

# **ANATOMIA HYBRYDY**



**STUDIUM RELACJI  
PAŃSTWA I KOŚCIOŁA**

**LEONARD VERDUIN**



# **ANATOMIA HYBRYDY**

Studium relacji  
PAŃSTWA I KOŚCIOŁA

LEONARD VERDUIN

BEL STUDIO Sp. z o.o.

Warszawa 2005

Druk i oprawa:  
BEL STUDIO Sp. z o.o.  
Ul. Powstańców Śląskich 67b  
01-355 Warszawa  
studio@bel.com.pl

**ISBN 83-908443-4-6**

Tytuł oryginału:  
**The Anatomy of a Hybrid**

Copyright © 1976 by Leonard Verduin.  
All Rights Reserved.

**Pierwsze wydanie:**  
1976 rok  
Wm. B. Eerdmans Publishing Co.  
Grand Rapids, Michigan.

**Dane na temat oryginału:**  
Library of Congress Cataloging-in-Publication Data  
Verduin, Leonard.  
The anatomy of a hybrid.  
Bibliography: p. 261.  
Includes index.  
1. Church and state – History  
2. Religious liberty – History. I. Title.  
BV630.2.V47 261.7 76-3654

**Przekład polski** sporządzony na podstawie reprintu z roku 1998:  
The Christian Hymnary Publishers  
Box 7159 Pinecraft, Sarasota, FL 34278,  
wydanego za zgodą Autora

**Tłumaczył Zespół:** Krzysztof Chruszczyński (Redaktor przekładu),  
Jerzy Madej, Anna Wolska

**Redaktor przekładu:** kristof\_chruszczynski@hotmail.com,

**Opracowanie techniczne:** jeryzymadej@msn.com,

© Wszelkie prawa dotyczące przekładu polskiego zastrzeżone dla Zespołu.

**Autorzy przekładu polskiego wyrażają wdzięczność wydawnictwom Wm. B. Eerdmans Publishing Co., oraz The Christian Hymnary Publishers, za brak roszczeń finansowych wobec przedstawionego im na piśmie projektu niniejszego wydania, mającego charakter całkowicie niekomercyjny.**

**ISBN 83-908443-4-6**



## SPIS TREŚCI

	Podziękowania.....	7
	Wstęp .....	9
	Przedmowa do wydania polskiego.....	13
Rozdział pierwszy:	Córki ludzkie .....	29
Rozdział drugi:	Synowie Boży .....	59
Rozdział trzeci:	Narodziny hybrydy .....	109
Rozdział czwarty:	Również i potem, Część I .....	177
	Również i potem, Część II.....	241
	Dodatek .....	287
	Posłowie Autora .....	289
	Posłowie do przekładu polskiego .....	293
	Przypisy i objaśnienia .....	305
	Skorowidz .....	313

Odnośniki w postaci gwiazdki sygnalizują obecność dłuższego komentarza lub przypisu u dołu strony, pochodzącego od redakcji obecnego wydania polskiego. Krótsze uwagi redakcyjne umieszczono w tekście w nawiasach kwadratowych z dopiskiem – red.

Wszystkie komentarze wydrukowano czcionką Arial u dołu odpowiedniej stronicy.

Odnośniki Autora oznaczono literami alfabetu <sup>A-Z</sup>).

Odnośniki redaktora przekładu polskiego oznaczono gwiazdkami <sup>\*</sup>)

Cytaty biblijne – jeśli nie zaznaczono inaczej – pochodzą z Biblii w tłumaczeniu Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego.



## PODZIĘKOWANIA

Polskę łączą z Ameryką głębokie, zazwyczaj nieuświadomione więzi duchowe, unoszące się ponad – fizycznie dojmująco brutalnymi w skutkach – aktami egoizmu, cynizmu, a czasem po prostu konformizmu, braku wyobraźni, czy wręcz zwykłego strachu politycznych przywódców obu naszych narodów. W Ameryce upamiętniają je m.in. nazwiska Kościuszki i Pułaskiego, „dobrych wujków” w dziele jej niepodległości, a w Polsce materialna pomoc „cioci z Ameryki” w postaci paczek UNRRA po II wojnie światowej oraz paczki żywnościowe z napisem „People to People”, w okresie stanu wojennego po 1981 roku.

Za plecami polityków i generałów kryją się jednak z reguły całe zastępy „cichych bohaterów”, i potrzeba czasem wielu dziesięcioleci i nieugiętej determinacji miłujących prawdę marzycieli, by opinia publiczna dowiedziała się o historycznej roli tych, których – wykraczająca poza ramy pseudopatriotycznego obskurantyzmu – prawdziwie „internacjonalistyczna” miłość bratnia, odmieniła losy całych narodów a czasem i świata. Byli to ludzie, czasem z pozoru całkiem areligijni, którzy jakby intuicyjnie przeczuli, co to znaczy, że „nie ma większej miłości nad tę, gdy kto życie swoje kładzie za przyjaciół swoich”, swoim poświęceniem przekraczając – często „nielegalnie” – państwowe i wyznaniowe granice.

Do nich należeli niewątpliwie Amerykanie, Merian Cooper i Cedric Fauntleroy – opisani przez „bohaterów z tej samej półki” (dosłownie i w przenośni) Lynne Olson i Stanleya Clouda w *Sprawie honoru* – założyciele Eskadry Kościuszkowskiej, której udział w Bitwie o Anglię okazać się miał kluczowy dla losów II wojny światowej.

Innym z takich cichych amerykańskich bohaterów był w powojennej historii Polski nieżyjący już John J. Overholt, nikomu prawie nie znany, prawdziwy spadkobierca opisanego przez Verduina nurtu anabaptystycznego, tuż po wojnie organizator m.in. transportów maszyn rolniczych do Polski, a także nauczyciel-wolontariusz w szkole angielskiego w kościele metodystów w Warszawie. To Jan Overholt właśnie był nie tylko inicjatorem angielskich reprintów wyczerpanych już w latach 90-tych nakładów książek Verduina, *The anatomy of a hybrid* i *The Reformers and their stepchildren*, ale w dodatku osobiście przywiózł do Polski ich egzemplarze, ofiarując je różnym polskim przyjaciołom.

Jednym z nich był Jan Szykowny, w latach 90-tych wielki entuzjasta anabaptyzmu i najgorliwszy chyba polski współpracownik Overholta w akcjach humanitarnych i misyjnych jego religijnej wspólnoty, nie tylko w

#### PODZIEKOWANIA

Polsce, ale i za naszą wschodnią granicą; to od niego piszący te słowa otrzymał książki Verduina, których bezcenna (jego zdaniem) wartość skłoniła go do podjęcia obecnego trudu wydawniczego. Jako „przedsięwzięcie braterskie” (czyt. niekomercyjne) nie byłoby ono jednak możliwe bez bezinteresownej pomocy (tłumaczeniowej, merytorycznej i językowej) czy materialnego zaangażowania różnych ludzi: Ani Wolskiej, Jerzego Madeja (Autora polskiej *Przedmowy*), mego Taty Andrzeja, a także zachęty wielu innych, co jakiś czas pytających: No i jak tam książka? Nie zapominając rzecz jasna o Wierze, wdowie po Janie Overholcie, która dla potrzeb tłumaczenia przesłała dodatkowe egzemplarze *Anatomy* i *Stepchildren*, a także jego najstarszym synu Natanie, który nie tylko nie miał oczekiwać finansowych za skorzystanie z ich przedruku tekstu Verduina, ale sam zaoferował pomoc pieniężną na rzecz kosztów tłumaczenia dzieła na język polski.

Bogu, „Ojcu wszystkich duchów” (a zwłaszcza posłusznych) niech będą dzięki: za wszystkich „cichych” bohaterów obecnego polskiego wydania *Anatomii*, za jej Autora, którym w pierwszym rzędzie posłużył się On, by wydobyć na światło dzienne prawdę o nieznanej części historii Kościoła i jego relacji z systemami politycznymi przeszłości, za „cichych bohaterów wiary” wszystkich wieków, posłusznych synów bożych, a wśród nich za braci i siostry wolnego Kościoła przeszłości, dla których ta książka jest pośmiertnym epitafium, a na których groby niektórzy pluja do dzisiaj. Szczególne dzięki niech będą Mu za Największego Cichego Bohatera Wszechczasów, Jego Jednorodzonego Syna, Jezusa Chrystusa, bez którego posłuszeństwa nic, co Ojciec zamierzył, nie byłoby możliwe.

Krzysztof Chruszczyński

## WSTĘP

Na przestrzeni pierwszego półwiecza XX w. świat był areną powstania totalitarnych rządów i monolitycznych społeczeństw, to jest takich, gdzie istnieje jedna obowiązująca wszystkich opcja światopoglądowa. Są to społeczeństwa, w których nie ma miejsca na różnice przekonań. Uważam tę tendencję rozwojową za alarmującą. Jestem przekonany, że po to, aby człowiek mógł być w pełni sobą musi żyć w środowisku oferującym rzeczywiste opcje światopoglądowe i mieć możliwość dokonywania wyborów, słowem musi mieć wolność w doświadczaniu pewnej miary niezależności. Aby osiągnąć pełnię człowieczeństwa jednostka ludzka musi być częścią społeczeństwa pluralistycznego. Co więcej, jestem przekonany, że pluralistyczne społeczeństwo jest w znacznej mierze produktem (aczkolwiek ubocznym) światopoglądu wynikającego z przesłania Ewangelii. Jego częścią jest mocno ugruntowana idea niejednorodności, według której nawet nie do pomyślenia jest, by w sprawach przekonań dotyczących rzeczy ostatecznych ludzie mogli należeć do tej samej kategorii. Według autentycznie chrześcijańskiej wizji społeczeństwo ludzkie to twór różnorodny, składający się z jednostek o różnym sposobie myślenia. Od członków takiego społeczeństwa nie tylko nie oczekuje się jednomyślności, ale wręcz spodziewane jest, że idea tego samego krzyża dla jednych stanie się przyczyną zgorszenia, a dla innych chwały. Przeciwnie jest w systemach totalitarnych, traktujących wszystkich członków danego społeczeństwa jako z założenia jednomyślnych; takie systemy mogą zatem wyrastać tylko w klimacie, w którym autentyczne chrześcijaństwo przestało być autentyczne, lub gdzie go nigdy nie było. Według tego toku rozumowania, Chrześcijaństwo stanowi zatem jedyną realną alternatywę wobec totalitaryzmu.

Niezbędne jest wyjaśnienie terminu „autentyczne chrześcijaństwo” [lub „chrześcijaństwo”]\*), jakimi zamiennie posługujemy się w naszym studium. Chodzi tutaj o pełne znaczenie idei „chrystianizmu”, czyli wierną realizację idei zawartych w samych pismach Nowego Testamentu\*\*). „Chrześcijaństwo historyczne” nie jest tym samym, co „autentyczne chrześcijaństwo”. W rzeczy samej „chrześcijaństwo historyczne” jest często mieszaniną, w której chrystiańska wizja świata przemieszana jest z niechrystiańskim systemem pojęć. Konsekwencją takiego pomieszania pojęć jest historia nieustających napięć pomiędzy ideą wiary [autentycznie chrześcijańskiej] wyrosłej na gruncie złożoności, a taką jej wizją [z nazwy także „chrześcijańską”], która tę złożoność zwalcza. Niniejsza książka jest analizą tego historycznego konfliktu.

Słowo wyjaśnienia należy się też w kwestii układu formalnego naszej argumentacji. Jej epickie ramy stanowi osobliwa stara historia, przedstawiona w Księdze Rodzaju. W historii tej czytamy: *„A kiedy ludzie zaczęli*

## WSTĘP

*rozmnażać się na ziemi i rodziły im się córki, ujrżeli synowie Boży, że córki ludzkie były piękne. Wzięli więc sobie za żony te wszystkie, które sobie upatrzyli. I rzekł Pan: Nie będzie przebywał duch mój w człowieku na zawsze, gdyż jest on tylko ciałem. Będzie więc życie jego trwać sto dwadzieścia lat. A w owych czasach, również i potem, gdy synowie Boży obcowali z córkami ludzkimi, byli na ziemi olbrzymi, których im one rodziły. To są mocarze, którzy z dawien dawna byli sławni” (1.Mojż.6:1-4).*

Ta starożytna historia narodzin „gigantów” pomoże nam w ogarnięciu zagadnienia, jakie postanowiłem zbadać. Pod nagłówkiem „Córki ludzkie” będę rozważał taką strukturyzację społeczną, jaką można napotkać w każdej sytuacji etnicznej (tj. za Webster’s Collegiate Dictionary: „ani żydowska, ani chrystiańska; pogańska” – mogąca oznaczać zatem wszystko, co jest przed- lub pochrystiańskie). Nagłówek „Synowie boży” będziemy używać w odniesieniu do tej nowej i odmiennej strukturyzacji ludzkiego społeczeństwa, która rozwinęła się w kręgu umysłowości judeo-chrystiańskiej [tzn. opartej na ewolucji objawienia biblijnego]. Rozdział czwarty dotyczy kwestii „gigantów” [hebr. *nephil*, w odróżnieniu od *rafa*], którego będę używał w odniesieniu do hybryd, z których pierwsza zrodzona została w IV wieku n.e., kiedy to „synowie Boży” i „córki ludzkie” złączyli się, stając się „jednym ciałem”; to z tego właśnie związku narodził się „gigant” – rozrośnięta i mocarna hybryda. Rozdział zatytułowany „Również i potem” (stanowiący największą część książki) mówi o tym, jak opisana w Księdze Rodzaju historia niewłaściwych związków powtarzała się w historii chrześcijaństwa, kiedy to obu stronom tej niedozwolonej krzyżówki wciąż chciało się tego samego, za każdym razem z tym samym rezultatem, spłodzenia hybrydy – najpierw po jednej stronie Atlantyku, a potem także i po drugiej.

Umieszczone w tekście odnośniki numeryczne <sup>[cyfry arabskie]</sup>, dotyczą informacji bibliograficznej, jaka znajduje się na końcu książki<sup>\*\*\*</sup>). Te zaś, które pojawiają się w kolejności alfabetycznej <sup>A-Z</sup>, dostarczają dodatkowych informacji w sprawie. Umieszczono je u dołu stronicy tak, że Czytelnik może je wygodnie śledzić podczas lektury książki.

I jeszcze słowo końcowego wyjaśnienia, dotyczące ram czasowych studium. Druga część rozdziału czwartego przenosi Czytelnika na scenę amerykańską, pisana dwa stulecia od momentu wytyczenia prawnego wzorca dla nowej struktury społecznej. Niniejsza książka śledzi genezę tej nowej strukturyzacji, znanej jako „eksperyment amerykański”. Prawdopodobnie nie pomylimy się stwierdzając, że najważniejszą wizytówką „amerykańskiego eksperymentu”, najczęściej cytowaną i najstaranniej badaną jest tzw. „Poprawka I do Federalnej Konstytucji Stanów Zjednoczonych”, która brzmi:

***Kongres nie może stanowić ustaw wprowadzających religię, albo zabraniających swobodnego wykonywania praktyk religijnych.***

A ponieważ niniejsza książka jest zasadniczo poświęcona prześledzeniu ewolucji tej poprawki, jej wydanie w dwóchsetlecie roku 1776 wydaje się Autorowi stosowne. Autor żywi przy tym nadzieję, że studium to przyczyni się do lepszego zrozumienia istoty systemu myślenia, który legł u podstaw „amerykańskiego eksperymentu”. Oby ta książka pomogła wielu Amerykanom w odnowieniu świadomości dziedzictwa, jakie jest ich udziałem i przyczyniła się do większej za nie wdzięczności\*\*\*\*). (L.V.)

---

\*) Konsekwentnie za Autorem rozróżniamy to, co „chrystusowe” (albo „autentycznie chrześcijańskie”), tj. związane z Jego Osobą i misją – „chrzczenia Duchem Świętym i ogniem” pojedynczych dusz ludzkich, od tego, co „chrześcijańskie” – związane z „namiestniczym autorytetem” i „historyczną misją” Kościoła chrześcijańskiego – „chrzczenia wszystkich narodów”. Ta wizja globalnej misji Kościoła chrześcijańskiego przetrwała do czasów współczesnych – w końcu XIX w. papież (Pius IX) przypominał cesarzowi (Wilhelmowi I), że jest on „głową całego chrześcijaństwa (nawet tych, którzy nie należą ściśle do Kościoła katolickiego), o ile są ochrzczeni”... Stąd w naszym tłumaczeniu *Corpus Christi*, to Ciało Chrystusa (tj. niewidzialny Kościół Chrystusa: „organizm społeczności wywołanych”), a *corpus christianum*, to... „ciało ochrzczonych” (tj. widzialny Kościół chrześcijański – struktura instytucjonalna religii chrześcijańskiej), której charakter najlepiej oddaje idea „katolickiej jedności” (niekoniecznie *stricto* rzymsko-katolickiej). Duch tak pojętej „chrześcijańskiej jedności” przenika całe strukturalne chrześcijaństwo, ucieleśnione w ponadwyznaniowej idei ekumenicznego religijno-politycznego (*regnum-sacerdotium*) współistnienia imperializmów, tak wyznaniowych (ołtarzy), jak i politycznych (tronów).

\*\*) Chodzi o tzw. prawdy objawione (doktryny), zapisane „czarno na białym”, w odróżnieniu twierdzeń i aksjomatów (dogmaty), które Pismo ma potwierdzać; mówiąc „Pismo” mamy na myśli języki oryginalne.

\*\*\*) Jest to bibliografia oryginalna. Wszystkie cytaty z dzieł obcych są autorskimi przekładami redaktora niniejszego wydania polskiego; cytaty biblijne – jeśli nie zaznaczono inaczej – pochodzą z Biblii w tłumaczeniu Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego.

\*\*\*\*) Jest nadzieją autorów obecnego polskiego wydania *Anatomii hybrydy*, że stanie się to udziałem miłośników wolności sumienia i wyznania także w Polsce, która ma pod tym względem bogatsze i starsze tradycje – nie tylko niż sama Ameryka, ale również inne kraje europejskie – niestety w dużym stopniu zapomniane i zaprzepaszczone.

WSTEP

## PRZEDMOWA DO WYDANIA POLSKIEGO

Ta na pozór zwyczajna książka Leonarda Verduina, którą dziś oddajemy do rąk polskiego Czytelnika, stanowi unikalne dzieło historyczne zazębiane z zakresem socjologii religii jak też teozofii empirycznej. Specjalista od zagadnień socjologii religii może nawet doszukiwać się w tym dziele pewnych wpływów badawczej metodyki dyspensacjonalizmu.

Oryginalne ujęcie dzieła, współcześnie widziane z polskiej perspektywy społecznej, polega głównie na wyniesieniu się Autora ponad doczesne proscenium dramatu ludzkości, ponad historię jęczących ludów, narodów i języków, ponad ludzkie dogmaty teologiczne, w celu przeanalizowania udokumentowanej historycznie kroniki uporczywego administracyjnego ustanawiania (przez wpływowych ludzi religijnych) „jedynie-słusznych” zasad wiary i moralności wobec jednostek, narodów i całej ludzkości. Jest to zarazem kronika przenikania ludzi duchowo nie odrodzonych do kierownictw zgromadzeń religijnych w celu narzucenia Ludowi Bożemu porządku politycznego. Hybryda, to polityczny alians władzy „tronu” i „ołtarza”, „miecza” i „kadzielnicy” – nie liczący się z wolą Boga, objawioną przez Jezusa, Mesjasza Domu Izraela.

Najstarszym zbiorem źródłowych zapisów historii antycznej jest oczywiście Biblia, generalna kronika Bożych dzieł objawionych wobec Przezeń upatrzonej, przygotowanej i wybranej garstki reprezentantów rodzaju ludzkiego. Wszyscy przepływamy poprzez doczesność jako porwani przez odwieczny nurt zdarzeń Boskiej historii ludzkiego dramatu powszechnego. Każda zapisana kartka, każda litera, pozostawiona dla następnych pokoleń, jakby zatrzymuje czas. Każde zapisane słowo stanowi cząstkę historycznej pajęczyny nieruchomo zaczepionej w przeszłości i wydłużającej się wraz z trwaniem cywilizacji. Im dawniej ta pajęczyna została zaczepiona, tym dokładniej ona pokazuje kierunek przepływu boskich zdarzeń. Autor książki, metodycznie umocowany w zwojach biblijnej retrospektywy, rysuje przed Czytelnikiem Boską metodykę sterowania całym inteligentnym rodzajem ludzkim poprzez wyraziste akcenty dramatu doczesności, jakimi są narodziny, rozwój, doskonalenie, rozbłyśki triumfu, ból, cierpienie i śmierć: jednostek, plemion, narodów, ...cywilizacji. A królów zaliczamy do jednostek wybitnych. Dlatego kroniki królewskie mogą stanowić szczególną boską lekcję. Obok Pięcioksięgu i Proroków, Księgi królewskie mają poczesne miejsce w Biblii Hebrajskiej, historycznej Księdze Świętej. Jakże rzadko w historii królowie postępowali według woli Najwyższego!

## ANATOMIA HYBRYDY

O tym, że religie zawsze określały – i nadal określają – zasady wielkich cywilizacji, zarówno tych już upadłych jak i nadal istniejących, nie trzeba nikogo przekonywać. Socjologia religii od dawna profesjonalnie zajmuje się tymi zagadnieniami. Dzięki Biblii historia religijnej ludzkości pozwala na cywilizacyjną retrospekcję udokumentowaną aż do głębi niemal 5000 lat. W takiej retrospektywie niniejszą książkę bez wahania można uznać jako syntetyczny owoc gatunkowej teozofii historycznej (empirycznej), uprawianej przez pokornego i światłego Autora, wolnego od więzów religii komercyjnej. Polscy badacze, jeśli tylko zechcą, mogą się wiele z tej książki nauczyć.

Pierwsze wydanie książki ukazało się w roku 1976, 11 lat przed zbliżającym się dwóchsetleciem uchwalenia Federalnej Konstytucji Stanów Zjednoczonych (17 IX 1787) oraz słynnych 10 poprawek z roku 1789. Niniejsze tłumaczenie przygotowano na podstawie wznowienia z roku 1998 (zaaprobowanego przez Autora). Nie jest przypadkowe miejsce, czas i środowisko, w którym książka powstała. Religijna, wielonarodowa Europa współczesna, wciąż ze świeżymi bliznami po zbrodniach ludobójstwa, zorganizowanego w XX wieku na mocy państwowych ustaw, byłaby niezbyt odpowiednim punktem zaczepienia pajęczyny historii i miejscem analizy Bożych dzieł.

Konstytucja Federalna Stanów Zjednoczonych, wraz z 10 poprawkami z roku 1789, wśród których jest też słynna poprawka dotycząca religii, została napisana przez ludzi pochodzących z europejskiego kontynentu. Ich zamierzeniem było odcięcie „Nowego Świata” od wpływu pogańskiej duchowości i zbrodniczej tradycji „chrześcijańskiej” Europy. Autor książki obserwuje tę Konstytucję na tle historii Reformacji. Stopień historycznej skuteczności tego wielkiego aktu prawnego powinien dziś osobiście ocenić Czytelnik tej książki.

Środowisko, w którym książka powstała, to najogólniej rozumiani biblijni chrystianie, anabaptyści. W całej historii nowożytnej oni nigdy nie wchodzili w hybrydowe alianse z władzami świeckimi; nie tworzyli „struktur poziomych”. To są grupy wiernych naśladowców Chrystusa, którzy nie korumpowali się w instytucjach doczesnego świata. Te grupy chrystian pochodzenia europejskiego znalazły się w osiemnastowiecznej Ameryce w wyniku prześladowań, jakie po wybuchu Reformacji w roku 1517 przez całe stulecie szalały na naszym kontynencie. Uciekając z Europy na kontynent amerykański Anabaptyści uratowali życie swoje i swych dzieci. Teraz ostrożnie przyglądają się Europie i światu w sposób dogłębnie analityczny. Ponieważ książka jest tłumaczona na język polski w okresie włączania naszego kraju do Unii Europejskiej, w dniach batalii o wpisanie tradycji „chrześcijańskiej” Europy do preambuły Konstytucji Unii Europejskiej (tak zwane „Invocatio Dei”), powinniśmy sobie zdawać sprawę nie tylko z



historycznego wpływu, jaki religia Rzymska wywarła na cywilizację naszego kontynentu, lecz także z Boskiego zamysłu odnośnie kształtowania historii całego rodzaju ludzkiego.

Według Pism, rodzaj ludzki powinien rozwijać się poprzez indywidualne formowanie ducha poszczególnych jednostek na wzór „Ostatniego Adama” – Syna Bożego, Jezusa z Nazaretu, Mesjasza Domu Izraela. Książka L. Verduina, na mocy pism chrześcijańskich (kanonu Nowego Testamentu), dość szczegółowo traktuje o roli Boskiego Wysłannika, Mesjasza Jezusa jako Herolda i Fundamentu boskiego porządku duchowego na naszej planecie, określającego atrybuty eschatologii nowożytnej, tak w odniesieniu do jednostek jak i do całych narodów.

Wielowyznaniowa Ameryka ma za sobą już ponad 200 lat wewnętrznego pokoju. Czy wielonarodowa, lecz – po Szoah – praktycznie jednowyznaniowa Unia Europejska zapewni podobne błogosławieństwo naszemu kontynentowi? Tego jeszcze nie możemy wiedzieć. Należy żywić przekonanie, że dzięki niniejszej książce, społeczno-historyczna rola Mesjasza wobec formacji społecznych, traktowanych w skali państwowej, kontynentalnej, a nawet globalnej, zostanie w Polsce odrobinę pełniej zrozumiana i doceniona.

W przedmowie do dzieła L. Verduina należy przede wszystkim wspomnieć o klimacie historycznym, jaki panował w Ameryce Północnej w okresie tworzenia konstytucji Stanów Zjednoczonych. Może Wszechmogący Dramaturg i Pedagog narodów przyda także Polakom dalekowzrocznej mądrości, jaka przed ponad 200 laty była udziałem twórców Konstytucji amerykańskiej. A poprawki do tej Konstytucji uchwalono dokładnie w okresie wielkich rzezi, jakie w „chrześcijańskiej” Europie szalały podczas Rewolucji Francuskiej (1789-99).

Amerykanie, pamiętający historyczne okropności „chrystianizacyjnego” podboju własnego (w XVI wieku) – dziś „łacińskiego” terytorium, a później też własnej wojny domowej (1775-83), nie mogli sobie pozwolić na to, aby religijna duchowość i polityczne zasady rzymskiej cywilizacji przeniosły się z Europy na ich kontynent. Dlatego też Amerykanie traktują konstytucyjne gwarancje swobód religijnych jako fundamentalną zasadę wewnętrznej polityki społecznej. O gwarancjach tych dostatecznie szczegółowo traktuje w swej książce L. Verduin. Nie będziemy więc tego tematu w przedmowie szerzej poruszać. Wejrzymy krótko jedynie w pragmatyczną mądrość amerykańskiej administracji owego okresu.

Trzydzieści cztery lata po uchwaleniu poprawek (1789) do Konstytucji USA, w roku 1823, prezydent U.S.A. J. Monroe (1758-1831) sformułował przed Kongresem doktrynę, w której paragrafach 48 i 49, czytamy między innymi:

## ANATOMIA HYBRYDY

*...W wojnach mocarstw europejskich z powodu spraw, które ich wyłącznie dotyczą, nigdy nie braliśmy udziału i nie leży to w założeniach naszej polityki.*

*...Dla obrony naszego własnego ustroju, który zdobyty kosztem takiego przelewu krwi i takich środków, dojrzał dzięki miłości swych najbardziej oświeconych obywateli i w którym korzystaliśmy z bezprzykładnej szczęśliwości, cały naród gotów się poświęcić. Ze względu na szczere i przyjazne stosunki istniejące między Stanami Zjednoczonymi, a tymi mocarstwami winniśmy oświadczyć, że każdą próbę z ich [Europejczyków] strony rozciągnięcia swego systemu politycznego na tę półkulę musielibyśmy uważać za zagrażającą naszemu pokojowi i bezpieczeństwu. [...]*

*Nasza polityka w stosunku do Europy przyjęta w pierwszym okresie wojen, które tak długo wywoływały zaburzenia w tej [europejskiej] części świata, pozostaje niezmiennie taka sama; to znaczy: nie mieszać się do wewnętrznych spraw żadnego z tych mocarstw; uważać rząd "de facto" za rząd legalny dla nas; rozwijać przyjazne z nimi stosunki i zapewnić je przez otwartą, stanowczą i męską politykę, uznającą we wszystkich okolicznościach słuszne żądania każdego mocarstwa, nie znosząc obrazy od żadnego.*

*...Jest rzeczą niemożliwą, aby sprzymierzone mocarstwa [europejskie] mogły rozciągnąć na jakąkolwiek część tego [północno-amerykańskiego] kontynentu swój system polityczny, nie wystawiając na niebezpieczeństwo naszego spokoju i naszego szczęścia..."*

Widzimy wyraźnie, że pomny swego europejskiego dziedzictwa, światły prezydent amerykański J. Monroe, traktował politycznie zorganizowanych Europejczyków jako nieobliczalnych, zaraźliwie niebezpiecznych, religijnych wariatów. O tym, jakie historyczne następstwa może przynieść postulowane, unijne „Invocatio Dei”, powinni stale pamiętać nie tylko amerykańscy Anabaptyści, lecz przede wszystkim Europejczycy. Nie jest to odpowiednie miejsce na rozważanie tego, jak wiele się zmieniło w polityce amerykańskiej od czasu prezydentów Waszyngtona i Monroe. Nie interesuje nas, który z dwóch wielkich duchów kontynentalnych, po obydwóch stronach Atlantyku, okazuje się dziś (np. w Azji) inwazyjnie skuteczniejszy, politycznie bardziej zaraźliwy. Albowiem omawiana książka podstawowo dotyczy „jedynie” ogólnego niezrozumienia zamysłów Boga, zapisanych ludzką krwią w kronikach makro-historycznych, lecz nie zawsze właściwie dotąd odczytanych. *Początkiem mądrości jest bojaźń Pana, a poznanie Świętego - to rozum.* (Przyp. Salom. 9:10). Czytanie intencji Ducha nie jest łatwe. Wymowa dramatu niejednorodnej ludzkości, złożonej zarówno z nikczemników jak i ze świętych, w szalonych porywach zarówno jednostek jak i narodów, nie jest jednoznaczna w powszechnym odbiorze. Zazwyczaj ludzki agresor swe militarne zwycięstwo odczytuje jako wyraz błogosławieństwa ze strony swych bogów; ofiara zaś – jako wyraz przekleństwa lub kary boskiej.

Na przykład Zagłada Żydów w drugim ćwierćwieczu XX stulecia może być przez amoralnych entuzjastów „wartości chrześcijańskich” traktowana jako błogosławieństwo dzisiejszej religijnej jednorodności kontynentu. Lokalne bałkańskie czystki wyznaniowe, widziane na tle Zagłady, mają już tylko wymiar kosmetyczny. Wpisanie tradycji takich „wartości” do konstytucji unijnej może być odczytane bardzo różnie, zależnie od stopnia wiary, wykształcenia i świadomości obywatelskiej. Elektorat w narodach Europy nie domyśla się nawet jakie stąd mogą wynikać konsekwencje na przyszłość. Zapisane idee pociągają za sobą czyny historii. Po lekturze książki Verduina myślący Czytelnik może nieoczekiwanie przejść do obozu tych, którzy dziedzictwo „chrześcijańskiej” tradycji europejskiej będą widzieć podobnie, jak je widział prezydent Monroe, a więc jako przekleństwo i wielowiekowe pasmo religijnych zbrodni. Historiozof, nastawiony machiawelistycznie, ma prawo Zagładę (wraz z czystkami) traktować jako dalekowzroczone i konsekwentne „oczyszczanie” Europy z innowierców i przygotowanie do zjednoczenia kontynentu pod duchowym panowaniem „słusznego” monopolu religijnego (wszak walka o „*Invocatio Dei*” toczy się zaledwie 60 lat po Szoah). Zaś agnostyczny historyk „powszechny” nie ma żadnych dokumentów pisanych, na które mógłby się powołać formalnie. Milczące fotografie nie stanowią żadnego świadectwa słownego. Za fotografią bowiem ukrywa się „tylko” zatrzymana w ruchu materia, zaś za słowem – żywy duch. Już według starej religii Mojżeszowej była to oczywista zbrodnia przekroczenia Prawa Bożego: *Nie zabijaj* (Księga Wyjścia 20:13); *Nie przyłączaj się do większości ku złemu i nie składaj w spornej sprawie świadectwa za większością, by łamać prawo* (Księga Wyjścia 23:2). Taka sama interpretacja, według nauki Jezusa, obowiązuje w chrześcijaństwie: *Bo zaprawdę powiadam wam: Dopóki nie przeminie niebo i ziemia, ani jedna jota, ani jedna kreska nie przeminie z zakonu, aż wszystko to się stanie* (Ew. Mateusza 5:18). Według biblijnej nauki Mesjasza Jezusa nawet jakakolwiek agresywna myśl jest już przestępstwem wobec Świętego Jedyne.

Konstytucję amerykańską przed ponad 200 laty współtworzyli chrystianie, nowotestamentowy Lud Księgi. Biblijne, czyli duchowe, odczytanie historii europejskiej cywilizacji jest zupełnie inne niż odczytanie polityczne. Leonard Verduin czyta historię biblijnie, lecz zasadniczo nie zajmuje się on historią XX wieku; on sięga do najgłębszych korzeni. Polski Czytelnik jest raczej zainteresowany odczytaniem historii najnowszej i szybkim wyciągnięciem wniosków na najbliższą przyszłość. Bez pełnej biblijnej retrospektywy historycznej takie odczytanie nie prowadzi jednak do żadnych wniosków zgodnych z boskimi intencjami. Na przykład odczytanie religijnych europejskich pogromów nowożytnych oraz Szoah (Zagłady) przez współczesnych Żydów, („Lud Księgi”), jest – na ludzki sposób – logiczne:

#### ANATOMIA HYBRYDY

„Żyd Jezus, traktowany przez zbrodniczych Chrześcijan jako ich Bóg, nie ma nic wspólnego z JHWH, opiekuńczym Bogiem Żydów”. Odczytanie Szoah przez pobożnych Chrześcijan sakralnych (nie znających Biblii) jest także – po ludzku – logiczne: jesteśmy tylko ludźmi, coś, zdarzyło nam się zbłądzić, rzeczywiście nieco przesadziliśmy, więc: „przepraszamy”. Natomiast biblijne (Jana 1:13; 3:3-7; Gal. 3:26), odczytanie Szoah zgrzyta stanowczością: „każdy człowiek pospolity, we wszystkich narodach i rasach, duchowo nie odrodzony, nie mający w sercu Ducha miłosiernego Boga i Ojca Żyda Jezusa, jest tylko dzikim zwierzęciem człękoksztalnym”. Ta biblijna prawda mesjańska, jakże okrutnie udokumentowana w historii, po Szoah nie nadaje się do zakwestionowania. Jednak w chrześcijaństwie sakramentalnym nie wchodzi ona do programu nauczania religii. Świadomość tego, że każdy „człowiek Boży”, mężczyzna i niewiasta, według odwiecznych zamierzeń Stwórcy, w doczesności przeszedł gruntowną duchową przemianę od statusu „pierwszego człowieka Adama” do „ostatniego Adama” – Syna Bożego (Gal. 3:26; Kol. 1:27), jest nie czytającym Biblii religijnym Polakom powszechnie raczej obca - w 1 Koryntian 15:45: napisano: *Pierwszy człowiek Adam stał się istotą żywą, ostatni Adam stał się duchem ożywiającym*. Verduin przedstawia okres Reformacji jako Boską próbę uczłowieczenia religijnych Europejczyków według zasad ewangelicznych. Procesowi temu sprzeciwia się zarówno duchowieństwo żadne władzy świeckiej jak i władza świecka żadna ubóstwienia. Zrozumienie konieczności rozdzielenia wpływów „miecza” i „kadzielnicy” odwiecznie napotyka na wielki opór wpływowych ludzi duchowo nie odrodzonych. A rozdzielenie to byłoby wyrazem zrozumienia społecznej misji Mesjasza.

Chryścianstwo nie jest religią powszechną. Jest to „wąska droga” (Mat. 7:13-14). W polskim społeczeństwie członkiem religii powszechnej, sakralnej, zostaje się przez sam fakt urodzenia. Jest to odwieczna forma pospolitej religijności plemiennej i terytorialnej. Uczestnikiem chryścianstwa zaś zostaje się w wyniku świadomego, dramatycznego wyboru odnośnie pełnienia woli Stwórcy według warunków Nowego, mesjańskiego Przymierza. Mało kto zdaje sobie sprawę z dramatu Matki Jezusa, Żydówki, która wychowała się w religii Mojżeszowej, a zmarła jako chryścianka namaszczone Duchem Bożym. Taki sam dramat przemiany przeżyli apostołowie Jezusa. Chryścianie są ludem naśladowców Mistrza, który odpowiedział na silniejszy od instynktu życia duchowy zew Boga (Ew. Mat. 16:17).

Jądrym tematycznym doniosłego dzieła L. Verduina jest właśnie ogólnospołeczne zagadnienie przechodzenia od pospolitych form religijności sakralnej do indywidualnego, świadomego synostwa Bożego, poprzedzonego pokutnym dramatem wyboru. Boski plan dla całej ludzkości jest zapisany w nauce apostołowskiej (1.Kor.15:22-28):

*Albowiem jak w [pierwszym] Adamie wszyscy umierają, tak też w [„ostatnim Adamie”] Chrystusie wszyscy zostaną ożywieni. A każdy w swoim porządku: jako pierwszy Chrystus, potem ci, którzy są Chrystusowi w czasie jego przyjścia, potem nastanie koniec, gdy odda władzę królewską Bogu Ojcu, gdy zniszczy wszelką zwierzchność oraz wszelką władzę i moc. Bo On musi królować, dopóki nie położy wszystkich nieprzyjaciół pod stopy swoje. A jako ostatni wróg zniszczona będzie śmierć. Wszystko bowiem poddał [Bóg] pod stopy jego [Chrystusa]. Gdy zaś mówi, że wszystko zostało poddane, rozumie się, że oprócz tego, który mu wszystko poddał. A gdy mu wszystko zostanie poddane, wtedy też i sam Syn będzie poddany temu, który mu poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkim. [...]*

Areligijny historyk powszechny, (czyli w gruncie rzeczy pospolity), z reguły całkowicie ignoruje Prawo Boże; ocenia fakty „naukowo”, jedynie z ludzkiego punktu widzenia. Teozof historyczny zaś analizuje dramat ludzkości z punktu widzenia dalekowzrocznego Boskiego procesu wychowawczego, w którym spotykamy zarówno bezkarne masowe zbrodnie jak też indywidualne ofiary pokutne. Taki proces analizy bazuje na objawieniach świętych proroków Bożych oraz na nauce Jezusa, Mesjasza duchowego Domu Izraela. A Izrael jest tu synonimem człowieka odrodzonego, dawnego Jakuba. Słowna zbieżność z nazwą państwa ma tylko formalny charakter historyczny, nie duchowy. Autorski warsztat historycznej analizy L. Verduina, anabaptysty według ducha (działającego w środowisku ewangelicko-reformowanym) ma przede wszystkim charakter duchowy.

Leonard Verduin swe daleko idące analogie biblijne czerpie z Biblii Hebrajskiej (pism Starego Testamentu), a następnie konfrontuje swe wnioski z nauką Mesjasza Jezusa. W ocenie przeciętnego polskiego czytelnika, niezbyt ugruntowanego w Biblii, wnioskowanie Verduina odnośnie relacji państwo–Kościół, może się wydać nadmiernie profetyczne, nieco „na wyrost”, jakby zbyt słabo uwiarygodnione. Albowiem przykład utraty łask Bożych przez królów Saula i Uzziasza, którzy przekroczyli swe uprawnienia wkraczając w domenę kapłańską, jest przezeń bardzo mocno w książce wyeksponowany. Tego areligijni historycy europejscy bardzo nie lubią. Także w nauce Kościołów europejskich tak daleko idące wnioskowanie występuje rzadko. Amerykanie są pod tym względem bardziej śmiali. Z tej przyczyny autor niniejszej przedmowy do polskojęzycznego wydania uznał za stosowne dodatkowo biblijnie udokumentować wnioskowanie L. Verduina przytaczając pod tym względem – jako dodatkowy „dowód w sprawie” – prorocstwo Daniela. Sam Jezus z wielkim uznaniem odnosił się do prorocत्व Daniela: *Gdy więc ujrzycie na miejscu świętym ohydę spustoszenia, którą przepowiedział prorok Daniel – kto czyta, niech uważa* (Mateusza 24:15). Czytajmy więc księgę Daniela uważnie.

Przypomnijmy w tym miejscu wizję, jaką Bóg dał Nebukadnesarowi, królowi babilońskiemu, niezależnie od tej samej wizji objawionej później

## ANATOMIA HYBRYDY

Danielowi, prorokowi żydowskiemu, przebywającemu w Babilonie na niewolniczym wygnaniu, posługującemu u boku tego króla. Dwie identyczne wizje u dwóch osób, króla i proroka, opisane w księdze Daniela, stanowią gatunkowo taki sam mistyczno-profetyczny materiał do wnioskowania jak dwie niełaski wobec dwóch królów, Saula i Uziasza, opisane odpowiednio w pierwszej księdze Samuela i w drugiej księdze Kronik (Daniela 2:32-35):

*Głowa tego posagu była ze szczerzego złota, jego pierś i jego ramiona ze srebra, jego brzuch i jego biodra z miedzi, jego golenie z żelaza, jego nogi po części z żelaza, po części z gliny. Patrzyłeś, a wtem bez udziału rąk oderwał się od góry kamień, uderzył ten posąg w nogi z żelaza i gliny, i skruszył je. Wtedy rozsypało się w kawałki żelazo, glina, miedź, srebro i złoto, i było to wszystko jak plewa na klepisku w lecie; i rozniósł to wiatr tak, że nie było po nich śladu. Kamień zaś, który uderzył w posąg, stał się wielką górą i wypełnił całą ziemię*

Dlaczego ten posąg ma stanowić równoległe, wzmacniające uwierzytelnienie interpretacji Verduina? – dlatego, że owe *jego golenie z żelaza* odwzorowują dwa oddzielne filary jednego zdrowego organizmu społecznego: ludzką władzę świecką i boski autorytet duchowy; „tron” i „ołtarz”; „miecz” i „kadzielnicę”; *regnum* i *sacerdotium*. Taki model społeczeństwa jest tak wielokrotnie przytaczany w Biblii, że Verduinowska interpretacja boskiego porządku społecznego staje się uderzająco wiarygodna. Zanim omówimy dalsze fragmenty owego posągu zwróćmy uwagę na dwie kolumny przed Świątynią Salomona (1 Królewska 7:21):

*Potem [Salomon] ustawił te kolumny w przedsionku świątyni. Ustawiwszy prawą kolumnę, nazwał ją Jachin, a ustawiwszy lewą kolumnę, nazwał ją Boaz, [Boaz znaczy: „ustanowienie” lub „w nim moc”; Jachin znaczy: „moc jest w Jahwe” lub „Jahwe utwierdził”]; dwa drzewa oliwne w prorocztwie Zachariasza (Zach. 4:14): A on odrzekł: To są dwaj pomazańcy, którzy stoją przed Panem całej ziemi, oraz dwóch świadków w Objawieniu Św. Jana na wyspie Patmos (Obj. 11:3): I dam dwom moim świadkom moc, i będą, odziani w wory, prorokowali przez tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni. Oni to są dwoma drzewami oliwnymi i dwoma świecznikami, które stoją przed Panem ziemi. Nie jest też przypadkiem, że światowy terroryzm zademonstrował się w medialnym zniszczeniu dwóch wież World Trade Center w nowym Jorku: (Izajasza 30:25): ...w dniu wielkiej rzezi, gdy padną wieże. Upadły dwa filary – symbole światowej drapieżności gospodarczej i wiary w boską moc pieniądza. Czy to symbolicznie ma oznaczać początek rozpadu całego posągu? Tego orzekać nie będziemy. Skrupulatny Czytelnik zapewne sprawdzi powyższe wersety w swej Biblii, my zaś powróćmy do prorocztwa Daniela.*

Sam posąg w kształcie ludzkim może odwzorowywać bardzo wiele. Jeżeli potraktujemy literalnie interpretację Daniela, to retrospektywne

odwzorowanie w odniesieniu do Nebukadnesara wyjaśnia sama Biblia (Dan. 2:37-44):

*Ty, o królu, jesteś królem królów, któremu Bóg niebios dał królestwo, moc i siłę, i chwałę, w którego ręce na całej zamieszkaney ziemi dał ludzi, polne zwierzęta i ptactwo niebieskie, którego uczynił władcą tego wszystkiego, ty jesteś głową ze złota, ale po tobie powstanie inne królestwo, słabsze niż twoje, a potem trzecie królestwo z miedzi, które opanuje całą ziemię. Czwarte królestwo będzie mocne jak żelazo, bo żelazo wszystko kruszy i łamie; i jak żelazo, które kruszy, tak i ono wszystko skruszy i zdruzgocze. A że widziałeś nogi i palce po części z gliny, a po części z żelaza, znaczy, że królestwo będzie rozdzielone, lecz będzie miało coś z trwałości żelaza, jak widziałeś żelazo zmieszane z ziemią gliniastą. A to, że palce u nóg były po części z żelaza, a po części z gliny, znaczy, że królestwo będzie po części mocne, a po części kruche. A że widziałeś żelazo zmieszane z gliniastą ziemią, znaczy: mieszają się z sobą, lecz jeden nie będzie się trzymał drugiego, tak jak żelazo nie może się mieszać z gliną. Za dni tych królów Bóg niebios stworzy królestwo, które na wieki nie będzie zniszczone, a królestwo to nie przejdzie na inny lud; zniszczy i usunie wszystkie owe królestwa, lecz samo ostoi się na wieki...*

To pionowe odwzorowanie prorocze posagu „od góry do dołu” może też mieć charakter ponadczasowy, w kategoriach formacji społecznych. Złoty okres panowania babilońskiego pogaństwa oznaczałby bardzo długą, sakralną epokę niewolnictwa plemiennego; poniżej następuje siermiężny feudalizm możnowładców; jeszcze niżej mamy nienasycony brzuch kapitalizmu. Dwie golenie żelazne, to minione sakralne odmiany zbrodniczego totalitaryzmu: faszyzm i komunizm. Każda z dwóch stóp, to hybrydowa mieszanka sakralnego komunizmu z sakralnym klerykalizmem oraz sakralnego nacjonalizmu z klerykalizmem. Im bliżej ziemi, tym historyczna formacja jest krótsza w czasie. Posąg społecznych formacji ludzkości to obraz upiornego, kulawego gнома na krótkich nogach. Komunizm bowiem był jawnie bezbożny.

Takie widzenie posagu jest szczególnie sugestywne w dniach przygotowywania tej książki dla polskiego Czytelnika. Obecnie bowiem rządząca lewica, złożona ze spadkobierców jawnie bezbożnego komunizmu sakralnego, włączyła się do służby wobec sakralnego klerykalizmu i odwiecznych „wartości chrześcijańskich”. Takiej mieszanki jeszcze Polska w swej historii nie przeżywała. *A że widziałeś żelazo zmieszane z gliniastą ziemią, znaczy: mieszają się z sobą, lecz jeden nie będzie się trzymał drugiego, tak jak żelazo nie może się mieszać z gliną.* Mieszanka żelaznej władzy świeckiego miecza i folklorystycznej gliny religijnej nie zwiastuje niczego trwałego, ani dobrego. Alians spadkobierców bezbożnego komunizmu i anty-chrystusowo „pobożnych” prominentów systemu sakralnego staje się zrozumiały, gdy wspomnimy dysydenckie, pejoratywne określenie „dyktatury proletariatu” (z lat 60-tych XX stulecia), jako

## ANATOMIA HYBRYDY

„dyktatura ciemniaków”. Spadkobiercy takiej dyktatury, sprawując władzę w państwie nominalnie demokratycznym, potrzebują ciemnego elektoratu. Odwieczną kuźnią oraz przechowalnią takiego elektoratu jest – bez wątpienia – „Kościół powszechny”. Tak oto dwie grupy społeczne, formalnie powodowane apostołskim wezwaniem: „ku niskim się skłaniajcie”, utworzyły lukratywną hybrydę wzajemnej adoracji sakralnej. W tej sytuacji należy raczej oczekiwać na skuteczną sprawiedliwość Królestwa Mesjasza niż na boski porządek w strukturze Unii Europejskiej, do której wchodzi sakralny „muł trojański”. *Za dni tych królów Bóg niebios stworzy królestwo, które na wieki nie będzie zniszczone, a królestwo to nie przejdzie na inny lud; zniszczy i usunie wszystkie owe królestwa, lecz samo ostoi się na wieki...* Książka stanowi orędzie skierowane do Czytelnika na tyle zuchwałego, że aż samodzielnie myślącego i uwolnionego od zaćmienia tradycyjnymi „wartościami”.

Inne widzenie posagu – w kierunku „od nieba do ziemi” – może ukazywać historycznie rozcieńczającą się pośród ludzi moc wiary Mesjasza wraz z rozwojem masowości chrystianstwa i postępującą jego pospolitością. Na ten wizerunek dość szczelnie nakłada się utrwalająca się społeczna moc religijnego pogaństwa zwłaszcza w wydaniu komercyjnym i politycznym.

Z jednej strony Jezus jest uświęconą Głową koronowaną cierniem cierpienia, pierś i ramiona, to serce i pracowitość apostołska pierwszych dwóch stuleci; brzuch – nienasycony kocioł aneksyjnej religii Rzymu; jedna z żelaznych nóg sakralnej hybrydy – rzymska religia państwowa. Niejednorodna, żelazno-gliniana stopa, to mieszanka Kościołów reformowanych, ewangelikalnych, religijności ludowej wraz z ekskluzywistyczną filozofią i teologią komercyjną. Tu bardzo śladowo występuje uciśnięta, święta zasada Chrystusa: *Nie ma większej miłości nad tę, gdy kto kładzie życie swoje za przyjaciół swoich*. Generalnie jest to jednak hybryda: sakralny, władczy Kościół komercyjno-polityczny. Na ten wizerunek – z drugiej strony – nakłada się inny jednonogi pomnik nieustającej ekspansji sakralnego antychrysta, który stoi na ziemi na żelaznym filarze hybrydy: sakralnej władzy terroru. Złota głowa, to zachłanne knowanie i bogactwo; pierś i ramiona – gorliwa, aneksyjna pracowitość religijno-polityczna; dalej, ku dołowi, konsekwentna analogia negatywna. Żelaznym filarem antychrysta jest sakralizm polityczny: państw wyznaniowych, globalizmu (niezależnie od religii regionalnych). Tu panuje żelazna zasada antychrysta-terrorysty: „Nie ma większej rozkoszy nienawiści nad tę, gdy kładąc życie własne, zabija się jak największą liczbę wrogów mojego boga”.

Te dwa sakralne, hybrydowe, jednonogie systemy społeczne (Chrystusowe – antychrystusowe) im bliżej ziemi, tym dokładniej przenikają



się. Głowy duchowe jednak są dwie: samopoświęcenie i samowywyższenie; ich korony też dwie: z ciernia i ze złota.

Ta dualna interpretacja nowożytnego posągu tylko pozornie świadczy przeciwko chrystianstwu, rozumianemu jako docelowy stan ducha wiary całej ludzkości. Chrystianstwo się „rozcieńcza” tylko pozornie. W rzeczywistości liczba chrystian, indywidualnie „wypławionych” przez Boga w doczesności, zwycięskich duchowych mocarzy, historycznie w czasie rośnie lawinowo, wraz z liczbą ludności świata. Wizja Mesjasza jako sprawiedliwego Hetmana całej uświęconej ludzkości, jest jeszcze dość odległa. Obecnie Duch Mesjasza nadal tylko jednostki powołuje do wspinaczki „wąską drogą” przez Boski zew (Mat. 7:13-14). Jest ich już pokaźna rzesza. Idą z mesjańskim śpiewem zwycięstwa:

Dziś przez żar pieca wielkich utrapień  
Ja prowadzę ciebie, spójrz!  
Lecz dam ci srebro zamiast żelaza,  
Zamiast miedzi – złota skarb!

Wizja Mesjasza jako globalnego, skutecznego „konkwistadora JHWH”, jest różna po obydwóch stronach nieba. Od strony ziemi panuje judaistyczne oczekiwanie na gwałtownego Pogromcę pogan i ustanowienie nad nimi Królestwa Izraela narodowego. Jest to wizja proroków Starego Przymierza oraz dzisiejsza wizja rabiniczna. Od strony „nieba niebios” istnieje nierychliwa mesjańska wizja Zmartwychwstałych i Pochwyconych Świętych uczestników Królestwa JHWH. Jest to oczekiwanie chrystiańskie: *Bo jeśli wrośliśmy w podobieństwo Jego [Mesjasza] śmierci, wrośniemy również w podobieństwo jego zmartwychwstania* (Rzymian 6:5). Według kanonu pism Nowego Testamentu duchowy Dom Izraela składa się z powołanych, odkupionych i wybranych przez Mesjasza reprezentantów wszystkich plemion, narodów, języków. Jest to więc wizja Królestwa „nie z tego świata” ze stolicą w Górnym Jeruzalem. Te dwa przenikające się posągi świętości i nikczemności są wspólnym - w nowożytności nieustającym - doświadczeniem ludzkiego dramatu walki dobra ze złem. Dobro i zło, to dwie „rektyfikacyjne kolumny” ludzkiego wyboru doczesnego (Obj. 21:11). Pokolenie „pierwszego Adama” wybrało poznanie dobra i zła ponad posłuszeństwo Bogu, przeto Bóg daje nam „nad miarę” nasycić się owocami tego wolnego wyboru. Po drugiej stronie życia, za definitywnym rozwidleniem dróg, wieczność jest już jednobiegunowym odpocznieniem (Obj. 21:1-8; Mat. 13:43) dla tych, którzy wrośli w „Ostatniego Adama”, lub kaźnią zatracenia (Iz. 66:24; Mat. 13:41), dla pozostałych.

Ziemia, powierzchnia, na której stoi posąg organizmu społecznego, może być wizjonersko traktowana jako w dzisiejszej doczesności modna i powszechna „religijność ekologiczna”. Patrząc na książkę Verduina poprzez posąg z księgi Daniela otrzymujemy jakby mesjaniczny pęk kluczy

badawczych do systemu biblijnych prorocstw odnoszących się do współczesności wieku XXI. Są to jednak raczej klucze pozaintencjonalne.

**Intencją główną Autora książki było niezbite uzasadnienie konieczności doczesnego oddzielenia „miecza” władzy świeckiej od kapłańskiej „kadzielnicy”.**

Gwarancja takiego oddzielenia jest najmocniejszym „włóknem węglowym” w całej Konstytucji Federalnej USA. Konieczność taka, według Verduina, wynika z wymowy Boskich znaków. To jest plan „na ludzką doczesność”; pragmatyczny plan walki o społecznie zdrowe zasady wiary Jezusa na obliczu całej ziemi, plan daleki od utopii. Wszak każdy z wybranych Chrystian-mesjanistów cieleśnie żyje w duchowym oddzieleniu od ginącego świata. Doczesność chrystianina jest rzeczywistością dwoistą, choć bynajmniej nie dualistyczną – chodzimy po (doczesnej) ziemi lecz (wieczna) *nasza ojczyzna jest w niebie*. Twarda rzeczywistość, jaka nas otacza, stanowi rozwojowy „filar pierwotny”, jakby sztywny szkielet społecznego porządku życia – pierwotny porządek miecza *regnum*. Miecz nie zna litości ani miłosierdzia. Późniejszą „miękką otoczką” prozaicznej doczesności jest mistyczno-profetyczne uczestnictwo w mesjańskiej wieczności z Bogiem. W rzeczywistości cały ruch, cały dramat zdarzeń twardego szkieletu *regnum*, manifestuje się dzięki miękkiej otoczce *sacerdotium* życia. To miękkie idee uruchamiają nieubłagany miecz. Wystarczy jakakolwiek chwiejność, lub przesadna postawa krańcowa, aby kuleć; nawet, jeśli się jest chrystianinem. Bez *regnum* nie ma doczesnego porządku społecznego. Bez *sacerdotium* nie ma ani boskiej kontroli nad jednostką, ani nad mieczem *regnum*. To są mesjańskie zasady organizmu jednostki, ...rodziny, ...plemienia, ...narodu, ...ludzkości. Źle jest, gdy kapłaństwo walczy mieczem; od miecza też zginie. Źle jest, gdy administracja żąda ubóstwienia; Bóg nie odda swej chwały nikomu.

Palce stóp naszych są bardzo kruche na tej ziemi. Głowa wiernych Bożych jest już w niebie. Po spieczonej grzechem ziemi stąpamy ostrożnie, bez sandałów. Tu, „wąż starodawny” nieustannie czyha.

Verduin eksponuje ewangeliczną ideę „zrodzenia na nowo” według Ew. Jana 1:13; dotyczącą tych, *którzy narodzili się nie z krwi ani z cielesnej woli, ani z woli mężczyzny, lecz z Boga*, jako drugi doczesny etap „dwóch łask”: łaski wcześniejszej, czyli powszechnej łaski pospolitego życia doczesnego i łaski późniejszej, uświęcającej łaski zbawienia wiecznego; łaski wynikającej z duchowego „zrodzenia na nowo”. We wszystkich ludziach łaska powszechna istnieje w postaci „śladowych” ilości boskiego prawa moralnego. Bezwzględna doczesność albo rozwija, albo dławi te śladowe imperatywy pierwotne. Tu konieczny jest świadomy wybór uczestnika. Łaska późniejsza, uświęcająca, jest udziałem jedynie Dzieci Bożych (Rzym. 8:14). Chrystiaństwo, jako Kościół, jest przez Verduina traktowane w

uniwersalnych kategoriach Domu Duchowego, zgromadzenia uczestników łaski późniejszej. W istocie jest to zgromadzenie pielgrzymów Wąskiej Drogi mesjańskiej (Mat. 7:13-14) czyli duchowego „Domu Izraela”.

Natomiast „chrześcijaństwo” publiczne, sakralne, hybrydowe, nie wymaga od swego uczestnika żadnego wyboru. Gromadzi ono zarówno świadomych uczestników wiary Jezusa „przez zasiedzenie”, czyli przez milczącą akceptację religijno-społecznej sytuacji odziedziczonej, jak też „wierzących” po pogańsku, czysto sakralnie: etnicznie, plemiennie, lub folklorystycznie, zawsze emocjonalnie, w zhierarchizowanym stadzie hybrydowym – bezdyskusyjnie i ...korupcyjnie. Wojny krzyżowe, inkwizycję i Szoah demonstrowała w historii tylko hybryda „chrześcijańska”: sakralny alians „miecza i kadzielnicy”. Totalitarny terror komunizmu i faszystu demonstrowała hybryda cesarska: boski kult władcy i jego miecza. Taka też ma być sakralna „boskość” antychrysta.

Uzasadniając niezbitą podatność społeczeństw sakralnych na socjotechniczne manipulacje, a także uzasadniając niezbędność społecznego zróżnicowania poglądów jednostek, niejednorodności moralnych postaw i indywidualnych przekonań dla dokonywania nieskrępowanych, racjonalnych wyborów w sprawach istotnych dla zdrowego rozwoju społeczeństw, Verduin szkicuje mesjański, organiczny (niestrukturalny) model stosunków społecznych, niezbędny dla rozwoju indywidualności, które z kolei stanowią zbiorowość otwartą na Bożą łaskę „późniejszą”, uświęcającą. Albowiem dopiero ta ostatnia łaska, udzielana przez Boga indywidualnie wybranym spadkobiercom Ducha Mesjasza, warunkuje istnienie na ziemi rozproszonych społeczności Synów Bożych już tu, w doczesności. Taka diaspora świętych jest wolna od ucisku administracji, miecza, dyplomacji i sił specjalnych tylko wtedy, gdy państwa są wolne od hybryd. Podobny, świecki model społeczności wolnych przekonań formalnie obowiązuje w nauce i środowiskach akademickich Zachodu a także w wolnych Kościołach państw protestanckich. One powinny być wolne od sakralnej hybrydy i przede wszystkim do nich był adresowany oryginał książki Verduina. Skutków globalnych pod tym względem nadal nie widać. Ameryka Północna, broniąc się przed terrorystyczną hybrydą islamu, staje się bardzo podatna na wpływy hybrydy ubóstwionego, zbrojnego antychrysta. Uzyskanie wielkich środków na badania naukowe jest w XXI stuleciu praktycznie możliwe jedynie wtedy, gdy *regnum* widzi w tym swe twarde interesy paramilitarne. Narody Afryki mogą przy tym ginąć od głodu i chorób. Antychryst z wielką konsekwencją tropi gołębicę Mesjasza, gorąco pragnąc ją unicestwić.

Jak dotąd, wszelki postęp idei społecznych, wszczepionych do serc i przekonań jednostek ludzkich, zawsze był okupowany ogromnym przelewem krwi. Religijna Europa powinna pamiętać swe sakralne tragedie: wojny krzyżowe, inkwizycję, kontrereformację, okrutne rewolucje: Francuską i

## ANATOMIA HYBRYDY

Październikową, Szoah, faszyzm i komunizm. Mało kto zdaje sobie sprawę z tego, że Krew Jezusa została przelana także dla oczyszczenia ziemskiego Domu Duchowego Izraela od bezmyślnego sakralizmu. Religijny przeciwnik Boży robi wszystko, aby zablokować duchowy i mentalny rozwój ludzkich mas. Ludzie „betonowi”, którzy nie pozwolili Bogu odmienić swych serc i przekonań przez duchową moc przelanej krwi Jezusa, będą nadal musieli cierpieć przelew krwi własnej i swych bliskich. Dlatego niepojęte zbrodnie II wojny światowej, sakralne zbrodnie faszyzmu i powojennego komunizmu, pochłonęły już kilkadziesiąt milionów niewinnych ofiar a i to nie nauczyło ludzkości wiele.

Pod względem mentalności społecznej znakomita większość Polaków jeszcze nadal jest uwikłana w szponach sakralizmu religijnego i politycznego. „Statystyczny Polak”, który dość dobrze odróżnia czystą i odwzajemnianą miłość oblubieńca i oblubienicy od zawodowej „miłości” za pieniądze, jeszcze nie jest w stanie odróżnić miłości wdzięcznych Bożych synów i córek do Ojca w niebie (w Duchu Mesjasza Jezusa) od „prawomyślnej”, sakralnej religii urzędowej, czyli „chrześcijaństwa” publicznego, rynkowego, odprawianego dla tradycji, folkloru, zysku, splendoru lub polityki. A przecież Duch Najwyższego nie podlega ludzkiemu wywoływaniu na zasadzie odprawianych zaklęć religijnej magii.

Wiara nie jest rzeczą wszystkich. Jakże jeszcze dalecy jesteśmy od zrozumienia głębi mesjańskiego planu zarówno dla jednostek jak i narodów, podstaw amerykańskiej Konstytucji Federalnej i doktryny Monroe sprzed około 200 lat! W Polsce, ogólnokształcące programy edukacyjne – niestety – stale jeszcze bardziej odpowiadają sakralnym kryteriom „bohaterszczyzny wartości” niż perspektywom społecznie użytecznym. Europie, jako całości, nigdy nie było dane wyciągnąć pełnych i trwałych wniosków z Reformacji. Nawet oszołomiona nowoczesnością Ameryka stopniowo już zapomina o fundamentach swej konstytucji. Multimedia i rozkosze, pop-kultura, a także ciemna pospolitość niskich instynktów ludzkich, choroby cywilizacyjne, dewiacje i nędza mas, przeciwstawiają się Boskiej Prawdzie i Mądrości równie skutecznie jak religie sakralne.

Wyjątkowość książki L. Verduina polega przede wszystkim na wszechstronnym ujęciu i monograficznym przedstawieniu historii walki wpływowych urzędowych reformatorów religijnych z Duchem Gołębicy Mesjasza Jezusa. Powołana do służenia porządkowi obywatelskiemu administracja odwiecznie usiłuje zaprzęgnąć Ducha Świętego Jedyne do pracy w zaprzęgu rydwanu rynkowych obrządków religijnych. Książka ukazuje odwieczny rozrost judaszowej biurokracji religijnej konsekwentnie dławiący wszelkie oddolne, szczere ruchy przebudzenia uświęceniowego w rozproszonych społecznościach ludu pobożnego i moralnego. Książka ukazuje też historyczny mechanizm administracyjnej manipulacji religijnych

mas. Ten mechanizm sprawił, że w konsultacji społecznej przed Piłatem, Syn Boga Jezus przegrał na rzecz uwolnienia pospolitego awanturnika i zbrojcy. Zatem zarówno religijnej hierarchii jak i religijnej gawiedzi bardziej odpowiadała duchowość i działalność Barabasa niż duchowość i święta działalność Mesjasza Jezusa (Ew. Mateusza 27:11-26).

Niemal utopijną wizję zdrowego Kościoła stanowi prawne tolerowanie istnienia małych grup uświęceniowych Kościoła Wąskiej Drogi Mesjańskiej („samorządy moralne”) w społeczeństwie wolnym od upiornej hybrydy „jedynie słusznego”, publicznego Kościoła administracyjnego, będącego religijną zasłoną roszczeń świeckich administracji na drodze politycznej służby rzeczom pospolitym i doczesnym. Moralne zepsucie hybrydowych społeczeństw w warunkach totalitarnej organizacji religii postępuje lawinowo, między innymi z powodu praktycznej niemożności stosowania kościelnej ekskomuniki. Albowiem niedorzecznością byłoby choćby domniemanie istnienia zepsutej jednostki pośród populacji, której mocą ustawy (lub cesarskiego dekretu) nadano powszechny status „świętych”.

Historia pokazała, że scentralizowany Kościół hierarchiczny nigdy nie zastąpi lokalnych „samorządów moralnych” ze starszyzną stanowiącą „wzór dla trzody” w porządnym, pracowitym i ofiarnym życiu rodzinnym i obywatelskim. Tylko zdrowe zgromadzenia lokalne mogą skutecznie nauczać i napominać niesfornych. Kościół administracyjny zepchnął tę rolę na świeckie siły porządkowe i w ten sposób sam całkiem zeświecczał. Historia pokazała, że potwór scentralizowanej hybrydy niszczy Ducha i wiarę Jezusa pośród ludu.

Niniejszą książkę L. Verduina oddajemy w ręce Czytelnika w nadziei, iż polskie jej wydanie przyczyni się do mobilizacji garstki wrażliwych i zarazem myślących jednostek w kierunku praktycznej realizacji uniwersalnej misji Mesjasza Jezusa, do ogólnego wzrostu trzeźwości obywatelskiego myślenia a przez to – pośrednio – do moralnego odrodzenia naszego religijnego społeczeństwa w silniejszym stopniu niż wielowiekowe, w większości lekkomyślne i daremne, krwawe ofiary całopalne z najlepszych synów naszej ziemi.

Jerzy Madej



## CÓRKI LUDZKIE

Zacznijmy nasze studium od stwierdzenia, że społeczności przedchrześcijańskie były sakralne, tzn. według Webstera – „złączone rytami religijnymi”. Społeczność sakralna mając mentalność zbiorową („stadną”), zakłada bezwarunkową lojalność każdego jej członka wobec religijności wspólnej całej zbiorowości – religijność jednostki w oczywisty sposób określa sama jej przynależność do danej grupy. Integrującym elementem więzi społecznej takiego społeczeństwa jest życie sakramentalne (liturgia). Świątynia, jako centrum życia, w szczegółach określa normy postępowania obowiązujące w tej społeczności, co nadaje wymiar sakramentalny (ceremonialny) całemu życiu społecznemu. Można z pewnością stwierdzić, że podstawową funkcją rytów religijnych jest zespalandie takiej sakralnej społeczności. Obrządek religijny traktowany instrumentalnie służy przekształceniu już istniejącej społeczności we wspólnotę religijną. Nawet pobieżny rzut oka na *sacrum* i jego pochodne: sakrament, sakralny i konsekracja, wskazuje, że są one wyrazami pokrewnymi. Można więc powiedzieć, że *sacrum* jest spoiwem ładu społecznego – uobecnione poprzez rytury sakramentalne i przeistaczające daną zbiorowość we wspólnotę sakralną.

W społeczności sakralnej istnieje pełna jednomyślność na płaszczyźnie religijnej, która określa najgłębszą wiernopoddanieczność człowieka. To, co Ciceron powiedział o Rzymie swoich dni można odnieść do wszystkich przedchrześcijańskich społeczności, do wszystkich społeczności sakralnych: „Każde społeczeństwo ma własną religię i my mamy swoją”.<sup>1)</sup> Wynika stąd, że w rzeczywistości społeczności sakralnej mówienie o „Kościele” i „państwie” jest bezprzedmiotowe; takie pojęcia nie są jeszcze ukształtowane. Z pewnością, może tam być zarówno król, jak i kapłan, każdy sprawujący własną funkcję, lecz obydwie te funkcje może także pełnić jedna osoba – król (*rex*) może równocześnie być kapłanem (*sacerdos*).

Niezależnie od tego, czy te dwie funkcje pełni jedna osoba, czy dwie, „parafia” zawsze jest jedna – król sprawuje władzę nad tą samą populacją, w imieniu której kapłan staje przed ołtarzem. Nie istnieje jednak „Kościół”, który byłby odróżnialny od „państwa” i nie ma „państwa”, które odróżniałoby się od „Kościoła”. Sakralna społeczność wyklucza ideę „państwa bezwyznaniowego”; jej „państwo” ma to samo wyznanie, które stanowi dziedzictwo każdego z obywateli – jego bogowie są ich bogami, jego misteria są ich misteriami, jego wiara jest ich wiara.

To, co Hendrik Berkhof, mówiąc o religii antycznego Rzymu, określił terminem *Groepsverbandgodsdiens*,<sup>2)</sup> może być powiedziane o wszystkich przedchrześcijańskich religiach, mianowicie, że ich głównym celem była dominacja religijnej więzi nad wszystkimi innymi możliwymi relacjami.

## CÓRKI LUDZKIE

Kilka przykładów może posłużyć jako poparcie i ilustracja tezy, że przedchrześcijańskie religie służyły temu celowi. Jednym z nich jest Babilon, opisany w trzecim rozdziale księgi Daniela. Babilon funkcjonował na zasadzie, że każdy, kto znajduje się pod jego jurysdykcją, może, powinien i będzie oddawać cześć posagowi (czy wzniesionym przez króla czy przez kapłana, nie ma znaczenia – pytać o to byłoby anachronizmem). Babilon tamtych dni był wielki i różnorodny (czytamy o „satrapach, książętach, namiestnikach, zwierzchnikach, sędziach, skarbnikach, doradcach, urzędnikach i wszystkich zarządcach prowincji”, zgromadzonych dla poświęcenia podobizny Nebukadnesara, która została wzniesiona). Oczekiwanie było jednak takie, że wszyscy, znajdujący się pod rządami Babilonu, powinni jak jeden mąż pokłonić się posagowi króla, w niezmaconej niczym jedności. Widzimy tu klasyczny przykład mentalności sakralnej. Bycie Babilończykiem oznaczało czołobitność wobec obiektu babilońskiej czi<sup>A)</sup>.

Innym przykładem jest Niniwa, o której czytamy w księdze Jonasza. Było to sakralne miasto-państwo i jako takie miało swoją oficjalną religię. Kiedy władcy Niniwy, poruszeni zwiastowaniem proroka z dalekiego kraju, doszli do przekonania, że post w worze i popiele stanowi jedyny ratunek, publicznie wezwali wszystkich Niniwczyków do uczestnictwa w masowej ceremonii pokuty. Oczekiwano uczestnictwa każdego Niniwczyka: wszyscy bez wyjątku mieli być włączeni do wielkiego pokutnego zgromadzenia. Nie było nikogo, kogo nie dotyczyłby obowiązek uczestnictwa w tej „masówce”, nikogo, kto wybrałby inną litanie pokutną. Tu ponownie widzimy typową sakralną społeczność w działaniu.

Możemy przytoczyć tu inny przykład zapisany w Nowym Testamencie – miasto Efez, jak pokazano w Dziejach Apostolskich 19, jest typową społecznością sakralną. Tu całe miasto, intonuje religijny refren, bez końca skandując: „Wielka jest Artemida Efeska!”, aż głos tłumu wpada w rezonans – jak cichy pomruk traktora w dolinie, pchającego własny dźwięk przed sobą.

---

<sup>A)</sup> Warto odnotować, że cała ta ceremonia została zaaranżowana z powodu doniesień o zagrożeniu dla struktury sakralnej społeczeństwa babilońskiego. Krążyła oto pogłoska, iż trzech młodzi ludzie, członkowie wymarłej rasy, którzy dzięki swojej niezwykle pilności wkręcili się w sprawy państwa, oddają się w sekrecie praktykom religijnym, w jakimś innym niż publiczne miejscu kultu. Król i jego doradcy zobaczyli w tym niepozornym fakcie tak wielkie perspektywiczne zagrożenie dla swojego sakralnego porządku, iż podjęli wszelkie możliwe kroki, by je zneutralizować. Jak wszyscy sakraliści byli oni przekonani, że przyzwolenie choćby na odrobinę pluralizmu na płaszczyźnie religijnej jest równoznaczne z narażaniem się na niebezpieczeństwo chaosu. Król wraz z całym dworem byli nieugięci w obronie sakralistycznego postulatu, że kondycja – a nawet samo istnienie porządku społecznego – zależy od jednomyślności kultowej.



Przez trzy bite godziny Efezjanie skandowali zdanie, że ich Artemida jest sławna. Nikt z Efezjan nie myślał nawet o pozostaniu w domu, a jeszcze mniej o tym, by miał uronić choć jedną sylabę z tej symfonii pochlebstw. Efez także był sakralny, a wszyscy Efezjanie mieli tę samą religię, w której Artemida była bóstwem naczelnym<sup>B)</sup>.

Można też wybrać przykład nie pochodzący z pism chrystiańskich i nie należący do czasów antycznych. W społeczności Indian Nawaho, na wielkich południowo-zachodnich obszarach Stanów Zjednoczonych, przed przyjściem chrześcijańskich misjonarzy („przed”, ponieważ od ich przyjścia nie jest to już typowa sakralna społeczność), religia każdego Nawaho była z góry określona jego „nawahskością”. Kiedy nawahski uzdrowiciel pieczołowicie i zegarmistrzowską dokładnością przeprowadzał swój religijny rytuał, wszyscy członkowie plemienia byli weń jednakowo aktywnie zaangażowani. Nie było żadnego odszczepieństwa, nikogo, kto by skłaniał się ku jakiejś innej religijności. Społeczność Nawaho tamtych dni była sakralna.

To samo dotyczy też Indian Zuni, odwiecznych sąsiadów Nawaho. Kiedy wykonywali oni swoje rytualne tańce deszczowe („wykonywali”, gdyż pod wpływem misjonarzy chrześcijańskich, ich dawną jednorodność zastąpiła z czasem różnorodność), każdy członek *pueblo* (wioski) czuł się w to włączony. Jego uczestnictwo było czymś oczywistym – on nawet nigdy nie miał okazji rozważyć żadnej alternatywy, ponieważ nigdy nie był z nią skonfrontowany. Jego religia przeszła na niego w taki sam sposób jak kolor oczu, gęstość włosów, sposób odżywiania się, język, czy jakakolwiek inna charakterystyka grupy populacyjnej, której dziedzictwo przejął w genach. Wioska Zuni miała taką samą strukturę, jak wszystkie przedchrystiańskie społeczności – była sakralna.

Przedstawiając przykłady społeczności sakralnych, starożytnych i współczesnych, należy podkreślić, że społeczności sakralne nie muszą być monoteistyczne. W rzeczywistości zazwyczaj one są zdecydowanie politeistyczne. Przykładowo, pogańska społeczność Imperium miała istniejące kolegium bóstw – była to prawdziwa chluba Rzymu. Każdy podbój terytorialny przynosił także aneksję grupy bóstw, boga lub bogów, nowo podbitych ludów, z pompą i ceremoniami włączanych do tego kolegium.

---

<sup>B)</sup> Ważną rzeczą jest jeszcze raz wspomnieć, że tym co wyprowadziło Efezjan tego dnia na ulice było to, co doszło do ich świadomości, że oto w ich mieście znajduje się człowiek, który stanowi zagrożenie dla ich religijnej jednolitości – nawracał ich bowiem w kierunku innego adresata religijnej lojalności. Nic nie wskazywało, co prawda, by przybyły niedawno samotny kaznodzieja miał zabawić dłużej w tych stronach, ani by zgromadził do tej pory większą ilość zwolenników. To niewielkie jednak z pozoru zagrożenie dla religijnego porządku wystarczyło, aby doprowadzić sakralny Efez do stanu wrzenia, przerywając na jakiś czas jego normalny bieg życia.

## CÓRKI LUDZKIE

Religia podbitego plemienia była w Rzymie uprawomocniana poprzez śpiewy przed jego świętością – od tego momentu bóstwa podbitego ludu znajdowały się na poczesnym miejscu w rzymskiej religijności.

Taka polityka włączania była przypuszczalnie bardzo dobrą strategią. W *Oktawiuszu* Minuciusa Felixa, czasowo bliskim świadectwie czytamy:

*Rzymianie służyli wszystkim bogom. To wyjaśnia, dlaczego potęga i władza rzymska ogarnęła cały świat. ... Szturmując bowiem fortyfikacje, nawet w pierwszej euforii zwycięstwa, respektowali oni świętości zwyciężonych, poszukując wszędzie obcych bogów i adoptując ich jako bóstwa własne, wznosząc ołtarze nawet nieznanym mocom i ceniom umarłych. Tak więc, dzięki przejmowaniu rytów wszystkich narodów, Rzym stawał się upoważniony do rządzenia nimi.*

Z tych politycznych przyczyn bóstwo lub bóstwa nowo podbitych narodów były włączane w skład panteonu bóstw Rzymu, a śpiew przed bóstwem zwyciężonego plemienia był znakiem równych praw jego członków wśród innych grup etnicznych Cesarstwa. Każdy mógł w każdym miejscu i o każdym czasie skłonić się do bóstwa według swego wyboru – w bardzo podobny sposób, w jaki średniowieczni Chrześcijanie mogli się skłaniać do swych świętych patronów. Rzymskie kolegium bóstw było federacją powstałą przez wcielanie, podobnie jak Cesarstwo rzymskie było federacją osiągniętą przez włączanie ziem podbitych narodów. Żaden z członków tej federacji nie mógł być monoteistyczny; w najlepszym przypadku dana grupa etniczna mogła być henoteistyczna (to jest, faworyzująca własnego bożka plemiennego, przy jednoczesnym uznawaniu prawdziwości innych bóstw plemiennych). A zatem, podpisanie się pod taką polityką Rzymu było dla tych podbitych ludów rzeczą całkiem prostą; jak zawsze myśleli o swoim bóstwie plemiennym jako o *primus inter pares* (pierwszym wśród równych), mogli nadal zachować ten sposób myślenia nawet po ich aneksji przez Rzym. Zmiana władzy była więc do zniesienia.

Istniały jednak dwie restrykcje, dwa punkty, przy których wyraźnie liberalna polityka Rzymu się kończyła. Ograniczenia były następujące: po pierwsze, żadne faworyzowane bóstwo nie miało prawa wypchnąć innego (innych) z ustalonego rejestru (panteonu); po drugie, nie wolno było czcić bóstwa, które do tego panteonu nie należało. Naruszenie którejkolwiek z tych dwóch zasad nie mogło być tolerowane, ponieważ stanowiłoby zagrożenie dla wzorca sakralnego: w przypadku zasady pierwszej groziło to wyobcowaniem członków populacji, nie zgadzających się na marginalizację obiektu ich kultu; w drugim przypadku otwierałoby to drogę dla nowych nieautoryzowanych kultów, uprawianych za plecami reszty obywateli.

Obydwa z powyższych czynników sprawiały, że pierwotni Chrystianie popadali w kłopoty prowadzące do prześladowań. Chrystianie byli nieugięci monoteiści; z tej przyczyny nie mogli dopuścić, aby obiekt ich czci

został wrzucony do jednego tygla wraz z innymi bóstwami – nawet jako pierwszy pośród równych. Ich Bóg był Bogiem będącym końcem wszystkich innych bogów – kiedy On się pojawiał, wszyscy inni musieli się usunąć. Gdyby pierwotni Chrystianie chcieli dodać swego Boga do istniejącego spisu bóstw, nikt nie robiłby im żadnych trudności. Rzymianie byłiby całkiem gotowi i skłonni pozwolić Chrystianom czcić ich obiekt uwielbienia według ich upodobania – podobnie jak uwielbianie innych bóstw było pozostawione poza kontrolą. Do takiego włączenia pierwotni Chrystianie nie mogli jednak dopuścić. Tym samym wkroczyli oni na ścieżkę, która w oczach sakralnego społeczeństwa rzymskiego nie mogła być tolerowana – praktykowania nieautoryzowanego kultu religijnego.

I właśnie to wywoływało gniew współczesnego społeczeństwa rzymskiego. Jak ostry był ten gniew można odczytać z poniższego oskarżenia, wykrzyzanego wobec Chrystian we wspomnianym wyżej Oktawiuszu:

*Te ich nocne zgromadzenia, pełne uroczystych postów przemieszanych z barbarzyńskimi uctami, to nie żadne święte obrzędy umacniające więzy jedności, lecz przestępstwa. To ludzie, czyhający w ciemnościach i unikający światła, którzy publicznie są cicho, lecz gadatliwi w jaskiniach... Jak chwast pleni się obficie tak ich występne zwyczaje rozlażą się pośród dnia; zgromadzenia, jakie ci bezbożni nikczemnicy odbywają w swoich ohydnych spelunkach rozrastają się po całym świecie. Ci obmierzli konspiratorzy muszą zostać całkowicie wykorzeni. ... Cemu wkładają oni tak wielki wysiłek w ukrywanie i zatajanie przedmiotu swego kultu, czymkolwiek on by nie był? Akty godne czci nigdy nie obawiają się widoku publicznego; tylko zbrodnia rozkoszuje się tajemnicą. Cemu nie mają oni ani ołtarzy, ani świątyń, ani żadnych powszechnie znanych wizerunków? Cemu nigdy nie występują publicznie, nigdy nie spotykają się otwarcie, jeśli nie z tego właśnie powodu, iż ukryty obiekt ich czci musi być albo zbrodniczy albo haniebny?* <sup>3)</sup>

Istnieją dwa elementy w tym cytacie, na które pragniemy zwrócić specjalną uwagę, obydwie dotyczące spraw, do których będziemy wielokrotnie powracać w dalszej części książki. Jednym z nich jest podskórne założenie, że religia jest przede wszystkim sprawą sakralnych rytów, tj. pewnych uroczystych aktów, czy jak kto woli sakramentów. Drugim elementem jest pogląd, że obrządek religijny, nie praktykowany publicznie i pod auspicjami władzy jest czymś niepożądanym, narażając jego uczestników na zarzut naganności łamania prawa. Te dwa elementy stanowią wyróżniające cechy sakralnej mentalności. Będą one uporczywie powracać w toku naszego studium.

To, że pierwsi Chrystianie spotykali się w ukryciu, tzn. tylko we własnym gronie, jest niezaprzeczalnym faktem. Powszechnie wiadomo, że czynić inaczej było rzeczą niebezpieczną. Pomimo iż nikt nie wątpi, że było to niebezpieczne, należy tu podkreślić, że organizowanie zebrań niepublicznych wynikało raczej z z a s a d, a nie z przyczyn p r a k t y c z n y c h; ze względu na pewne punkty ich chrystiańskiego credo, pierwotni Chrystianie nie mieli innego sposobu praktykowania. Jedną z zasad wiary głosiła, że chociaż Bóg Chrystian może być traktowany jako Kreator i Opiekun każdego z ludzi, jednakże, w sensie odkupieńczym, jest On Ojcem tylko pewnego procentu populacji, a mianowicie odrodzonych – tych, którzy przeszli metamorfozę od stanu zatracenia do stanu zbawienia. Ten element doktryny uczynił pierwotnych Chrystian niestrawnymi dla sakralnego Rzymu z jego zasadą, że spokój na ulicach jest owocem jedności kultowej. Według pojęć sakralistycznych każdy obywatel, który odstaje od innych obywateli w rzeczach stanowiących podstawę jego praworządności, jest z definicji buntownikiem, a jako taki nie może być tolerowany. Jednym słowem, praktykowanie przez pierwotnych Chrystian kultu niepublicznego stanowiło naruszenie sakralistycznej zasady, co pociągało za sobą prześladowania, jakie w rezultacie cierpieli.

Nawet pobieżne spojrzenie na społeczeństwo Ateńczyków ujawnia, że pod tym względem Ateny były doskonałym odbiciem Rzymu. Aczkolwiek jawnie politeistyczne, Ateny także były sakralne – miały swą oficjalną urzędową religię, której ołtarze wznoszono w miejscach publicznych i z publicznych funduszy. One także miały listę oficjalnie uznawanych obiektów kultu – i tych miłych i tych mniej miłych – zawsze gotowe dodać nowe imiona do listy uznawanych bóstw. Podobnie jak Rzym, i one szły „drugą milę” we wspańiałomyślnym wysiłku nie wyłączenia bóstw już istniejących. Aby mieć pewność, że żaden z obiektów kultu nie został pominięty, wzniesli nawet ołtarz „Nieznanemu Bogu”. Każdy w Atenach mógł ołtarz wznosić i wybierać. Ale, podobnie jak w Rzymie, oficjalna polityka tolerancji w swej istocie była bardzo nietolerancyjna. Ateny również marszczyły czoło wobec idei Boga wymagającego wyłączności i także nie tolerowały kultu niepublicznego. Żaden obiekt nie mógł monopolizować całego kultu, ani być czczony w sposób pozapubliczny. Ateńskie społeczeństwo było sakralne i – według tego, co powiedzieliśmy – jako takie nie mogło dopuścić ani jednego, ani drugiego; pozwolenie nawet na jedno byłoby przyzwoleniem na dezintegracyjne rozcieńczenie wprowadzone do konsensusu świątynnego, z którego ludzie z sakralnym skrzywieniem nigdy nie zrezygnują.

Sytuacja, jaką naszkicowaliśmy stawia w należyтым świetle działalność i doświadczenia Pawła w Atenach (według zapisu Dz.ap.17). Paweł był mocno ugruntowany w idei takiego Boga, który eliminuje wszelkie bóstwa. Wiedział on bardzo dobrze, że ateńskie społeczeństwo nie było skłonne takiego

pojmowania tolerować. A on, tym bardziej ze swej strony, nie był skłonny traktować Boga Chrystiana jako uczestnika panteonu ateńskich bóstw, choćby postawionego na poczesnym miejscu. Cóż było robić z takim dylematem? Przystanie do praktyk ateńskiego sakralizmu oznaczało zerwanie ze swym mocodawcą, zaś postępowanie według drogi mocodawcy oznaczało zerwanie związków z ateńskim sakralizmem. Paweł wstał wcześniej tego poranka, aby zaplanować strategię dnia, który zapowiadał się niełatwo. Wędrując planował, i ... gdy mijał kapliczkę zadedykowaną „Nieznanemu Bogu”, nagle rozbłysła mu myśl, że może przecież przedstawić obiekt swego zwiastowania pod tym właśnie hasłem, unikając tym samym oskarżenia o przedstawianie obiektu czci, nie będącego jeszcze na liście społecznie aprobowanej. Mógł zatem postępować zgodnie z literą prawa, choć w istocie sprzeciwiając się jego duchowi; sumienie nie pozwalało mu działać inaczej. Ale, chociaż jego sprytny wybieg dobrze się sprawdzał przez czas jakiś, Ateńczycy nie byli na tyle nierozgarnięci, aby się nie zorientować, że tak naprawdę Paweł przedstawia im właśnie nowy obiekt czci, jeszcze nie zarejestrowany. Uchwycili się zatem słów *Iesus* (Jezus) oraz *Anastasis* (Zmartwychwstanie) i na mocy tych, nie będących w publicznym obiegu określeń, wypchnęli Pawła – niezbyt delikatnie, jak możemy przypuszczać – na Areopag, gdzie takie wybryki były zwyczajowo piętnowane i gdzie orzekano karę. Część poselstwa, którą Paweł zdążył jednak przekazać, okazała się na tyle wystarczająca, że „niektórzy ludzie dołączyli do niego i uwierzyli”. Jednym z nich był Dionizy Areopagita. Ateny stały się religijnie pluralistyczne – złożone z tych, którzy świadczyli i tych, którym świadczone.

Jak dotąd przedstawiliśmy wybrane przykłady wykazujące, że etniczne społeczeństwo było sakralne. Podkreśliliśmy także, że sakralna społeczność niekoniecznie musi być monoteistyczna, aczkolwiek z reguły zazwyczaj jest politeistyczna. Pozostaje zwrócić uwagę na kilka innych charakterystycznych cech typowej sytuacji sakralnej.

\*\*\*

W pierwszym rzędzie zauważmy więc, że w społeczeństwie sakralnym nie ma ani kerygmatu ani doktryny, będących przedmiotem zwiastowania. W sytuacji sakralnej religia nie koncentruje się wokół nauczania, ale aktów kultowych, rytuału i liturgii. W sakralizmie odstępstwo nie polega na konflikcie z zasadami doktrynalnymi, ale na zaniechaniu uczestnictwa w aprobowanym publicznie kulcie. I to właśnie odmowa uczestnictwa w aprobowanym kulcie a nie ten czy inny punkt chrystiańskiego credo, stanowiła pretekst do prześladowań. Rzymska nietolerancja nie była skierowana przeciwko treściom nauczania. Powodem zgorszenia nie były zasady wiary, lecz odmowa sprawowania kultu publicznego. Pod tym względem żądanie było nieugięte: kto odmawiał, podlegał karze.

## CÓRKI LUDZKIE

Ponieważ w społeczeństwie sakralnym naczelną troską jest uczestnictwo w akcie kultowym, idea przymusu staje się całkowicie zrozumiała. Uczestnictwo w tym akcie może być w tych warunkach wymuszone a ten, kto odmawia, nie ma żadnej wymówki – to, co jest od niego wymagane dotyczy wszystkich, więc odmawiając staje się po prostu buntownikiem. Za odmowę podporządkowania się ogólnym zaleceniom należy mu zgiąć kolana siłą i albo przyjmie postawę konformizmu, albo będzie musiał zginąć. Nie jest dziełem przypadku, że religia sakramentalna jest zawsze nietolerancyjna. Jej sedno stanowi kult, który jako zespół przepisowych aktów zewnętrznych, zawiera już sam w sobie element przymusu. Sakramentalizm ma nietolerancję wpisaną w swoją istotę – podobnie jak religie niesakramentalne tolerancję, gdzie problem udziału w życiu sakramentalnym w ogóle nie istnieje.

W autentycznym chrześcijaństwie istotą religijności jest przyjęcie Bożego poselstwa, odpowiedź na nie w wierze i miłości. To są rzeczy, których nie da się wymusić. Z samej natury rzeczy jest niemożliwe przymuszenie człowieka do aktu wiary, podobnie jak niemożliwe jest przymuszenie go do postawy miłości. Z tej przyczyny, w ramach autentycznego chrześcijaństwa, jakiegokolwiek przymuszanie jest pozbawione sensu. Różnica polega na tym, że w religii sakramentalnej centralną pozycję zajmuje akt kultowy, podczas gdy w chrześcijaństwie zagadnieniem kluczowym jest odpowiedź wiary na orędzie, zew duchowy<sup>c)</sup>.

W społeczności sakralnej nie ma nacisku na decyzję – tam nie ma nawet miejsca na alternatywy a zatem nie ma i potrzeby lub nawet możliwości wyboru.

---

<sup>c)</sup> Używamy określenia „autentyczne chrześcijaństwo”, gdyż „chrześcijaństwo” przybiera również inne formy. [W polskiej tradycji religijnej „chrześcijaństwo” kojarzy się raczej z sakramentem chrztu niż z Chrystusem i dlatego w przekładzie, w odniesieniu do świadomych uczestników nowotestamentowego Przymierza, używamy terminu „chrystiaństwo” lub zamiennie „Chrystianizm”]. W „chrześcijaństwie” przymus i prześladowanie stało się czymś powszechnym – nie było ono takie, zanim nie wpadło na powrót do starej sakralnej koleiny. Kiedy takie „chrześcijaństwo” kogoś prześladowało, to znowu nie z powodu odejścia od *kerygmatu*, ale urojonego zagrożenia dla jedności sakralnej społeczności, tym razem ze strony „heretyków”<sup>\*)</sup>, którzy odmawiali udziału w aktach będących częścią „chrześcijańskiego” kultu religijnego. Kiedy „chrześcijaństwo” występuje w roli prześladowcy zawsze powodem jest właśnie owa specyficznie interpretowana „herezja”<sup>\*)</sup> czyli wybór innej opcji niż oficjalnie akceptowana.

<sup>\*)</sup> Za Kopalińskim: poglądy religijne uznane za błędne przez Kościół panujący a. (*przen.*)...sprzeczne z powszechnie uznanymi...z późn. gr. *hairetikos* „umiejący wybierać” i gr. *hairesis* „branie (dla siebie); wybór...”.

„Spektakl ateński” na Wzgórzu Marsowym z udziałem Pawła, który opisaliśmy powyżej, powtarzał się za każdym razem, gdy dochodziły słuchy o chrześcijańskim nawróceniu, mianowicie o „wierzących” lub „niewierzących”, o podziale dokonującym się przez krzyż – na tych, którzy się nim chlubią i tych, którzy o niego się potykają”. Takie alternatywy są wprost nie do pomyślenia w sytuacji sakralnej, gdzie panuje konsensus, zgoda i jednomyślność i gdzie to, co jest powinnością wszystkich, jest też powinnością jednostki.

Nie chcemy przez to powiedzieć, że w sytuacji sakralnej wszystko jest aktem i nie ma tam żadnych słów. Może mieć tam miejsce - i zazwyczaj występuje - coś takiego jak wspomnianie w formie melorecytacji całej serii heroicznych dzieł, dokonanych przez bogów lub półbogów (zwanych *gesta dei*) – owe Bunyanowskie „chlubne karty epopei narodowej”. Takie melorecytacje lub eposy są spektaklami, w które zostaje wciągnięta cała dana społeczność, gdyż są to rzeczy, które dotyczą wszystkich jej członków w jednakowym stopniu. Opiewane heroiczne czyny są przecież dokonaniem „synów tego narodu”. Uczestnictwo w tych „ogólnonarodowych misteriach” nie wymaga od słuchaczy żadnych wyborów – nie trzeba być „za” albo „przeciw”. Te narodowo-patriotyczne spektakle są w swym charakterze całkowicie sakralne i jakże krańcowo odmienne od chrześcijańskiego wezwania do przemiany wewnętrznej.

Innym znaczącym przejawem typowej sytuacji sakralnej, wynikającym z wcześniej wymienionych, jest fakt, że nie ma tam żadnej działalności misyjnej – ani *ad intra* ani *ad extra*. Nie ma misji *ad intra* (skierowanej ku tym, będącym wewnątrz tego samego plemienia lub grupy społecznej czy kulturowej, do której należy misjonarz) ponieważ wszyscy, którzy są częścią tego socjopolitycznego organizmu z założenia przynależą do tej samej „prawowiernej” kategorii. Jak może działać misja w takiej sytuacji? Nie ma też misji *ad extra* (ku tym, którzy znajdują się na zewnątrz misjonarskiego plemienia lub grupy społecznej). Społeczności sakralne nie uprawiają działalności misyjnej *vis á vis* - jedni wobec drugich), nawet jeśli żyją w bezpośredniej bliskości (jak na przykład plemiona Nawaho i Zuni). Jedyną troską jest to, aby dana społeczność mogła bez przeszkód postępować swą własną drogą, nie molestowana przez innych. Sakralna społeczność nie usiłuje przesądzać swej religii do innej społeczności, z którą wchodzi w kontakt - chyba że ma aneksyjne plany polityczne. W takim przypadku reprezentanci *regnum* (używamy odtąd tego słowa dla określenia „władzy świeckiej”) społeczności agresywnej, wspólnie z reprezentantami *sacerdotium* (tak określamy odtąd „władzę religijną”), najeżdżają terytorium obiektu swej agresji. Przykładowo, kiedy na Nowej Hiszpanii konkwistador wraz z *padre* zeszli na ląd, pierwszy zatknął tam flagę hiszpańskiego *regnum*, a drugi umieścił obok krucyfiks w imieniu swego *sacerdotium*. Taki rodzaj

## CÓRKI LUDZKIE

postępowania, nawet jeśli nazwany misją, z prawdziwą misją nie ma nic wspólnego. To jest jednak autentyczny i typowy przed-chryściański sposób postępowania <sup>D)</sup>.

Pragnienie zaangażowania w misję *ad extra* nie pocznie się w sercu nie przekonanych o potrzebie misji *ad intra*. Ludzie, którzy nie widzą potrzeby podejmowania akcji ewangelizacyjnej wewnątrz tej społeczności, której są członkami, nie przejawiają żadnej gorliwości w ewangelizowaniu tych, którzy należą do innej społeczności. Jak długo jak dana społeczność nie dopuści do siebie myśli, że ktoś z ich własnej zbiorowości może być „zgubiony”, nie dojdzie do zrozumienia, że ktoś z mieszkających po sąsiedzku może być „zbawiony”. Dobrze ilustruje to fakt, że decyzja Pawła o pójściu do pogan z Ewangelią pojawiła się w jego duszy równocześnie ze zrozumieniem, iż „nie wszyscy pochodzący z Izraela są Izraelem”. Paweł nie czuł powołania do misji *ad extra* zanim nie doświadczył misyjnego imperatywu *ad intra*. Te dwa rodzaje powołania są ze sobą genetycznie spokrewnione. Dostrzegamy to w myśleniu Jezusa, który mówi o „dzieciach Królestwa wyrzuconych na zewnątrz” dokładnie w momencie, kiedy widzi On, iż do Królestwa wchodzi ktoś „z zewnątrz” – Jego stwierdzenie, że „wielu przyjdzie ze wschodu i z zachodu”, korelowało tu ze stwierdzeniem o „dzieciach Królestwa wyrzuconych na zewnątrz”; jedno zależne jest od drugiego. To wyjaśnia, dlaczego społeczność sakralna nie jest ani „misyjna”, ani nie jest skłonna rozwijać teorii i praktyki misyjnej.

---

<sup>D)</sup> Uważny czytelnik może pomyśleć, że wykrył tutaj niespójność w naszej argumentacji. Powiedzieliśmy, że w sakralnym społeczeństwie nie ma nastawienia misyjnego, przy czym dla ilustracji wybraliśmy przykład Hiszpanii, kraju „chrześcijańskiego”. Jak możemy mówić, że takie postępowanie kraju „chrześcijańskiego” jest autentycznie i typowo sakralne? Czytelnik jest proszony o zatrzymanie tego pytania w zawieszeniu, aż do szerszego potraktowania tematu w dalszych częściach książki. Niech na tym etapie omówienia wystarczy stwierdzenie, że historyczne chrześcijaństwo niekoniecznie jest chrystianstwem. To, co jest dokonywane pod protektorem „chrześcijaństwa”, niekoniecznie jest zbieżne z autentycznym kierunkiem chrystianstwa. Określanie „chrześcijaństwo” umieściliśmy w cudzysłowie, aby wskazać, że znaczenie tego wyrazu zawiera coś nienormalnego<sup>\*\*)</sup>. Celem tej książki jest wykazanie, że chrystianstwo, po ponownym narzuceniu nań szat sakralizmu, stało się „chrześcijaństwem”.

<sup>\*\*)</sup> Społeczeństwa sakralne umieją honorować swoich wiernych synów. Dla przykładu, osławiony „grabarz podbitych ludów” Francisco Pizarro w nagrodę za podbój Peru doczekał się podwójnego zaszczytu: pomnika w założonej przez siebie nowej kolonialnej stolicy i pochówku między arcybiskupami limeńskimi – u stóp ołtarza katedry, pod której budowę położył kamień węgielny; interesujące, że budowę dokończono dopiero w sto lat później, gdyż przerwało ją ... trzęsienie ziemi – czasami Bóg nie tylko widzi, ale i grzmi.



Po dzień dzisiejszy nastawienie misyjne znajdujemy tylko pośród osób i grup, które odrzuciły sakralizm. Ci, którzy konsekwentnie wpisują do rejestru członków tylko tych, którzy są częścią ich własnego plemienia, regularnie zachowują postawę lekceważenia wobec aktywności misjonarskiej. A nawet dali się oni poznać jako zdecydowanie wrogo do niej nastawieni.

Zwróćmy uwagę na jeszcze inną cechę sakralizmu, która również wynika z pozostałych; chodzi tu o mocny akcent sakramentalny. Termin „sakrament” kojarzy się z aktem lub obrzędkiem religijnym, który grupie społecznej posiadającej swoją tożsamość na płaszczyźnie świeckiej nadaje znaczenie „wspólnoty religijnej”. Funkcją tak rozumianego „sakramentu” jest wiązanie na poziomie religijnym tego, co jest już związane na innym poziomie, takim jak plemienne więzy krwi, polityczna jednorodność, narodowa solidarność i podobieństwo językowe. Takie było znaczenie terminu „sakrament” w świecie przedchrześcijańskim; z takim też znaczeniem wyraz ten wszedł do słownika chrześcijańskiego. I jest to jedyne znaczenie dające się historycznie obronić, choć należy wyraźnie stwierdzić, że takie rozumienie „sakramentu” sprzeczne jest z istotą chrześcijaństwa, będącego w sprzeczności z ideą, że dla nowej jedności, którą Chrystus przyszedł ustanowić, integracja obu tożsamości (świeckiej i religijnej) jest koniecznością, zaś ich odrębność zagrożeniem. Nie jest więc przypadkiem, że wyraz „sakrament” w ogóle w pismach chrześcijańskich nie występuje. Jest to wyraz, który ma sens tylko w kontekście sakralnym i w żadnym innym.

Wspomnieliśmy wyżej, iż w sakralnych obrzędach w miejsce kerygmatu pojawia się podniosła uroczystość, z aktami rytualnymi i sakramentalną manipulacją. W sytuacji sakralnej religia obraca się wokół obrzędku; religia, w swej istocie, jest rytuałem. To ze względu na rytualny lub sakramentalny akt oczekuje się od kapłana zawodowej biegłości. On musi po prostu wiedzieć, jaki sprzęt wziąć do ręki i co z nim zrobić, jaką część ciała w co zaangażować, jak zaklaskać, jak przytupnąć, jaką przybrać postawę. Tym czynnościom przyglądają się zgodnie wszyscy członkowie plemienia – ich uczestnictwo stanowi integralną część obrzędku. Zawsze, gdy sakramentalne akty są wykonywane, kłosa zboża mają poprawne położenie, paciorki są równo nanizane, kawałki mięsa należycie ofiarowane, a rytualne obmycia prawowiernie dokonane – wszystko dopełnione skrupulatnie, stosownie do procedur przekazywanych od pokoleń – wtedy religia plemienna jest odpowiednio praktykowana. W te czynności sakramentalne zaangażowany jest każdy członek społeczności i dzięki udziałowi w takiej ceremonii wewnętrzna spójność plemienna zostaje ugruntowana. W religijności sakralnej nie jest istotne to, co się mówi, słyszy lub jak się na to reaguje, ale sam ceremonialny akt lub liturgiczny gest – wykonywany i oglądany.

Być może powinniśmy w tym miejscu wtrącić, że w sakralnej sytuacji aktowi religijnemu czasami jednak towarzyszą i wypowiedane słowa. Kapłan

## CÓRKI LUDZKIE

nie tylko działa, on także orzeka – jak w przypadku wyroczni delfickiej. Jednakże śpieszymy zauważyć, że przemowa taka stanowi celową zbitkę niespójnych słów i nieczytelnych sylab, mamrotanych bez ładu i składu, rozmyślnie powtarzanych i umyślnie wieloznacznych. „Widownia” nie słyszy tej mowy, a tylko ciąg rytmicznych dźwięków, którym zazwyczaj towarzyszą rytmiczne ruchy. Wyrocznie przedchrystiańskie są rozmyślnie wieloznaczne i beztreściowe. To, co jest wypowiedane w sytuacjach sakralnych, jest tylko rozmyślnym mamrotaniem. Dla uwypuklenia faktu, jak mało informacji mogą zawierać dźwięki towarzyszące sytuacjom sakralnym, należy tylko przypomnieć zwrot ze średniowiecznej mszy: „*Hoc est enim corpus meum*” („albowiem to jest ciało moje”), dobiegający do uszu słuchacza jako „hokuspokus”. Każdy uczestnik, który nie znał łaciny, słyszał coś, co wydawało się być prawie niesłyszalnym, ale za to całkowicie mistycznym pogłosem, który później odbijał się echem w postaci powtarzanego na ulicy „hokuspokus”. Z czasem wyrażenia „hokuspokus” zaczęto używać na określenie wszystkiego, mającego charakter tajemniczy<sup>E)</sup>.

Powinniśmy skupić się na jeszcze jednym rysie sakralizmu – miejscu lub raczej jego braku na osobiste uświęcenie. Mając na względzie fakt, że społeczny system sakralny, w którym religia i kult religijny służą przede wszystkim jako spoiwo grupy, dochodzimy do wniosku, że sprawowanie kultu poza oficjalnym obiegiem religijnym jest w najłagodniejszym przypadku postrzegane jako bezcelowe i bez znaczenia, zaś w krańcowym przypadku jako zdecydowanie niepożądane i złe. Ponieważ dla sakralisty sens i istota religii polega na jej funkcji integracyjnej w społeczeństwie, niepubliczne praktykowanie religii widzi on jako rozbijanie tej jedności. Kult niepubliczny odciąga człowieka od społeczności rozumianej jako monolityczna jedność, gdyż prywatne praktyki religijne raczej prowadzą do zróżnicowania niż do uniformizacji. Z tej przyczyny teoretycy wyznań przedchrystiańskich regularnie wypowiadali się przeciwko jakiegokolwiek aktywności religijnej, która - nie wciągając wszystkich członków społeczności - tym samym nie spajałaby całości.

---

<sup>E)</sup> Uważny czytelnik wykryje tu raz jeszcze coś, co wyda mu się z naszej strony lapsusem logicznym: „chrześcijańskie instytucje jako ilustracja sakralizmu przedchrystiańskiego”. Powinniśmy prosić cierpliwego Czytelnika raz jeszcze o „wstrzymanie ognia”, przypominając mu znowu, że historyczne chrześcijaństwo jest niekoniecznie autentycznym chrześcijaństwem [chrystiaństwem], oraz że Chryścianizm i chrześcijaństwo to nie to samo.

Klasycznym przykładem tej sakralnej awersji do niepublicznych praktyk religijnych jest fragment z *Praw Platona*, w którym czytamy:

*Niech to więc będzie wyrazem prawa: Nie wolno mieć świątynek bogów w domach prywatnych, a jeśli kto by miał takową i prowadził w niej jakieś nieautoryzowane publicznie [podkr. od red.]\*<sup>1)</sup> rytualne obrządki ... każdy, komu jest taki fakt znany powinien donieść o tym do strażników prawa, którzy powinni wydać nakaz, że on lub ona mają przenieść swoje prywatne obrządki do świątyni publicznych, a jeśli by nie chcieli, niech będzie na nich nałożona kara, aż usłuchają. A jeśli człowiekowi będzie taka wina dowiedziona, ... to bez względu na to, czy składa on ofiary jakimś bogom publicznie lub prywatnie, niech poniesie śmierć”<sup>F)</sup>.*

Należy zauważyć, że w społecznej sytuacji sakralnej religia czy praktyki religijne są wyłączone ze sfery prywatności. Zostało stwierdzone z wielką dozą prawdopodobieństwa, że społeczeństwo przedchrześcijańskie nie знаło pojęcia interesu prywatnego, a tylko interes grupowy. Z tej też przyczyny społeczności przedchrześcijańskiej obce są pojęcia własności prywatnej oraz praw jednostki. Taka społeczność nie zna więc także pojęć osobistej moralności, indywidualnej odpowiedzialności, czy prywatności religijnej.

Samoświadomość człowieka ery przedchrześcijańskiej to mentalność mrówki, będącej po prostu częścią danej grupy społecznej. Dlatego też sakralna społeczność patrzy krzywo na wszystko, co podważałoby grupowy charakter jej religijności. To wyjaśnia, dlaczego Platon postulował, aby każda aktywność religijna, nie będąca przejawem aktywności grupowej była zwalczana na mocy urzędowych dekretoów. Żadną miarą nie jest przypadkiem, że w społeczeństwie przedchrześcijańskim widać ten silny grupowy akcent raczej niż indywidualny tak charakterystyczny dla społeczeństw pochrześcijańskich. Nie jest też przypadkiem, że nacisk na indywidualność jest charakterystyką społeczności będących pod wpływem autentycznego Chryścianizmu.

---

<sup>F)</sup> Ten cytat z Platona wymaga krótkiej analizy. „Czy składa on ofiary jakimś bogom publicznie lub prywatnie” nie może być traktowane jako propagowanie ateizmu, gdyż stanowiłoby to dysharmonię ze znanymi przekonaniami Platona. Należy to raczej rozumieć jako zakaz dwóch rzeczy: 1) jakichkolwiek prywatnych praktyk religijnych i 2) jakiegokolwiek (publicznego czy niepublicznego) kultu (autoryzowanego czy nieautoryzowanego) przez osoby prywatne<sup>\*)</sup>. W tych warunkach prześladowania pierwszych Chryścian [i wszystkich późniejszych], stają się zupełnie zrozumiałe: czynili oni dokładnie wszystko to, czego platońskie *Prawa* zabraniały [podkr. od red.].

<sup>\*)</sup> Kluczowe są tu osoby z mandatem publicznym – wielcy tego świata, bogowie tego wieku; bo nie tylko „człowiek człowiekowi wilkiem”, ale jakże często „homo homini deus” – takie było podłoże kultu Baala.

## CÓRKI LUDZKIE

Dla społeczeństwa sakralnego charakterystyczne jest także to, że nie ma w nim heretyków. Słowa „heretyk” oraz „herezja” są wyprowadzone z greckiego czasownika „hairein”, który znaczy „stać wobec alternatywy i wybierać pomiędzy możliwościami”<sup>G)</sup>.

Jednakże w sytuacji sakralnej nie ma opcji na poziomie prawowierności; jednostka nie ma wyboru, nie ma dwóch lub więcej konkurentów jako obiektów swego poddaństwa. Z tej przyczyny poprawną rzeczą jest stwierdzenie, że w sytuacji przedchrześcijańskiej nie ma heretyków, ponieważ nie ma tam możliwości wyboru.

Należy podkreślić, że w sytuacji sakralnej nie ma różnych stylów życia: jeden styl życia obowiązuje wszystkich. Cnoty i występki, jakie ujawniają się w społeczeństwie sakralnym, są udziałem społeczeństwa jako całości. Społeczeństwo sakralne ma tolerancyjną postawę ze względu na wzory zachowań: skłania się do zatarcia jakiejkolwiek polaryzacji w sprawach postępowania. Taka postawa ma istotne uzasadnienie: polaryzacja prowadzi do podziałów społecznych i czyni społeczeństwo złożonym, tworząc dwa obozy wewnętrzne: obóz „grzeszników” i obóz „świętych”. Gdyby takie zróżnicowanie stylu życia zaczęło się tylko uwidaczniać w sakralnym społeczeństwie, (co zresztą jest mało prawdopodobne), zostałyby natychmiast udaremnione z powodu przewidywanych rzekomo szkodliwych następstw – w postaci burzenia ładu społecznego.

Na koniec powinniśmy podkreślić, że w społeczeństwie sakralnym nie ma męczenników, to jest osób, które cierpiałyby ze względu na swoje religijne przekonania, mogące wyobcować je z grona innych współobywateli. W społeczeństwie sakralnym panuje „jedynie słuszna” religia, którą wyznają wszyscy jego członkowie. Jak ktoś mógłby cierpieć z powodu religii, wspólnej wszystkim? Jak ktoś mógłby w tych warunkach stać się męczennikiem? W sytuacji sakralnej prześladowanie za wiarę jest nie do pomyślenia.

\*\*\*

W tym punkcie poczynimy w naszej argumentacji pewien krok, który może wydać się komuś trudny do zaakceptowania. Mianowicie zwrócimy naszą uwagę ku najwcześniejszym dniom Starego Testamentu, aby wykazać, że tu także jesteśmy świadkami sytuacji sakralnej.

---

<sup>G)</sup> To wyjaśnia, dlaczego siedemdziesięciu badaczy, którzy tłumaczyli Stary Testament na język grecki oddało żydowskie „ofiary dobrowolne” jako „ofiary heretyckie”. Ponieważ były to ofiary dobrowolne, można było je składać lub nie; zależało to od ludzi, którzy mieli sami dokonać wyboru odnośnie tych ofiar.

W najstarszych zapisach Starego Testamentu sakralna sytuacja nie różni się znacznie, jeśli różni się w ogóle, od świata, w otoczeniu którego Stary Testament się kształtował<sup>H)</sup>.

Dla potrzeb naszego opracowania oznacza to, że punktem wyjścia dla odkupieńczego dzieła Bożego jest pierwotny poziom sytuacji wyłącznie sakralnej. Niezależnie od późniejszego, inspirowanego przez Boga procesu rozwojowego – i to znaczącego, co będziemy mieli okazję wykazać później szczegółowo – wszystko zaczęło się, jak już powiedziano, w warunkach pierwotnie sakralnych. Nie powinniśmy być zatem zdziwieni, że to przechodzenie od wyjściowego stanu powszechnie sakralnego do czegoś innego, wyższego, będzie odbywać się etapami, od jednego stadium rozwojowego do drugiego. Przechodzenie od społecznej struktury przedchrześcijańskiej do struktury chrześcijańskiej ma zatem charakter procesu postępowego.

Stary Testament zaczyna się na poziomie bardzo zbliżonym do ówczesnego świata przedchrześcijańskiego. Początkowo kult Jahwe miał charakter czysto etniczno-kulturowy: wszyscy członkowie plemienia skupieni byli wokół plemiennego namiotu zgromadzenia, będącego centrum kultu Jahwe. Każdy Izraelita przychodził oddawać hołd Jahwe według podobnego scenariusza, jak członkowie plemienia sąsiadującego oddawali cześć swojemu bogu. Hebrajczycy weszli w relację z Jahwe w bardzo podobny sposób, w jaki Filistyńczycy weszli w relację z Dagonem. Każdy Hebrajczyk, mężczyzna, kobieta lub dziecko, przez sam fakt narodzenia „należał” do tej samej grupy populacyjnej – i nikt inny. Dla Hebrajczyka było nie do pojęcia jak można oddawać hołd Dagonowi, podobnie jak dla Filistyńczyka było niepojęte oddawanie czci Jahwe.

---

<sup>H)</sup> Trudności w zrozumieniu tego mogą wynikać tylko z nieświadomości lub niepełnej świadomości faktu, że *proces* (lub jak kto woli ewolucja) stanowi integralną część wizji autentycznego chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo jest pośród wszystkich religii światowych jedynym nurtem, sprzężonym z procesem historycznym. Tylko chrześcijaństwo prawdziwie dostrzega Boga w historii; tylko ono operuje pojęciem „pełni czasu”; tylko ono ma wymiar wczesny i późny; tylko ono jest na bieżąco z Bożym kalendarzem. Wcielenie jest prawdopodobnie najbardziej wyrazistą cechą chrześcijaństwa; to ono czyni Boga współtowarzyszem podróży „granią czasu i przestrzeni”, cezurą dzielącą strumień historii na dwa zasadnicze okresy, „przed naszą erą” i „naszą erę”, a jednocześnie osadzeniem w czasie. Autentyczne chrześcijaństwo, (czyli chrześcijaństwo) jest, mówiąc obrazowo, „początkowo łodygą, później kłosem, a później ziarnem w kłosie”. Chrześcijaństwo natomiast ignoruje rozróżnienie „wcześniejszego” i „późniejszego” samo ponosząc straszliwe tego skutki.

Najwcześniejszy okres Starego Testamentu wykazuje znaczne podobieństwa do typowej sytuacji sakralnej. Wyżej wspominaliśmy, że w sytuacji sakralnej zaangażowanie jednostki w to, co dzieje się wokół świątyni, nie było wynikiem osobistego wyboru; to samo odnosiło się do Izraela w jego najwcześniejszych początkach. W pierwotnym Izraelu uczestnictwo w kulcie religijnym było pozbawione możliwości wyboru; pojęcie opcji było nieznane. Odbывало się to bez owego aktu ludzkiej duszy, który Niemcy nazywają *Entscheidung* <sup>1)</sup>.

Powiedzieliśmy wcześniej, że w typowym społeczeństwie sakralnym król i kapłan są równorzędnymi partnerami. *Regnum* i *sacerdotium* stanowią bowiem doskonałą jedność, choć widzianą jakby z dwóch przeciwnych stron, jak dwie strony jednej i tej samej monety. Tak też było w przypadku wczesnych dni Starego Testamentu, gdzie świecki władca i religijny pontyfik byli członkami jednego klubu; mogła być to nawet jedna i ta sama osoba. Ten stan niczym nie różnił się od sytuacji innych typowo sakralnych społeczeństw tamtych czasów. Widać to znakomicie na przykładzie okresu, kiedy rządili sędziowie, choć nie wyszło to daleko poza tamte dni, jak później zobaczymy. We wczesnych dniach „starotestamentowego eksperymentu” nie było jeszcze takich wyodrębnionych pojęć jak „Kościół” i „państwo”. Dla każdego Hebrajczyka król był jego władcą a kapłan jego duchowym przywódcą.

Wspomnieliśmy już, iż w społeczeństwie sakralnym nie ma ani „poselstwa”, ani skodyfikowanych prawd wiary; pod tym względem nie inaczej miały się rzeczy także i we wczesnych dniach Izraela. Nie brakowało tam rodowych sag i poetyckich melorecytacji o dziełach Bożych oraz wyczynach plemiennych herosów, tak powszechnych we wszystkich sakralnych społeczeństwach. Nie było jednak systematycznego przedstawienia prawd wiary, żadnego gotowego do recytacji credo, z dopracowaną listą dogmatów; niczego, na co można by odpowiedzieć „tak” lub „nie”, w co można wierzyć lub nie. Opowieści wciąż żyły jeszcze dzięki tradycji ustnej, przekazywane w pieśniach i balladach. Ulubiony temat stanowiły wędrówki Abrahama, Izaaka i Jakuba. Przeważającym elementem ich wszystkich – jak w każdej sytuacji sakralnej – były relacje zdarzeń, wyczynów plemiennych a szczególnie zwycięstw. Lecz nie było żadnego przekazu, który byłby dla słuchacza wezwaniem do akceptacji lub odrzucenia.

---

<sup>1)</sup> Ten niemiecki termin łączy w sobie idee wyboru i decyzji. *Entscheidung* to stan egzystencjalnego napięcia, rozterki i rozdarcia, bycia pociąganim w dwu przeciwnych kierunkach; jest to sens zbliżony do słowa „decyzja” używanego w tym studium. *Entscheidung* wyraża także charakter kulminacyjny, jaki stanowi koniec walki o najwyższy autorytet w życiu człowieka.

Spółeczeństwo Starego Testamentu przede wszystkim było podobne do typowo sakralnego społeczeństwa, które nie czuło potrzeby misji. Izrael współżył z plemionami sąsiednimi – Moabitami, Ammonitami, Hittytami, Filistyńczykami, Egipcjanami, Midiańczykami i wielu innymi. Z tymi plemionami Izrael prowadził handel wymienny, przeciwko nim walczył i z nimi zawierał sojusze. Nie było jednak żadnego bodźca ani jasnego nakazu do prowadzenia pośród nich jakiejś misji ani też żadnego trendu do pozyskiwania nawróconych spośród nich i tworzenia wśród nich „lokalnego Kościoła”. Izrael całkiem zadowalał się faktem bycia i pozostawiania ludem „wybranym”, pozwalając innym być i pozostawać „niewybranymi” gojami. Ten brak podejścia misyjnego jest wart odnotowania, tym bardziej, gdy uświadamiamy sobie, że ówczesznie nie było istotnych barier językowych, żadnych istotnych dysproporcji genetycznych i barier rasowych. Przeważało przekonanie, że cały Izrael był „Ludem Bożym” a to szło ręką w rękę (jak to zwykle bywa) z przekonaniem, że nie było żadnego innego ludu mogącego choćby kandydować do podobnego statusu. Myśl o możliwości „zatrącenia” Hebrajczyka była równie abstrakcyjna jak myśl o możliwości „zbawienia” nie-Hebrajczyka. Pospolitemu człowiekowi w Izraelu, w ówczesnym stadium rozwojowym, nigdy nie przyszło do głowy, że „wielu przyjdzie ze wschodu oraz z zachodu i zasiądą z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem, podczas gdy synowie Królestwa zostaną wyrzuceni do ciemności zewnętrznych”. Obydwie wizje byłyby odrzucone jako dzikie i wywrotowe fantazje – i tak też zostały one potraktowane, kiedy wiele stuleci później przyniósł je do nich największy „Wywrotowiec” wszystkich czasów. Izraelowi były obce koncepcje misyjne, wyjąwszy proroka, potrafiącego wejrzeć w odległą przyszłość. (Na przykład, bard, który skomponował Psalm 87, mówiący o „Rahab i Babilonie..., Filistei i Tyrze wraz z Etiopią”, jako o „zrodzonych na Syjonie”).

Jest prawdą, że Izrael brał niewolników (młode osoby pochodzące z innych plemion) i postępował z nimi tak, że prowadziło to do ich asymilacji; tacy byli też obrzezani. Lecz to nie miało nic wspólnego z misją, gdyż niewolnicy byli pozbawieni możliwości wyboru lub decyzji odnośnie członkostwa. Ułatwianie zmieszania się z ich plemieniem wcale nie wynikało z misyjnego nastawienia. Znacznie bardziej prawdopodobną motywacją mogło być żywotne pragnienie zachowania własnej religijnej spójności, które to pragnienie znamionuje każdą społeczność sakralną, dla której duża liczba niewolników wiernych innym bogom była połączona z pewnym zagrożeniem. Obrzezanie niewolników, którzy nie mieli żadnego wyboru, żywotnie służyło zachowaniu sakralnej formuły społecznej: Izrael nie mógł jeszcze pozwolić sobie na luksus – jak to dziś nazywamy – społeczeństwa

## CÓRKI LUDZKIE

pluralistycznego i to wyjaśnia, dlaczego obrzezywali oni niewolników kupionych za pieniądze.

Duży nacisk na manipulację sakramentalną, która charakteryzuje społeczeństwo sakralne, był także widoczny we wczesnych latach Starego Testamentu. Bardzo znaczące w tej manipulacji były gesty związane z paschalnym pokrapianiem nadproży, ze spożywaniem niekwaszonego chleba, podziałem baranka paschalnego itp. Dęcie w róg barani w wielki Dzień Pojednania może być uznane za kolejny akt rytualny i sakramentalny, tak samo jak budowanie szałasów i inne ceremonie związane ze Świętem Szałasów. Bardzo znaczące było włączenie członka społeczności w rytualny akt przedstawiony w związku z wypędzeniem kozła i wiele aktów oczyszczenia. Cała służba w Przybytku była w istocie starannie wykonanym sakramentalnym obrzędkiem – z krwią, chlebami pokładnymi, kadzeniem i paleniem świec. Sakramentalny akt obrzezania (o wiele więcej niż tylko drobny zabieg chirurgiczny) ze swoim sakralnym potencjałem był ze wszystkich aktów najważniejszy. Obrzezanie w Izraelu zaliczano do tych praktyk, które tworzą grupową solidarność. Służyło ono zespoleniu Izraela w jedność, było dowodem tożsamości wobec współplemieńców. Obrzezanie miało też wielką wartość polityczną, cementującą plemiona Izraela w monolit. Stąd, tak król jak i kapłan, obaj z najwyższą uwagą dbali o to, aby cały ich lud był obrzezany.

Sytuacja antycznego Izraela odnośnie stylu życia była także bardzo zbliżona do sytuacji typowej dla społeczeństwa sakralnego. Chociaż moralność plemienna Izraela korzystnie kontrastowała z otaczającymi go plemionami, nie było w starożytnym Izraelu grup świętych, którzy by kontrastowali z grupą grzeszników. Cały Izrael miał powiedziane, aby był „święty” zaś wszystkie plemiona o odmiennej tożsamości traktowano jako „grzeszników”. Cały Izrael był „święty”, a wszystkie inne wspólnoty plemienne były „grzeszne”; w sprawie wzorów postępowania cały Izrael stanowił jedną całość. Dostrzegamy jednak całkiem wczesne idee wewnątrzgrupowej specjalizacji w postępowaniu, choćby na przykład w nazyrejczykach. Nazyrejczycy mieli własny kodeks moralny, który oddzielał ich nieco od reszty społeczeństwa hebrajskiego. Centralną cechą nazyrejskiej pobożności była abstynencja od mocnych napojów alkoholowych; odznaczali się też wśród innych unikatową fryzurą. Jako tacy mogą więc być postrzegani jako pilotująca grupa rozwojowa i zapowiedź przyszłych dni, kiedy rozwinie się model zmiany życia, jak to stało się właśnie w nowotestamentowym chrześcijaństwie. Jest jednak rzeczą znaczącą, że reszta społeczeństwa Izraela czyniła wszystko, by zahamować wzrost różnic w stylu życia towarzyszącym pobożności nazyrejczyków. Czytamy w księdze Amosa, że pewni ludzie postawili sobie za cel, aby nakłonić nazyrejczyków do dostosowania się do reszty społeczeństwa, „pojąc ich winem” (Amos.2:12).



Izrael nie był jeszcze gotów, aby stać się społeczeństwem pluralistycznym, a to oznaczało, że nie był jeszcze gotów na polaryzację w sprawie stylu życia. Żadne sakralne społeczeństwo nie będzie tolerować takiej polaryzacji, a Izrael stale pozostawał zbyt podobny do innych sakralnych społeczeństw, aby pozwolić „eksperymentowi nazyrejskiemu” na zbyt ni sukces. Jak zobaczymy, odejście od autentycznego Chrystianizmu zawsze prowadzi do tłamszenia wszelkich prób oddzielania się ku uświęconemu stylowi życia.

Pierwotny Izrael, jak każde społeczeństwo sakralne, także nie miał męczenników, żadnych odstępców, którzy doświadczaliby trudności ze względu na odchylenie od normy społecznej. Aprioryczne założenie, że poglądy religijne wszystkich są identyczne, stanowiło klimat, w którym męczeństwo było nie do pomyślenia.

\*\*\*

Jakkolwiek liczne byłyby podobieństwa pomiędzy Izraelem i „narodami”, widoczne w najwcześniejszych tekstach Starego Testamentu, nie powinny nas one zaślepić na fakt, że już bardzo wcześniej można dostrzec też pewien ruch rozwojowy, ruch ku społecznemu pluralizmowi – Izrael rozpoczął wędrówkę ku nowej, odmiennej strukturze ludzkiego społeczeństwa. W żadnym innym przejawie nie jest to bardziej widoczne niż w relacji pomiędzy królem i kapłanem. Z biegiem czasu król zaczął mieć swą własną domenę, w której kapłan nie mógł być intruzem, a kapłan otrzymał obszar swoich wpływów, gdzie nie miał wstępu król. Powinniśmy ten proces prześledzić szczegółowo, gdyż zapowiada on nowy porządek. Rysuje się oto tutaj możliwość oddzielenia *regnum* i *sacerdotium*, które jest niezbędnym krokiem, jeśli ma zostać uformowane społeczeństwo pluralistyczne. Jeśli bowiem społeczeństwo ma stać się złożone, powinno ograniczyć obowiązek lojalności powszechnej do struktury władzy świeckiej, (którą symbolizuje król), uznając lojalność religijną (symbolizowaną przez kapłana) za osobistą sprawę każdego obywatela, a więc z założenia nie powszechną. Jeśli obowiązek jednakowej lojalności wobec króla i kapłana jest powszechny dla wszystkich, rezultatem będzie społeczeństwo sakralne [a więc totalitarne], jeśli jednak brakiem powszechności obejmujemy lojalność wobec władzy świeckiej, rezultatem będzie chaos. Z tej przyczyny oddzielenie funkcji, o których mówimy, stanowi bardzo znaczący etap społecznego rozwoju.

Jest ze wszech miar znamienne, że chociaż w dniach Sędziów Bóg Izraela nie miał obiekcji, co do obsadzania tą samą osobą obu stanowisk króla i kapłana, nieco później stał się na tym punkcie wyjątkowo czuły. Jest też wielce symptomatyczne, że wrażliwość ta uaktywniła się dokładnie w chwili, gdy Izrael zaczął wołać o „króla, jakiego mają inne narody”.

## CÓRKI LUDZKIE

Według zapisu biblijnego Jahwe przychylił się, acz niechętnie, do ustanowienia „króla, jakiego mają inne narody”, a nawet okazał wobec Saula, pierwszego króla Izraela, znaczące dowody łaskawości. Lecz jeszcze przed końcem swego panowania, król Saul znalazł się u Boga Izraela w kompletnej niełasce. Punkt zwrotny, od którego zaczął się jego upadek (i który dla nas został w Biblii opisany), wyraża bardzo wiele.

Niełaska Saula (według zapisu w 1 Samuela 13), rozpoczęła się wtedy, gdy on jako król sam „złożył ofiary ogniowe”, rozdrażniony opieszałością kapłana, którego to było obowiązkiem – w ten sposób wkraczając w kompetencje władzy religijnej. Gdy kapłan (Samuel) wkracza na tę scenę, mówi do króla z naganą w głosie: „Cóż to uczyniłeś?”. Wobec tego oskarżycielskiego pytania król Saul odpowiada obronnie: *„Gdy widziałem, że lud pierzchnął ode mnie, a ty nie nadszedłeś w oznaczonym czasie ... ośmieliłem się przeto złożyć ofiarę całopalną”*. Jak widzimy, Saul potrzebował „religii” z powodu „pierzchnięcia” ludu, który powinien być teraz ponownie przywołany przez zdarzenie sakralne, gdyż - jak trzeba zaznaczyć - pierwszorzędną funkcją religii jest właśnie przeciwdziałanie rozproszaniu za pomocą aktów liturgicznych (sakramentalnych). Trudno sobie wyobrazić lepszy obraz sakralnej mentalności i podyktowanego nią działania niż to, czym w tej sytuacji wykazał się Saul. Na słabe usprawiedliwienia swojego postępowania, (co do którego Saul wiedział, iż wykroczyło ono poza ustalony porządek – gdyż musiał się, jak sam stwierdził, „ośmielić”, żeby to uczynić), kapłan odpowiedział: *„Popelniłeś głupstwo! Gdybyś był dochował przykazania Pana, Boga twego, które On ci nadał, Pan byłby...”*. Począwszy od tego momentu życie króla Saula toczyło się w mroku niełaski Pana, która już nie miała być z niego zdjęta; przeciwnie, jej mrok gęstniał poprzez kolejne miesiące i lata.

Dokładna treść „przykazania”, do którego Samuel się odnosi nie jest nam znana, lecz jest całkiem oczywiste, że był to rozkaz wynikający z ustanowienia pierwszego króla w Izraelu i że był dokładnie znany zarówno królowi jak i kapłanowi. To „przykazanie” było zatem częścią Bożego warunku Jego zgody na powołanie „króla jakiego mają inne narody”. To tak, jakby Jahwe oznajmił coś w rodzaju: „Bardzo dobrze, miejcie sobie tego waszego ‘króla, jakiego mają inne narody’, lecz w takim razie Ja muszę mieć pełną gwarancję, że ograniczy on swoją władzę wyłącznie do rzeczy, które należą do sfery *regnum*, a funkcje kapłańskie pozostawi w rękach tego, który będzie poddany tylko i wyłącznie moim rozkazom”. Najwyraźniej kryło się za tym coś nowego i odmiennego od dotychczasowych wzorów; coś, nie mającego odpowiednika w starym wzorcu sakralnym.

W lepszym zrozumieniu zmiany, o której tu mowa, jak również głębi jej znaczenia w Bożych oczach, pomoże nam historia króla Uzzjasza, zapisana w II Księdze Kronik 26. Poznajemy tu dobrego judzkiego króla, człowieka

wyjątkowego i tak prawego w oczach Bożych, że udzielał mu On swojej „cudownej pomocy”. Wszystko, do czego król przyłożył rękę, udawało się. A jednak, również on zmarł w niełasce jako „wyłączony z Domu Pańskiego”; został pozbawiony władzy i regent przejął jego królewskie uprawnienia, a gdy zmarł, pochowano go nie na miejscu królewskim, lecz „obok jego ojców na polu obok grobowców królewskich”. Cóż takiego złego się stało? Skąd ta wielka niełaska? To wszystko spowodował jeden nierozważny czyn: Uzzjasz wszedł bowiem do Miejsca Świętego, aby, jak czytamy, „złożyć ofiarę z kadzidła na ołtarzu kadzenia”; ponownie król dokonał inwazji na obszar kapłański. To była przyczyna całego nieszczęścia. I nie dokonał tego w nieświadomości. Jego gwałtowne działanie postawiło na nogi całą Świątynię; przerażeni kapłani przestrzegali: *„Nie twoja to rzecz, Uzzjaszu, składać ofiary z kadzidła Panu, rzecz to kapłanów... Wyjdź z przybytku, gdyż dopuściłeś się zniewagi, a nie przyniesie ci to chwały przed Panem, Bogiem”* (II Krn. 26:18). To, jak zapisano, króla tylko dodatkowo rozzłościło: taka zniewaga! – czyż ci kapłani nie wiedzą, że to on w końcu jest królem! Gdy tak gestykulował z kapłańską kadzielnicą w dłoni, „wystąpił trąd na jego czole”, co widząc kapłani pośpiesznie usunęli go z sanktuarium; on sam zresztą biegł, dodatkowo jeszcze przez nich popychany.

Jest jasne, że grzechem Uzzjasza była całkowita ignorancja świętych instrukcji w rzeczonej sprawie (że takowe istniały wynika całkowicie jasno z faktu, że zgromadzeni tam kapłani byli jak jeden mąż przerażeni całą tą sceną) – odmówił on postępowania zgodnie z podziałem ról, jaki Bóg wyznaczył wraz z ustanowieniem pierwszego króla w Izraelu. Uzzjasz wybrał kontynuację zwyczajów minionej epoki, w której człowiek wywijający berłem był także traktowany jako kompetentny do wywijania kadzielnicą lub, używając naszej terminologii, kiedy *regnum* i *sacerdotium* były jeszcze nierozróżnialne.

Trudno czytać tę smutną opowieść o królu Uzzjaszu i jego upadku (a także wcześniej o królu Saulu i jego upadku, dokładnie z tej samej przyczyny) bez zdumienia i prawdopodobnie zakłopotania z powodu obrazu rygorystycznej surowości Boga, jaka maluje się z tych dwu historii. Jak pojąć sens takiej skrupulatności surowości w sprawie, w naszej ocenie, całkiem być może trywialnej? Czy może ma tu nam zostać wszczepiona jakaś ważna prawda, odsłaniająca sens pozornie nieuzasadnionej skrupulatności Istoty, nie znanej przecież z tego, by kiedykolwiek igrała i droczyła się z człowiekiem? A może te, trzeba przyznać, dziwne wydarzenia, to rezultat zmagania Ducha Bożego z duchem ludzkim, mających prowadzić do uświadomienia ludziom czegoś tak doniosłego, i o tak dalekosiężnych skutkach, że wymagającego nawet tak rygorystycznych metod wychowawczych, jak te użyte w obu lekcjach?

Jesteśmy przekonani, że mamy tu do czynienia z taką właśnie sytuacją. Ze względu na nadrzędną wagę opisanych zdarzeń dla naszego studium, postąpimy właściwie próbując opisać szczegółowo tę prawdę, którą Bóg poprzez ducha objawienia próbował przekazać ludziom, stosując to rygorystyczne postępowanie wobec królów Saula i Uzzjasza. Zanim nie pojawi się lepsza terminologia, będziemy tę prawdę nazywać teologią łaski postępującej, to znaczy rozwijającym się w czasie zbawczym postępowaniem Boga wobec zbuntowanego świata; jest to teologia Bożej łaski realizującej plan ratowania ludzkości z jej upadku dwuetapowo, na dwa dające się wyraźnie wyodrębnić sposoby – wcześniejszy (wstępny – przygotowawczy) i późniejszy (właściwy – odkupieńczy). Każdą teologię, która nie uwzględnia wczesnego i późnego aspektu tego zbawczego oddziaływania będziemy nazywać „płaską”. Można wyjaśnić, co mamy na myśli przez termin „płaski”, na przykładzie fotografii. Zwykła fotografia odwzorowuje dwa wymiary, pionowy i poziomy. Jest jednak fotografia bardziej wyszukana (znana jako stereofotografia), w której kamera z dwiema soczewkami, umieszczonymi na rozstawie ludzkich oczu, rejestruje dwa obrazy równocześnie – każdy z właściwego punktu widzenia. Kiedy fotografia jest wywołana, a ludzkie oczy są skierowane na odpowiedni obraz, pojawia się także trzeci wymiar, odbierany jako głębina obrazu – wymiar bliskości i dali. Taka stereofotografia nie jest „płaska”, jak zwykła fotografia, ale trójwymiarowa. Przenosząc tę terminologię na obszar naszych rozważań mówimy więc o „trójwymiarowej” teologii, w znaczeniu teologii, w której elementy „wczesne” i „późne” są składnikami podstawowymi. Taka trójwymiarowa teologia ma wgląd w postępowy (rozwojowy) charakter Bożych dzieł łaski wobec upadłego świata. Tradycyjna teologia nazbyt często traktuje wszystko z punktu widzenia swojej „spłaszczonej” perspektywy ignorując progresywny charakter Bożego zbawczego postępowania wobec świata pogrążonego w grzechu. Przez zaniedbanie owego „trzeciego wymiaru” tradycyjna teologia skazała siebie samą na całkiem niepotrzebne problemy. Wszelkie prawidłowe odwzorowanie rzeczywistości wymaga właściwej perspektywy. Pod tym względem płaska teologia wykazuje poważne braki. Nadszedł już czas, by teolodzy rozpoznali w Bożej łasce jakość „stereo”; czas, abyśmy nauczyli się wreszcie tej lekcji, poprzez którą, na przykładzie niełaski okazanej Saulowi i Uzzjaszowi, Bóg wyraźnie próbował czegoś nas nauczyć.

Jeden z czołowych teologów naszych czasów, G.C. Berkouwer członek wydziału teologicznego tzw. Wolnego Uniwersytetu w Amsterdamie, prowadzi nas przynajmniej do sformułowania tego problemu, którym obciążona jest każda „płaska” teologia, gdy stwierdza: „Ten problem, to problem relacji natury i łaski, (który lepiej byłoby nazwać problemem relacji pomiędzy ludzką egzystencją, jako stworzoną i podtrzymywaną przez Boga a

łaską Bożą), problem ten powraca nieustannie w historii tak Kościoła jak i teologii”.<sup>4)</sup> Omawiany problem stanowi zagadnienie łaski pierwotnej lub początkowej [tzn. wstępnej; w org. *early*: „wczesnej”], wyrażającej się w relacji Stwórcy-stworzenie, w której grzech zostaje „wzięty w karby” oraz późniejszej (odkupiającej i uświęcającej), wyrażonej relacją Odkupiciela-odkupieni, gdzie grzech zostaje przewyciężony. To było to rozróżnienie, które stanowiło sedno Bożego przekazu w przypadku Saula i Uzzjasza.

To oczywiście prawda, że nawet uczeni wyznający skądinąd płaską teologię dostrzegają konieczność rozróżnień wewnątrz pojęcia łaski, używając określeń takich, jak „łaska powszechna” oraz „łaska specjalna”. Dla wykazania ich wzajemnych relacji, dr Abraham Kuyper, jeden z wybitniejszych teologów ostatniego stulecia, posłużył się holenderskim terminem pochodzenia łacińskiego (*gratie*) na opisanie pierwszej z nich (łaski wcześniejszej), oraz słowa pochodzenia germańskiego (*genade*) – wobec drugiej (łaski późniejszej). Był to przynajmniej krok we właściwym kierunku, będący dowodem na przeczuwanie owego trzeciego teologicznego wymiaru. Należy żałować, że to rozróżnienie nie zostało wprowadzone do dyskusji w języku angielskim, gdyż angielski nie zna dwóch różnych słów na określenie „łaski” [podobnie rzecz ma się i w języku polskim]. To rozróżnienie pomiędzy łaską „powszechną” i „specjalną” okazało się jednak dalece nie satysfakcjonujące – pojęcia nie były bowiem adekwatne. W konsekwencji, to rozróżnienie wewnątrz pojęcia łaski zaczęło w późniejszych latach zanikać. Dobry początek Kuypera został ogólnie rzecz biorąc zaprzepaszczone. To prowadzi nas do przekonania, że jeśli dyskutujemy rozróżnienia, jakie należy dostrzec wewnątrz pojęcia łaski, potrzebna jest lepsza terminologia.

Na szczęście, lepsza terminologia została zaproponowana i jest aktualnie w obiegu; przynajmniej do pewnego stopnia. Okazuje się, że Emil Brunner mówił o łasce, która dała nam władzę świecką: „*Bez wątpienia mamy tu do czynienia nie z działaniem odkupieńczym, ale z łaską ochronną, (zachowującą i podtrzymującą życie), zwaną łaską powszechną, ponieważ jak deszcz i słońce dosięgającą wszystkich ludzi; także tych, którzy nie słyszeli o Jezusie Chrystusie lub o łasce specjalnej*”.<sup>5)</sup> To Brunnerowskie rozróżnienie powszechnej łaski „ochronnej” i specjalnej łaski „odkupieńczej” – jest godne polecenia, choć jednej rzeczy ciągle brakuje – czasowego rozróżnienia łaski na wczesną i późną.

Jeśli zastąpimy teraz Brunnerowskie terminy „powszechna” i „specjalna” proponowanymi przez nas pojęciami wczesna i późna, dołączając myśl, że zachowująca życie łaska „ocalająca” jest wstępna, zaś „odkupieńcza” właściwa (ukazująca swój zasadniczy cel i powołanie), otrzymamy terminologię, w pełni oddającą progresywny charakter Bożego zbawczego

## CÓRKI LUDZKIE

postępowania, popularnie określanego mianem „łaski Bożej”, a co my określiliśmy precyzyjniejszym terminem „Bożej łaski postępującej”. Dlatego, będziemy odąd posługiwać się w naszym studium zamiennie terminami łaski „ocalającej” (lub „powszechnej”), jako wstępnej oraz „odkupiającej” (lub „specjalnej”), jako późniejszej \*).

W świetle wizji Brunnera, a w zgodzie z długą tradycją reformowaną, władza świecka (którą my dziś określamy pojęciem „państwo”) jawi się jako twór owej łaski wstępnej, będącej tym przejawem „Bożej łaski”, który wkroczył do akcji przed ujawnieniem się jej aspektu odkupieńczego. Państwo zatem, to pierwsza rzecz, jaką Wszechmocny ustanowił dla świata będącego w stanie buntu wobec Niego. Coś musiało być uczynione natychmiast (doraźnie): skłonność do dryfowania w kierunku chaosu musiała zostać od razu ujęta w pewne bezpieczne ramy, i to w warunkach mentalności, będącej wciąż w stanie upadku. Zatem łaska wstępna nawiązywała kontakt z człowiekiem w punkcie „resztek pierwotnej sprawiedliwości”, jak to określa art. 14 Wyznania belgijskiego [*Confessio Belgica*]\*\*); za łaską Bożą w upadłym człowieku wciąż były obecne nędzne resztki pierwotnej (rajskiej) prawości. Ta wstępna łaska jest zatem wybieraniem z Adamowej natury, skażonej poznaniem „dobra i zła”, tych „dobrych” elementów, które mimo swej atawistycznej, wstecznej natury nadają się (na dobry początek) do zbawczego użytku. To wyraźnie odróżnia ją jednak od łaski późniejszej, która buduje na przyszłościowym potencjale rzeczywistego „niebiańskiego” człowieczeństwa „ostatniego Adama”. Łaska jest zatem generalną Bożą postawą w odniesieniu do człowieka pogrążonego w grzechu, przybierającą różną postać, wyrażoną raz w formie łaski „wczesnej” (wstępnej), raz łaski „późniejszej” (właściwej). Przechodzenie Boga od jednej zbawczej postawy do drugiej – od łaski ocalającej do odkupiającej, odbywa się na drodze zbawczego procesu, rozgrywającego się w owym „trzecim wymiarze”, którego to ogniwa brak jest w każdej wstecznej (lub inaczej płaskiej) teologii.

Płaska teologia nie jest zdolna rozwinąć - dającej się zaakceptować doktryny - tego tworu, jakim jest państwo. Ma rację zatem Wyznanie belgijskie Kościołów reformowanych, gdy mówi w odniesieniu do „sędziów ludzkich” [por. Ps.2,10 i Ps.82]: „Nasz dobry Bóg, ze względu na zepsucie rodzaju ludzkiego, ustanowił królów, książęta i sędziów;

---

\* ) Por. biblijne terminy: „gorsza i lepsza nadzieja”, „stare i nowe przymierze”, „straż zakonu mojżeszowego” a „wolność doskonałego zakonu chrystusowego”, „łaska i miłosierdzie” – „Boga” a „Pana Jezusa Chrystusa”, „liczne ofiary przykrywające grzechy ludzi” a „jedna ofiara gładząca raz na zawsze grzech świata”.

\*\* ) – patrz przypis \*) na str. 54

jest Jego wolą, aby świat był zarządzany przez ich prawa i politykę, aby zapobiegać dalszemu rozkładowi człowieczeństwa”.

Wyznanie belgijskie postrzega państwo jako ustanowienie poupadkowe (po upadku Adama i Ewy), powołane jako wstępny środek zapobiegawczy dalszemu pogrążaniu się ludzkości w chaosie, wpisanym w samą naturę Upadku. Państwo jest więc nie tyle lekarstwem na chorobę grzechu, co środkiem pomocniczym, kontrolującym przebieg i hamującym rozwój choroby – czymś na zasadzie leczenia objawowego. Tak ujmując to owo niezwykle Wyznanie. Niestety, w tym punkcie Wyznanie to posuwa się za daleko, niefortunnie przyznając tak początemu państwu – z jego uprawnieniami miecza – prawa i obowiązki także w sferze łaski odkupieńczej! Nic dziwnego, że Kościoły reformowane uznały za konieczne wziąć ten punkt Wyznania w swoje ręce i dokonać na nim znaczących zabiegów chirurgicznych.

Powiedzieliśmy już, że płaska teologia nie jest w stanie wypracować zadowalającej doktryny państwa. Spłaszczona perspektywa prowadzi bowiem nieuchronnie albo do obrazu państwa jako bytu pozostającego poza sferą łaski Boga, i stąd noszącego znamiona bytu demonicznego, albo traktowania państwa jako bytu włączonego w program łaski odkupieńczej. Obydwie te wizje prowadzą jednak do wniosków niemożliwych do przyjęcia na gruncie nauki apostoelskiej. Nowy Testament mówi najjaśniej jak tylko można, że państwo (także w odniesieniu do Imperium Rzymu w okresie prześladowań) jest „od Boga”, co z punktu wyklucza pierwsze domniemanie o „demoniczności systemu władzy świeckiej”. Jednak i drugie domniemanie – na temat miejsca „sądów ludzkich” w programie łaski odkupieńczej – jest również nie do przyjęcia. Jeśli bowiem to przyjmiemy, jedna z dwóch rzeczy jest nieuchronna: albo musimy miecz potraktować jako narzędzie odkupienia (jak to wyrażało Wyznanie belgijskie, zanim ludzie nie dokonali w nim zmian), albo musimy odebrać „władzy świeckiej” miecz i kazać jej rządzić według Kazania na Górze. Jednakże funkcjonariusz prawa nie może, a nawet nie powinien „nadstawiać drugiego policzka”, co należy do kanonu programu odkupieńczego; państwo, które kazałoby swym policjantom „nadstawiać drugi policzek” przestałoby być państwem według wizji autentycznego Chrystianizmu. O ile więc stalowy miecz jest niezbędny w programie łaski zachowawczej („ochronnej”), o tyle w programie łaski odkupieńczej jest czymś wręcz niedopuszczalnym. I jak bezbronne *regnum* jest sprzecznością samą w sobie, podobnym absurdem jest przemoc w sprawach *sacerdotium*.

Z powyższego płynie wniosek, iż struktura państwa nie ma funkcji odkupieńczych. Co więcej, będąc ze swej natury wręcz przeciwwagą odkupieńczego oddziaływania w ogóle nie nadaje się do odkupieńczej obróbki. Aby być częścią programu łaski odkupieńczej dany podmiot powinien być do tego celu specjalnie zaprojektowany. Tam bowiem, gdzie

## CÓRKI LUDZKIE

mamy do czynienia z misją łaski odkupieńczej, „miecz” (określając tym starym terminem strukturę władzy świeckiej) należy schować do pochwy. Państwo zachowuje swoje funkcje w obecnym wieku tylko dlatego, że dzieło łaski odkupieńczej jeszcze nie zostało dokończzone. W Nowym Jeruzalem nie będzie już ani króla, ani *regnum*, z ich „prawem miecza” i aparatem policyjnym; instytucje te nie będą już dłużej konieczne. Państwo jest więc formą czysto przejściową i wyłącznie świecką – w etymologicznym znaczeniu tego słowa, związaną z „tym wiekiem” (*saecula*), na „tu” i „teraz”. Z tej przyczyny państwo ani nie podlega zanurzeniu w wodzie chrztu, ani zbawieniu, ani też nie „idzie do nieba”.

Wynika stąd, że niemożliwe jest istnienie czegoś takiego jak „chrześcijańskie państwo”. Aby móc jakieś państwo nazwać „chrześcijańskim”, wszyscy jego obywatele powinni być wierzącymi mężczyznami i kobietami; Nowy Testament niczego takiego nie obiecuje. Według wizji nowotestamentowej społeczeństwo nie jest ani jednomyślne ani jednolite zarówno jako całość, jak też w poszczególnych grupach składowych. W sprawach ostatecznych, a więc związanych z wiarą i życiem po śmierci, społeczeństwo ludzkie pozostaje zawsze i wszędzie zbiorem złożonym i bardzo zróżnicowanym. Nowy Testament nie przewiduje takiego państwa, w którym byłoby rzeczą zbędną mówienie jednego człowieka do drugiego: „poznaj Pana”, ponieważ „wszyscy już Go znają, od najmniejszego do największego”. O ile jednak Nowy Testament przewiduje istnienie w taki sposób jednomyślnego Kościoła, to nie - w podobny sposób jednomyślnego - *regnum*.

Należy to jednak z naciskiem podkreślić, że wcale to nie oznacza, iż państwo nie może podlegać dobremu wpływom Bożego programu łaski odkupieńczej. Z całą pewnością może. W rzeczy samej jednym z obowiązków, tak poszczególnych wierzących jak i całej wspólnoty, jest wpływanie na państwo ku dobru ogólnemu, w pierwszym rzędzie w dziedzinie sprawiedliwości w stosunkach międzyludzkich (co jest sednem przeznaczenia jakie Bóg nadał państwu). Chrystianie powinni szukać sposobów wpływania na państwo, by było ono instytucją naprawdę stojącą na straży sprawiedliwości, i to w niezłomnym przekonaniu, że ich wysiłki nie będą daremne. Dzięki Bożej łasce powszechnej w upadłym człowieku znajdują się szczątki, śladowe zasoby („resztki” – według języka Wyznania belgijskiego)<sup>\*)</sup> oryginalnej prawości i poczucia sprawiedliwości.

---

<sup>\*)</sup> „Belgijskie” oznaczało całe Niderlandy (płn. i pd. – obecnie Holandia i Belgia). Ułożone w 1561 r. przez Gwidona de Bres, kaznodzieję Kościołów reformowanych Holandii (zginął śmiercią męczeńską w 1567 r.), wykazuje pewne wpływy wcześniejszego o dwa lata Wyznania gallikańskiego – i nic dziwnego, bo sporządzonego według wskazówek Kalwina; poprawiono je na synodach w Antwerpii (1566) i w Dordt (1618-19).



Ponieważ zręby struktury państwa zbudowane są na tych właśnie zasobach, apelując do nich można na państwo wpływać. Zadaniem każdego Chrystianina jest czynienie wszystkiego, co tylko możliwe, aby te zasoby zostały w pełni skierowane dla dobra społeczeństwa, którego jest on częścią. To zadanie można wykonać poprzez tzw. „metodę przenikania”, będącą rodzajem duchowej osmozy. Ponieważ opinia publiczna odgrywa ważną rolę w życiu państwa, Chrystianie są powołani do wpływania na opinię publiczną słowem i czynem w sprawach dotyczących sprawiedliwości. To, czy Chrystianie powinni to czynić jednostkowo, jako członkowie istniejących organizacji, (do których należą również ludzie o innym światopoglądzie), czy też poprzez organizacje specjalnie w tym celu powołane do istnienia, wciąż pozostaje przedmiotem dyskusji.

Poprzestaniemy w tej kwestii na stwierdzeniu, że sama idea społeczeństwa pluralistycznego zakłada, że wspólnota wyznaniowa i bezwyznaniowa, przynajmniej na wyższym szczeblu, spotykają się przy wspólnym stole, gdzie wierzący i niewierzący spojrzą sobie wzajemnie w oczy. Wydaje się, że jeśli takie spotkania byłyby możliwe i owocne na wyższych poziomach, podobna wymiana poglądów nie powinna stanowić problemu na niższym szczeblu. Rozważając te kwestie należy pamiętać, iż w sprawach wartości istnieją dwa poziomy: wartości fundamentalnych – związanych z wiarą – (w czym Chrystianie nie mogą pójść i nie pójść na żaden kompromis), oraz wartości ogólnoludzkich, (które mogą mieć oni wspólne wespół z tymi, którzy nie podzielają ich wiary). Na poziomie łaski wstępnej istnieje więc możliwość wspólnoty, jaka nie jest już możliwa na poziomie łaski właściwej, odkupieńczej.

\*\*\*

Okazuje się więc, że nieprzejednana Boża konsekwencja, która ujawniła się przy odrzuceniu Saula i Uzzjasza, znajduje swe usprawiedliwienie i wyjaśnienie w bólach porodowych towarzyszących narodzinom nowej – wyższej niż sakralna – formacji społecznej. Gdyby Saul i Uzzjasz nie zostali powstrzymani w swoich zapędach, idea łaski postępującej skończyłaby się śmiercią jeszcze „w łonie matki” a droga do nowej struktury społecznej zostałaby udaremniona. Pomyślmy, że gdyby takie przeciwdziałanie ruchowi postępowemu zakończyło się powodzeniem, to: 1) oddzielenie Kościoła i państwa nie byłoby możliwe; 2) nie wyodrębniłaby się sprawa dwu różnych zobowiązań (lojalności) – wobec władzy religijnej i świeckiej; 3) w zarodku zginęłaby idea władzy ograniczonej, wraz z koncepcją prowadzącą do formuły „oddawania Cesarowi, co cesarskie, a Bogu co boskie”. W ten sposób nigdy nie doszłoby do wypracowania formuły „wolności sumienia”.

Płaska teologia, jak zauważyliśmy powyżej, nigdy nie do zdecydowałaaby się nawet „pomyśleć” o oddzieleniu Kościoła od państwa. Nigdy nie porzucono by też idei państwa jako instytucji wyznaniowej. Takie stanowisko zajmują zresztą do dnia dzisiejszego Kościoły: Rzymskokatolicki i Prezbiteriański Reformowany. Takie przekonanie cofa nas do czasów, gdy król i kapłan mieli po jednej nodze w tym samym bucie i żaden nie mógł zrobić kroku bez udziału drugiego. W takiej sytuacji Kościołowi nie pozostaje nic innego, jak popierać wszystko, cokolwiek czyni państwo <sup>1)</sup>.

Można śmiało powiedzieć, że każde państwo wyznaniowe jest na dobrej drodze do stania się tworem demonicznym; kiedy takie *regnum* zostaje zwiedzione do narzucenia wszystkim „jedynie słusznej” religii, pewne jest, że będzie prześladować najdroższe Boże dzieci. Państwo, które opowiada się po stronie jednej konkretnej orientacji religijnej, zawsze kończy nie po stronie anielskiej, lecz po tej przeciwnej. Historia uczy, że nie ma wyjątków od tej reguły. Od niepamiętnych czasów wszystkie krwawe prześladowania były podejmowane przez państwa, nauczone przez zwolenników płaskiej teologii, że ich pierwszoplanowym obowiązkiem jest dopilnowanie zwycięstwa „właściwej” religii.

Tak czyniąc uciskali oni i skazywali na śmierć tych spośród swych poddanych, którzy uważali za niemożliwe (zazwyczaj ze względu na bliskość zasadom nowotestamentowym) przyłączenie się do tej „jedynie słusznej” religii. Od krwawych rzezi Chrystian w Rzymie pod panowaniem Nerona, poprzez przerażające masakry podczas wypraw krzyżowych i masowe eksterminacje albigensów i waldensów, do spalenia Serweta i eksterminacji wielu tysięcy anabaptystów w czasach Reformacji, historia się powtarza i jest przerażająca. Prawdopodobnie najbardziej opłakany aspekt tych upiornych jatek jest fakt, że we wszystkich tych przypadkach Kościół został odwiedzony od wypełnienia roli, do jakiej został przez Boga powołany.

Cechą charakterystyczną tego dramatu, który zaczął się w dniach Saula i Uzzjasza i rozciągnął się na czasy późniejsze, jest następujący fakt, który nie powinien umknąć naszej uwadze: ilekroć objawienie Ducha próbuje poprowadzić ludzi wprzód, zawsze znajdują oni jakiś sposób, aby się temu sprzeciwić.

---

<sup>1)</sup> Doskonałym tego przykładem może być w naszych czasach polityka Kościoła reformowanego Republiki Południowej Afryki. Społeczeństwo RPA jest w gruncie rzeczy wciąż jeszcze społeczeństwem sakralnym, gdzie *regnum* i *sacerdotium* stanowią jedno, jak osnowa i wątek. Co to oznacza dla Kościoła łatwo jest się domyśleć: prawo państwowe stanowi, że dla białego człowieka poślubienie człowieka innej rasy niż biała jest niemoralne, a Kościół nie może zdobyć się na stwierdzenie, że takie prawo jest niemoralne.

Rozdział ról *regnum* i *sacerdotium* był czymś, o co Duch musiał stoczyć batalię, a został wprowadzony na przekór ludziom, pośród których został zainicjowany, ponieważ jest – mówiąc językiem Pawła – „nie od ludzi ani przez człowieka”; podobnie chrystiańskie poselstwo – rozprzestrzeniło się na przekór ludziom, pośród których było proklamowane. Jednym z największych błędów w historii ludzkiego myślenia jest przypuszczenie, wyrażone w terminie wiara „judeo-chrystiańska”, gdzie ta druga jest w istocie niczym więcej, jak tylko kontynuacją tej pierwszej, będącej etnicznym dziedzictwem pewnych ludzi i ich kultury, i że w wierze judeo-chrystiańskiej mamy po prostu religijność starożytnego ludu. Nic bardziej błędnego. Poprzez całą historię starożytnego Izraela „fałszywi prorocy” to byli „swoi” – etnicznie tubylczy. Zawsze jednak na posterunku, sprzeciwiając się fałszywym prorokom pojawiał się prorok Jahwe.

Izrael miał swoich fałszywych proroków, podobnie jak miały i nadal mają fałszywych proroków wszystkie sakralne społeczeństwa. Pod jednym względem Izrael był jednak wyjątkiem: miał pośród siebie także drugi rodzaj proroków, pochodzących spoza „tego świata”. Jerozolima, zamiast być miejscem wysyłającym proroków Jahwe, było miastem, które ich zabijało. Jest coś, co przechodzi pojęcie, kiedy myślimy o prorokach Jahwe, tych samotnikach z pustyni. O ile Izrael, jak wszystkie inne sakralne społeczeństwa, hołubił swoich rodzimych proroków, pozwalając im jadać przy stole królewskim, notorycznie tępił proroków Jahwe. Pojawienie się postaci proroka nie wtopionego w etniczną kulturę danego narodu jest charakterystyczną cechą Starego Testamentu i prawdopodobnie największą nowością w religijnej historii ludzkości. Bez tego rozwój religii chrystiańskiej byłby po prostu nie do pomyślenia. Idea proroka zesłanego raczej od Boga niż wyrosłego na gruncie miejscowej kultury przenika całą chrystiańską wizję od początku do końca. Kiedy czytamy (w księdze Amosa 7) o konflikcie „Amazjasza, kapłana Betelu”, z Amosem, dawniejszym „pasterzem z Tekoa”, widzimy z jednej strony króla „jakiego mają inne narody”, popieranego przez proroka „jakiego mają inne narody”, z drugiej nie tubylczego proroka Jahwe – bardziej niż pewne, że w stosunku do takiego króla na przeciwnych pozycjach. To jest typowe w całej wizji autentycznego chrystianstwa, a to zaczęło się od podziału zadań pomiędzy królem i kapłanem; każdemu według wyznaczonego zakresu. Koncepcja nie tubylczego proroka znajduje swój kulminacyjny wyraz w Jezusie z Nazaretu, Bożym proroku, który był najmniej etnicznie tubylczy ze wszystkich wcześniejszych.

Naiwne, lecz bardzo dogmatyczne założenie, że judeochrystiańska tradycja była kulturowo autochtoniczna, jest tak powszechne, jak światło słoneczne. Lecz jest to olbrzymi błąd, który został wsączony przez diabła niemal we wszystkie współczesne konstrukcje teologiczne.

To bezkrytyczne założenie czyni od samego początku niemożliwym zrozumienie natury takiej wiary. Można łatwo zrozumieć genezę takiej postaci jak Saul z Tarsu, który jawi się jako ściśle określona suma danych rodzimego dziedzictwa kulturowego; i on był absolutnym produktem własnej tubylczej kultury. Ale jak można pojąć i wyprowadzić kulturowe dziedzictwo Pawła z drogi do Damaszku? Idea tajemnicy przebija przez całą historię zaistnienia osoby Pawła, podobnie jak i przez całą historię autentycznej chrześcijańskiej wiary – gdzie słowo „tajemnica” określa w Chrześcijaństwie coś bezpośredniego, co dzieje się bez odwołania się do pośrednictwa ludzkiego autorytetu.

Konsekwencja, z jaką Paweł – i wszyscy inni, przez których „przemawiał Bóg dawnymi czasy” (Hbr.1:1) – podkreślali w swoim poselstwie wagę i integralność tego wymiaru „tajemnicy” (tj. bezpośredniości) jest wprost zdumiewająca. W liście Pawła do Galacjan, który jest w części jakby dziennikiem apostoła, zdaje on szczegółową relację z każdej chwili spędzonej w obecności osób, od których – jak ktoś mógłby na tej postawie twierdzić – przejął on swoje poselstwo. Paweł jednak uroczyście przysięga, że nie odebrał swego poselstwa od żadnego ludzkiego pośrednika. Wszystko to wynikało z jego przeświadczenia, że swoje poselstwo odebrał na zasadzie bezpośredniego kontaktu z Duchem, który mu to objawił. Absolutne zdecydowanie Pawła w kwestii pochodzenia jego poselstwa bezpośrednio od Boga nie powinno być dla nas niespodzianką, gdyż na tym zasadza się cała istota autentycznego chrześcijaństwa, które z założenia nie jest endemicznego („ludzkiego”) pochodzenia. Jeśli Paweł otrzymałby bowiem swe poselstwo „od ludzi” lub z jeszcze innego źródła [np. anielskiego; por. Gal. 1:8], narzuciłoby się naturalne pytanie, skąd ta strona otrzymała swoje poselstwo itd., a wtedy formuła pochodzenia chrześcijańskiego poselstwa [tj bezpośrednio od Pana Jezusa], rozwiązałaby się jak dym.

Aby *regnum* i *sacerdotium* mogły ostatecznie pójść własnymi drogami, każde realizując zlecony mu, właściwy sobie „zbawczy program”: pierwszy - wstępnej „łaski pierwotnej” (porządku doczesnego), późniejszy - właściwej „łaski uświęcającej” (zbawienia wiecznego), dawne pokolenia musiały być instruowane w taki właśnie, wiadomy tylko Bogu, tajemniczy sposób. Aby pogłębić zrozumienie tej tajemnicy skierujemy teraz naszą uwagę na formowanie się w ramach struktury społecznej pewnej specyficznej zbiorowości, którą metaforycznie określimy mianem „synowie Boży”.

## SYNOWIE BOŻY

Już na dość wczesnym etapie rozwoju tradycji judeochrześcijańskiej, bo pod koniec czasów starotestamentowych, dotychczasowa saga, będąca jedynie relacją o dziełach Bożych, zaczęła ustępować miejsca *kerygmatowi* (orędziu zwiastowanego poselstwa), w którym został sformułowany zasadniczy szkielet teologiczny, ujęty w system doktryn, mających stać się podstawą wiary. Był to czas, gdy dziedzictwo sakramentu zaczęło ustępować pod naporem ustnego poselstwa – sformułowanego w formie gotowych propozycji. Izrael wyruszył w drogę w stronę Nowego Testamentu, z jego nową koncepcją zwiastowania, które należało przyjąć lub odrzucić. Był to zaiste potężny krok naprzód, również ze względu na możliwości rozpowszechniania nowego poselstwa. Jak uprzednio zaznaczyliśmy, bardowie Izraela, już od dość dawna, w nastroju oczekiwania wspominali o dniu, kiedy również „Tyr, Filistea i Kusz” zostaną pochwycone w wir Bożego dzieła odkupienia. Wyrocznia Boża, także już dość dawno, w proroczych słowach skierowanych do Abrahama wspominała o dniu, gdy „w tobie i w twoim nasieniu będą błogosławione wszystkie plemiona ziemi”. Ale, była to tylko przepowiednia, wypowiedziana w czasie przyszłym; i nikt nie przypuszczał, że to proroctwo może się ziścić – aż do czasów nowotestamentowych. I nie było żadnych dowodów, by te prognozyki miały spełnić się wcześniej niż dopiero w czasach Nowego Testamentu.

To prawda, że pewne ślady misyjnych poczynąń można zobaczyć już w czasach Starego Testamentu, jak choćby w rozkwicie prozelityzmu, który odegrał najważniejszą rolę w rozwoju nowej struktury społecznej. Ale czynienie z ludzi prozelitów i włączanie ich w tkankę własnej społeczności narodowej, to zupełnie coś innego niż zaangażowanie w celową działalność misyjną. Samo słowo prozelita znaczy „przyrowadzony”, podczas gdy misjonarz – „wysłany”. Ten, który nawraca, jest więc „importerem”, zaś misjonarz „eksporterem”. I choć społeczność Zboru starotestamentowego nigdy nie wytworzyła żadnych form działalności misyjnej, to już samo istnienie prozelitów było krokiem w tym kierunku, czyniąc tę wspólnotę bytem wieloetnicznym \*).

Historyczny Izrael nie tylko nie stał się społecznością misyjną, ale każdy ruch w kierunku wyjścia poza etniczne granice spotykał się tam z kategorycznym sprzeciwem.

---

\*) Owa „wielonarodowościowa” jakość Narodu (Ludu) wybranego była jakby znakiem „ponadnarodowego” w istocie – w zamyśle Bożym – charakteru „Izraela” („nawróconego Jakuba”), jako wybrańców całego rodzaju ludzkiego; nie tylko z Jakuba – jak długo myśleli jego potomkowie, w tym sami apostołowie – lecz najpierw z Jakuba („przewodnika narodów”), a potem także z „narodów” (*goim*).

## SYNOWIE BOŻY

Przeważało bowiem przekonanie, iż skoro to Izrael jest „wybranym” narodem, Boża dobroczynna troska nie sięga poza jego granice. Stąd u przeciętnego Izraelity utrwaliło się przekonanie, że w takim razie i on nie musi troszczyć się o inne narody (określane zresztą jednym wspólnym słowem, *gaim*). Taka mentalność mało, że nie umożliwiała rozwoju misji – kazała wręcz odrzucać możliwość jakiegokolwiek ruchu w tym kierunku. Nawet prorok Jahwe, Jonasz, syn Amittaja, nie był w stanie uwolnić się od tego antymisyjnego nastawienia wspólnego wszystkim społeczeństwom sakralnym, a więc obecnego także w Izraelu. Wezwany, by pójść na wyprawę misyjną do Niniwy, Jonasz stanowczo odmawia, wybierając zamiast tego podróż morską na pokładzie frachtowca. Antymisyjną mentalność Jonasza ujawnia już sam fakt wyboru raczej morza niż jakiejś pustynnej kryjówki. W pismach Starego Testamentu morze jest bowiem obrazem mas ludzkich nie objętych „obietnicą”, symbolizując *gaim*. Nawiasem mówiąc, coś z tego przetrwało w wyrażeniu „morze mas ludzkich”. Zatem, skoro morze oznaczało *gaim*, a Izrael miał negatywny stosunek do *gaim*, Izraelici mieli niechęć do morza, czego przebliski odnajdujemy w wielu Psalmach. Dla przykładu: „Niech szumi morze i to, co je napęnia, świat i jego mieszkańcy! ...bo [Jahwe] idzie, aby sądzić ...świat sprawiedliwie i narody według słuszności” (Psalm 98:7.9). Ucieczkę Jonasza na literalne morze należy więc widzieć jako alternatywę dla planów podróży w kierunku symbolicznego morza, którego to „morza” Niniwa była ważnym ośrodkiem. To tak jakby Jonasz chciał powiedzieć, że prędejm popłynąłby prawdziwym morzem niż wybrał podróż symbolicznym. Może miał nadzieję, że zamydli Jahwe oczy zastępując jedno „morze” innym?

Jonaszowi najbardziej nie podobało się w rozkazie Jahwe to, co zawarte było w pewnym sformułowaniu dotyczącym jego zadania, podanym niejako „tłustym drukiem”, a brzmiącym: „jeszcze 40 dni”. W swojej intencji dawało ono Niniwczynom czas na pokutę, a w konsekwencji możliwość odwołania postanowionej zagłady. To właśnie ten zwrot, ogłaszający czterdziestodniowy czas łaski był powodem odmowy Jonasza podjęcia tej misji. Słyszymy to później z jego własnych ust: „...Czy nie to miałem na myśli, gdy jeszcze byłem w mojej ojczyźnie? Dlatego pierwszym razem uciekałem do Tarszyszu; wiedziałem bowiem, że Ty jesteś Bogiem łaskawym i miłosiernym, cierpliwym i pełnym łaski, który żałuje nieszczęścia” (Jon.4:2).

Jonasz z całą pewnością nie był chętny do podjęcia tej misji. Nie tylko nie podobał mu się sam pomysł misji dla Niniwy; nie może znieść faktu uwięczenia swojej misji sukcesem, osowiały i nadąsany spoglądając ze wzgórza na pokutujące miasto.

Bóg aranżuje scenę z krzewem rycynowym, by pokazać prorokowi jak bardzo dał się wywieść w pole swoim myśłom. Gdy roślina więdnę równie

szybko jak wyrosła, prorok zaczyna szemrać. I Jahwe ma pretekst by do niego przemówić, dla której to zresztą okazji powołał krzew do życia: „...Ty żałujesz krzewu rycynowego, koło którego nie pracowałeś i którego nie wyhodowałeś; wyrósł on w ciągu jednej nocy i w ciągu jednej nocy zginął, a Ja nie miałbym żałować Niniwy, tego wielkiego miasta, w którym żyje więcej niż sto dwadzieścia tysięcy ludzi, którzy nie umieją rozróżnić między tym, co prawe, a tym, co lewe, a nadto wiele bydła?” (Jon. 4:10-11). W kazaniu tym Jahwe stara się uświadomić Jonaszowi, że Jego Boża troska nie ogranicza się do Jego „wybranego” ludu – jest to lekcja, której Jego Lud musiałby się nauczyć, aby jakakolwiek misja była w ogóle możliwa. I wydaje się, że w tym punkcie przesłanie zawarte w księdze Jonasza nie przekonało Izraela, dla którego było przeznaczone; Boże staranie, by Jego Lud uzyskał nowy poziom świadomości w dziedzinie misji, spotkało się z wielkimi oporami. W dalszej części tego studium zobaczymy, że niechęć do postępu nie zakończyła się na Jonaszu, co wiele lat później wielokrotnie potwierdzało się w różnych miejscach i czasach.

W czasach Starego Testamentu miał miejsce pewien proces, który miał mieć nieocenioną wartość dla wieków późniejszych. Była to rysująca się coraz wyraźniej różnica pomiędzy „Izraelem według ciała” a „Izraelem według ducha”. Tę samą krystalizację pojęć widać w rozróżnieniu na „obrzezanie w ciele” i „obrzezanie serca”. Poprzez to rozróżnienie widzimy *ecclesiola in ecclesia* (mały „kościółek” pośród mas wielkiego Kościoła) – wierzący „Lud Boży” (wierzących Bogu) pośród mas „wiernego ludu” (wierzących w Boga), stanowiących dwa współśrodkowe koła, gdzie większe obejmuje całą społeczność, a mniejsze obejmuje tylko tych, którzy doświadczyli wewnętrznej przemiany, podejmując osobistą decyzję oddania swego życia Bogu. Wkrótce potem słyszymy o „siedmiu tysiącach, którzy nie zgięli kolan przed Baalem” zatopionych w masach „ludu wiernych” rozumianego w inny i całkowicie wstępny (przygotowawczy) sposób. Jedną z najtragiczniejszych konsekwencji jednowymiarowej (wstecznej) teologii, ignorującej ruch postępowy z powodu swojej ślepoty na potrzebę procesu i rozwoju jest przekonanie, że ten układ *ecclesiola in ecclesia* jest ponadczasową cechą Ludu Bożego – prawdą o Kościele wszystkich czasów. Ustanowiony przez Boga historii jedynie jako środek służący przygotowaniu ludzi na ideę Kościoła niewspółmiernego z jakimkolwiek konkretnym narodem czy bytem socjopolitycznym, zaczyna być traktowany jako coś stałego. Z powodu niezrozumienia tego przejściowego charakteru *ecclesiola in ecclesia* wynikło wielkie mnóstwo późniejszych grzechów i niepowodzeń Kościoła, a ta ignorancja trwa do dzisiaj – karmiona powtarzaniem do znudzenia aksjomatem o podwójnej naturze Kościoła, funkcjonującego jednocześnie na dwóch płaszczyznach, jako „Kościół widzialny” i „Kościół niewidzialny”. Jest to terminologia, która nie ma żadnego poparcia w

## SYNOWIE BOŻY

Nowym Testamencie: koncepcja Kościoła „niewidzialnego” jest bowiem równie obca pismom nowotestamentowym jak idea „niewidzialnego” chrześcijanina. Jeśli bowiem tych ostatnich poznajemy po „owocach” (jak to potwierdził Jezus), jak to możliwe, żeby w Kościele jako grupa stawali się nagle „niewidzialni”?

\*\*\*

Ponieważ tzw. okres międzytestamentowy (z grubsza cztery stulecia pomiędzy ostatnimi dniami Starego a pierwszymi Nowego Testamentu) w sensie prawnego porządku należy naprawdę do Starego Przymierza, należy poświęcić mu tutaj trochę uwagi, szczególnie dlatego, iż w tym okresie miały miejsce pewne niezwykle ważne wydarzenia, związane z całkowicie nowymi horyzontami, o których tutaj mówimy.

Podbój państwa Izraela i masowa deportacja do obcego kraju była nieopisanie bolesnym doświadczeniem. Ten ból wynikał nie tyle z niewygód i nieszczęść w naturalny sposób towarzyszących takim przemieszczeniom i przesiedleniom całego narodu do nieznanej i obcej ziemi, choć one same były z pewnością wystarczająco gorzkim przeżyciem. Tym, co raniło o wiele głębiej, były religijne konsekwencje niewoli – Lud Boży utracił swoje *regnum* (władzę świecką); zostało im tylko własne *sacerdotium* (władza religijna). Izrael nie mógł już być tym, czym były inne grupy etniczne, a czym był w odległej przeszłości – bytem, w którym „Kościół” i „państwo” były partnerami. Z powodu niewoli Izrael był zmuszony żyć pod *regnum*, które nie było sprzymierzone z jego *sacerdotium*. Izrael musiał uczyć się jak żyć pod władzą króla, który nie był obrzezany, nadal sprawując swój kult religijny pod kierunkiem kapłana, który był obrzezany. Ten fakt stworzył warunki nie podobne do sytuacji jakiegokolwiek innego narodu pod słońcem. Dosłownie zmusiło to Izraelitów w niewoli do wytworzenia trójwymiarowej teologii łaski, wcześniejszej i późniejszej.

Fakt przetrwania Izraela w tak dramatycznych okolicznościach jest jedną z tajemnic historii. Zwykle ludzie wystawieni na podobną próbę upadają pod jej ciężarem: zostają wchłonięci przez sytuację, w której się znaleźli, poddają się w końcu nowemu *regnum*, korzystając z religijnych usług jego *sacerdotium*. Dokładnie to właśnie stało się z dziesięcioma plemionami: po prostu stali się częścią społeczeństwa sakralnego, wśród którego wypadło im żyć. Fakt, że nie stało się to udziałem całego Izraela pozostaje niewyjaśniony – z wyjątkiem ludzi, którzy wierzą w Boga, który działa w historii. Bóg nie tylko zachowywał Izraela jako naród, ale drobnymi krokami wiódł w kierunku idei łaski postępującej.

Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że choć Izrael w niewoli był zobligowany do pokojowego współistnienia z władzą nie poddaną kultowi Jahwe, któremu oddani byli jego kapłani, pozostawał oporny na przyswojenie



sobie teologii łaski postępującej. Ich zachowawcza teologia kazała im uważać obcą religijnie władzę za coś złego, nie z woli Jahwe, a więc pochodzenia demonicznego. I to właśnie z powodu tej wstecznej, zachowawczej teologii mimowolny eksperyment Izraela z nową formułą relacji *regnum-sacerdotium* nie przebiegał gładko. Przeważało nastawienie zdecydowanej niechęci: Izrael w niewoli traktował swoją nieobrzezaną władzę jako porządek demoniczny. Doktryna łaski pierwotnej (przygotowawczej) wciąż była daleka religijnemu myśleniu Izraela; z tego powodu Izrael znał tylko obszar, gdzie działała łaska odkupieńcza, plus obszar (pozostała reszta) pozostający pod Bożym gniewem, nie wspomagany przez Boże łaskawe działanie. Stąd, Izrael w niewoli miał całkowicie negatywne nastawienie do *regnum*, której był winien posłuszeństwo. Na próżno prorok Jahwe radził: „... Poddajcie wasze karki pod jarzmo króla babilońskiego i służcie jemu i jego narodowi, a będziecie żyli!” (Jer. 27:12)\*<sup>1</sup>. Izraelici okazali się głusi na te słowa proroka Jahwe, a także na następujące: „*A starajcie się o pomyślność miasta, do którego skazałem was na wygnanie, i módlcie się za nie do Jahwe, bo od jego pomyślności zależy wasza pomyślność!*” (Jer. 29:7). Izrael wciąż wyznawał spłaszczony dwuwymiarowy punkt widzenia Bożej łaski, co czyniło wszelki rodzaj współpracy lub kolaboracji z okupantem nie do pomyślenia.

Nikt lepiej od przedstawicieli tej władzy nie wiedział jak gburowatymi i nieprzejednanymi poddanymi byli ci Żydzi, których takimi uczyniła ta spłaszczona dwuwymiarowa teologia. Nie ma żadnych dowodów na to, że Izrael w niewoli przeczuwał teologiczne skutki tej instrukcji własnych proroków, aby modlili się o to bezwyznaniowe państwo. Już sama instrukcja jasno sugerowała, że to państwo musi być o d B o g a, jeśli należy się o nie modlić.

---

\*<sup>1</sup>) Dlaczego Bóg posłał swój Lud właśnie do Babilonu? Dlaczego nie do Egiptu, do którego Izraelowi na zawsze pozostał jakiś sentyment, a do którego – jakby na przekór tym ciągłom – Bóg kategorycznie nie pozwalał im już nigdy wracać (nawet wspomnieniami), ani wiązać z nim nadziei na przyszłość? Otóż „Egipt”, to biblijny symbol świata nieuleczalnie pogrążonego w chaosie pogaństwa, „Babilon”, to model systemu państwowego, opartego na prawie i ewoluującego w kierunku demokracji i pluralizmu (por. księga Daniela). Oto dlaczego przeciwnik Boży położył na nim rękę, nieustannie sącząc swój sakralny jad w krwioobieg narodów, które z biegiem wieków, dzięki Ciału Chrystusa, stawały się coraz bardziej świadome „różnorodnej mądrości Bożej”. Oto dlaczego Bóg nazywa władzę „króla babilońskiego” nie panowaniem a „panoszeniem”. Instytucja „państwa” jest oryginalnie Bożego pochodzenia.

A z tego wynikało, że to bezwyznaniowe państwo nie jest czymś demonicznym, jakimś wynalazkiem Bożego przeciwnika, na co Lud Boży ma rzucać klątwy. Ale skutki łaski postępującej, wynikające ze słów proroków, przechodziły szerzej niezauważone. Sądząc z nastawienia Żydów w niewoli, niewiele modlitw zanoszono za bezwyznaniowe *regnum*. W tym czasie, i jako rezultat tego negatywnej postawy względem świeckiego *regnum*, pojawiła się nadzieja „powrotu”. W tej idei powrotu żywa była myśl powrotu pewnego dnia w przyszłości do Ziemi Obiecanej, który spowoduje postęp w stosunku do sytuacji w niewoli. Ta nadzieja powrotu dała zniewolonemu Izraelowi wolę przetrwania. Po tym, gdy Izrael nacierpiał się dosyć – głosiło to marzenie – Lud Boży powróci do Ziemi Obiecanej, a władzę przejmie cielesny potomek domu Dawida. A wtedy władza świecka i religijna znowu się połączą – taka była nadzieja, tak marzono, wierzono i oczekiwano.

I w takich właśnie czasach jednemu z proroków Jahwe, Izajaszowi urodziło się dziecko, które otrzymało dziwaczne imię *Szearjaszub* (Iz. 7:3). Znaczenie tego imienia jest – być może rozmyślnie – dwuznaczne: może być ono tłumaczone jako „resztkę powróci”; może też oznaczać „część się nawróci”. Naturalnie, Izrael w niewoli był usposobiony do przyjęcia pierwszego tłumaczenia: ten sens pasował Izraelitom karmiąc ich słodką nadzieją, iż pewnego dnia wykonają ten krok w przód przez wykonanie kroku wstecz – kiedy potomek Dawida ponownie da Izraelowi władzę świecką w imieniu jego władzy religijnej. W tych pełnych męczarni dniach dwoje innych dzieci narodziło się Ozeaszowi, innemu prorokowi Jahwe. I one dostały prorocze imiona: starsze z nich, dziewczynkę, nazwano *Lo-Ruchama*, co znaczy „Niemiłowana” [dosł. „dla której nie ma miłosierdzia”]; młodsze, chłopca, nazwano *Lo-Ammi*, co znaczy „Niemójlud”. Oba te osobliwe imiona (Ozeasza 1:6-9) były wobec ówczesnego położenia Izraela pełne swoistego patosu. Bóg najwidoczniej nie miał już dla Izraela miłosierdzia i zaniechał myślenia o nim jako o „Swoim Ludzie”. Ale wtedy nagle Izajasz, ojciec *Szear-Jaszuba* podejmuje temat „powrotu”, mówiąc: „i wrócą... wielki będzie to dzień”, a Ozeasz, ojciec dwojga innych dzieci – o równie proroczych imionach – wpada w zachwycenie, w miarowym rytmie profetycznej przepowiedni opisując czas, gdy oba *lo*, od *Lo-Ruchama* i *Lo-Ammi* będą usunięte, i kiedy „Niemiłowana” dostąpi „miłosierdzia”, a „Niemójlud” stanie się „Moim Ludem”.

Izrael rzeczywiście powrócił, ale nie cały, i tylko w jakimś sensie jeśli chodzi o spełnienie nadziei z tym powrotem związanych. Stało się to za czasów perskiego króla Cyrusa, pod przywództwem Ezdrasza i Nehemiasza, którzy zgromadziwszy wokół siebie garstkę niedobitków, w podniosłym nastroju, z wielką radością z powodu tego, co wydawało się wypełnieniem starożytnych pragnień, ruszyli w męczącą powrotną podróż do kraju

przodków. Tam, pełni gorliwej pasji, przetrząsnąwszy ruiny znaleźli trochę całych kamieni wciąż nadających się do użytku, aby przy ich pomocy wskrzesić „stare dobre dni”, kiedy *regnum* było sprzymierzone z *sacerdotium*. Ale ta odbudowa nie zaszła zbyt daleko: cztery ściany, dach, coś w rodzaju chaty. Było to tak lichy i nędzny, tak dalece prozaiczne i prowizoryczne, że ci, którzy ciągle jeszcze pamiętali jak to kiedyś wyglądało, szlochali rozczarowani, a drwiny obecnych osiedleńców w tej ziemi wyśmiewających próby odbudowy rozdzierały serca repatriantów: „...*Co ci nędzni Żydzi wyczyniają? Czy można im na to pozwolić? Czy zaczną składać ofiary? Czy chcą to dokończyć w jednym dniu? Czy z kupy gruzu na nowo ożywią te kamienie, które są przecież spalone?*” (Neh. 4:2). Równie pogardliwy był komentarz Tobiasza Ammonity: „...*Choćby i zbudowali, to i tak, gdy lis skoczy na ich mur kamienny, zawali go.*” (Neh. 4:3). Nikt z Izraelitów pamiętających dawne czasy ani obserwujący ich widzowie, nie wydawał się zachwycony tym powrotem do przeszłości. I całkiem słusznie. Odbudowa nie za bardzo mogła dźwignąć się z ziemi; zarówno mury jak i budynki wyglądały żałośnie. Wszystko to było kolosalnym anachronizmem. W dodatku, nic nie wskazywało na to, by serce Jahwe było po ich stronie, a w każdym razie bez większego entuzjazmu.

Najgorsze było to, że *regnum* nadal było w rękach pogan. Wzajemne relacje pomiędzy władzą świecką a religijną pozostały takie same od czasu, gdy wygnańcy pierwszy raz usiedli nad brzegami rzeki Kebar. Izrael otrzymał pozwolenie na budowę przybytku takiego, jaki był, aby poza jego słabo wykończonymi ścianami sprawować kult religijny. *Regnum* nie znalazło się jednak na powrót w rękach jakiegoś potomka Dawida; nieobrzezany władca nadal rządził krajem i tak już miało pozostać aż do czasów nowotestamentowych. Chybiony charakter całego przedsięwzięcia nie umknął uwadze przywódców Izraela. Nawet pozornie nieustraszony Nehemiasz miał momenty głębokiego rozczarowania, kiedy rozpaczał: „*Tak tedy jesteśmy dziś niewolnikami w ziemi, którą dałeś naszym ojcom, aby z jej plonów i dóbr spożywali, otośmy w niej niewolnikami. Obfite swoje płody przynosi ona królom, których ustanowiłeś nad nami za nasze grzechy, oni władają nad naszymi ciałami... Przeto jesteśmy w wielkim ucisku.*” (Neh. 9:36-37).

Jeśli powrót w takim kształcie rzeczywiście był dziełem Jahwe – jak twierdzono – w takim razie Jego oczekiwania z nim związane musiały być całkiem odmienne od wyobrażeń ludzi, którzy z takim entuzjazmem się weń zaangażowali. W każdym razie, nie popierał On koncepcji postępu poprzez krok wstecz, kierując do nich swoje przesłanie w formie dziwnych imion dzieci swoich proroków; nie było to jednak to znaczenie, które wyczytali z Jego przesłania nadgorliwi wygnańcy.

## SYNOWIE BOŻY

Jeśli wolno nam przytoczyć jako komentarz świadectwo Nowego Testamentu, prorocstwo zawarte w imieniu *Szear-Jaszub* wypełniło się nie w powrocie pod wodzą Ezdrasza i Nehemiasza, ale w nawróceniu pogan w czasach nowotestamentowych (widać Jahwe optował za wersją tłumaczeniem: „część się nawróci”). Stąd również przesłanie imion *Lo-Ruchama* i *Lo-Ammi*, mających doświadczyć przemiany w *ruchama* i *ammi*, znajduje swoje wypełnienie w nawróceniu pogan pod okiem apostoła Pawła. Czy nie czytamy o tym w pismach apostoła (Rz. 9:25-27), który w nawróceniu pogan widzi wypełnienie obietnic zawartych w profetycznym znaczeniu wszystkich trzech symbolicznych imion: *Szear-Jaszub*, *Lo-Ruchama* i *Lo-Ammi*? Podobne wytłumaczenie tej sprawy znajdujemy w pierwszym liście apostoła Piotra, gdzie zmiana *lo-ammi* i *lo-ruchama* na *ammi* i *ruchama* rozumiane jest jako dotyczące nawrócenia nie-Żydów.

Repatrianci pod wodzą Ezdrasza i Nehemiasza, którzy tak bardzo zaangażowali się po stronie idei „postępu przez powrót”, a którzy byli srodze zawiedzeni niemożnością przywrócenia starożytnej koalicji *regnum* i *sacerdotium*, mieli jednak jeszcze inny powód do frustracji: niepowodzenie próby wyrugowania „zła” mieszanych małżeństw, które w dniach niewoli stały się czymś powszechnym – i tego można się było spodziewać. Co gorsza, problem ten dotknął samych powracających, którzy również od razu zaczęli zacieśniać więzy z członkami „nieczystej rasowo” miejscowej społeczności. Nawet Lewici (przedstawiciele *sacerdotium*), jak czytamy: „...nie stronili od ludów tych ziem, jak też od obrzydliwości Kananejczyków, Chetejczyków, Peryzyjczyków, Jebuzejczyków, Ammonitów, Moabitów, Egipcjan i Amorejczyków. Brali bowiem ich córki za żony dla siebie i dla swoich synów... a w tym wiarołomstwie przodowali naczelnicy i przełożeni.” (Ezd. 9:1-2). Trudno powiedzieć, by próba tej swoistej „czystki etnicznej” była porywającym sukcesem. I choć Ezdrasz rozdzierał płaszcz i targał się za brodę, nie był w stanie pozyskać ludzi dla idei czystości rasowej, która w gruncie rzeczy była częścią starego systemu religijnego z jego typowo sakralnym myśleniem. Ale cokolwiek w tej sprawie osiągnął, ograniczyło się do samych Lewitów, a i tutaj sukces był tylko częściowy. Przywrócenie czystości Ludu Bożego, warunkowanej etnicznie, okazało się po prostu niewykonalne. Tym niemniej przekonanie, że wysoki poziom moralny może mieć coś do czynienia z „czystością rasową” pokutuje w pewnych kręgach do dnia dzisiejszego <sup>A)</sup>.

---

<sup>A)</sup> Idea czystości rasowej jako jednej z cnót religijnych przetrwała do czasów współczesnych w Kościołach RPA, w których nadal dominuje płaska (wsteczna) dwuwymiarowa teologia. Mentalności tych Kościołów obca jest myśl, że Duch Boży, powołujący do istnienia Kościoł Jezusa Chrystusa, tyleż zważa na podziały administracyjne czy rasowe, co dzikie gęsi na granice oddzielające Stany od Kanady lub świergotek łąkowy na granice stanowe, →

Niebywale ważnym osiągnięciem okresu międzytestamentowego było powstanie synagogi. Instytucja ta była bardzo istotna dla procesu, który jest przedmiotem naszego studium, ponieważ jest ona bezpośrednią poprzedniczką zboru nowotestamentowego. Synagoga była „wolna”, tzn. nie była w żaden sposób powiązana z systemem *regnum*, nie będąc ani wspomagana ani zwalczana przez władzę świecką. Nie ma wątpliwości, że istniały przepisy prawa cywilnego, które miały wpływ na życie synagogi (jak np. przepisy przeciwpożarowe lub inne środki ostrożności dotyczące bezpieczeństwa). Generalnie jednak synagoga była w swoim funkcjonowaniu w zasadzie zdana na siebie – musiała wykazać własną inicjatywę i samodzielnie rozwiązywać swoje problemy. Był to oczywiście kompromis z sakralną mentalnością samego *regnum*, które miało naturalną skłonność do oczekiwań „urzędowej” jedności kultowej przy jednym wspólnym ołtarzu. Jak doszło do tego kompromisu, stanowi zagadkę. Wierzący w Bożą kontrolę biegu historii zobaczy w tym oczywiście palec Boży – Bożą nauczkę dla świata, aby nie wpadał więcej w pułapkę sakralnego założenia, że pokój społeczny jest funkcją jedności kultu religijnego. Synagoga pokazała światu formułę społeczeństwa pluralistycznego (niejednolitego), choć nie ma w tym żadnej zasługi własnej jej członków – w istocie mieli oni nienawiść i byli w głębokiej opozycji do idei, której sama synagoga dawała początek.

Niezwykle istotnym elementem tego procesu rozwojowego, o którym cały czas mówimy, było pojawienie się w synagodze nowego rodzaju członka – był nim prozelita. Choć trudno to wyjaśnić, to, co działo się w synagodze, pociągało nie-Żydów. Bez wątpienia, momentem przełomowym były kontakty oficjalnych przedstawicieli *regnum*, którzy jako pierwsi weszli w kontakt z synagogą z racji swoich obowiązków służbowych. To wyjaśnia dlaczego spory odsetek prozelitów czasów nowotestamentowych stanowili ludzie z tzw. „sfer rządowych”. To, że zakochali się w tym, co zobaczyli i usłyszeli w synagodze, jest godne uwagi. Z całą pewnością wiele z tym wspólnego miał fakt płycizny ojczystej rzymskiej religijności, która musiała mocno kontrastować z wyższych lotów religijnością synagogi. Prośba tych ludzi o przyjęcie na członków synagogi musiała wprawić jej kierownictwo w niemałe zakłopotanie. Liczba takich chętnych musiała być spora, gdyż opracowano w tym celu wyszukany obrządek, na mocy którego nie-Żyd mógł zostać pełnoprawnym członkiem społeczności „Ludu Bożego”.

---

→ swobodnie fruując sobie tam i z powrotem między Montaną i Albertą. Kościoły w RPA do dzisiaj nie pogodziły się z możliwością uczęszczania na te same nabożeństwa ludzi odmiennych ras. Opierając się na Starym Testamencie wciąż uważają, że „zachowanie czystości rasowej” zasługuje w oczach Bożych na pochwałę.

Zarówno datowanie początków prozelityzmu jak i szczegóły procedury warunkującej członkostwo prozelitów w synagodze są przedmiotem dyskusji. Pewne jest natomiast, że miały miejsce na długo przed okresem Nowego Testamentu, oraz że myślą przewodnią była konieczność duchowej metamorfozy. Prozelita musiał zerwać z dotychczasowym stylem życia i przyswoić sobie nowy; fakt tej przemiany symbolizował akt chrztu.

Ten napływ prozelitów przysporzył synagodze nowego rodzaju członków; od tej pory były ich już dwa rodzaje: 1) członkowie zdeklarowani na podstawie wolnego wyboru oprócz już tam przynależących; 2) członków z urodzenia na podstawie przynależności etnicznej. Ci drudzy, to członkowie, jakich wielu w każdym kontekście sakralnym; pierwsi, to członkowie o całkiem nowym ciężarze gatunkowym. Pojawienie się prozelitów (znanych też pod innym alternatywnym mianem „bojących się Boga”, którym są określani w momencie pojawienia się ich na kartach Nowego Testamentu) wniosło do synagogi nowy i odmienny rodzaj nastawienia wobec odmiennego wyznaniowo lub bezwyznaniowego państwa (*regnum*). Stosunek do obcego wyznaniowo państwa tych, których członkostwo w synagodze wynikało z etnicznej i kulturowej przynależności, był zdecydowanie negatywny; prozelita zaś nie podzielał - i nawet nie mógł podzielać - tego negatywnego stanowiska. Wielu z nich pracowało w administracji rządowej, na co dzień współuczestnicząc w realizacji jego spraw państwowych.

Zobowiązanie do lojalności wobec żydowskiego systemu religijnego nie oznaczało dla nich wyrzeczenia się ani nawet zmniejszenia stopnia lojalności wobec rzymskiego systemu władzy. W ich oczach obie relacje były dobre – każda na swój sposób i na swoim poziomie. Prozelici byli więc w naturalny sposób predysponowani do teologii łaski postępującej, lub przynajmniej do intuicyjnego jej praktykowania we własnym życiu. Ich model życia był żywym przykładem odejścia od mentalności sakralizmu i jego monistycznych konsekwencji. Fakt, że tak rozbieżne punkty widzenia mogły egzystować obok siebie w ramach jednej struktury synagogałnej, zasługuje na szczególną uwagę. Mało tego, obie grupy przetrwały w tej formie jeszcze sporą część czasów nowotestamentowych.

Jest oczywiste, że właśnie ta rzeczywistość dwu różnych grup w synagodze kryła się za debatą zawartą w owym słynnym pytaniu: „Czy należy płacić podatek cesarzowi?”.

Prozelici byli więc ludźmi o podwójnej lojalności. Ich filozofię życiową dobrze oddawała maksyma Jezusa: „Oddawajcie, co jest cesarskiego, cesarzowi, a co Bożego, Bogu”, oznaczająca lojalność zarówno wobec tworu Bożej łaski ochronnej [czyt. państwa] jak i narzędzia Bożej łaski odkupieńczej [tj. Kościoła]. Jest rzeczą wielce znaczącą, że choć spośród tej

właśnie społeczności synagogałnej rekrutowały się kolejne falangi machabejskich powstań przeciwko pogańskiemu *regnum*, żadnego z nich nie wprawiła w ruch frakcja prozelitów. To mentalność starszego członka synagogi rodziła i karmiła ducha machabeizmu, który najlepiej można określić jako wyraz frustracji brakiem sukcesu w realizacji programu, który nazwalismy umownie „postępu przez powrót do przeszłości”. Zrywy machabejskie wynikały bowiem z atawistycznego przekonania, że świeckie *regnum*, które nie konsultuje swoich poczynań z *sacerdotium* (urzędową religią miejscową – udzielającą mu „duchowego” mandatu) jest z definicji demoniczne i musi być unicestwione – jeśli to konieczne, także w wojnie religijnej. Stąd wojny machabejskie należały do rzędu „świętych” wojen, (jeśli jakkolwiek wojnę godzi się tak nazwać), prowadzonych przez ludzi oddanych bez reszty tej sakralnej formule. Te buntury były owocem już wtedy przestarzałej teologii sakralizmu, na których czele stali ludzie, którzy nie chcieli podążać ani za rozwojem historii ludzkości, ani Bożej historii, którzy pozostali w nieświadomości wobec koncepcji łaski postępującej.

Wojny machabejskie były pasmem żalosnych porażek: nie tylko nic dobrego z nich nie wynikło, a wręcz przeciwnie – trudna, ale dająca się znieść sytuacja stawała się wprost nie do zniesienia. Jeśli poprzez badania historyczne byłoby możliwe odgadnięcie Bożych myśli – co jest praktyką obciążoną olbrzymim teologicznym ryzykiem – należy stwierdzić, że powstania machabejskie nie były po myśli Bożej. Wojny te, prowadzone przy niewypowiedzianych cierpieniach i stratach ludzkich, miały służyć odbudowie państwa wyznaniowego i przywróceniu dawnej syntezy *regnum* i *sacerdotium*. Ale ponieważ były one całkowitym anachronizmem, dlatego kończyły się żalosnymi klęskami. Trzeba tu wyraźnie podkreślić, że machabejska rewolta nie była dziełem tej części członków synagogi, którzy znaleźli się tam w drodze osobistej decyzji; rozpętali ją ci, którzy byli członkami z urodzenia.

Nowi członkowie synagogi różnili się tak bardzo od dotychczasowych, że wielu z nich czuło intuicyjnie potrzebę nowego znaku swojej przynależności dla wyrażenia swojej solidarności z rodziną wyznawców Jahwe. Chociaż prozelici byli obrzezani, uznano to w końcu za nieodpowiednie. Od początku bowiem obrzezanie wiązano z „lędźwiami Abrahama” (dzisiaj powiedzielibyśmy „genami i chromosomami Abrahama”), a więc z linią biologiczną: kolorem skóry i włosów, kształtem nosa czy podbródka, oraz z „językiem ojczystym”. Obrzezanie uznano więc za coś nieestosownego dla ludzi, którzy wyszli z innych „lędźwi”. Nowy rodzaj przynależności (na podstawie decyzji) wymagał nowego znaku tej przynależności. W poszukiwaniu takiego znaku wybór padł na obrzęd chrztu, który był już w użyciu u innych ówczesnych grup religijnych (podobnie było z obrzezaniem w czasach, gdy je wprowadzono), a gdzie miał on tę samą symbolikę.

## SYNOWIE BOŻY

Pojawienie się prozelitów było tym momentem, kiedy chrzest jako znak przynależności wkroczył w tradycję judeochrześcijańską. Warto zapamiętać pierwszy kontekst chrztu (członkostwa na podstawie decyzji) ponieważ, jak zobaczymy niżej, w czasach późniejszych chrzest był często wyrwany ze swojego pierwotnego i autentycznego kontekstu.

Przywódcy synagogi prawdopodobnie rozważali inne potencjalne znaki świadczące o przynależności poprzez decyzję. Narzuca się pytanie: czemu ominięto znak przekłutego ucha, które było już starym obrzędem w Izraelu, gdy pierwszy prozelita był przyjmowany do synagogi. Od najdalszych czasów tym rodzajem okaleczenia naznaczało się niewolnika, który postanowił pozostać przy swoim panu pomimo, że w roku jubileuszowym miał prawo stać się wolny (2.Mojż.21:5-6). Jeśli niewolnik decydował się pozostać przy swoim panu, ten przekłuwał sztydłem płatek jego ucha, i to znamię było odtąd znakiem dozgonnej, ale dobrowolnej służby<sup>B)</sup>.

Fakt pominięcia tego szacownego obrządku staje się tym bardziej znaczący, gdy pomyślimy jak znakomicie symbolizm służby z wyboru pasował do całej sytuacji. Prawdopodobnie powodem nie użycia tego symbolu był fakt, że przekłute ucho było znakiem widzialnym, podczas gdy objawiający to Duch najwidoczniej chciał, aby był on niewidzialny i nie pozostawiał żadnych zewnętrznych śladów. Pod tym względem chrzest różni się znacznie od innych znaków rozpoznawczych, przy pomocy których zwykło się rozróżniać od siebie narody oraz grupy społeczno-polityczne i kulturowe.

Rodził się nowy Lud Boży, naznaczony niewidzialną wewnętrzną jakością, społeczność nie budowana na koligacjach czy rozrywana antagonizmami tak charakterystycznymi dla innych ugrupowań, z ich widzialnymi znakami i symbolami. Czy nie właśnie dlatego Bóg Odkupiciel doprowadził do wybrania takiego znaku przynależności, który byłby równie niewidzialny? Jeśli tak, to chrzest bardzo dobrze spełnił swoją rolę.

\*\*\*

Dotarliśmy w ten sposób do czasowego progu Nowego Testamentu. Ci, którzy są przekonani, iż Bóg działa w sposób ewolucyjny, to znaczy na drodze procesów rozwojowych, nie będą oczekiwać natychmiastowego wprowadzenia ery nowotestamentowej. Nie pojawia się w tym czasie nic całkiem nowego. Tym, co widzimy w tym okresie, jest pojawienie się dojrzałych form rzeczy, które były obecne wcześniej w formie embrionalnej.

---

<sup>B)</sup> Idea przekłutego ucha powraca w NT, w liście do Hebrajczyków 10:5, gdzie cytowany jest Psalm 40:6, w dość wolnym tłumaczeniu, odnoszącym się do Pomazańca, którego życie na ziemi było dobrowolnie podjętą służbą.



Mówiąc dokładniej, era Nowego Testamentu, [czyli obowiązywania Nowego Przymierza] rozpoczęła się Pięćdziesiątnicą. Stąd Jan Chrzciciel, jak i sam Jezus, żyli i działali w ramach struktury Starego Testamentu [obowiązywania porządku Starego Przymierza]. Takie, być może oryginalne dla niektórych postawienie problemu, wyjaśnia jednak doskonale linię postępowania Jezusa w czasie Jego misji oraz Jego słowa, takie jak: „*Na drogę pogan nie wkraczajcie i do miasta Samarytan nie wchodźcie.*” (Mt. 10:5) oraz „*Jestem posłany tylko do owiec zaginionych z domu Izraela.*” (Mt. 15:24). A potem, gdy Jego służba się kończyła, mógł powiedzieć, z myślą o przyszłości: „*Idźcie tedy i czyńcie uczniami wszystkie narody...*” (Mt. 28:19). To co w postawach i słowach Pomazańca, jest nie do pogodzenia na gruncie teologii ślepej na koncepcję „wcześniejszego” i „późniejszego”, w świetle teologii trójwymiarowej (pogłębionej o wymiar czasowy) staje się całkiem lekkostrawne. Zbawienie musi być najpierw ogłoszone wśród Ludu Obietnicy; dopiero kiedy to się stało, emisariusze mogli zostać posłani we wszystkich możliwych kierunkach. Wcześniejsze przykazanie Pomazańca było dane przed ukrzyżowaniem i zmartwychwstaniem; późniejsze – p o nich.

Musimy jednak zacząć od zwiastuna nowej ery w dziele zbawienia, Jana Chrzciciela, gdyż to on był tym, który „przygotował drogę” dla Pomazańca. Chrzest Janowy był kontynuacją chrztu prozelitów. Zupełnie jakby ten posłaniec wszedł do synagogi, zauważył dwa rodzaje członków i postanowił zebrać wspólnotę, gdzie szansę na członkostwo mieliby tylko prozelici, dla których zresztą chrzest został ustanowiony. Jan skoncentrował się na członkach uczestniczących przez decyzję i ogłosił, że inny rodzaj kandydatów nie wchodzi w grę – zrobił to w taki sposób, że nie można było go nie zrozumieć. Czy nie przemawiał szorstko do tych, którzy chcieli być zaakceptowani na dawnych sakralnych zasadach? Czy nie odprawił z kwitkiem tych, których rzekomą kwalifikacją było plemienne pokrewieństwo? Czy nie stwierdził tego jasno, że tacy nie są tu mile widziani i uznani za wręcz nie nadających się do Królestwa? Jan nie pozostawiał co do tego cienia wątpliwości: „*Niech wam się nie zdaje, że możecie wmawiać w siebie: Ojca mamy Abrahama; powiadam wam bowiem, że Bóg może z tych kamieni wzbudzić dzieci Abrahamowi.*” (Mt. 3:9). A potem, rozwinął temat w sposób tak radykalny, że w oczach mu współczesnych bez mała bluźnierczy: siekiera – mówił – jest przyłożona do korzenia drzewa (drzewa Abrahama!), aby wyciąć i wrzucić w ogień każdą gałąź tego drzewa, która nie przynosi owocu – owocu upamiętania. Powiedział też, że zostało przygotowane wiejadło, aby oczyścić klepisko (klepisko Abrahama!) ze wszystkiego, co jest plewą (Mt. 3:10.12). Nic dziwnego, że został nazwany Chrzcicielem gdyż wszystko, co miał do powiedzenia, zawierało się w przesłaniu i rodzaju chrztu, wprowadzonego wcześniej jako znak przynależności przez decyzję.

## SYNOWIE BOŻY

Można bezpiecznie stwierdzić, że bez prozelitów nie byłoby Jana Chrzciciela. Niech wolno nam będzie powiedzieć również, że bez Jana Chrzciciela także misja Jezusa, jaką znamy, także byłaby niemożliwa. Jezus najwyraźniej potrzebował kogoś, kto przygotuje Mu drogę; kto będzie pomostem pomiędzy tą częścią społeczności synagogi, której członkostwo było warunkowane decyzją, a małą grupką, która zdecydowała się za Nim podążyć.

Jak dobrze wiadomo, Jezus bardzo cenił Jana Chrzciciela i jego misję stwierdzając, że jest on największym spośród tych, którzy narodzili się z niewiasty. Bez wątpienia ta wysoka ocena wynikała z pionierskiego charakteru pracy, jaką Jan wykonał w dziedzinie przygotowania gruntu pod wspólnotę Ludu Bożego złączonego faktem osobistej decyzji. Od czasu Jana Chrzciciela Lud Boży przestaje bowiem być tożsamy z jakąkolwiek do tej pory istniejącą wspólnotą, a zbór nowotestamentowy zaczyna się formować i nabierać kształtów. Od Jana bierze też początek społeczeństwo pluralistyczne. Był on zaprawdę postacią wyjątkową!

Prozelici, o których wspomnieliśmy, byli ludźmi, którzy podjęli decyzję nawrócenia; nie dziwi więc, że Jan Chrzciciel, który zdecydowanie solidaryzował się z tego rodzaju postawą, głosił upamiętanie, które w swej istocie jest tym samym co nawrócenie. Myślą przewodnią Janowego zwiastowania było „upamiętajcie się”, czyli innymi słowy „nawróćcie się”. W oryginale greckim występuje tu słowo *metanoia*, spośród wszystkich terminów biblijnych poddawany rekordowo częstym deformacjom interpretacyjnym przez tłumaczy i teologów. Potrzebujemy więc tutaj świeżego spojrzenia, zwłaszcza z powodu ważnej roli, jaką słowo to odegrało w omawianym przez nas procesie rozwojowym. Jego pierwszą część stanowi grecki przedrostek *meta*, w potocznej grece oznaczający „od...do”. Część druga *metanoi* pochodzi od innego greckiego słowa, *nous*, oznaczające „najgłębszą część ludzkiej istoty”. Połączenie *meta* i *nous* oznacza więc ruch „od...do” dokonujący się w wewnętrznej istocie człowieka – metamorfozę [czyli zmianę rodzaju istoty, np. z larwy w motyla] zachodzącą w „sercu” lub „duszy”. W teologii Janowej ten ruch „od...do” był bezwzględny warunkiem uczniostwa, bez którego nie było ono w ogóle możliwe. Z tego powodu, Jan „przeczesał” wszystkich kandydatów pragnących być jego uczniami gęstym grzebieniem *metanoi*. Jeśli kandydat dawał dowody owej wewnętrznej przemiany, Jan go chrzczył; jeśli nie, odsyłał go z kwitkiem – jak studenta, który nie przeszedł pomyślnie egzaminów wstępnych.

Wraz z grupką naśladowców tego wielkiego pioniera uwidacznia się pewien specyficzny i odróżniający się styl życia jako wspólna cecha wszystkich, którzy mają przynależeć do Bożej rodziny. Gdyż „owoce godne nawrócenia” to odpowiednik manifestującej się *metanoi*, przemiana serca, która uwidacznia się w przemienionym życiu, kontrastującym z tym, co było

przedtem. Nawrócenie wyraża się bowiem w tym, że „kto ma dwa płaszcze, daje jeden temu, który nie ma żadnego”, celnicy „nie pobierają nic więcej ponad to, co ustalono”, a żołnierze „na nikim nic nie wymuszają ani nie oskarżają fałszywie dla zysku” etc. (Łk. 3:10-14). Wśród naśladowców Jana Chrzciciela nie było miejsca dla tych, których styl życia był taki sam jak każdego przeciętnego człowieka, a tylko dla tych, których przemienione życie kontrastowało z życiem otoczenia. Ten warunek na zawsze pozostał cechą prawdziwego chrześcijaństwa, choć w czasach późniejszych bywał on często zaniedbywany. I wszędzie tam, gdzie był on ignorowany, prawdziwe znaczenie *metanoi* musiało wprawiać w zakłopotanie. Z tego właśnie powodu, słowo to było w późniejszych czasach poddawane tak powszechnym tłumaczeniowym i teologicznym manipulacjom, sprowadzającym *metanoię* do „odprawiania pokuty” – w formie uciążliwych aktów religijnych, takich jak np. odbycie pielgrzymki <sup>c)</sup>.

To opaczne tłumaczenie *metanoi* służyło wyakcentowaniu w dziele zbawienia aspektu przebaczenia, z jednoczesnym pomniejszeniem znaczenia elementu odnowy życia, co prowadziło do zachwiania równowagi pomiędzy przebaczeniem a przyjęciem nowego stylu życia. To z kolei miało ścisły związek z upokarzającą klęską chrześcijaństwa w wykazaniu się zauważalną różnicą – a z pewnością różnicą niewystarczającą – w stylu życia swoich wyznawców.

Musimy tutaj zwrócić uwagę na sprawę rodzaju „owoców” przemienionego życia, gdyż to one mają według Jana Chrzciciela „świadczyć o jakości naszej *metanoi*”. Nie chodzi tu bowiem o tzw. „dobre uczynki” czasów późniejszych, kiedy ludzie zaczęli myśleć, że rozpoznawczymi znakami chrześcijanina są msze, modlitwy „Ojcze nasz”, „Zdrowaś Mario” i koronki różańcowe, pielgrzymki, posty, palenie świec i wielogodzinne klęczenie. Mówiąc o dobrych uczynkach Jan nie miał na myśli przepisowych zachowań rytualnych związanych z „sakramentami” lub obrzędów złożonych ze śpiewów i recytacji tekstów modlitewnych. Chociaż nie mamy dowodów, by Jan deprecjonował lub minimalizował wartość takich aktów religijnych, dobre uczynki w jego ujęciu w najmniejszym stopniu nie pachną dymem kadzideł – są bardzo ziemskie, swojskie, a przy tym wzniosłe. Przedstawiają ludzkie życie jako wyzwolone z upadłej natury: żołnierza uwolnionego z grzechów właściwych rzeczywistości życia wojskowego, celnika oczyszczonego z pokus właściwych temu stanowi, itd.

---

<sup>c)</sup> Nawet termin „upamiętanie” daleki jest od ideału, choćby i dlatego, że fakt upamiętania się nie musi jeszcze oznaczać, że ktoś „od tej chwili zaczyna żyć lepiej”. Idea początku nowego lepszego życia niekoniecznie bowiem zawiera się w koncepcji upamiętania – choć tak żywa jest przecież w *metanoi*.

## SYNOWIE BOŻY

Warto też zauważyć, że nawrócenie według Janowego sposobu myślenia ma manifestować się w relacjach z bliźnimi. I choć Janowa teologia dostrzega pionową relację z Bogiem, przeważa jednak wyraźnie akcent poziomy. Scenerią dla takiej pobożności będzie więc raczej rynek niż budynek kościelny. Ta optyka zazębia się z obrazem Sądu Ostatecznego przedstawionym przez Jęgo Mistrza, gdzie papierkiem lakmusowym stają się rzeczy uczynione lub zaniedbane na horyzontalnym poziomie relacji z bliźnimi. Nie ma wątpliwości, że gdyby ten element poselstwa Jana Chrzciciela i jęgo Większego Następcy został bardziej doceniony tzw. świat chrześcijański miałby dużo lepszą pozycję wyjściową do swęgo świadectwa. Nie słyszałoby się wtedy tak często, jak się słyszy w naszych czasach, o „niespójności” chrześcijańskiego świadectwa z jęgo poselstwem.

Jan Chrzciciel jak ognia unikał wszelkiej masowości – hurtowego nawracania się i wszystkiego, co mogłoby położyć fundament pod kolejne społeczeństwo sakralne. Kiedy widział tłumy przychodzące do chrztu całymi grupami pokoleniowymi, przeciągał w poprzek drogi sieć o tak małych oczkach, że nawet młode potomstwo „żmijowe” nie miało szansy przez nie się przecisnąć – bo tak nazywał tych bez *metanoi* (Mt. 3:1-12). Stara etniczna zasada „Zboru” obejmującego całe społeczeństwo należała do przeszłości. Jeśli było coś, do czego Jan Chrzciciel nie zachęcał, była to wizja „Kościoła widzialnego”, obejmującego całe społeczeństwo powołane do członkostwa na podstawie chrztu. Do przeszłości należała również koncepcja *ecclesiola in ecclesia*, czyli mała społeczność nawróconych ludzi w objęciach dużęgo Kościoła obejmującego całe społeczeństwo – dla Jana *ecclesiola* to właśnie *ecclesia*. Jan stawał się nieomal gwałtowny, kiedy widział próby osiągnięcia „przynależności” na starych zasadach; bez litości rozbijał w puch stara ideę zboru ogarniającego całą grupę językową. Jęgo słowa musiały brzmieć jak szarganie świętości, gdy mówił: „*Nie mówcie: Jesteśmy dziećmi Abrahama*”. Cóż to innego niż pełna pasji deklaracja, że starzy członkowie synagogi są jedynie *kandydatami* do czegoś nowego i żywego, w czym mogą udział nawet kamienie! Jan rozumował w kategoriach dwu grup, świadków i tych, którym należy świadczyć, przy czym obie te grupy zebrane razem tworzą społeczeństwo. Od Jana Chrzciciela bierze swój początek konsekwentny model społeczeństwa pluralistycznego; model sakralny przechodzi do przeszłości – zaczyna obowiązywać nowy system.

Wprawdzie prezentowana przez Jana Chrzciciela koncepcja Kościoła przewija się przez cały Nowy Testament, najwyraźniej naszkicowana jest w liście do Hebrajczyków. I nic dziwnęgo. Gdzie należało oczekiwać większej świadomości wielkich zmian i potężnego kroku wprzód, który się dokonał, niż w liście nawróconęgo Hebrajczyka do innych nawróconych Hebrajczyków? W tej księdze Biblii czytamy, iż prorocтва Starego Testamentu wypełniły się w pojawieniu się „Ludu”, mającęgo Boże Prawo w

umysłach, wypisane na sercach zamiast na tablicach kamiennych. To jest „Kościół”, w którym: „...nikt nie będzie uczył swego ziomka ani też swego brata, mówiąc: Poznaj Pana, bo wszyscy mnie znać będą od najmniejszego aż do największego z nich.” (Hbr. 8:11). Tutaj nie ma już miejsca na *ecclesiola in ecclesia*, tu jest Kościół, składający się w całości z tych, którzy podjęli decyzję. Nikt bardziej niż „Hebrajczyk” nie mógł odczuwać, jak całkowicie nowa była to sytuacja. Nie dziwi więc, że list do Hebrajczyków poruszający sprawę tego nowego okresu – większego i lepszego, poświęcony jest temu tematowi w całości. Jego autor pisze bez żadnych zahamowań: „Gdy mówi: Nowe, to uznał pierwsze za przedawnione; a to, co się przedawnia i starzeje, bliskie jest zaniku.” (Hbr. 8:13). Można z całą pewnością stwierdzić, że list do Hebrajczyków jest dla koncepcji „starego” i „nowego” tym samym, co dla teologii Jana Kalwina *Institutio christianae religionis* [różnie tłumaczone: Nauka religii chrześcijańskiej, Wychowanie chrześcijańskie lub O wychowaniu chrześcijańskim].

Ponieważ chrzest Janowy był chrztem *metanoi*, zgłoszenie się do niego Jezusa stanowiło nie lada problem. Stał oto bowiem przed nim ów „mocniejszy”, którego rzemyka sandałów Jan – mimo najwyższej próby własnej wrodzonej „metanoicznej” moralności – nie czuł się godzien rozwiązać, „Baranek Boży”, mający swym życiem doskonałego posłuszeństwa „zładzić grzechy świata”. Co Jan miał czynić, gdy teraz prosił go o chrzest ktoś, kto tak naprawdę żadnej *metanoi* nie potrzebował, ponieważ - nie mając w najmniejszym nawet stopniu zdeprawowanej natury - nie miał się w ogóle od czego odwracać? Jan wiedział co robić z tymi, którzy się nawracali, oraz jak radzić sobie z nie nawróconymi. Nie miał jednak pojęcia, jak ma postąpić w przypadku kogoś bezgrzesznego. Zakłopotany sytuacją zaproponował więc odwrócenie ról w akcie chrztu, aby Jezus był udzielającym, a on sam przyjmującym. Jezus jednak nie chciał nawet o tym słyszeć; istniała bowiem jakaś „sprawiedliwość” lub słuszność w tym, że to właśnie Jan musiał ochrzcić Jezusa. Wspólnota ludzi połączonych aktem chrztu, będącym pieczęcią ich *metanoi*, musiała mieć Głowę jednakowo zapieczętowaną. Aby spełnić ten warunek „wypełnienia całej sprawiedliwości”, Jan uczynił to, o co był proszony i ochrzcił Jezusa.

Niewiele wiadomo o politycznych odniesieniach poselstwa Jana Chrzciciela. Wydaje się, że na temat władzy świeckiej mówił mało albo wcale. Wiemy, że napominał króla za styl życia, świadczący o braku nawrócenia – między innymi za pozostawanie w cudzołożnym związku, oraz że za wierność swemu powołaniu do głoszenia pokuty zapłacił ostatecznie śmiercią męczeńską. To jednak nie musi świadczyć o negatywnym nastawieniu Jana do świeckiego *regnum*, które charakteryzowało konserwatywną część członków synagogi. Nie mamy żadnych dowodów na to, by Jan uważał państwową organizację Rzymu za coś demonicznego. I

## SYNOWIE BOŻY

choć całym sercem był za nawracaniem się przywódców, nie mamy podstaw, by sądzić, że miał wizję „nawracania” *regnum*. Nie, żeby idea „nawróconego” systemu władzy nie była w jego czasach znana; przeciwnie – jako opcja absolutnie dominująca w jego otoczeniu, była dostępna również i dla niego. Prawda jest taka, że była to postawa, z którą Jan musiał stoczyć ciężką walkę. Bo chociaż machabeizm był już sprawą przeszłości, w czasach Jana istniała nowa wyostzona forma żydowskiego nacjonalizmu, zwana stronnictwem zelotów, wyrosłym na ugruntowanym od wieków przekonaniu, że właściwe miejsce obu władz, świeckiej i religijnej, jest przy jednym wspólnym stole. A ponieważ istniejąca władza według nich nie miała na sobie pieczęci Jahwe, należało z nią walczyć i ostatecznie zrzucić z siebie jej jarzmo. Ruch zelotów był zatem współczesnym wyrazem starożytnej nadziei przyszłego powrotu do przeszłości.

Jest godne uwagi, że Jan Chrzciciel nie miał związków z ruchem zelotów. Zewnętrznie, mógł nawet uchodzić za jednego z nich – paru z nich, jak zobaczymy później, znalazło się w gronie towarzyszy Jezusa. Pustynia, która była sceną poczynąń Jana, pełna była zelockich baz wypadowych, z których dokonywali oni bojowych wycieczek i w których się z powrotem chronili. Stronienie Jana od ich poczynąń wyraźnie wskazuje na jego odmienny stosunek do pogańskiej władzy świeckiej. Jan zajął wobec tej władzy stanowisko podobne do prozelitów, pozytywnie nastawionych do władzy, co wykluczało możliwość udziału w ruchu zelotów. Oprócz tego, Jan przejął od prozelitów koncepcję łaski progresywnej oraz chrzest.

Do tego wszystkiego, Jan nie przejawiał specjalnego zainteresowania Jerozolimą i świątynią wraz z jej kultem; nie „udawał się” do Jerozolimy ani nie rozprawiał o tym, co się tam działo – zupełnie jakby leżała ona poza sferą jego zainteresowań. Jest to znaczące, gdyż Jeruzalem było głównym ośrodkiem religii plemiennej, stolicą starożytnego społeczeństwa sakralnego. Wspólnota religijna ze stolicą w Jerozolimie była typowym *Volkskirche* [z niem.: dosł. „Kościół dla każdego”], czyli „Kościołem powszechnym” obejmującym całą daną społeczność narodową. Jana nie tylko taki „Kościół masowy” w ogóle nie interesował – on gwałtownie mu się przeciwstawiał. Odrzucenie idei „wyznaniowego” *regnum* oznaczało dla niego rezygnację z „wyznaniowego” społeczeństwa, narodu lub bytu socjopolitycznego, obejmującego wszystkich jego członków. Jan Chrzciciel czerpał inspirację nie ze świątyni a z synagogi, a mówiąc dokładniej z tej jej części, którą stanowili prozelici. Obraz tych ludzi z ich chrztem zdominował wizję tego „zwiastuna” nowego porządku.

Nie wiemy czy Jan Chrzciciel zebrał tych, którzy podjęli decyzję (a których on na tej podstawie ochrzcił) w jakiś rodzaj „kongregacji”. Prawdopodobnie tak. Ale jeśli tak uczynił, ich zgromadzenia były z pewnością całkiem innego typu niż model właściwy społeczności Świątyni.

Jedynym rodzajem religijnego zebrania, jaki Jan mógł popierać było coś, co później nazwano zborom – czyli zgromadzeniem religijnym wierzących będących członkami poprzez decyzję. Zbór, jako rodzaj religijnego zgromadzenia, to model, który może się wykształcić po odrzuceniu sakralizmu i przedchrześcijańskiej struktury społecznej. Synagoga była formą przejściową – w połowie drogi między Świątynią a Kościołem, gdyż posiadała elementy wspólne obu tym społecznościom. Zborowy typ zgromadzenia, tak istotny w historii wiary chrześcijańskiej, miał swój początek w misji Jana Chrzciciela. Jest to zgromadzenie dla celów religijnych, ale zdecydowanie nie pod auspicjami władzy świeckiej; to rodzaj religijnego zwoływania się wierzących, odbywających się w formie nabożeństw, nie mających charakteru publicznego. Istnienie zboru jest subtelną negacją sakralizmu – zakłada różnorodność społeczeństwa, tym samym wykluczając jego jedynomyślność.

\*\*\*

Tak oto wyglądała misja herolda, który miał przygotować drogę dla Tego, który miał nadejść po nim. Jak mogliśmy się spodziewać, w służbie Jezusa znajdujemy kontynuację kursu i praktyk Jana Chrzciciela. Również i On zebrał wokół siebie zespół ludzi, przemienionych przeżyciem *metanoi*, którzy wskutek tego zmienili kierunek swojego życia, podejmując decyzję o byciu Jego naśladowcami. I chociaż często przemawiał On do większych zgromadzeń, zawsze przestrzegał wyraźnej granicy pomiędzy masami słuchaczy a grupą swoich uczniów. Pierwszych traktował jak kandydatów i tylko kandydatów do pozycji już posiadanej przez drugich. Jest to fakt aż nazbyt powszechnie ignorowany, że przemawiając Jezus systematycznie i konsekwentnie używał dwu rejestrów, jak organista używający dwu różnych manualów. Mowy Jezusa można zestawić w dwie kolumny. W jednej znajdują się słowa skierowane do tych już należących do Jego towarzyszy, w drugiej przesłanie dla będących jedynie kandydatami dla włączenia do tego grona. Jego formuła została zawarta w deklaracji przeznaczonej dla Jego uczniów: „... *Wam dane jest poznać tajemnice Królestwa Bożego, ale innym podaje się je w podobieństwach, aby ... słuchając nie rozumieli*” (Łk. 8:10) <sup>D)</sup>.

---

<sup>D)</sup> Uchybienia w kwestii przestrzegania i respektowania tej Jezusowej zasady grania w dwóch rejestrach wyrządziło nieopisane wprost szkody w dziedzinie teologii, prowadząc dla przykładu do przypisywania słów Jezusa (oryginalnie przeznaczonych tylko i wyłącznie dla wierzących) jako odnoszących się globalnie do wszystkich istot ludzkich. Dobrą ilustracją tego są słowa „Ojcze nasz” z Modlitwy Pańskiej, gdzie „nasz” nie odnosi się tu do całej ludzkości, ale do grupy naśladowców poprzez decyzję, którzy prosili swego Mistrza, aby nauczył ich jak powinni się modlić.

Stosunek Jezusa do Świątyni i tego, co tam się odbywało, przypominał nastawienie człowieka, który przygotowywał dla Niego drogę. Zawsze kiedy Jezus znajdował się niedaleko Świątyni, w Jego duszy zanosilo się na burzę. Niektóre z tzw. „negatywnych cudów”, jakich dokonał (np. przekleście drzewa figowego tak, że uschło), odwzorowywały Jego stosunek do świątyni i koncepcji, których była ona źródłem. Jedyna „plama” jaką nieżyczliwi krytycy mogą znaleźć na honorze Jezusa w kwestii Jego zachowania – wypędzenie ludzi ze świątyni skreconym na poczekaniu biczem – miała miejsce wewnątrz świątyni. Prawdziwą świątynią Jezusa była, podobnie jak i w przypadku Jana Chrzciciela, pustynia. Kiedy ktoś (widząc u Jezusa ewidentny brak entuzjazmu dla tego kulturalno-religijnego obiektu) chciał sprowokować go wyrażeniami w stylu: „...*Nauczycielu, patrz, co za kamienie i co za budowle*”, odpowiedział w dość posępnym tonie: „*Zaprawdę powiadam wam, nie pozostanie tutaj kamień na kamieniu, który by nie został rozwalony*” (Mt. 24:2). A kiedy niewiasta przy studni Jakuba dała Jezusowi okazję do potwierdzenia żydowskiego wysokiego mniemania na temat Jerozolimy jako stolicy społeczeństwa sakralnego, wcale z tego nie skorzystał. Zamiast tego powiedział jej: „... *nadchodzi godzina, kiedy ani na tej górze, ani w Jerozolimie nie będziecie oddawali czci Ojcu*” (J. 4:21).

Jest wielce znaczące, że chociaż Jezus przepowiedział całkowite zburzenie Świątyni w Jerozolimie, nie obiecał późniejszej jej odbudowy, jak czynili to przed nim prorocy. Na Jego horyzoncie nie było widać żadnego *Szear-Jaszuba*. Jerozolima miała być zniszczona, a wraz z nią miał zniknąć ostatni punkt orientacyjny na mapie sakralnego świata i jednocześnie ostatni ślad po mariażu „tronu i ołtarza” – był to ostatni cios zadany przebrzmiałej nadziei na postęp poprzez powrót do przeszłości. To, że Jezus nie podsyczał tej żywej starożytnej nadziei, ma bezpośredni związek z faktem, że został odrzucony przez społeczeństwo, które dlatego nie chciało podążać za Nim do przodu, gdyż pozostało w niewoli przeszłości i jej skostniałych struktur. Był to przykład zderzenia się wstecznej teologii i teologii łaski postępującej, gdzie przywódcy żydowscy walczyli o utrzymanie *status quo*, a Jezus o ruch do przodu.

Należy zauważyć, że chociaż Jezus żywił nikłą nadzieję na *regnum* oddane wierze, której miałyby stanowić centrum, nie podzielał negatywnego podejścia do bezwyznaniowego *regnum*, pod którego władzą żył, widocznego wśród konserwatywnych członków synagogi z ich płaską teologią. Nie patrzył On na świeckie *regnum* jako na coś z gruntu demonicznego. W tej sprawie Jezus po raz kolejny stał – podobnie jak i Jan Chrzciciel – po stronie prozelitów. I jakkolwiek główną troską Jezusa było „Królestwo Niebios” (jak sam określał sferę panowania łaski zbawienia wiecznego), tym niemniej nazwał On *regnum* czymś pochodzącym „z góry”, w którym przejawia się działanie Bożej łaski – w tym wypadku powszechnej



(dotyczącej życia doczesnego). Jest znaczące, że o świeckich władzach wyrażał się On dobrze nawet wówczas, gdy już za chwilę jej przedstawiciel miał wydać Go na ukrzyżowanie (w gruncie rzeczy zbałamucony przez przedstawicieli żydowskiego establishmentu religijnego). W oczach Jezusa to nadużycie władzy przez *regnum* należało bowiem spisać na karb rozmyślnego działania *sacerdotium*, które podstępnie zrzuciło na władzę świecką obowiązek rozwiązania sprawy, która w rzeczywistości należała do jej własnych kompetencji <sup>E)</sup>. Jezus nie miał sporu z władzami świeckimi, które byłyby uzależnione od władz religijnych, ale z przywództwem religijnym, które wezwało *regnum* do wyświadczenia mu przysługi, która nie należała do jego obowiązków.

Prawdopodobnie w całym Nowym Testamencie nie ma żadnego innego fragmentu, który rzucałby więcej światła na stosunek Jezusa do świeckiego państwa niż historia z monetą dwudrachmową zapisana w Mt.17:24-27. Podatek dwudrachmowy (pólszekel) był starożytnym przepisem, pierwszy raz wspomnianym w 30 rozdziale 2 księgi Mojżeszowej, na mocy którego każdy pełnoletni mężczyzna w Izraelu miał obowiązek stałej opłaty na rzecz Świątyni. Po wyjściu z użycia w niespokojnych czasach niewoli, został wznowiony w okresie powrotu z wygnania (Neh.10:32). W tamtych warunkach, jego przywrócenie miało być częścią zakrojonej na szeroką skalę odbudowy sakralnego porządku. Wystąpiły przy tym pewne nieprawidłowości w operowaniu zebranymi pieniędzmi (Neh.13:10). Czy było to złe zarządzanie czy zagrożenia, jakie niósł ze sobą ten sposób zbierania pieniędzy (umożliwiający łatwy sposób dyskretnego gromadzenia funduszy dla wspierania tajnych akcji wywrotowych), to sprawy, nad którymi nie musimy się tu zatrzymywać. Faktem jest, że do czasów Jezusa władze rzymskie wypracowały strategię, według której to oni pobierali należne płatności, a następnie z tych pieniędzy pokrywali koszty niezbędnych napraw i renowacji. W 17 rozdziale Mateusza czytamy, że ktoś zapytał Piotra czy jego Mistrz ma zwyczaj płacić „dwudrachmę”, jak w tym czasie niektórzy nazywali podatek świątynny. Z pewnością motywem tego prowokacyjnego pytania było założenie, że – jako gorliwy zwolennik łaski czysto etnicznej, (za którego pytający widocznie uważał Jezusa) -

---

<sup>E)</sup> Zastrzeżenie Jezusa dotyczyło nieprawnej zmiany miejsca rozprawy (wokandy), która była wynikiem spisku, i że maczał w tym palce zdrajca. Występuje tu oryginalne greckie słowo *paradous* (ekwiwalent łaciński, to *traditor*, od którego pochodzi angielskie słowo „traitor”), słowo które literalnie oznacza „oddający”, co tutaj odnosi się do aktu „oddania sprawy” o charakterze religijnym do osądu przez trybunałem świeckim *regnum*. Według słów Jezusa, ci którzy zaaranżowali tą nieprawą zmianę wokandy, byli winni większego grzechu: „...większy grzech ma ten, który mnie tobie wydał” (J.19:11).

## SYNOWIE BOŻY

musiał mieć skrupuły przed płaceniem podatku do rąk „nieobrzezanych”, którzy przez sam fakt zajmowania się tymi pieniędzmi sprawiali, że nie nadawały się one już dla „świętego miejsca”. Piotr, trochę zakłopotany tym nieoczekiwanym pytaniem, z wahaniem odpowiedział twierdząco. I sprawa ta z pewnością na tym by się zakończyła, gdyby Jezus umyślnie sam do niej nie powrócił: „...*Jak ci się wydaje, Szymonie? Od kogo królowie ziemi pobierają cło lub czynsz? Od synów własnych czy od obcych?*” (Mt.17:25). Piotr odpowiada, że „od obcych”, tj. od Żydów, których władze rzymskie znały jako stroniących od innych, „obcych” lub „przybyszów”; „synowie”, tj. obywatele rzymscy, nie musieli tego podatku płacić. W tym miejscu Jezus podsumowując stwierdził, że jeśli podatek należy się od przybyszów, w takim razie dzieci, czyli rodowici synowie nie powinni być nim obciążeni. I dodał wielce znamienne słowa: „*Ale żebyśmy ich nie zgorszyli, idź nad morze, zarzuć wędkę i weź pierwszą złowioną rybę, otwórz jej pyszczek, a znajdziesz stater („czterodrachmę”); tego zabierz i daj im za mnie i za siebie*” (Mt.17:27).

Zdumiewającą rzeczą w tym incydencie jest to, że Jezus stawia siebie i swoich uczniów w kategorii „synów” raczej niż „przybyszów”, zaznaczając w ten sposób, że w sprawie swojej oraz ich relacji z istniejącym *regnum* identyfikuje się On raczej z obywatelami rzymskimi niż z Żydami. Widzimy w tej Jego identyfikacji mentalność członków synagogalnej frakcji prozelitów: dystansował się On od starszego elementu synagogalnej kongregacji i jego negatywnego nastawienia do bezwyznaniowego państwa. Fakt nie sprzeciwiania się traktowaniu Go jako „syna” świeckiego państwa swoich czasów – „syna” raczej niż sakralnego „przybysza” – sytuuje Jezusa wyraźnie jako zwolennika teologii łaski późniejszej. To, co powiedział w trakcie opisaney historii, rzuca jasny promień światła na Jego stwierdzenie: „...*Oddawajcie więc, co jest cesarskiego, cesarzowi, a co Bożego, Bogu*” (Mt.22:21). Oscar Cullmann powiedział, że to stwierdzenie można zrozumieć tylko „w powiązaniu z ruchem zelotów”.<sup>1)</sup>

Dochodzimy teraz do rozważenia stosunku Jezusa do ideologii zelotów jako takiej. Jest to ważne: niemożliwe jest zrozumienie działalności Jezusa Chrystusa bez umieszczenia jej w kontekście napięć wywołanych mentalnością i ruchem zelotów. Zelotyzm był, najkrócej rzecz biorąc, odrodzonym machabeizmem karmionym i podtrzymywanym przez ocenę bezwyznaniowego państwa z punktu widzenia wstecznej teologii. Zeloci nie tylko odmawiali współpracy z władzą rzymską, ale byli jej zaprzysięgłymi wrogami, próbując sabotować jej działania dosłownie na każdym kroku – a wszystko w imieniu religii. Ponieważ to *regnum* nie było jawnie zaangażowane w realizację dzieła łaski odkupieńczej, z tego powodu w oczach zelotów było tworem demonicznym. I tak je właśnie traktowali: zamiast się o nie modlić, spiskowali przeciwko niemu. Nie przyszło im na

myśl, że istnieje jeszcze coś takiego jak pierwotna łaska ochronna, której zadaniem jest mieć pieczę nad porządkiem społecznym i że to *regnum* może być jej ramieniem. Ich skostniała wsteczna teologia kazała im dążyć do unicestwienia tej władzy, by mieć możliwość powrotu do przeszłości i przywrócenia archaicznego – i w gruncie rzeczy przedchrześcijańskiego – porządku sakralnego.

Jezus miał wszelkie warunki do zaangażowania się w filozofię, program i działalność zelotów; wystarczyło tylko, by nie stawiał oporu i pozwolił, by ten nurt porwał go ze sobą. Jednakże fakt, że stawiał mu opór, jest szeroko opisany w Nowym Testamencie. W rzeczywistości, całe życie Jezusa to jedno wielkie pasmo zwycięstw nad ambicjami zelotów. Od „rzezi niewiniątek” dokonanej przez króla Heroda (inspirowanej obawą przed zbrojną akcją zelotów) do faktu przymocowania do krzyża Zbawiciela napisu *INRI* (będącego inicjałami łacińskiego napisu: „Jezus Nazareński, król żydowski”), Jego życie – a szczególnie śmierć – było odbiciem strategii odmiennej od tej prezentowanej przez zelotów. Dobrze zatem zrobimy przyglądając się starannie Jego życiu i śmierci szczególnie dlatego, iż odrzucenie zelotyzmu i zastąpienie go innym programem wskazuje na realizację ruchu postępowego w kierunku niejednorodnego społeczeństwa pluralistycznego, który to proces tutaj omawiamy.

Rozważmy zapis kuszenia na pustyni z Mateusza 4 i Łukasza 4. W trzeciej propozycji przeciwnika, demaskującej jego główny cel (dwie poprzednie sugestie były tylko wstępem, mającym „zmiękczyć” Zbawiciela), „wszystkie królestwa świata” widoczne przed oczami Jezusa jak na dłoni, a więc władza o zasięgu światowym leży w zasięgu Jego ręki. Mówi on Jezusowi, że pozwoli Mu być królem tego wszystkiego, za drobną cenę tego, że Jezus odda mu pokłon, tym samym uznając jego za najwyższego władcę. Jezus staje tu twarzą w twarz z tym, co bywa nazywane arcypokusą – pójścia drogą zelotów, unikając w ten sposób drogi krzyża. Roztropnym: „Idź precz ode mnie szatanie!” Jezus wybiera jednak drogę krzyża. Po tym niepowodzeniu kusiciel opuszcza Jezusa – na pewien czas, lub jak niektórzy tłumaczą, „do następnej okazji”. Ta „inna okazja” nadarza się, kiedy apostoł Piotr próbuje znów odwieźć Jezusa od drogi krzyża, słowami: „...*Miej litość nad sobą, Panie! Nie przyjdzie to na ciebie*” (Mt.16:22). Jezus ponownie poddany jest wspomnianej arcypokusie, i po raz kolejny słyszymy z Jego ust słowa: „...*Idź precz ode mnie, szatanie, bo nie myślisz o tym, co boskie, tylko o tym, co ludzkie*” (Mk.8:33).

Tym, co trąciło ambicją zelotów była nie tylko sama mowa Piotra; mówiący te słowa mógł w ten sposób przypominać Jezusowi, że oprócz drogi, którą On sam uznał za dobrą, istnieje jeszcze inna, którą jest droga zelotów. W rzeczy samej, Piotr mógł być jeszcze w tamtym czasie dość powierzchownie nawróconym zelotą. Imię *Barjona*, którym był też

## SYNOWIE BOŻY

nazywany, przyjęło się traktować jako znaczące „syn Jonasza”; jest jednak całkiem możliwe, że miało ono oznaczać „zelota”. Jak zauważył to G. Dalman,<sup>2)</sup> jest bardzo prawdopodobnie, że *barjona* jest słowem zapożyczonym z języka akadyjskiego, oznaczającego „terrorystę” lub „bojownika o wolność”, będących właściwie synonimami „zeloty”<sup>F)</sup>.

Gotowość Piotra do siekania i rąbania mieczem widoczna w czasie aresztowania Jezusa mogła być równie dobrze pozostałością po jego zelockiej przeszłości. Replika Jezusa była następująca: „...*Włóż miecz swój do pochwy; wszyscy bowiem, którzy miecza dobywają, od miecza giną. Czy myślisz, że nie mógłbym prosić Ojca mego, a On wystawiłby mi teraz więcej niż dwanaście legionów aniołów? Ale jak by wtedy wypełniły się Pisma, że tak się stać musi?*” (Mt.26:52-54). Brzmi to jak upomnienie przeznaczone wyraźnie dla kogoś o zelockich ideałach. W tym kontekście, wypowiedziane dużo później słowa Jezusa: „*Szymonie, **Barjona**, miłujesz mnie?*”, nabierają nowego znaczenia i patosu. Oznaczają one, czy dawny *barjona*, „stary terrorysta” nauczył się wreszcie nowych dróg Jezusowej miłości. Jeśli kwestia zelockiej przeszłości pozostaje co do osoby Piotra sprawą otwartą, to w przypadku innego ucznia Jezusa nie ma już tutaj żadnych wątpliwości; chodzi tu o innego Szymona, znanego jako „Szymon Zelota” (Łk.6:15; Dz.ap.1:13). Wiadomo, że to o nim czytamy w Ew. Mateusza 10:4, gdzie nazwany jest „Szymonem Kananajczykiem”. To tłumaczenie, występującego w grece słowa „Kananajos” jest jednak z pewnością błędne, gdyż źródłosłowem jest tu aramejska *kana* („zapał”, „żarliwość” lub „gorliwość”). „Zelota” to zatem synonim aramejskiego „Kananajos” [„Gorliwego”: patrz BT]. Oscar Cullman napisał: „*Kananajos* nie ma nic wspólnego z ziemią „kananejską”; jest to transkrypcja fonetyczna aramejskiego słowa oznaczającego zelotę...”<sup>4)</sup>

---

<sup>F)</sup> Wydaje się, że *barjona* było raczej rzeczownikiem pospolitym niż imieniem własnym. W Talmudzie<sup>3)</sup> czytamy, że kiedy jacyś przywódcy żydowscy doradzali współpracę z Rzymianami, pod presją *barjona* ich zalecenie nie zostało wykonane. Czytamy też o pewnym człowieku imieniem Abba Sikara, który był „dowódcą *barjony* w Jerozolimie”, oraz o Jochananie ben Zakkai, który nie mógł przybyć na spotkanie z przedstawicielem ówczesnych władz, tłumacząc się tym, że „nasza *barjona* na to nie zezwoliła”. Wyraźnie, słowo *barjona* oznaczało ludzi, którzy - jak było to w przypadku zelotów - byli przeciwni odprężeniu w stosunkach z władzami rzymskimi oraz za walką w celu ich obalenia i przywrócenia starotestamentowego społeczeństwa sakralnego. Piotr z powodzeniem mógł być takim właśnie *barjona*. To prawda, że Piotr jest nazywany „synem Jana” (J.21:15) oraz „synem Jonasza” (co bliższe jest oryginałowi greckiemu), i stąd przyjęło się uważać *barjona* za hebrajski odpowiednik „syna Jonasza”. Prawdopodobieństwo poprawności tej interpretacji jednak maleje, gdy weźmiemy pod uwagę fakt, iż nigdzie „Jona” nie występuje jako skrócona forma „Jonasza”.

Bardzo możliwe, że Szymon był zelotą, nawróconym z przekonań i ambicji właściwych temu ruchowi. Co zastanawia to fakt, że nadal był nazywany „Zelotą”. Poza nim byli też Jakub i Jan, „synowie gromu” (*Boanerges*) jak Jezus ich nazywał (przydomek pasujący idealnie do każdego właściwie zeloty). Ich życzenie, by mogli „siedzieć jeden po Jego prawicy, a drugi po lewicy, kiedy to Jego Królestwo już nadejdzie” (por. Mk. 10:37), silnie trąci zelocką ambicją. Podobnie, ich kłótnia o pozycję w *regnum*, które - jak oczekiwali - Jezus założy, a także ich gotowość zesłania ognia z nieba na ludzi, którzy nie chcieli przyjąć ich poselstwa (Łk. 9:54). Przyganę Jezusa: „...Nie wiecie, jakiego ducha jesteście” (Łk. 9:55), można w tym kontekście rozumieć jako: „Wygląda na to, że nie zdajecie sobie sprawy, że wasze słowa wynikają z myślenia – wciąż w kategoriach zelockich”.

Jest też i Judasz Iskariota, człowiek, który – według wszelkiego prawdopodobieństwa – w momencie spotkania z Jezusem był również zelockim aktywistą. Imię „Iskariota” przyjęło się uważać za odnoszące się do miejsca jego pochodzenia z „Kariotu”, znaczące więc „człowiek z Kariotu” (gdzie *isz* to hebrajski „człowiek”). I to tłumaczenie należy uznać za błędne. Zaczniemy od tego, że „nie znamy miejsca o takiej nazwie”.<sup>5)</sup> Istnieje za to o wiele bardziej przekonujące wyjaśnienie: Cullmann uważa za „pewne”,<sup>6)</sup> iż „Iskariot” pochodzi od *sikarios*, kolejnego synonimu „zeloty”<sup>6)</sup>. To ściśle utożsamienie „Iskarioty” z „zelotą” miało swoje źródło w niektórych nowotestamentowych rękopisach (szczególnie w *Codex Bezae*), gdzie występuje forma „Judaszk Skariot”, jak też w grupie manuskryptów łacińskich (tzw. *Itala*), gdzie występuje imię „Judaszk Zelota”.

---

<sup>5)</sup> Czytamy o fanatykach, którzy „przybrali miano zelotów, przez niektórych zwanych *sikarii* [sykariusze]” (Martin Hengel, *Die Zeloten*, s.73). Te dwie nazwy wydają się być stosowane wymiennie [i raczej stereotypowo]: np. w Nowym Testamencie występują *sikarioon* (Dz.ap.21:38), których Flawiusz nazywa po prostu „otumanieni ludzie” (*Wojna żydowska*, II, 13,5; zob. też *Dawne dzieje Izraela*, XX, 8,6). W Dz.ap. 21:38 *sikarioon* bywa tłumaczone jako „skrytobójca” lub „morderca”. Łacińska forma *sicarii* dosłownie oznacza „oszczepnika”. I choć nie wydaje się, by apostoł Paweł kiedykolwiek był zamieszany w działalność zelotów, jest znaczące, że był podejrzewany o przywództwo notorycznych „skrytobójców”. Wydaje się zatem, że ludzie współcześni Jezusowi przypisywali Jego naśladowcom sympatie prozelockie. Fakt, że dla rzymskiego oficjela, spór Pawła z Żydami był równoznaczny z jego zaangażowaniem w zelotyzm pokazuje, że ostre tarcia pomiędzy Żydami na tle stosunku do programu zelotów nie były niczym niezwykłym. A ponieważ ta polaryzacja postaw – poparcia lub opozycji w stosunku do zelotyzmu – istniała od pewnego czasu w synagodze, nie dziwi, że tarcia, które zrodziły pytanie „czy należy płacić podatek cesarzowi?” były Rzymianom dobrze znane.

## SYNOWIE BOŻY

Okazuje się zatem, że Jezus działał w klimacie politycznym tak ciężko nasączonym zelotyzmem, że pokusa pójścia jego śladem była w Jego życiu bardzo silna, zaś ucieczka od niego i zastąpienia go innym programem działania wielkim zwycięstwem Jego życia. W świetle tego, znaczące staje się to, że Barabasz, którego Piłat uwolnił w geście dobrej woli względem Żydów, którzy oddali Jezusa pod jego osąd, mógł z dużą dozą prawdopodobieństwa być aresztowany za działalność spiskową. Zeloci często byli określani mianem *lēstai*,<sup>7)</sup> co było greckim określeniem „rabusiów” i „piratów” (jak też „rebeliantów”), ponieważ w zelockim programie korsarstwo było dozwoloną metodą walki. Barabasz bez wątpienia był takim *lēstes* (J. 18:40), zatrzymanym w związku z jakimiś „rozruchami” (Mk. 15:7 i Łk. 23:19).<sup>8)</sup> Piłat oferował Żydom skazanie zdeklarowanego zeloty w zamian za tego, który zaczynał wyglądać na pozornego. Świadoma odmowa Żydów przyjęcia propozycji tej staje się w tym momencie bardziej zrozumiała. Także, dwu innych „złoczyńców”, w których towarzystwie Jezus został ukrzyżowany, z pewnością było takimi *lēstai*; ukrzyżowanie było formą egzekucji za udział w zelockim akcie terrorystycznym. Fakt, że Piłat połączył ich w jedną grupę raz jeszcze potwierdza, że w potocznej opinii działalność Jezusa była postrzegana jako część nurtu zelockiego.<sup>9)</sup>

Teraz, kiedy już rozpoznaliśmy Judasza Iskariotę jako krypto-zelotę, możemy lepiej zrozumieć ewolucję jego zachowania w stosunku do Jezusa. Możemy też odpowiedzieć na pewne ważne pytanie na jego temat: Dlaczego wydał Jezusa i dlaczego potem popełnił samobójstwo? Jeżeli uświadomimy sobie, gdzie dokładnie Nowy Testament umiejscawia te dwa wydarzenia, znajdziemy się na dobrej drodze do odpowiedzi. Jednocześnie zobaczymy w nowym świetle ów proces rozwojowy, którego przebieg śledzimy w tej części książki.

Judasz zdecydował się wydać Jezusa natychmiast po tym, jak pewna niewiasta wylała na Jego głowę cały alabastrowy słoik czystego olejku nardowego, a On wygłosił małą homilię, kończąc ją słowami: „... *co mogła, to uczyniła; uprzedziła namaszczenie ciała mego na pogrzeb*” (Mk. 14:3-9). Obaj, Mateusz (26:14-16) i Marek (14:10-11) relacjonują, że to był dokładnie ten moment, kiedy Judasz wyszedł i udał się do członków żydowskiego Sanhedrynu z propozycją wydania im Jezusa. Każdego zelotę taka scena i towarzyszący jej komentarz mogły doprowadzić do ostateczności, gdyż ani jedno, ani drugie nijak nie służyło rewolucyjnym celom. Dotąd Judasz mógł mieć nadzieję, że Jezus okaże się kimś w rodzaju mesjasza, na którego pojawienie się sprawa zelotów czekała, a który „wyzwoliłby” Izraela, detronizując rzymską władzę i przywracając Izraelowi własnego króla. Te jego oczekiwania były zresztą dość powszechne; podzielali je bowiem nawet Piotr i synowie Zebedeusza. U innych uczniów jednak, pod wpływem przebywania z Jezusem, w tych oczekiwaniach zachodziła radykalna zmiana;

u Judasza natomiast pozostały one bez zmian. Namaszczenie i towarzysząca mu homilia kazały Judaszowi dać sobie spokój z tym „zbawicielem”, a ponieważ miał już całkowicie dość Jezusa, zaofiarował swój udział w oczyszczeniu przedpola dla następnego „wybawcy”. Oto dlaczego zdecydował się Jezusa wydać. Oczywiście, jako powód swojego zdegustowania faktem namaszczenia podał taki, który było trochę mniej czuć zelotyzmem. Zdażył się już zorientować jak Jezus mógłby zareagować na prawdziwy powód niezadowolenia i dlatego musiał wymyślić coś innego; stąd jego „święte” oburzenie nad marnowaniem pieniędzy, które tak bardzo przydałyby się ubogim. Ta przemowa była jednak na tyle nieprzekonująca, że jeden narrator (J. 12:6) sugerował nawet, iż inspirowana była planowaną kradzieżą. Najbardziej prawdopodobne wydaje się, że zdegustowanie i późniejsza propozycja wydania Jezusa wynikła ze zranionej ambicji jego zelockiego serca.

Ale odpowiedź na pytanie, czemu Judasz zdradził Jezusa, jest bardziej złożona. Judasz obiecał wydać Jezusa, gdyż chciał, aby poczuł On ukłucie miecza bezwyznaniowego *regnum*, którego w oczywisty sposób nie zamierzał On obalać. To w jakiejś części była również motywacja stojąca za zdradą. Judasz nie mógł już dłużej liczyć na to, że osoba Jezusa może być odpowiedzią na dawne sny o potędze dzięki powrotowi do przeszłości. A ponieważ był już śmiertelnie znużony tym, jak stwierdził, fałszywym Mesjaszem, postanowił przejąć inicjatywę i pozbyć się Go, wydając w ręce znienawidzonej władzy. Musimy pamiętać, że Judasz był przekonany, iż „sakerdosi” w osobach członków Sanhedrynu niezawodnie zaprowadzą Jezusa przed trybunał *regnum*, aby tam został osądzony i skazany. Wkrótce okazało się jednak, że te oczekiwania mogą się nie ziścić. Wszystko wskazywało bowiem na to, że sprawa może w ogóle nie wyjść poza sąd kapłański i tam się też zakończyć. Judasz widział Jezusa prowadzonego przed trybunał Sanhedrynu, a także słyszał ogłoszenie wyroku skazującego Go na śmierć. Widząc jak cały jego plan rozsypuje się w pył, Judasz nie widział już dla siebie innego wyjścia jak samobójstwo. Opisujący tę scenę Mateusz (jedyne ewangelista zamieszczający opis śmierci Judasza) z pewnością nieprzypadkowo urywa relację z procesu Jezusa dokładnie w tym miejscu, aby dopiero potem przejść do opisu dalszego ciągu rozprawy, mającej ostatecznie swój finał przed trybunałem *regnum* (Mt. 27:3-14). Tym sposobem narracji Mateusz zdaje się sugerować, że spisek Judasza był ostatnią rozpaczliwą próbą ratowania jego utraconych zelockich nadziei związanych z Jezusem, a kiedy i to zawiodło, życie straciło dla niego wszelki sens. Kiedy Judasz był już pewien, że Jezus zginie z ręki kapłanów, skazany z powodów religijnych, wpadł w panikę; to wtedy bowiem, gdy Jezus, na pytanie arcykapłana: „...czy Ty jesteś Chrystus, Syn Boga”, odpowiedział: „...Tyś powiedział”, zapadł wyrok: „...Winien jest śmierci” (Mt. 26:63-66).

## SYNOWIE BOŻY

Dla Judasza były to w gruncie rzeczy sprawy obce, choć sprawy dotyczące sfery zbawczej łaski odkupieńczej z pewnością obce mu nie były. Dla niego Jezus do końca pozostał jakimś „mesjaszem”, umierającym za sprawy, które on widział jakby z oddalenia, a których nigdy naprawdę nie poznał; ta świadomość uczyniła jego życie cięższym od śmierci. Odbierając sobie życie nawet nie przypuszczał, że następnego dnia rozprawa będzie toczyć się ostatecznie przed trybunałem *regnum*<sup>H)</sup>.

Następnego ranka po tym, jak Judasz został pochowany, sprawa Jezusa stała na wokandzie sądu *regnum*. Tu pojawia się kolejne pytanie, sygnalizujące temat do rozważenia: skąd ta zmiana trybunału? Czasami mówi się, że ta konieczność przeniesienia sprawy do innego trybunału jest całkiem zrozumiała, gdyż Żydzi nie mieli wówczas tzw. prawa miecza, i stąd przypadek ten po prostu musiał trafić do Piłata. Jest to jednak błędne. Prawda jest taka, że zagadnienie „prawa miecza” było w tym okresie żydowskiej historii sprawą otwartą i przedmiotem nieustających dyskusji: czy Żydzi mają prawo wykonać wyrok śmierci czy też nie? Widzimy to w rozbieżnych opiniach ujawniających się również w związku z procesem Jezusa: Poncjusz Piłat proponuje Żydom, żeby sami dokonali egzekucji Jezusa; ci z kolei twierdzą, że nie mają prawa tego uczynić (J.18:31). Fakt, że Piłat nie zaprzecza twierdzeniom o nielegalności wykonania przez nich kary śmierci przyjęło się brać za dowód, że Żydzi nie mieli w tym czasie „prawa miecza”; ale jest bardziej prawdopodobne, że czyniąc to Piłat próbował jedynie być taktowny w sprawie wyglądającej na potencjalnie wybuchową. Sprzeciwienie się Żydom w tym momencie groziłoby sprowokowaniem ich wielkiego rozgoryczenia. Tak się składa, że dokładnie w tym czasie niejaki Sejanus, człowiek wysoko postawiony w rzymskich sferach rządowych, a znany z antysemitycznych poglądów, agitował – i to z niezłym powodzeniem – za tym, by prawo miecza było Żydom odebrane.

---

<sup>H)</sup> Czytamy w Ewangelii Mateuszowej, że Judasz „widząc, że został skazany” całkowicie się załamał (Mt.27:3). Czasami odczytywane jest to jako wyraz „skruchy” Judasza, który zrozumiał, iż dopuścił się czynu nikczemnego, niejako w geście rozpaczli rozrzucił trzydzieści srebrników po posadzce świątyni i poszedł się powiesić. „Skazanym” jest tu jednak nie Judasz a Jezus: „(Judasz) widząc, że (Jezus) został skazany (już teraz, przed postawieniem Go przed trybunałem *regnum*), poszedł i powiesił się <sup>\*</sup>).

<sup>\*</sup>) Problem gramatyczny dotyczy tu raczej ang. przekładu: „potępiony na śmierć” zamiast „skazany”. Problem teologiczny, to rzekoma „skrucha” Judasza; zdrada Judasza nosi wszelkie znamiona grzechu przeciwko Duchowi Świętemu – zob. postać Achitofela (2Sm.15:31; 16:23; 17:23) jako typ Judasza (Dz.ap.1:16-20.25); także faryzeusze (Mt.12:24-32; Mt.23:2-3; J.9:39-41).



Sytuacja historyczna była więc taka, że Judasz miał podstawy, by przypuszczać, że przypadek Jezusa zostanie odesłany do rozpatrzenia przez trybunał *regnum*; podobnie jak później mógł mieć takie wrażenie, że jednak tam nie trafi; Piłat miał prawo sugerować, by *sacerdotium* samo wzięło na siebie sprawę egzekucji; Żydzi z kolei mieli podstawy, by żalić się z powodu utraty prawa miecza; wreszcie Piłat mógł uchylić się od osobistej odpowiedzialności – publicznie „umywając ręce”.<sup>10)</sup>

Wczesny Kościół wpisał w swoje wyznanie wiary formułę: „ukrzyżowany pod Poncjuszem Piłatem”, nie tylko po to, by przypisać temu wydarzeniu jakąś datę – mocującą fakt zabicia Jezusa w czasie historycznym, ale by umiejscowić je w czasie soteriologicznym – w wymiarze wiary. Kościół pierwotny widział palec Boży w procesie i skazaniu Jezusa przez sąd świecki, z powodu domniemanego naruszenia prawa w sferze religijnej. Jezus zginął z rąk władzy świeckiej, czyli narzędzia Bożej łaski pierwotnej, dokładnie od tego miecza, który miał zaprowadzić podstawowy (elementarny) ład w obliczu nieuniknionego inaczej chaosu. Ta właśnie władza miecza została dana, aby – jak mówi Wyznanie belgijskie – „karać złych i chronić dobrych”, dając światu wyraźnie do zrozumienia, że jeśli problem upadłej kondycji człowieka w ogóle miałby być rozwiązany, potrzeba będzie czegoś więcej niż stojąca na straży Boża łaska pierwsza. „Ukrzyżowany pod Poncjuszem Piłatem” ma zatem wartość profetyczną (odkrywczą), rysując ostry obraz dramatycznej potrzeby Bożej łaskawej interwencji przekraczającej wymiar łaski „zwyczajnej”.

Sam Jezus uznał zmianę wokandy swego procesu za tak ważną – ów fakt „wydania” trybunałowi *regnum* przypadku z obszaru *sacerdotium* – iż na długo przedtem wypowiedział na jego temat prorocze słowa: „*Aby się wypełniło słowo Jezusa, które wypowiedział, zaznaczając, jaką śmiercią miał umrzeć*” (J.18:32). Mówił też o byciu „wywyższonym” (J.3:14), a teraz Jan Ewangelista informuje nas, że słowa Żydów: „*Nam nie wolno nikogo zabijać*” są właśnie wypełnieniem owego „wywyższenia”; gdyż umrzeć przez „bycie wywyższonym”, to po prostu inny sposób powiedzenia „z rąk *regnum*”. *Sacerdotium* uśmiercało przez kamienowanie, zaś rzymskie *regnum* przez „wywyższanie”, tj. krzyżowanie. Jezus uznał tę zmianę wokandy za tak istotną, iż uczynił ją tematem swego prorokowania. Ten, który przyszedł, by położyć kres płaskiej teologii, zmarł jako jej ofiara; Ten, który przyszedł, by dać ludzkości nową strukturę społeczną, stał się ofiarą jej dotychczasowej (sakralnej) wersji. Rodzaj śmierci Bożego Pomazańca wyraził bez słów jedną z prawd, które przyszedł objawić ludzkości.

Głębsze znaczenie słów „ukrzyżowany pod Poncjuszem Piłatem” musiało po Pięćdziesiątnicy dotrzeć jednak do Jego uczniów, gdyż słyszano ich mówiących: „*Tego Jezusa, który według powziętego z góry Bożego*

## SYNOWIE BOŻY

*postanowienia i planu został wydany, tego wyście rękami bezbożnych ukrzyżowali i zabili*” (por. Dz.ap.2:23). „Rękami bezbożnych” wskazuje na ludzi *regnum*, gdzie „bezbożnych” nie znaczyło „nieprawych”, ale w rozumieniu żydowskim będących „bez Bożego Prawa” [ang. *lawless*]. (Żydzi chlubili się faktem bycia jedynym narodem, któremu Bóg dał swoje Prawo; to automatycznie plasowało wszystkich innych w kategorii owych „bez-Prawnych”.) Chodzi więc o to, że *sacerdotium* pozbyło się Jezusa posługując się (rękami) *regnum*; „sakerdosi” zabili Go, czyniąc pogańskie *regnum* – ludzi „bez-Bożego-Prawa” – swoim narzędziem. Jeśli znaczenie zwrotu „ukrzyżowany pod Poncjuszem Piłatem” ma naprawdę wymiar soteriologiczny, i Duch Boży próbował coś ludziom tutaj objawić, nie zdziwi nas ich słaba i do tego krótka pamięć, gdy już za chwilę zobaczymy jak staczają się oni na powrót w objęcia sakralizmu. Historię tej notorycznej recydywy relacjonuje właśnie niniejsza książka. Często, w późniejszych czasach, sytuacja opozycji wobec *sacerdotium*, automatycznie stawiała ludzi w pozycji konfliktu z *regnum*, dokładnie tak samo jak było to praktyką w czasach, zanim Duch Boży wskazał ludziom lepszą drogę. Raz za razem, doktrynalna „herezja” była traktowana jako wykroczenie polityczne (złamanie prawa) – wymierzone przeciwko stabilności ładu społecznego.

Z tego co wyżej powiedziano wynika paląca potrzeba, by przebieg procesu Jezusa przed Piłatem poddać szczególnie starannej analizie. Cała sprawa przypominała bowiem istny „groch z kapustą”: akt oskarżenia wędrował tam i z powrotem między dwoma centrami władzy (rządu „ciał” i „dusz”), raz był to zarzut typowo świecki – „wzniesienia rozruchów”, raz typowo religijny – „błuźnierstwo”; tak czy inaczej płaszczyzna była jedna i ta sama – sakralizm. Ten sam przypadek, który przed trybunałem Sanhedrynu był błuźnierstwem, przed sądem Piłata stawał się nagle wzniesieniem rozruchów. Cała ta huśtawka była możliwa dzięki typowo sakralnej mentalności z jej charakterystyczną płaską teologią. Pierwszym punktem planu Żydów było nakłonienie Piłata, by w ogóle wpisał przypadek Jezusa do swojego sądowego rejestru. Zwyczajowe pytanie, jakim Piłat, jako człowiek prawa otwierał każdy przewód sądowy, a które skierował i do nich brzmiało: „*Jaką skargę wnosicie przeciwko temu człowiekowi?*” Uczciwa odpowiedź Żydów powinna brzmieć, że nie podoba się im Jezusowa teologia, ale wtedy bez wątpienia Piłat oddaliłby ten przypadek jako nie kwalifikujący się do świeckiego sądu. Nic dziwnego zatem, że na to niewygodne dla nich pytanie Żydzi dali początkowo typowo wymijającą odpowiedź: „*Gdyby ten nie był złoczyńcą, nie wydalibyśmy go tobie*”, innymi słowy jakby mówiąc: „Czy nie możesz uwierzyć nam na słowo?”. Piłat, widząc pułapkę, próbuje jej uniknąć – jeśli wyrok ma zapaść na podstawie zarzutów *sacerdotium*, niech rozpatrują tę sprawę kapłani; mówi zatem: „*Weźcie go i osądźcie go według waszego zakonu*”. Ale Żydzi chcą widzieć Jezusa w rękach *regnum*; stąd ich

stwierdzenie, że nie mają (lub od jakiegoś czasu nie mają) prawa miecza. Piłat czuje się złapany w pułapkę i zgadza się sprawę rozpatrzyć. Jest to pierwsze zwycięstwo Żydów w całej tej sprawie: nakłaniając *regnum*, by przejęło od nich przypadek Jezusa osiągają to, że ich przeciwnik zostanie zniszczony, a ich własne szaty pozostaną niesplamione Jego krwią<sup>1)</sup>.

Cały proces Jezusa obraca się w zasadzie wokół kwestii Jego godności królewskiej. Jest to z pewnością sprawa niełatwa, gdyż ta dyskusja nad królewskimi aspiracjami będzie w zadziwiający sposób stale oscylowała pomiędzy dwoma wymiarami, doczesnym i wiecznym – królestwa w wymiarze łaski powszechnej i w wymiarze łaski odkupieńczej. Płaska teologia Żydów nie tylko czyniła ich w nieunikniony sposób uczestnikami tego rodzaju zonglerki, ale także zaślepiała ich na niewłaściwość własnego postępowania, nie mówiąc już o wynikających stąd wyrzutach sumienia. W całej tej sytuacji Piłat, ze swoją świadomością uformowaną przez sakralną mentalność, wydaje się stać jakby z boku, kompletnie zagubiony.

Piłat otwiera rozprawę pytaniem: „Czy Ty jesteś królem żydowskim?” (J.18:33). Nie powinno nas dziwić, że na tak postawione pytanie Jezus nie może odpowiedzieć prostym „tak” lub „nie”; Jego teologia łaski postępującej każe Mu mówić o godności królewskiej na dwóch poziomach, wypływających albo z pierwszej (wstępnej) albo z drugiej (właściwej) łaski. Jezus wspomina zatem o obydwu rodzajach królestwa, jednym „z tego”, drugim „nie z tego” świata (J.18:36); stąd Jego niemożność dania Piłatowi odpowiedzi twierdzącej lub przeczącej. To, co Jezus mówi, można wyrazić następująco: „Nie jestem królem, jakiego pragną zeloci, a już z pewnością nie takim, który chciałby zdetronizować króla panującego *regnum*. Czyż nie usunąłem się w cień, kiedy zobaczyłem jak moi naśladowcy próbują uczynić ze mnie króla tego właśnie rodzaju? I czy konsekwentnie nie zabraniałem moim uczniom mówić o mnie jako o „narodowym mesjaszu Żydów”, zbyt dobrze znając ich pożałowania godne zelockie skrzywienie, by w Mesjaszu widzieć wyłącznie ziemskiego króla? Ale, jeśli pytasz, czy jestem królem w wymiarze odkupieńczym, to moja odpowiedź brzmi mocno i zdecydowanie „tak”. Przy okazji, czy zadajesz mi to pytanie z punktu widzenia własnej koncepcji królestwa, czy też chcesz sprawdzić to, co słyszałeś o mnie i moich królewskich roszczeniach?

---

<sup>1)</sup> Jedną z nieodłącznych cech wrodzonej niegodziwości płaskiej, dwuwymiarowej teologii jest jej wynalazek ideologicznej formuły (białych teologicznych rękawiczek), pozwalającej *sacerdotium* eksterminować niewygodne dla siebie jednostki zachowując własne ręce i szaty niesplamione krwią swych ofiar. To „umywanie własnych rąk” i polityka „białych rękawiczek” weszły w wiekach następnych na stałe do kanonów religijnej mody. Niestety, w porządku społeczeństwa sakralnego taka sytuacja jest po prostu nieunikniona.

Słowem, czy pytasz mnie sam z siebie, czy na podstawie tego, co inni ci o mnie mówili?” (por. J.18:34). Jednak teologia Piłata – jakakolwiek by ona była – człowieka wychowanego w tradycji sakralnej, była zbyt płaska, by mógł on zrozumieć wzmiankę Jezusa o dwóch rodzajach królestwa. Dlatego odparowuje w Jego stronę warkliwie: „*Czy ja jestem Żydem? Naród twój i arcykapłani wydali mi ciebie; co uczyniłeś?*”. Jezusowa teologia łaski dwupoziomowej jest dla niego o wiele za subtelna. Dlatego wycofując się na pewny brzeg z wody, którą dla siebie uznał za zbyt głęboką, a nie bardzo wiedząc, co odpowiedzieć, przyjmuje pozycję obronną i zadaje jedyne rozsądne – na poziomie swojej legalistycznej umysłowości – pytanie: „*Co uczyniłeś?*” (J.18:35).

Ale Jezus nie daje się łatwo odwieść od tematu dwóch rodzajów królestwa. Idea królestwa jest dla Niego zbyt cenna i za bardzo leży Mu na sercu, by mógł zgodzić się na bez troskie zamiecenie jej pod dywan, jak to sugerował Piłat. Dlatego, ignorując pytanie o to, „co uczynił” kontynuuje przerwany wątek: „*Królestwo moje nie jest z tego świata; gdyby z tego świata było Królestwo moje, słudzy moi walczyliby, abym nie był wydany Żydom; bo właśnie Królestwo moje nie jest stąd.*” (J.18:36). Jezus stwierdza tu, że Jego królestwem nie jest *regnum* (z jego żołnierzami, a które jest narzędziem łaski ochronnej), gdyż wtedy Jego żołnierze ocaliliby Go z ręki Żydów; tak jednak nie jest, co potwierdza to, co Jezus mówi. Na to Piłat, którego to wszystko nadal przerasta, potrafi tylko odpowiedzieć: „*A więc jesteś królem?*”. Jezus odpowiada: „*Sam mówisz, że jestem królem. Ja się narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie; każdy, kto z prawdy jest, słucha głosu mego.*” (J.18:37). Reakcja Piłata: „*Co to jest prawda?*” wskazuje, iż idea królestwa zainteresowanego kwestią „prawdy” zupełnie przekracza jego pojęcie. Rozumie jednak z tego wszystkiego tyle, że - niezależnie od swojej koncepcji królestwa - Jezus nie jest osobą, której on czy jakikolwiek inny przedstawiciel rzymskiej władzy musiałby się obawiać nawet, jeśli Jezus jest kolejnym zelotą, jest to jakaś całkiem nowa i nieszkodliwa jego odmiana. Dlatego ostatecznie konkluduje: „*Ja w nim żadnej winy nie znajduję.*” (J.18:38).

Przekonany, jak z tego widać, iż Jezus nie uczynił nic złego, Piłat wyobraża sobie, że Żydzi dadzą się przekonać do wycofania swojej skargi. Słyszeli przecież zupełnie nieszkodliwą przemowę Jezusa, być może będą gotowi się wycofać. Tak czy inaczej, warto spróbować. Piłat przedstawia więc bezkonfliktowe zakończenie tego irytującego widowiska. Ponieważ zbliża się Pascha, a z nią czas wypuszczenia jednego więźnia, Piłat pyta ich, czy nie chcą, by wypuścił „Króla żydowskiego”. Czyniąc tą sugestią Piłat daje jednak dowód, że nie do końca zna swoich żydowskich poddanych, ani stopnia ich niechęci to ich bezbronno króla. Zamiast skorzystać z „wyjścia

bezpieczeństwa”, które Piłat tak zręcznie przygotował, Żydzi mówią, że chcą by wypuścił im Barabasa, skazanego na śmierć zelockiego terrorystę. W odpowiedzi Piłat pyta nieśmiało i niemądrze: „*Cóż więc mam uczynić z Jezusem, którego zowią Chrystusem?*”, na co - wietrząc zwycięstwo - Żydzi wykrzykują: „*Niech będzie ukrzyżowany!*” (Mt.27:22). Piłat próbuje uciszyć to wezwanie do rozlewu krwi pytaniem: „*Cóż więc złego uczynił?*”, a ponieważ okazuje się, że czas na to pytanie już minął, rzuca inne: „*Króla waszego mam ukrzyżować?*”, na co słyszy w odpowiedzi: „*Nie mamy króla, tylko cesarza*” (J.19:15). Oprócz tego słyszy słowa, że jeśli nie uczyni tego, co mówią, złoży na niego raport do jego zwierzchnika, jako na tego, kto nie troszczy się o jego dobre imię. Tym ostatnim argumentem Żydzi sprawiają, że Piłat czuje, że ma ręce wykręcone do tyłu i związane na plecach. Żydzi na równi z Piłatem byli niezdolni do przyswojenia sobie idei dwóch rodzajów królestwa. Ich wyznanie: „nie mamy króla, tylko cesarza” pokazuje, jakimi niewolnikami uczyniła ich płaska teologia. „*Nie mamy króla, tylko cesarza*”?; jakby nie było możliwe mieć cesarza jako jednego, a Pomazańca jako drugiego króla – jednego na poziomie łaski zachowawczej, a drugiego na poziomie łaski odkupieńczej.

Piłat wydaje więc Jezusa na ubiczowanie – to coś „ekstra”, które więźniowie w tych dniach otrzymywali za sam fakt stawienia ich przed trybunałem – a żołnierze są już gotowi ze scenką tematyczną na „motywach królewskich”: przyoblekają Jezusa w „królewski” płaszcz szkarłatny, na Jego głowę – wzorem girlandów koronacyjnych – wkładają splecioną z ciernia „koronę”, bez powodzenia próbując wetknąć w dłoń wyszydzanego króla „buławę” z wyschłej zeszłorocznej trzciny; hołdownicze pocałunki – zwyczajowo składane na czołach koronowanych królów – zastępuje stosowne do okoliczności spluwanie w twarz; wreszcie, w ramach parodii rzymskich pozdrowień koronacyjnych – „niech żyje król!” – wykrzykują na „cześć” Jezusa prześmiewcze: „Bądź pozdrowiony, królu żydowski!”.

Piłat, zde gustowany sobą, a jeszcze bardziej Żydami, rozkazuje umieścić nad Jego głową tabliczkę z napisem w trzech językach będących w lokalnym użyciu: „Jezus Nazareński, król żydowski”. To rozsierdza Żydów, którzy widzą w tym kpinę ze swych starożytnych postępowych aspiracji odnośnie powrotu do imperialnej przeszłości. Dlatego proszą Piłata o zmianę napisu, by głosił on raczej: „Ten człowiek powiedział: Jestem królem żydowskim” (J.19:21). Ale to już przelewa miarę cierpliwości słusznie już rozdrażnionego rzymskiego gubernatora, który odpowiada stanowczym: „Com napisał, tom napisał” (J.19:22).

Widzimy więc, że podczas całego swojego procesu Jezus wykazał zdecydowaną niechęć do niepochlebnego wypowiadania się na temat władzy królewskiej. Nauczał On bardzo jasno, że Jego prawo do godności królewskiej nie oznacza rywalizacji z królewskim prawem *regnum*, czyniąc

## SYNOWIE BOŻY

wyraźne rozróżnienie pomiędzy władzą ziemską (w gestii *regnum*), odpowiedzialną za realizację Bożej łaski doczesnej (zachowującej życie), a władzą duchową (w kompetencjach *sacerdotium*), mającą funkcje odkupieńcze. Każda płaska teologia jest z samej swojej istoty doskonale znieczulona na ten aspekt dzieła Bożego Pomazańca. Jezusowa koncepcja dwuwymiarowego królestwa była zbyt wysublimowana dla Piłata, dla Żydów – i to pomimo dobrodziejstw długofalowego i nieustępliwego procesu wychowawczego przez Ducha Bożego – a także dla wszystkich, których myślenie nadal operuje na płaszczyźnie płaskiej teologii. Aby przyswoić sobie sens królestwa na dwóch poziomach trzeba najpierw zrozumieć dwupoziomowy aspekt Bożej łaski, która ma charakter progresywny, rozwojowy. To nie przypadek, że każda płaska teologia wpada w poważne tarapaty w kwestii zakresu władzy; nie jest też zbiegiem okoliczności, że tam, gdzie teologia jest płaska, nie da się trzymać miecza *regnum* z dala od spraw *sacerdotium*.

Jeśli chodzi o partię materiału z zakresu łaski postępującej chrześcijańska teologia ma wciąż do odrobienia spore zaległości. Jeśli idzie o teologię reformowaną, to poprzez swoje uwrażliwienie na zgodność nauki z objawieniem Biblii odczuła ona potrzebę rozróżnienia pomiędzy „pośrednictwem w stworzeniu” a „pośrednictwem w odkupieniu”, gdyż Pomazaniec pośredniczył w jednym z a n i m pośredniczył w drugim – jest to duży postęp w kierunku teologii łaski postępującej. Ten nurt teologiczny poczynił także rozróżnienie pomiędzy Chrystusowym „królestwem mocy” a Jego „królestwem łaski”, co było kolejnym znaczącym krokiem w tymże kierunku. Dowodem świetnej intuicji odnośnie do koncepcji dwóch wymiarów królestwa – łaski powszechnej oraz łaski odkupiającej – jest zapis Katechizmu heidelberskiego, który mówi o „naszym wiecznym królu, który rządzi nami za pośrednictwem Słowa i Ducha i strzeże nas, byśmy nie utracili zdobytego przezeń zbawienia” (cz. II, pyt. 31)\*). Są to wszystko sprawy, które dotyczą godności królewskiej Pomazańca w dziedzinie łaski odkupiającej; pozostawiają one na boku kwestię wszelkich możliwych konsekwencji Chrystusowej godności królewskiej dla władzy królewskiej wyrażonej w autorytecie *regnum*. Teologii reformowanej nie udało się jednak osiągnąć zgody w kwestii, czy prawną podstawą łaski zachowawczej jest krzyż Chrystusowy.

---

\*) Por. Katechizm heidelberski, Warszawa 1988, w przekł. G. Pianko i oprac. B. Stahl.

Znaczącym komentarzem do tego zagadnienia są słowa Jezusa w reakcji na Piłatowe stwierdzenie, iż jego zakres władzy rozciąga się na sprawy życia i śmierci; Jezus nie odpowiedział na to: „Tak, ale tę władzę masz ode mnie” – uznał za stosowne jedynie potwierdzić, że władza Piłata pochodzi „z góry”<sup>1)</sup>.

Ponieważ impuls do odchodzenia od przedchrystiańskiego sakralizmu przyszedł – używając terminologii pism Pawła – „przez objawienie”, istniała uprawniona obawa, że ten postępowy trend wciąż będzie zagrożony wyparciem z religijnej sceny przez jej typowo sakralnych uczestników. I jak zobaczymy później, ta wsteczna tendencja rzeczywiście miała systematycznie miejsce. Byli jednak i tacy, jak w pierwszym rzędzie Paweł, na których idea łaski progresywnej (postępującej) wywarła olbrzymi wpływ. Tej świadomości łaski funkcjonującej na dwóch płaszczyznach daje Paweł wyraz w „dwuczłonowych” pozdrowieniach, którymi rozpoczyna on swoje listy, pisząc np. w Gal.1:3: „*Łaska wam i pokój od Boga Ojca naszego i Pana Jezusa Chrystusa*” (istnieją pewne „kosmetyczne” różnice, ale dwuczłonowy charakter pozostaje wspólny). W tych pozdrowieniach „łaska” (tj. niezasłużone dobrodziejstwo) i „pokój” (tzn. wspólnota stanowiąca pełnoprawną całość) pochodzą od „Boga Ojca” w relacji Stwórcy-stworzenie, oraz od „Pana Jezusa Chrystusa” w relacji Odkupiciela-odkupieni. Jest to wielce znaczące, że dokładnie tej samej dwuczłonowej formuły pozdrowień używa bez wyjątków i Paweł, i jedyny poza nim pisarz nowotestamentowy stosujący pozdrowienia (Jan w II liście). Jest zastanawiające czy obaj ci nowotestamentowi autorzy konsultowali się przedtem ze sobą w sprawie łaski postępującej, uzgadniając wspólną linię teologiczną wyrażoną w zapisie o: „*Bogu żywym, który jest Zbawicielem wszystkich ludzi, zwłaszcza wierzących*” (1.Tm.4:10) oraz zachęcie: „*dobrze czynimy wszystkim, a najwięcej domownikom wiary*” (Gal.6:10).

---

<sup>1)</sup> W tym momencie nasuwają się refleksje związane z pewnym sporem, jaki rozpętał się w czasach Reformacji pomiędzy Janem Kalwinem a anabaptystami, którzy utrzymywali, że nie ma miejsca na prawo miecza w sprawach dotyczących łaski odkupiającej, wskazując na fakt, że Jezus swego czasu odmówił interwencji w sprawie sporu będącego w gestii *regnum*, a dotyczącej kwestii dziedzictwa (por. Łk.12:13-14). Na ten argument Kalwin odpowiedział: „Jezus Chrystus nie jest królem we własnej osobie, ale jest stróżem wszystkich królestw, zwłaszcza jako Ten, który je założył i uformował strukturalnie (zinstytucjonalizował)”.<sup>11)</sup> Według założeń Kalwina, zawarta w Biblii nauka o związku władzy jako takiej z „Drugą Osobą Trójcy” wskazuje pośrednio na jej związek z Jezusem Nazareńskim, z konsekwencjami dla władzy świeckiej w ogóle, nawet np. w średniowiecznych Chinach. Nie wszystko jednak, co możemy powiedzieć o Logosie, jest automatycznie prawdą w odniesieniu do Jezusa z Nazaretu – jak choćby fakt narodzenia z Marii.

## SYNOWIE BOŻY

Oba powyższe stwierdzenia stają się świetnie zrozumiałe w kontekście łaski postępującej; z punktu widzenia płaskiej teologii stają się całkowicie niestrawne.

To dwuczłonowe pozdrowienie bywało często poddawane różnym manipulacjom, zwykle bez podania uzasadnienia. Całkiem powszechnym „ulepszaczem” przyklepianym do tej formuły stał się zwrot w rodzaju „w jedności Ducha Świętego”, co było – poczynioną niewątpliwie w dobrych intencjach (choć mimo to niefortunna) – poprawką w interesie trynitaryzmu. To „ulepszenie” (będące w istocie wypaczeniem sensu tej formuły) było dzieckiem płaskiej teologii a fakt, że jego wprowadzenie mogło być skwitowane co najwyżej uniesieniem brwi, dowodzi jak bardzo płaska teologia jest rozpowszechniona. Podział zadań, jaki przeziiera ze wspomnianej dwuczłonowej formuły, nie jest w teologii reformowanej ideą ani nową, ani odosobnioną. Katechizm heidelberski, na przykład, dzieli *Credo* apostoelskie na (trzy) części. W pierwszej jest mowa o „Bogu Ojcu i o naszym stworzeniu”, w drugiej o „Bogu Synu i naszym odkupieniu”\*\*) [cz. II, pyt. 24]. Jest to, jak możemy przypuszczać, kolejny przykład zmierzania po omacku w kierunku owego „trzeciego wymiaru” teologii, będącego wyrazem mniej lub bardziej mglistej świadomości progresywnego charakteru Bożej łaski. Przeciwno formule Katechizmu przemawia jednak fakt, iż w sposób niezauważalny prześlizguje się on od pierwszego do drugiego „naszego”. Sednem teologii Katechizmu jest to, że obydwie „nasze” nie są równoważne, i że Bóg jest „Ojcem” w s z y s t k i c h ludzi tylko na poziomie łaski wstępnej, podczas gdy na poziomie łaski odkupiającej jest „Ojcem” tylko i wyłącznie w i e r z ą c y c h.

Chociaż było wiadomo, że wymiar łaski postępującej, będącej „nie od ludzi ani przez człowieka”, z pewnością znajdzie się pod ogniem krytyki ze strony ludzi, którzy nie poddali swoich myśli Słowu, byli jednak we wszystkich wiekach i tacy, którzy czuli na plecach wiew inspirowanego przez Boga „nowego”, popychającego ludzkość w kierunku społeczeństwa pluralistycznego. Przykro to powiedzieć, ale nawet po zmartwychwstaniu niektórzy nie przyswoili sobie należycie rewolucyjnych nauk swojego Mistrza, wciąż zadając Mu to stare, a teraz już zdezaktualizowane pytanie: „*Panie, czy w tym czasie odbudujesz **regnum** Izraelowi?*” (por. Dz.ap.1:6). Ci wszyscy nadal mają wielkie kłopoty z zaakceptowaniem słów Odkupiciela, którymi opisuje On charakter swojego dzieła: „*Królestwo moje nie jest z tego świata; gdyby z tego świata było Królestwo moje, słudzy moi walczyliby, abym nie był wydany Żydom; bo właśnie Królestwo moje nie jest stąd*” (J.18:36).

---

\*\*) W trzeciej – o „Bogu Duchu Świętym i naszym uświęceniu”.



\*\*\*

W ramach innowacji Nowego Testamentu pojawił się w pełni rozwinięty kerygmat [z gr. dosł.: „okrzyk herolda”], będący zbiorem podanych w różnej formie nauk (lekcji) stanowiących w pełni integralną całość, a służącym jako swoisty podręczny „magazyn” [współczesna „baza danych”] dla potrzeb ewangelizacyjnego zwiastowania. Jak można było przypuszczać, te nowotestamentowe kazania (jakby ilustrowane „kazaniami” zapisanymi na kartach Nowego Testamentu) początkowo były wzorowane na znanej dotąd formie sagi. Dobrym tego przykładem jest np. „kazanie” Szczepana (Dz.ap. 7), wyliczające zmienne koleje losu Bożego Ludu (z niem.: *Volk*). Ale nawet to „kazanie-saga” już po krótkiej chwili rozwija się w kierunku bardziej doktrynalnego napomnienia, połączonego z wezwaniem do pewnej decyzji, kiedy po utrzymanym w formie sagi wstępie, mówiącym iż: „*Najwyższy nie mieszka w budowlach rękami uczynionych*” (w. 48), przechodzi do finałowej ostrej nagany: „*Ludzie twardego karku i opornych serc i uszu, wy zawsze sprzeciwiacie się Duchowi Świętemu*” (w. 51). W sferze kerygmatu Nowy Testament jest ruchem w zupełnie nowym kierunku, wychodzącym daleko poza przedchrześcijańskie wzorce i prowadzącym do nowego rodzaju narracji, jakim jest forma kazania. Jak zobaczymy, w późniejszych czasach ten ruch postępowy nie zawsze mógł się swobodnie rozwijać, gdyż również w kwestii kazania jako formy przekazu ujawnił się atawistyczny trend do rzeczy, na które Boży czas już minął bezpowrotnie.

W okresie Nowego Testamentu widzimy jak bieg spraw zatacza pełne koło także w odniesieniu do misji. Wszystko zaczęło się od Jana Chrzciciela i zgromadzonego przez niego Kościoła wierzących. Do religijnej wspólnoty zainicjowanej przez Jana byli przyjmowani tylko ludzie nawróceni: nie można było być członkiem tego nowego typu zgromadzenia jeśli wszystkim, co się miało na usprawiedliwienie tego członkostwa, był fakt cielesnego narodzenia w ramach sakralnego społeczeństwa. Kościół nowotestamentowy był punktem wyjścia dla rozwoju doktryny – ucieleśnionej w praktyce życia – iż żadna dotychczasowa przynależność nie jest ani pomocą, ani utrudnieniem w kandydowaniu do członkostwa w Ciele Chrystusowym; żadne dotychczasowe członkostwo nie było traktowane jako plus (aktywa) lub minus (pasywa). Ta właśnie innowacja Nowego Testamentu sprawiła, iż zwrócił on do ludzkości nowe oblicze Bożego Słowa, które w swojej misji ignorowało dotychczasowe religijne wzory, kładąc fundament pod tworzenie Zboru (Ludu), gdzie: „*Nie masz Żyda ani Greka, nie masz niewolnika ani wolnego*” (Gal. 3:28).

## SYNOWIE BOŻY

Wydaje się, że misja Jana Chrzciciela miała charakter wyłącznie *ad intra*, to znaczy, skierowany tylko do tych, którzy należeli do tego samego co on kręgu kulturowego. Na ile wiemy, Jan rekrutował swoich uczniów wyłącznie spośród narodu żydowskiego, chociaż jest bardzo znaczące, że zdecydowanie próbował on nawrócić Heroda, człowieka który nie należał do istniejącej wspólnoty, znanej pod nazwą „żydostwo”. W tym miejscu odnotowujemy uderzającą innowację. Ta troska i jego wysiłek dla dokonania zmiany w sercu nie-Żyda i przyjęcie przez niego nowego stylu życia, podjęty nie z pobudek politycznych czy religijnych, pokazuje nam jak daleko Jan Chrzciciel wyszedł poza ramy, których w czasach starotestamentowych trzymał się np. Jonasz. To misyjne przedsięwzięcie kosztowało Jana utratę życia.

Początkowo, to samo ukierunkowanie misji *ad intra* odnajdujemy u Jezusa. Mówi On bowiem: „*Jestem posłany tylko do owiec zaginionych z domu Izraela*”, co zyskuje znaczenie, gdy zauważymy, iż jest to odpowiedź na pytanie uczniów o nie należącą do Izraela niewiastę kananejską (Mt.15:24). Dokładnie na tym samym etapie swojej służby Jezus mówi do swoich uczniów: „*Na drogę pogan nie wkraczajcie i do miasta Samarytan nie wchodźcie. Ale raczej idźcie do owiec, które zginęły z domu Izraela*” (Mt.10:5-6). Jest jednak znaczące, że zanim misja Jezusa dobiega końca, wyciąga On rękę do niewiasty spoza granic Tyru i Sydonu: bariery zostają przełamane – Jezus odpowiada na jej modlitwę uzdrawiając dziecko. U Jezusa widoczny jest wyraźny ruch postępowy w kierunku misji. Spełnia On prośbę kobiety, ale nie od razu; przez pewien czas trzyma ją jakby na dystans, a trwa to na tyle długo, że w końcu uczniowie, czując się tym zakłopotani proszą Jezusa, żeby tej sceny nie przedłużał i po prostu ją odprawił. Ważną rzeczą jest, że punktem zwrotnym w nastawieniu Jezusa do tej „cudzoziemki” jest moment, gdy na Jezusowe: „*niedobrze jest zabierać chleb dzieciom i rzucać szczeniętom*”, odpowiada ona: „*Tak jest, Panie, wszakże i szczenięta jadają pod stołem z okruszyn dzieci*”. Dopiero na te słowa Jezus rzekł do niej: „*Dla tego słowa idź, demon wyszedł z córki twojej*” (Mk.7:27-30). Tym, co skłoniło Go do zgody na ten anachronizm i uczynienie tego, na co czas właściwie jeszcze nie nadszedł, było uznanie przez tę kobietę faktu otrzymania tego „zastępczo” (w miejsce kogoś, komu to się prawnie należało). Równie znaczący jest fakt, że słowom wypowiedzianym przez Jezusa przy studni Jakuba, mogącym brzmieć całkowicie protekcyjnie: „*Wy czcicie to, czego nie znacie, my czcimy to, co znamy, bo zbawienie pochodzi od Żydów*” (J.4:22), towarzyszyło zachowanie, którego uczniowie nie byli jeszcze w stanie zaakceptować – godzinna misyjna rozmowa z Samarytanką. Przezornie trzymali jednak język za zębami.

Takie były początki misji. Wkrótce Jezus był gotowy ze swoim ostatnim słowem do uczniów: „*Idźcie tedy i czyńcie uczniami wszystkie narody,*

*chrzcząc ... ucząc*” (Mt.28:19-20) lub, jak to relacjonuje ewangelia według Marka: „*Idąc na cały świat, głoscie ewangelię wszystkiemu stworzeniu*” (Mk.16:15). Teraz nie było to już falstartem: zbawienie, które było „od Żydów”, stało się faktem dla świata, wypełnione do ostatniego akordu – zmartwychwstania<sup>K)</sup>.

Następujące po sobie kolejne etapy rozwojowe Chrystusowej strategii misyjnej, które do tej pory prześledziliśmy, są oczywiście całkowicie nieakceptowalne na gruncie teologii ślepej na koncepcję wcześniejszego i późniejszego. Bez szkła stereoskopowej teologii poszczególne misyjne nakazy Jezusa stają się całkowicie niezrozumiałe i jakby wzajemnie się wykluczają – są ze sobą wręcz sprzeczne. Zbór nowotestamentowy zapoczątkował erę misji globalnej. Naśladowcy Jezusa wyruszyli więc we wszystkich możliwych kierunkach ewangelizując wszystkich napotkanych ludzi. Paweł, na przykład, z każdą wyprawą misyjną docierał coraz dalej i dalej; wiadomo nam, że planował podróż do Hiszpanii, i całkiem niewykluczone, że dotarł dalej niż Hiszpania, być może nawet na Wyspy Brytyjskie. (Taka przynajmniej istnieje tradycja, całkiem nawet czcigodna, iż chrześcijaństwo dotarło na Wyspy za sprawą pewnego „*sutora*”, tj. „szewca” (specjalisty od „szwów”), a ponieważ Paweł był z zawodu wytwórcą namiotów, stąd wnioskuje się, że ta wzmianka może odnosić się właśnie do niego.) Tak czy inaczej, w wyniku aktywności misyjnej pierwszych chrystian, zastępy naśladowców Jezusa w niewiarygodnie krótkim czasie spenetrowały najdalsze zakątki Imperium, a nawet miejsca poza jego granicami. Niektórzy spośród kaznodziejów wczesnego Kościoła wydawali się wręcz upajać faktem, że dzieło Pańskie nie podlegało zmiennej koniunkturze spraw Cesarstwa. Byli szczęśliwi, że w niektórych przypadkach sprawy Pańskie znalazły oparcie poza sferą wpływów rzymskiego *regnum*.

Wczesny Kościół miał swoje uroczyste ustanowienia: przed wszystkim chrzest i Wieczerza Pańska, do których już niedługo miało dołączyć umywanie nóg. Chrzest był w pierwszym rzędzie znakiem przynależności, Wieczerza zaś była pamiątką. Te ustanowienia zastąpiły akty sakramentalne, do których nawracający się na chrystiańską wiarę przywykli w swoich rodzimych sakralnych wspólnotach.

---

<sup>K)</sup> W kontekście misji we właściwym tego słowa znaczeniu, rozróżnienie pomiędzy *ad extra* i *ad intra* nie ma żadnego sensu. Z biegiem czasu, termin misja „wewnętrzna” oznaczała próbę tworzenia zboru wierzących spośród ludzi, którzy już byli częścią tego, co określało się mianem „Kościoła chrześcijańskiego”, zaś misja „zewnątrzna” oznaczała zdobywanie dla wiary tych, którzy nie byli „chrześcijanami”. Ten podział na misję „wewnętrzną” i „zewnątrzną” staje się bezprzedmiotowy w momencie, gdy odrzuci się koncepcję chrystianstwa jako „Kościoła chrześcijańskiego” (historycznie znanego również jako „Kościół widzialny”).

## SYNOWIE BOŻY

Od samego początku istniało więc zagrożenie, że te same sakralne tony zaczną pobrzmiewać i w nowych chrystiańskich ceremoniach. Te sakralne skojarzenia potencjalnie mogły bowiem zepchnąć na dalszy plan samą istotę najważniejszego (i jedyne) autentycznie chrystiańskiego środka łaski – zwiastowania Słowa. Niebezpieczeństwo zawarte w tych jakby „sakramentalnych” uroczystościach już wkrótce boleśnie się urealniło: przedchrystiańskie konotacje przeważały i obrządek stał się na powrót znakiem przynależności niezależnej od osobistej decyzji. Tę tendencję widzimy już w zborze korynckim czasów Pawła, a była ona tak silna, że apostoł musiał podjąć wszelkie możliwe działania, by przeciwstawić się atawistycznym trendom widocznym w Koryncie. (Zaczyna on ten temat zwrotem „nie chcę, abyście byli nieświadomi rzeczy”, co jest pewnym znakiem, iż ma na myśli coś, czym czuje się bardzo obciążony.)

Paweł czuł, że należy korynckim chrześcijanom coś przypomnieć. Dlatego pisze do nich: *„A chcę, bracia, abyście dobrze wiedzieli, że ojcowie nasi wszyscy byli pod obłokiem i wszyscy przez morze przeszli, i wszyscy w Mojżesza ochrzczeni zostali w obłoku i w morzu, i wszyscy ten sam pokarm duchowy jedli, i wszyscy ten sam napój duchowy pili ... Lecz większości z nich nie upodobał sobie Bóg; ciała ich bowiem zasłały pustynię”* (1.Kor.10:1-5). Cóż to innego, jak mocne i stanowcze ostrzeżenie, by chrystiańskie ceremonie nie były odtwarzaniem przedchrystiańskiej sakralnej obrzędowości? Cóż innego, aniżeli przestroga przed czynieniem z Wieczerzy Pańskiej sakramentalnego środka, przy pomocy którego istniejąca wspólnota narodowa staje się ponownie wspólnotą z tą nową wspólnotą religijną? Cytowane słowa Pawła zawierają surowe ostrzeżenie, by koncepcja przynależności do Ciała Chrystusowego (*Corpus Christi*) na podstawie decyzji nie została przytłumiona akcentem sakramentalnym. Stąd pojawia się tu zachęta, by poddać samego siebie pewnemu testowi (1Kor.11:28: „Niechże więc człowiek samego siebie doświadcza”), by nie okazało się, że czyni coś „niegodnie, nie rozróżniając ciała Pańskiego” (1.Kor.11:29). Apostoł jest wyraźnie zmartwiony widząc jak totalitarne macki etnicznego sakralizmu zaczynają oplatać stół Pański. I miał podstawy do troski – sakralny stół ofiarny i pamiątkowy stół Pański zaczynały się już w Koryncie stapiać w jedno. Dlatego Paweł napominał: *„Nie możecie pić kielicha Pańskiego i kielicha demonów; nie możecie być uczestnikami stołu Pańskiego i stołu demonów”* (1Kor.10:21).

Widząc w Koryncie wychodzące na jaw zło dryfowania Wieczerzy Pańskiej w kierunku przedchrystiańskiego aktu sakramentalnego, jednoreligijnego społeczeństwa, Paweł przestrzegał przed „niegodnym spożywaniem”, będącym skutkiem „nie rozróżniania ciała”. „Nie rozróżnianie ciała” zaczęło z czasem odnosić do jego widzialnych „elementów”, tracąc z pola widzenia fakt, co się pod nimi kryje, patrząc na

chleb i wino, a nie dostrzegając w nich ich przemienionej substancji. Tak czy inaczej, taka interpretacja ostrzeżenia Pawła o „niegodnym spożywaniu” i „nie rozróżnianiu ciała” nie trafia w sedno. O wiele bardziej satysfakcjonująca jest interpretacja, iż „nie rozróżnianie ciała” to nie dostrzeganie „ciała Chrystusowego”, jako nie będącego czymś współistotnym (nie mającego nic wspólnego) z żadnym innym „ciałem” lub jakkolwiek dotychczasową „wspólnotą”. Ten, kto „nie rozróżnia ciała”, widzi tylko dotychczasowo istniejącą masę ludzką społeczeństwa jako całości, jednolitej kulturowo, pokrewnej językowo, jednorodnej rasowo i jednomyślniej politycznie. Ktoś taki nie dostrzega „ciała” jako nowej jakości, stworzonej aktem wiary, nowego „ciała”, które przekracza granice wszelkich dotychczasowych rodzajów wspólnot. Zło, z jakim walczy Paweł, mówiąc o „nie rozróżnianiu ciała”, to zaangażowanie w zachowania sakramentalne, praktykowane w każdej sytuacji sakralnej, uniemożliwiające świadome uczestnictwo w nowej strukturze społecznej wypływającej z chrześcijańskiej koncepcji społeczeństwa pluralistycznego. Za prawidłowością podanej przez nas interpretacji przemawia fakt, że ostrzeżenie Pawła dotyczące „nie rozróżniania” ogranicza się do ciała, nie wspominając o krwi <sup>L)</sup>. Możemy zatem wysnuć konkluzję, że grzech, który Paweł ma na myśli, to udział w obrządku, jako integralnej części życia sakramentalnego społeczeństwa religijnie monolitycznego, wykluczający udział w ceremonii na zasadzie dobrowolnego aktu członka społeczeństwa pluralistycznego. W świetle powyższego można stwierdzić, że na przestrzeni następnych wieków historii ludzie zbyt często korzystali raczej z oficjalnej interpretacji w tej kwestii w poszukiwaniu komfortu swobodnego grzeszenia „nie rozróżnianiem” prawdziwego „ciała Pańskiego”.

Ponieważ Kościół nowotestamentowy składał się z członków na podstawie decyzji, preferował on nie tyle publiczne, co prywatne formy pobożności (czyli takie, które Platon radził delegalizować). Spotkania odbywały się z dala od miejskich ulic, w prywatnych domach wierzących – jak w przypadku Akwili i Pryscylli, i zboru, który był „w ich domu” (1.Kor.16:19; por.Rz.16:5). Później, kiedy potrzebne stały się większe pomieszczenia, zgromadzenia odbywały się w katakumbach. Kościół zszedł do tych podziemi – tuneli pozostałych po wydobywaniu kredy – po części z powodu prześladowań.

---

<sup>L)</sup> Jest to wielce interesujące i znaczące, że w kwestii „niegodnego spożywania” Kalwin pozwolił sobie na manipulację tekstem Nowego Testamentu, dodając w tym właśnie miejscu „*et sanguinem*” („i krew”); Kalwin napisał: „*non discernere corpus et sanguinem Domini est indigne accipere*” („nie rozróżnianie ciała i krwi Pańskiej jest spożywaniem niegodnym”) <sup>12)</sup>. Poprawiając w taki sposób słowa Pawła, Kalwin bez wątpienia przyczynił się do trwałości interpretacji, którą właśnie zakwestionowaliśmy.

## SYNOWIE BOŻY

Tym niemniej, takie miejsca spotkań świetnie oddawały mentalność wczesnego Kościoła, z jego koncepcją łaski postępującej; konwektykiel – „tajne zebranie dla celów religijnych” – był dla tych pierwszych wierzących czymś naturalnym. Ta nowa religia nie wykazywała żadnego pociągu lub intencji zastępowania starego porządku sakralnego jakąś jego nową odmianą. Nie próbowała ona usuwać z placów miejskich dawnych świątyń pogańskich i wywierać presji na władze, aby na ich miejscu ustawiać krzyże lub obrazy. Pierwotne chrystianstwo dało dosyć dowodów na to, że uważa siebie za coś innego od wszystkich dotychczasowych religii. Miało do tego powód, gdyż jego związek z łaską był dwupoziomowy, choć według swojej natury przystawało bardziej do struktury społeczeństwa pluralistycznego niż monolitycznego.

Ten niesakralny charakter pierwotnego chrystianstwa dobrze obrazuje jego postawa wobec wszechobecnego bałwochwalstwa. W cywilizacji, w której przyszło funkcjonować chrystianstwu, cała podaż mięsa była objęta *idolothyta* (dosł. „ofiarowane bożkom”): wszystko, co sprzedawano w jatkach miało znak ofiarowania jakimś bożkom. *Idolothyta* doskonale oddawała sakralny charakter przedchrystiańskiego społeczeństwa. Warto zwrócić uwagę na fakt, że w Kościele nikt nie wydawał się zainteresowany, by wobec tego znakować mięso religijnymi symbolami kojarzącymi się z Jezusem, takimi jak np. baranek, krzyż lub ryba. Pierwsi chrystianie zdawali się wychodzić z założenia, że skoro bożek jest „niczym”, znak ofiary przed takim „niczym” nie ma żadnego znaczenia. Jedli więc wszystko, „co się sprzedaje w jatkach”, „o nic nie pytając dla spokoju sumienia” (por. 1.Kor.10:25). Jedyny problem etyczny dotyczył zachowania wobec „słabszych braci”, którzy wciąż mieli religijne dylematy w związku z wizytą u rzeźnika: czy całkowicie zignorować ich anachroniczną wrażliwość czy w miłości uszanować ich konflikt sumienia. Jest jasne i znaczące, że pierwsi chrystianie powstrzymywali się i stronili od narzucania reszcie społeczeństwa czegokolwiek, co było przedmiotem ich wiary. Chrystianie nie podejmowali żadnych kroków w kierunku tworzenia nowego rodzaju sakralizmu; nie czuli się zobowiązani do tępienia istniejących przejawów religijności; a już najmniej czuli się w roli do nakłaniania *regnum*, by to ono podjęło się przeprowadzenia czystek religijnych.

To wszystko wynikało z przekonania pierwszych chrystian, iż powołaniem państwa jest być świeckim – „z tego świata” lub inaczej *saecula* [dosł. „wiek ludzki”, „pokolenie”]. Widzieli oni państwo jako instrument łaski wstępnej (doczesnej), powołanej do istnienia w czysto pragmatycznym celu – ochrony społeczeństwa przed popadnięciem w chaos. Nie próbowali oni, wzorem strukturalnych i instytucjonalnych form łaski wstępnej, tworzyć jakichkolwiek podobnych agend łaski odkupiającej, lub *vice versa*. Wczesny Kościół rozumiał, że uczestnictwo w systemie państwowym jest pewną

naturalną kolejną rzeczą, nie będącą przedmiotem osobistego wyboru, podczas gdy członkostwo w Kościele uwarunkowane jest wiarą, gdzie osobista decyzja jest wręcz koniecznością. Dla nich drogę do chrztu otwierała osobista decyzja. Naturalnie oznaczało to, że dla pierwszego Kościoła społeczeństwo ludzkie było zbiorem złożonym z całkowicie różnych elementów, tak odmiennych jak wiara i niewiara. Nie oznaczało to jednak, że pierwsi chrześcijanie mieli anarchistyczne przekonania – nic podobnego. Nie uważali oni, by *regnum* pochodziło od diabła i nie stwarzali instytucjom państwowym żadnych kłopotów; jednocześnie, nie uważali, by powołaniem państwa było służyć dziełu łaski odkupiającej, chyba że na sposób wstępny, zapewniając porządek społeczny. W tym wszystkim wczesny Kościół był kontynuatorem pewnego modelu, reprezentowanego przez prozelitów w społeczności synagogi, której miejsce zbór nowotestamentowy teraz zajmował. Oprócz tego, powołaniem Kościoła na przyszłość było wywrzeć wpływ na ludzkość, gdyż porzucenie przez nią starego modelu sakralnego, będącego dotąd charakterystyczną cechą jej struktury społecznej, otworzyło dla niej drogę do całkiem nowego biegu spraw. Położenie fundamentu pod społeczeństwo pluralistyczne dało ludzkości impuls do wdrożenia nowych zasad i nowej formuły, których zbawienny charakter trudno przecenić <sup>1)</sup>. Nowe horyzonty chrześcijańskiej wizji nie uzewnętrzniły się bardziej znacząco w żadnym innym aspekcie niż w kwestii jasno określonego stylu życia.

---

<sup>1)</sup> Nie będzie to za mocno powiedziane, jeśli stwierdzimy, że idea społeczeństwa niejednorodnego (owocu łaski postępującej) dostarczyła formuły społeczeństwa pluralistycznego, które w Stanach Zjednoczonych przyjęło się uważać jako coś naturalnego. Społeczeństwo sakralne nie przyznaje i nie może przyznawać równego statusu prawnego innym religijnym „rywalom”; największym przejawem jego tolerancji jest ograniczanie faworyzowania głównej („słusznej”) religii państwowej, które z reguły pogarsza sytuację innych podmiotów religijnych. Społeczeństwo sakralne może być „tolerancyjne”, ale nie ma w nim miejsca na ideę wolności sumienia. Dla kontrastu, idea łaski postępującej czyni wojnę religijną czymś wręcz nie do pomyślenia. Ta koncepcja nie tylko nie stanowi zagrożenia dla ładu społecznego, co sakralizm chciałby sugerować, ale wręcz go umacnia. Wieloletnia wojna w Irlandii, to wynik sakralnej spuścizny, gdzie mentalność obu frakcji można sprowadzić do myślenia kategoriami „właściwej” religii cieszącej się „względami” establishmentu politycznego. Ta haniebna sytuacja już dawno by się unormowała, gdyby obie strony wyrzekły się swego sakralizmu. Również wojna arabsko-izraelska jest w dużej mierze przykładem konfliktu interesów dwu sakralnych społeczeństw. Pokój na Bliskim Wschodzie miałby większą szansę powodzenia, gdyby obie strony zaakceptowały ideę świeckiego lub bezwyznaniowego państwa.

## SYNOWIE BOŻY

Dzięki idei społeczeństwa pluralistycznego wczesny Kościół mógł zachowywać wysokie standardy moralne, które dowodziły przemienionego życia. Poprzez zwiastowanie zachęcające do świętego życia i konsekwentną dyscyplinę zborową Kościół poszukiwał realizacji swojego powołania zachowywania siebie „*nie splamionym przez świat*”. Niezbędnym minimum były „owoce godne upamiętania”, to znaczy styl życia świadczący o wewnętrznej przemianie <sup>M)</sup>. Każdy Chrystianin określany był mianem świętego <sup>N)</sup>, gdyż Kościół pierwotny uważał społeczeństwo za byt złożony ze świętych i grzeszników.

Jednocześnie, istniało przekonanie, że męczeństwo jest czymś, czego należy się spodziewać. Być naśladowcą Jezusa i nie doświadczać z tego powodu cierpień było czymś obcym wrażliwości pierwszego Kościoła. Było to pewnikiem, iż: „*wszyscy, którzy chcą żyć pobożnie w Chrystusie Jezusie, prześladowanie znosić będą*” (2.Tm.3:12). Wrogość „świata” lub jej brak stał się kamieniem probierczym prawdziwego uczniostwa, do którego wczesny Kościół zagrzewał swoich członków w słowach: „*Przeto pomyślcie o tym, który od grzeszników zniósł tak wielkie sprzeciwy wobec siebie, abyście nie upadli na duchu, utrudzeni. Wy nie opieraliście się jeszcze aż do krwi w walce przeciw grzechowi ... bo gdzie jest syn, którego by ojciec nie karal? jeśli jesteście bez karania, które jest udziałem wszystkich, tedy jesteście dziećmi nieprawymi, a nie synami*” (Hbr.12:3-8).

---

<sup>M)</sup> W czasach późniejszych te wysokie standardy zostały okrzyknięte „perfekcjonizmem”. Był to jednak obraz skarykaturowany i głęboko niesprawiedliwy. Pierwotny Kościół ani nie uważał „świętego” za kogoś bez skazy, ani nie traktował „grzesznika” jako niezdolnego do naprawy. Postrzegał on Chrystianina jako osobę, w której ewidentnie istnieje nowe życie, uważane jako jego prawdziwe „ja”. Widział jednak także pozostałości starej natury, z której przejawami walka będzie trwała do końca tego życia. Z drugiej strony, Kościół pierwotny widział „grzesznika” jako osobę, w której zło jest siłą dominującą, chociaż to zło podlega temperowaniu przez pozostałości oryginalnej, wrodzonej sprawiedliwości. Wczesny Kościół uważał każdy grzeszny czyn w życiu Chrystianina za przykład niekonsekwencji, podobnie, jak każdy dobry czyn w życiu „grzesznika”. Potencjał dobra jest u „świętego” w nowym życiu, a potencjał zła w resztkach starego, podczas gdy dobre strony „grzesznika” są w okrucieństwach oryginalnej prawości jego natury, a słabości w „nowej” (datującej się od upadku w grzech). W dalszej części wyjaśnimy pochodzenie i motywy pomówienia o „perfekcjonizm”.

<sup>N)</sup> W czasach późniejszych termin „święty” zaczął oznaczać rodzaj duchowej „błękitnej krwi”, odnoszący się do tych, którzy byli beatyfikowani lub kanonizowani; w Nowym Testamencie słowo to nigdy nie było używane w tym znaczeniu. Okazuje się, że tę interpretację wymyślono, gdy prawdziwe znaczenie słowa „święty” stało się czymś kłopotliwym, z powodów, które będziemy teraz omawiać.



A Jakby na przekór temu, pierwsi chrystianie byli też niezwykle skutecznymi i wpływowymi członkami społeczeństwa; jest wątpliwe, by w jakichś innych okolicznościach tak mała procentowo grupa ludzi wywarła kiedykolwiek tak wielki wpływ na swoje otoczenie jak oni. Nie jest trudno znaleźć na to wytłumaczenie. Ktoś mógłby powiedzieć, że ludzki umysł rozkwita w atmosferze sporu: cały postępowy ruch ludzkiego ducha był rezultatem konfrontacji idei. Wszystkie społeczeństwa, które z takiej czy innej przyczyny nie doświadczyły zderzenia kultur popadły w stagnację; tylko społeczeństwo oparte na różnorodności stwarza odpowiednie warunki do tego, aby mógł się dokonać skok rozwojowy. To bardzo zbliża nas do wyjaśnienia, w jaki sposób i dlaczego autentyczne chrześcijaństwo przez wszystkie wieki historii mogło być tak potężną siłą napędową postępu jaką naprawdę było. Z drugiej strony okres, kiedy ludzie działali pod hasłem „chrześcijańskiej cywilizacji”, zwany jest mrocznymi wiekami średniowiecza.

\*\*\*

Był jednak pewien problem, który nie miał być oszczędzony Kościołowi pierwotnemu, a który ludzie zwykli nazywać „problemem drugiego pokolenia”. Utrzymanie bowiem poziomu „pędu początkowego” pozostawało problemem praktycznie na każdym etapie historii odkupienia. Dla następnych pokoleń „urodzonych w Kościele”, chrześcijańskie doświadczenie siłą rzeczy nie było już tak rewolucyjnym przeżyciem jak dla ich ojców. W wyniku tego, początkowy nacisk na kontrast pomiędzy „Kościołem” a „światem” z biegiem czasu ulegał osłabieniu. W reakcji na to pojawiło się przekonanie, szczególnie wśród bardziej rygorystycznych dusz, że Kościół ztraca swoją chwałę, a upodabniając się do świata, staje się „światowy”. W konsekwencji zaczęły się pojawiać ruchy protestacyjne, nawołujące do „powrotu”, których ambicją było odzyskanie utraconego blasku duchowej przeszłości.

Jednym z najwcześniejszych takich ruchów był marcjonizm, nazwany tak od imienia Marcjona, bogatego armatora z Azji Mniejszej, który był przywódcą ruchu protestacyjnego środkowych lat II wieku n.e. Głównym zarzutem Marcjona było to, że Kościół stał się zbyt podobny do Zboru starotestamentowego. Nie ma wątpliwości, że te zarzuty Marcjona były w dużej mierze uzasadnione. Wielkie mnóstwo chrystian było przed swoim nawróceniem częścią społeczności żydowskiej, z jej mentalnością obciążoną żydowskim sakralizmem, co mogło być przeszkodą w przyswojeniu sobie myślenia kategoriami nowej wiary opartej na rozumieniu łaski w wymiarze rozwojowym; i to oni wnieśli do Kościoła skłonność do płaskiej teologii.

Ulubionym autorem Marcjona był Paweł bez wątpienia dlatego, że spośród wszystkich pisarzy nowotestamentowych, miał on największy udział w założeniu teologicznego fundamentu pod właściwą perspektywę

## SYNOWIE BOŻY

objawienia Starego Testamentu – ukazując jego wstępny [podkr. od red.] charakter. Marcjon postulował powrót do teologii Pawła; stąd jego naśladowców nazywano czasem paulicjanami. Ale chociaż Marcjon dostrzegał jakby wyższość nowotestamentowego objawienia nad starotestamentowym, wygląda na to, iż nie uchwycił jednak postępowego charakteru łaski, nazywanej przez nas „postępującą”, która mogła pomóc mu w rozwiązaniu jego teologicznych dylematów. Tak czy inaczej, nie był chyba świadomy autentycznie chrześcijańskiej koncepcji wcześniejszego i późniejszego objawienia. W rezultacie poczuł się zmuszony do dokonania pewnej selekcji: przyjęcia danych pasujących do jego koncepcji i odrzucenia innych, co ostatecznie doprowadziło go – jak można się było spodziewać – do odrzucenia nawet niektórych aspektów nauczania jego ulubionego apostoła.

Zawsze jednak na korzyść Marcjona będzie świadczyć, że nie chciał i nie potrafił zgodzić się na to, by nowotestamentowy obraz Jezusa Chrystusa został przesłonięty innym – na podobieństwo groźnego bóstwa o rysach wybitnie starotestamentowych. Przyczyną kłopotów Marcjona było to, iż nie rozumiał on, że „starotestamentowy” obraz „Boga potężnego w boju” (por. Ps.24:8) nie wyklucza „nowotestamentowego” oblicza „Boga łaski” [obecnego już przecież w ST]; w jego umyśle było to nie do pogodzenia. Dwupoziomowy charakter Bożego dzieła zbawienia, który Duch Boży próbował objawiać ludzkości na przestrzeni dziejów, jakoś nie dotarł do świadomości Marcjona, dla którego różnica pomiędzy sferami działania *regnum* i *sacerdotium* wciąż była nieczytelna. I dlatego miał nieprzezwyciężone trudności z Bogiem, który w Starym Testamencie stoi „z wyciągniętym ramieniem, podczas gdy wrogowie Jehowy zostają zniszczeni”, a który w Nowym Testamencie „wyciąga ręce w swojej bezinteresownej miłości”. Problem z którym zmagał się Marcjon to dylemat, z którym do dziś zmaga się wiele poważnych umysłów, a który jest wynikiem płaskiej teologii. Marcjon bez wątpienia zbłądził, ale nie bardziej – być może nawet mniej – niż jemu współcześni, którzy nie mieli nawet świadomości problemu. Być może dlatego, że zaczęli właśnie rozważać możliwość, aby *regnum* i *sacerdotium* podały sobie ręce, a już wkrótce mieli nawet podjąć próbę integracji krzyża z mieczem. I nic nie pomoże nazywanie Marcjona heretykiem, jeśli czerpie się swoje argumenty z teologii, która już niedługo miała wydać swoje tragiczne owoce w postaci krwawych scen wypraw krzyżowych i ludobójczych rzezi całej grup populacyjnych, jak albigeni czy waldensi.

W historii Kościoła kończył się już okres pionierski, w którym jego powiązania strukturalne były dość luźne – zaczynał się okres budowania jego instytucji. Warto zwrócić tu uwagę na fakt, iż niektórzy z wiodących przywódców kościelnych zaczęli wtedy przyjmować role naczelnych

nadzorców. Wtedy też ujawnił się pewien mechanizm, który polegał na tym, iż ludzie których „parafie” pokrywały się z największymi ośrodkami władzy świeckiej zaczęli zdobywać coraz większą pozycję w sprawach kościelnych, co z czasem doprowadziło do „papalizacji” biskupa Rzymu. Uświadomienie sobie tego procesu jest bardzo istotne, ponieważ obrazuje on, w jaki sposób w świadomości ludzi dwa odrębne byty „Kościoła” i „państwa” zaczynały być stopniowo postrzegane jako mniej lub bardziej równoważne.

Wkrótce, z tego powodu, czy może z jeszcze innego – w każdym razie w reakcji na odchodzenie Kościoła od tego czym był do tej pory – pojawiła się kolejna fala protestu, nazwana od imienia jednego z pierwszych przywódców montanizmu. Montaniści chcieli zachować lub raczej odzyskać „prorockie doświadczenie” pierwotnego chrystianstwa; kładli oni nacisk na to, co później nazwano osobistym doświadczeniem. Ponieważ montanizm był spontanicznym protestem przeciwko strukturalnemu skostnieniu *corpus christianum*, które zaczynało wchodzić w żywą tkankę Ciała Chrystusowego, było całkiem naturalne, że jego zwolennicy czasami wpadali w radykalizm; oskarżano ich o „apokaliptyczne wizjonerstwo”. To oskarżenie prawdopodobnie nie było bezpodstawne, ale jego ciężar gatunkowy bardzo osłabia fakt, że wysuwane było przez ludzi, których powierzchowna duchowość ten „heretycki” protest wywołała, co ostatecznie zrzuca odpowiedzialność za to na nich samych.

Innym protestem, jaki w tym czasie wstrząsnął Kościołem, był nowacjanizm, ruch zwany tak od imienia rzymskiego prezbitera Nowata (*Novatus*). Grupa ta wyrażała głęboką troskę z powodu stałej tendencji obniżania się standardów moralnych członków Kościoła, w miarę jego starzenia się i liczebnego wzrostu. Nowacjanie postulowali przywrócenie rygorystycznych warunków członkostwa, obowiązujących w Kościele w czasach wcześniejszych, które wraz z surową dyscypliną miały zachować odmiennność Kościoła od swego otoczenia. Z tej przyczyny nazywano ich pogardliwie *katharoi* (z gr. „czyści”). Również i ten ruch miał bardzo szeroki zasięg, a jego zwolennicy byli liczni. Jego siłą było postawienie na osobistą świętość: główny nacisk kładli nowacjanie na odmiennność w stylu życia. Nowacjanizm był być może trochę jednostronny, ale i w tym przypadku ostrze oskarżenia o „herezję” zostaje stepione, kiedy uświadomimy sobie, że autorzy tego zarzutu znowu sami byli przyczyną protestu, dając do niego powód swoimi zaniedbaniami \*).

---

\*) Przypomnijmy, iż podłożem konfliktu był stosunek do tzw. *lapsi* (łac. „upadli”), którzy zaparli się wiary w Chrystusa w czasie przedostatnich prześladowań za Decjusza i Waleriana. Gdy ostatecznie zwyciężyła kompromisowa opcja przyjmowania ich do zborów po 5-letniej pokucie, zwolennicy poglądu rygorystycznego („Kościół nie może odpuszczać grzechów przeciw Bogu”) zorganizowali się w osobne zbory. → (str.106)

## SYNOWIE BOŻY

Wszystkie te zawirowania przygotowują scenę dla późniejszych ruchów protestacyjnych, stanowiąc dla władz kościelnych przypadki wzorcowe, zarówno w sensie ogólnej definicji „herezji”, jak i sposobów zwalczania „heretyków”. W czasach późniejszych każdego dysydenta automatycznie traktowano jako kolejne wcielenie tej lub innej herezji z przeszłości. Przez następne tysiąc lat, kiedy tylko ludzie słyszeli słowo „heretyk”, od razu wiedzieli, że mogą oczekiwać jednego lub więcej akcentów żywych w dawnych ruchach protestacyjnych.

Pierwotne chrystianstwo już na wczesnym etapie swego rozwoju dało dosyć dowodów, że to, co osiągnięto pod wpływem wymuszonego przez Ducha Bożego ruchu postępowego, mogło być również na powrót utracone – w całości lub w części. Nie możemy jednak zapominać o radykalnym charakterze wprowadzonych innowacji. Podsumowują to poniższe słowa:

*Od przyjścia Pomazańca mamy zatem na ziemi dwa poziomy zwierzchnictwa, rzecz jakiej nigdy do tej pory nie było, ani wśród Żydów, ani wśród pogan, a mianowicie: tymczasowe autonomiczne zwierzchnictwo, ze swoimi prawami, policją, środkami fizycznego przymusu wobec tych, którzy naruszają normy społeczne; oraz: autonomiczne duchowe zwierzchnictwo, ukierunkowane na zbawienie ludzkości, ze swoimi prawami i dyscypliną, realizowanymi jednak środkami wyłącznie duchowymi. Obie władze pochodzą od Boga, choć każda ma do wykonania swoją własną misję. Cesarska jest boskiego pochodzenia, gdyż wszelki autorytet na tym świecie pochodzi od Boga, a ustanowiona jest dla realizacji ziemskich celów, takich jak karanie przestępców, pobieranie podatków i utrzymywanie porządku publicznego. Władza Kościoła też pochodzi od Boga, gdyż została ustanowiona przez Syna i Pomazańca Bożego, ale ma charakter czysto religijny bez prawa używania fizycznej przemocy. Jako członkowie obu wspólnot jednocześnie, chrystianie stoją przed podwójnym zakresem obowiązków. Zgodnie ze słowem Mistrza, muszą oni próbować „oddawać, co jest cesarskiego, cesarzowi, a co jest Bożego, Bogu”.<sup>13)</sup>*

W tych wczesnych wiekach przynajmniej niektórzy przywódcy kościelni pokazali, że byli zdolni rozważać ewentualną kombinację religii chrześcijańskiej i rzymskiej struktury państwowej, powołując do życia coś w rodzaju „chrześcijańskiego sakralizmu” <sup>o)</sup>, w ten sposób czyniąc wiarę chrześcijańską „obowiązującą” religią Imperium.

---

→ Od IV w. (po śmierci Nowata), kiedy na ich czele stanął kartagiński biskup Donat, zaczęto ich nazywać donatystami.

<sup>o)</sup> Umieszczamy ten zwrot w cudzysłowie, aby wskazać na anomalię wynikłą z tego zestawienia; to, co „chrystiańskie”, nie może być „sakralne”, a co „sakralne” nigdy nie będzie „chrystiańskie”.

Jednym z takich przywódców był Orygenes, który już w roku 250 n.e. pytał sugestywnie:

*Co by się stało, gdyby Rzymianie przekonani do przyjęcia zasad chrześcijańskich, wzgardzili kultem uznanych bóstw i ludzi, a zaczęli czcić Najwyższego...? Gdyby zaczęli modlić się do Słowa, Tego który z dawien dawna rzekł do Hebrajczyków ściganych przez Egipcjan: „Pan będzie walczył za was, a wy będziecie spokojni” (BT: 2.Mojż.14:14), i połączyli się w zgodnej modlitwie? Wtedy przeciwników rozproszonych przez nich byłoby daleko więcej niż pobitych w wyniku modlitwy Mojżesza.<sup>14)</sup>*

To, co powiedział Orygenes jest godne zapamiętania. Stwierdził on bowiem, że zastąpienie rodzimych bożków Bogiem chrześcijańskim byłoby dobrą decyzją polityczną, korzystną dla interesów *regnum*. Ten argument, iż „sakralizm chrześcijański” jest politycznie opłacalny, będzie powracał wielokrotnie w wiekach następnych. Orygenes stwierdził tu bez ogródek, że zachęcanie synów bożych do „randkowania” z córkami ludzkimi jest dobrą strategią polityczną, z widokami na owoce takiego związku w postaci potomstwa. W następnej części naszej książki zobaczymy, że ta rada, wypowiedziana przez człowieka *sacerdotium*, a słyszana przez ludzi *regnum*, nie została puszczona mimo uszu \*\*).

---

\*\*) Aleksandryjski kierunek w teologii kościelnej, (którego Orygenes był jednym z prekursorów) był tym, który otworzył drzwi do Kościoła hellenizmowi. I to on ostatecznie wygrał w rywalizacji z kierunkami teologicznymi tzw. Kościoła prześladowanego, małoazjatyckim i północno-afrykańskim, wyznającymi jeszcze biblijny model ortodoksji – czystości życia, bezkompromisowej postawy wobec świata i wolności w sprawach drugorzędnych (dogmatycznych). Kamieniem węgielnym pod budowę Kościoła totalitarnego, zwanego przez jego zwolenników „zwycięskim”, stała się politycznie kompromisowa formuła IV soboru powszechnego w Chalcedonie (451 r.), będąca początkiem monolitycznej formuły „prawowierności” w Kościele. Od tej pory każda jednostka lub grupa wyznawców Jezusa, głosząca rzeczy od tej normy odbiegające, automatycznie ściągała (i nadal ściąga) na siebie odium „odstępstwa”, „herezji”, „schizmy” lub „sekcjarstwa”; heterodoksja stała się z założenia zła, a ortodoksja, dobra – wedle reguł establishmentu Kościoła zwycięskiego, ma się rozumieć. Niniejsze studium zasadniczo poświęcone jest analizie konfliktu dwóch różnych modeli prawowierności (ortodoksji), wynikających z dwu całkowicie odmiennych wizji Kościoła, *Corpus Christi* i *corpus christianum*. Chalcedon jawi się w tej kwestii jako wyraźna cezura w historii Kościoła.



## NARODZINY HYBRYDY

Jak do tej pory wykazaliśmy w naszym studium, społeczeństwa są zazwyczaj tworami sakralnymi, tj. utrzymywanymi w jedności przez wspólną religię, podczas gdy autentyczne chrześcijaństwo przyniosło nową i odmienną strukturę społeczną, w której wspólnota polityczna i religijna nie są już ze sobą tożsame. Ta nowatorska koncepcja państwa, jako tworu zachowawczej łaski Bożej, oraz Kościoła jako narzędzia Bożej łaski odkupieńczej, nie jest pochodzenia ludzkiego – świat zawdzięcza ją temu, co teolodzy nazywają szczególnym objawieniem. Nie powinno nas jednak dziwić, że już wkrótce atawistyczne tendencje odżyją na nowo, a postępowy impuls w kierunku społeczeństwa pluralistycznego zostanie spowolniony reakcyjnym odruchem pierwotnej mentalności. W rozdziale trzecim postaramy się ten proces wtórnej sakralizacji opisać, oraz określić skalę całego tego zjawiska. Tym, co cały ten wsteczny proces uruchomiło, była idea zbudowania nowej „chrześcijańskiej” jednomyślności; takie były „narodziny hybrydy” – owoc związku „synów bożych” z „córkami ludzkimi”.

Być może należy zacząć od stwierdzenia, że prawdziwie chrześcijańska koncepcja społeczeństwa – raczej niejednorodnego niż jednomyślnego – nie powoduje wyobcowania ze społeczeństwa jako całości. Pierwsi chrześcijanie pamiętali wezwanie Jezusa, by być „solą ziemi” rozumiejąc, iż oznacza to połączenie dwu rzeczy: wewnętrznego odseparowania przy jednoczesnej zewnętrznej integracji. Widzieli oni bardzo jasno, że sól i to, co ma być posolone, to dwie różne rzeczy, oraz że sól, by wypełnić funkcję smakową i ochronną, musi mieć bliski kontakt z tym, na co ma oddziaływać <sup>A)</sup>.

Wymownym świadectwem faktu, że pierwsi chrześcijanie nie izolowali się od społeczeństwa swoich czasów, ale ściśle się z nim integrowali, jest zapis w tzw. Liście do Diogneta, napisanym pod koniec II wieku n.e. Po konstatacji, że „jak dusza mieszka w ciele, lecz nie jest z ciała, tak i chrześcijanie mieszkają w świecie, ale nie są ze świata”, ten wczesny traktat stwierdza:

*Chrześcijanie nie różnią się od reszty ludzi w kraju ani językiem, ani zwyczajami; nie mieszkają w miastach tylko dla siebie przeznaczonych, ani nie używają innego języka i nie prowadzą życia w rażąco inny sposób ...*

---

<sup>A)</sup> Problem wyobcowania ze społeczeństwa jest znany z historii; w rzeczywistości jego przypadki są aż nazbyt powszechne. Jest jednak udokumentowanym faktem, że kiedy ten problem pojawił się po raz pierwszy, a także później, był owocem protestu przeciwko budowaniu „chrześcijańskiego” społeczeństwa – buntem przeciwko „chrześcijańskiej” hybrydzie. Wynika z tego, że wbrew pozorom, prawdziwą odpowiedzialność za problem wyobcowania ze społeczeństwa ponoszą jego najwięksi krytycy.

## NARODZINY HYBRYDY

*... ale mieszkają w miastach zarówno helleńskich jak i barbarzyńskich, tam, gdzie ich los postawił, idą za zwyczajem kraju w jedzeniu i ubiorze, oraz w pozostałych aspektach; sposób ich postępowania, jaki wykazują, jest cudowny i godny naśladowania. Zamieszkują swoją ojczyznę, ale jako przechodnie; uczestniczą we wszystkim jako obywatele i znoszą wszystko jako obcy. Każdy obcy kraj jest dla nich ojczyzną, a każda ojczyzna obcym krajem... Czasowo mieszkają na ziemi, ale ich obywatelstwo jest w niebie <sup>1)</sup>.*

W umyśle pierwszych chrześcijan pojawiła się kwestia wielkiej wagi, a mianowicie, czy chrześcijanin może być także władcą; nie dlatego, żeby władza jako taka miała być uznana jako coś niegodnego, ale dlatego, że pierwsze miejsce w życiu wierzącego zajmowała sprawa łaski odkupieńczej. Tertulian wydaje się mieć z tą kwestią znaczące problemy; również on był dumny z tego, że: „pojawiliśmy się na scenie dopiero wczoraj i już wypełniamy wszystkie wasze instytucje, wasze miasta, wasze twierdze i miasta otoczone murami, ... senaty i fora” <sup>\*) 2)</sup>.

Wczesny Kościół był społecznością niezwykle „misyjną”. I tego należało się spodziewać, gdyż postrzegał on społeczeństwo jako nieodmiennie składające się z tych, którzy należą do owczarni, oraz tych, którzy wciąż do niej nie należą, co w naturalny sposób owocuje nastawieniem misyjnym. W rezultacie, już w połowie drugiego wieku nie było na ziemi – można powiedzieć – żadnej rasy ludzkiej, wśród której nie byłoby ludzi nawróconych na wiarę chrześcijańską.

Te dni jednak były też dniami prześladowań. Musimy pamiętać, że prześladowania te nie były spowodowane żadnymi doktrynalnymi elementami chrześcijańskiego credo, jak np. bóstwo Chrystusa czy zbawienie przez wiarę. Społeczeństwa sakralne, a więc także i te, wśród których wczesny Kościół powstawał, nie są bowiem spocone przez doktrynę, lecz przez kult religijny, akt liturgiczny lub sakramentalny gest. Z tego powodu, choć są one doskonale obojętne na odchylenia doktrynalne, są za to niesłychanie wrażliwe na wszelkie zmiany w zewnętrznej formie kultu.

---

<sup>\*)</sup> W duszy Tertuliana musiał – jak widać – rozgrywać się ów dramat rozdarcia, pomiędzy doczesnym a wiecznym wymiarem łaski, nieodłącznie związany z jednowyznaniową (ortodoksyjną) duchowością wszystkich późniejszych okresów historycznych i na gruncie jej dwuwymiarowej teologii nierozwiązywalny; konflikt ten znajduje rozwiązanie dopiero na gruncie wielowyznaniowej (heterodoksyjnej) duchowości „heretyckiej”, z jej na wskroś nowotestamentową postawą „oddzielenia od świata”, dającą teologii ów brakujący trzeci wymiar. Tertulian ostatecznie opuścił Kościół powszechny, porzucając jego – ożywione hellenistycznym duchem *homo politicus* – rozwiązania globalne i systemowe, na rzecz wolnej społeczności Kościoła montanistów i naprawiania świata w ewangelicznym duchu chrystusowym, poprzez naprawianie pojedynczych serc ludzkich – na wzór tego, o którym powiedziano: *Ecce homo*; zgadza się to z natchnionym paradygmatem o chasydzkim rodowodzie, że „kto ratuje jednego człowieka, ratuje cały świat”.



Prześladowania wynikały z tego, iż chrześcijańska wiara podważała spójność sakralnego społeczeństwa, tym samym powodując erozję jednomyślności na gruncie religijnym, a więc najwyższym poziomie ludzkiej lojalności – przekonań w sprawach ostatecznych. I to właśnie ten powód, a nie sprawy doktrynalne, był powodem prześladowań i jest on wyrażony w wyrokach wydawanych wobec pierwszych chrześcijan. Oto typowa sentencja wyroku: „Zważywszy na to, że Nartalus, Speratus, ...wyznali, że postępowali i żyli zgodnie z obyczajami chrześcijan, a kiedy dano im szansę powrócić do zwyczajów Rzymian, uparcie trwali we wcześniejszym postanowieniu, wolą naszą jest, aby wyżej wymienione osoby zostały skazane na ścięcie”.<sup>3)</sup> Pierwsi chrześcijanie byli skazywani dokładnie za takie postępowanie, za które człowiek według „Praw” Platona powinien być „wyjęty spod prawa”. Aby uniknąć losu męczennika, należało nie tyle wyrzec się chrześcijańskiej wiary, co zerwać z dysonansem w sprawach kultu religijnego i powrócić do „zwyczajów Rzymian”.

Prześladowania te były inspirowane sakralistycznym strachem przed rozpadem społeczeństwa spójonego sakramentem. Jawny wyraz tej obawy widać w środkach podjętych przez pogańskiego cesarza Decjusza, który zaalarmowany zagrożeniem dla wiary przodków i rozpowszechnieniem się chrześcijaństwa, rozkazał każdej głowie rodziny dokonanie pogańskiego aktu sakramentalnego, po wykonaniu którego należało podpisać następujące oświadczenie: „Ja N.N., zawsze składałem ofiary bogom i teraz – w waszej obecności – zgodnie z dyrektywą, złożyłem ofiarę, wylałem napój ofiarny i skosztowałem z tejże ofiary.”<sup>4)</sup> Kontrola – dom po domu – pozwoliła wykryć wszystkich, stanowiących zagrożenie dla rzymskiego sakralizmu a ci, którym udowodniono winę niepodporządkowania się, byli poddawani surowej karze. Ponieważ początek prześladowaniom dała wspomniana wyżej sakralna fobia, nie jest zaskoczeniem, że kościelni dygnitarze rozważali ideę nowego konsensusu w świątyniach, nowego sakralizmu, gdzie wszyscy obywatele rzymscy byłiby raz jeszcze połączeni wspólną wiarą, a mówiąc dokładniej wspólnym aktem sakramentalnym. Już sama taka myśl jest w istocie zaprzeczeniem podstawowych zarysów autentycznej wiary chrześcijańskiej. Czynienie z religii Jezusa lokalnej religii państwowej, to zaprzeczenie idei uczniostwa na podstawie osobistej decyzji, a to oznacza zanegowaniem samego uczniostwa. Chrześcijaństwo powszechne, to chrześcijaństwo utracone. Czyniąc z religii Jezusa religię całej grupy etnicznej, ludzie odzierają ją z jej istotnych cech, redukując ją zaledwie do roli kultury religijnej.

Jednakże taki właśnie plan wyłonił się po obu stronach maszyny władz – *regnum* i *sacerdotium*. Już w roku 175 n.e. pewien kościelny dygnitarz, Meliton z Sardes, szeptał do ucha ówczesnych władców o tym, że „imperium może zachować swój kształt i świetność tylko wtedy, kiedy chrześcijaństwo

#### NARODZINY HYBRYDY

będzie chronione i promowane...<sup>B)</sup>. Trochę później Orygenes sugerował, że jeśliby całe cesarstwo rzymskie zjednoczyło się w wierze w prawdziwego Boga, wtedy Pan walczyłby za nich, a ono stałoby spokojnie z boku: wtedy mogłoby zabić więcej wrogów niż uczynił to Mojżesz<sup>C)</sup>. Gdyby takiej rady posłuchano, powróciłoby społeczeństwo monolityczne z czasów przedchrześcijańskich i również znalazłaby się formuła, według której Kościół mógłby zwalczać swoją konkurencję cudzymi rękoma, zachowując swą szatę niesplamioną krwią swoich ofiar (stojąc „z boku”). Nie powinno umknąć naszej uwadze, że ani Meliton, ani Orygenes, nie wymieniają tu żadnych korzyści płynących dla Kościoła; twierdzą jedynie, że to byłaby dobra polityka, który przyniosłaby korzyści całemu imperium. Musimy zwrócić uwagę na znaczenie tej idei korzyści politycznej, która często wychodzi na powierzchnię, kiedy tylko bieg spraw zaczyna dryfować w kierunku „chrześcijańskiego sakralizmu”<sup>\*)</sup>.

Ruch w kierunku „chrześcijańskiego sakralizmu” zaczął się w roku 313 n.e., wraz z ogłoszeniem *Edyktu o tolerancji* (znanego również jako *Edykt mediolański*, ponieważ po raz pierwszy został ogłoszony w tym właśnie mieście). Edykt ten uznawał chrześcijaństwo za *religio licita* (religię dozwoloną, dosł. „nie zabronioną”), którego to statusu wcześniej nie miała. Doraźnym rezultatem było ustanie prześladowań, gdyż edykt sprawiał, że stare oskarżenie o świętokradztwo nie było już możliwe. Ta zmiana politycznego klimatu spowodowała, że chrześcijanie mogli wyjść z ukrycia, a wówczas stało się oczywiste, że naśladowcy Jezusa byli o wiele liczniejsi niż ktokolwiek mógł przypuszczać.

---

<sup>B)</sup> Według Euzebiusza (IV, 26,7) Meliton chciał, żeby cesarz połknął przynętę mówiąc, że zarówno Rzym jak i chrześcijaństwo powstały w czasach pierwszego cesarza Augusta, co było zwykłym wymysłem.

<sup>C)</sup> Odniesienie do 2 Mojżeszowej 14:14, gdzie czytamy: „Pan za was walczyć będzie wy zaś milczcie!” Ta druga część zdania była używana w czasach średniowiecznych, aby dostarczyć biblijnej podstawy do praktyki, w której heretycy byli likwidowani z rozkazu Kościoła, ale za pomocą władzy świeckiej, a Kościół jedynie „stał z boku”.

<sup>\*)</sup> W „chrześcijańskim sakralizmie” (jak w każdym sakralizmie) „uświęcanie” odbywa się wyłącznie na drodze „sakramentalnej”, tj. poprzez „święte czynności”, „poświęcające” osoby i przedmioty, tzn. dokonujące ich „przeistoczenia” – mistycznego przeniesienia z obszaru „profanum” do obszaru „sacrum”. Z biegiem czasu częścią „sakramentu chrztu” stało się „krzyżmowanie”, czyli namaszczenie „świętym olejem” (używany też przy innych „sakramentach”: „bierzmowania” i „święceniach kapłańskich”), któremu towarzyszy „znak krzyża” (czyli „imiona trójcy”), kreślony zawsze od czoła – miejscu spirytystycznego „oka Lucyfera” – przy akompaniamencie słów: „w imię ojca” (a kto jest ojcem cielesnego, duchowo nieodrodzonego człowieka?).

Dzięki *Edyktowi o tolerancji* Bóg chrześcijan uzyskał swoje pełnoprawne miejsce na religijnych „żółtych stronach” (w rejestrze oficjalnie uznanych bóstw), choć można było łatwo przewidzieć, że chrześcijanie nie zgodzą się by był On traktowany jako jeden z wielu bogów: ich Bóg był końcem wszystkich bogów. Chrześcijanie nie zaprzestali nakłaniać ludzi, by wyrzekali się wiary swoich pogańskich przodków z jej bogami, oraz przyjmowali tego Jednego i Jedyne i dawali się ochrzcić.

W następstwie czy to bezkompromisowości ze strony chrześcijan, czy też ich nieoczekiwanej liczebności, wkrótce po wydaniu *Edyktu o tolerancji* wydano drugi edykt, czyniący chrześcijaństwo jedyną dozwoloną formą wiary. Teraz to chrześcijaństwo stało się „dobrą” religią, a wszystkie inne, w konsekwencji stały się „złe”. Ta nagła szczęśliwa odmiana losu dla chrześcijaństwa była w dużej mierze zasługą cesarza Konstantyna. Dla roli, jaką odegrał on w tej szeroko zakrojonej zmianie, przez tych wszystkich, którzy uznali ją za dobrodziejstwo dla sprawy Chrystusa, znany jest od tamtej pory jako Konstantyn Wielki. Przyjrzyjmy się dokładnie tej zmianie, aby zobaczyć, czy taka jej wysoka ocena jest uzasadniona.

Nie ma najmniejszego dowodu na to, że Konstantyn miał choćby mgliste pojęcie o idei łaski postępującej, czy ogólne chociaż zrozumienie wpływu autentycznego chrześcijaństwa na strukturę społeczną. To, co się wydarzyło, było prostym odwróceniem ról: wiara chrześcijańska zajęła miejsce, z którego zrzucana została wiara przodków; dotąd chrześcijaństwo było prześladowane, odtąd samo znalazło się w pozycji, umożliwiającej mu prześladowanie innych, co też z miejsca zaczęło czynić. A powody były te same co zawsze, a które stanowią o istocie każdego sakralizmu.

Konstantyn uważał się za najwyższy autorytet w sprawach dotyczących nowej wiary, podobnie jak był nim dotychczas odnośnie do wiary przodków. On sam zajął się tym, „aby jednoznacznie określić jak bóstwo powinno być czczone i jakiego rodzaju ceremoniał mu się podoba”,<sup>5)</sup> z prawem wyłączności w określaniu czy nazwisko danej osoby miało się znaleźć na kościelnej liście; tylko on miał „władzę kluczy” – prawo do ostatecznego głosu w sprawach wiary. Kiedy więc cesarz uznał kontrowersję ariańską za zagrożenie dla „chrześcijańskiego sakralizmu”, który właśnie tworzył, tak napisał do Atanazego, który chciał wykluczenia Ariusza:

*Teraz, kiedy zapoznałeś się już z moją wolą, daj wstęp do Kościoła wszystkim, którzy mają takie życzenie. Jeśli usłyszę, że komukolwiek z tych, którzy uważają się za członków Kościoła w tym przeszkadzałeś lub ten wstęp im uniemożliwiłeś, natychmiast wyślę kogoś, kto nie tylko cię zdymisjonuje, ale również wydalą z kraju.*<sup>6)</sup>

Konstantyn, po swoim „nawróceniu” był równie nietolerancyjny, co i przed nim – zebrania starej religii były obecnie nielegalne, często z użyciem tej samej retoryki i schematu obostrzeń, wymierzonych uprzednio w zebrania

chrześcijańskie. Umieszczenie zwykłej ofiary wotywniej w starej świątyni było zakazane prawem. Osoby nieochrzczone musiały teraz na mocy cesarskiego prawa uczęszczać na przygotowawcze nauki przedchrzcielne. Ci, którzy po takiej indoktrynacji odmawiali chrztu, podlegali surowej karze, a każdy, kto po takim przymusowym chrzcie powracał <sup>D)</sup> do starych zwyczajów, był poddawany eksterminacji <sup>E)</sup>.

Konstantyn natychmiast zaczął obsypywać nową religię najróżniejszymi względami. Ze środków publicznych powstawały eleganckie budowle kościelne, zwiastuny późniejszych średniowiecznych katedr, stawiane często na ruinach wcześniejszych świątyń bóstw pogańskich. Niedziela, pierwszy dzień tygodnia, znana wczesnemu Kościołowi jako „Dzień Pański”, została teraz ustawowo dniem wolnym od pracy, z pogańską nazwą: „dzień słońca”. Ten powrót do przedchrześcijańskiej nazwy dla chrześcijańskiego już dnia odpoczynku dowodził niezbicie, iż cesarz pozostał czcicielem słońca jako bóstwa; wiele lat po „nawróceniu” Konstantyna, w jego mennicy bito monety z emblematami czczącymi *sol invictus* – „niezwyciężone słońce”. Ponieważ to słońce właśnie przyczyniło się do jego „nawrócenia” (powodując „wizję”, która zmieniła bieg jego życia), Konstantyn uznał, że „niezwyciężone słońce” nadal ma być czczone. Czyż sami chrześcijanie nie spotykali się na modlitwie w „dniu słońca”, w modlitwach zwracając się ku wschodowi, gdzie ono wschodziło? I czy w ich Świętej Księdze Bóg nie był nazywany „słońcem sprawiedliwości”?

Konstantyn zaczął od razu subsydiować Kościół chrześcijański obfitymi sumami pieniędzy, a funkcjonariusze kościelni zaczęli być opłacani ze skarbu państwa. To prowadziło do całkiem „nieświętej” przepychanki do stanowisk i to ludzi, którzy często ani teoretycznie, ani praktycznie nie byli kompetentni w sprawach tej nowej wiary. Ta przepychanka nabrała jeszcze tempa, kiedy wydano dekret uwalniający wszystkich kleryków od publicznych powinności, takich jak płacenie podatków.

---

<sup>D)</sup> Historycznie, tu rozpoczyna się okres surowości w stosunku do osób, które odpadły, który miał trwać przez następne tysiąc lat. Ta surowość nie powinna nas dziwić: jest ona nieuchronną konsekwencją systemu sakralnego. Jeśli rozumie się rolę *regnum* i *sacerdotium* na zasadach współistnienia, to nikt, kto ośmiela się podważać autorytet jednej władzy, nie może być tolerowany przez drugą. Sakralizm nie pobbża „heretykom” a ten, który się nie podporządkowuje, automatycznie staje się „heretykiem”, to jest osobą, która „dokonuje wyboru”.

<sup>E)</sup> Początkowo, termin *exterminatio* w odniesieniu do „heretyka” mógł zachowywać swoje pierwotne znaczenie etymologiczne („usunięcia poza granice”). Już wkrótce jednak zaczął on oznaczać to, co rozumiemy pod nim obecnie – „likwidacja”.

Wydaje się, że cesarz – zawsze szczodry w wydatkach – był szczególnie hojny dla Kościołów w Afryce prawdopodobnie dlatego, że od początku było oczywiste, iż przedsięwzięcie Konstantyna napotka na opór właśnie w Afryce. Od jakiegoś czasu istniały różnice między Kościołami w Afryce północnej i po drugiej stronie Morza Śródziemnego, ale w niczym nie przypominające antagonizmów, jakie już wkrótce miały rozgorzeć. Członkowie obydwu wspólnot swobodnie żenili się między sobą i wchodzili we wszelkie inne relacje społeczne. Odkąd jednak cesarz zaczął się mieszać w sprawy kościelne, dysonans między obiema grupami nabrał nowego wymiaru. Francuski uczony Martroye wyraził to następująco: „Wrogość ta była następstwem rygorów zastosowanych wobec donatystów, kiedy to w interesie spokoju społecznego cesarze powrócili do starej rzymskiej doktryny podporządkowania religii władzy świeckiej”.<sup>7)</sup> Donatyści byli przyzwyczajeni do tego, że Rzym sprawował władzę na szczeblu politycznym, ale zaniepokoił ich fakt, że z powodu konstantyńskiego przeobrażenia teraz również Kościół będzie musiał przyjmować rozkazy z Rzymu. Bez wątpienia to właśnie mogło przyczynić się do tego, iż donatyści próbowali przeszkodzić tym zmianom. Być może niezwykle hojność Konstantyna wobec Kościołów w Afryce miała uciszyć obawy donatystów w tej kwestii. Tak czy inaczej, Konstantyn poinstruował Cecyliana, biskupa Kartaginy, w następujący sposób:

*Podjąwszy decyzję w sprawie zabezpieczenia finansowego – na poczet wydatków dla określonej ilości sług prawowitego i najświętszego Kościoła Katolickiego – napisałem Ursusowi, rachmistrzowi Afryki, polecając, aby spowodował przekazanie waszej wielbności 3 tysięcy follisów. Na podstawie kwitu na wyżej wymienioną sumę rozporządzisz, aby pieniądze przekazano wszystkim wyżej wspomnianym osobom według listy, która została przekazana ci przez Hozjusza <sup>F)</sup>. Jeśli uznasz, że suma ta jest niewystarczająca, by wypełnić moje życzenia w stosunku do nich wszystkich, bez wahania zażądaj tego, co potrzebujesz od Heraklidesa, intendenta naszych włości, któremu osobiście rozkazałem, aby wypłacił bez zwłoki każdą sumę, jakiej wasza wielbność od niego zażąda.*

---

<sup>F)</sup> Chodzi tu o biskupa Hozjusza z hiszpańskiej Kordoby, którego Konstantyn wybrał na swojego doradcę w sprawach kościelnych. To, że Konstantyn wysłał Cecylianiowi listę nazwisk sporządzoną przez Hozjusza jest, najdelikatniej mówiąc, interesujące. Nasuwa się bowiem pytanie czy Cecylian nie znał swoich podwładnych, albo czy nie miał żadnego spisu kleryków, będących pod jego władzą? Jest prawdopodobne, że to Konstantyn nakłonił Hozjusza do sporządzenia tej listy, aby ludzie mający skłonności do donatyzmu zostali pominęci, bo Hozjusz był antydonatystą. Uczymy się stąd, że kiedy Kościół miesza się do polityki, dla polityków otwierają się możliwości mieszania w Kościele <sup>\*</sup>).→ (str. 116)

W tym miejscu cesarz dodał, bez wątpienia mając donatystów na myśli:

*A ponieważ słyszałem, że pewni ludzie o burzliwym charakterze chcą odciągnąć ludzi od najświętszego Kościoła Katolickiego przez jakieś nieczne wymysły, trzeba ci wiedzieć, że osobiście wydałem rozkazy prokonsulowi Anullinowi i Patrykowi, przełożonemu prefektów, aby wśród wszystkich swoich obowiązków poświęcili tej sprawie szczególną uwagę, nie dopuszczając, by podobne rzeczy się miały miejsce. Podobnie, jeśli byś sam zauważył takie osoby trwające w swoich chorobliwych dążeniach, bez wahania zwróć się do wyżej wymienionych urzędników referując im całą sprawę, aby mogli wyciągnąć wobec nich konsekwencje, stosownie do tego co im osobiście poleciłem. Niech bóstwo wielkiego Boga zachowa cię na wiele lat.<sup>8)</sup>*

Z tych rozkazów wynika jasno, że ani „żelazna”, ani „bambusowa” kurtyna nie były wynalazkiem XX wieku. Oto tutaj cesarz wznosi żelazną kurtynę wokół Kościoła, aby nikt nie mógł go opuścić. Stojąca za tym wszystkim polityczna motywacja jest do bólu oczywista, wprost łypiąc na nas groźnie z każdego miejsca całej tej notatki. Następnym przykładem jest list Konstantyna wysłany w tym samym czasie do Anullina, prokonsula Afryki:

*Ponieważ jak się okazuje, największe zagrożenie ściągnęło na naszą wspólnotę państwową zaprzestanie religijnego kultu, w którym najwyższa cześć oddawana jest najświętszej mocy, zaś jego prawowite odnowienie i ochrona przywróciło Rzymowi największą chwałę i niezwykłą pomyślność wszystkim jego obywatelom – a wszystko to za sprawą boskiego dobrodziejstwa, postanowiliśmy, że ludzie, którzy z należytą świętością i*

---

→ \*) Dwuznaczność całej tej sytuacji wynikała z dwuznaczności osoby samego Cecyliana. Był on bowiem uznawanym przez cesarza biskupem Kartaginy, mimo protestów grupy biskupów numidyjskich (Afryka północno-zachodnia), że jego konsekracji dokonał biskup, który był *lapsi* („zaprzaniec”) z okresu prześladowań za Dioklecjana; z kolei, wybrany przez „schizmatyków” „kontrkandydat” Cecyliana, Nowat, był „nielegalny” dla Konstantyna (wyjaśnia to jego dwuznaczną politykę w tej sprawie). Konflikt ten okazał się być przysłowiową „iskrą” – ‘beczka z prochem’ była już wtedy pełna; jej zawartość odślania retoryczne pytanie Donata (następcy Nowata na „urzędzie kontrbiskupa” Kartaginy): „Co cesarz ma do roboty w Kościele?”, które wskazuje na istotę konfliktu – różnych wizji relacji „Kościoła i państwa”. Jakże proroczo brzmi w tym kontekście rzymska sentencja: „Kartagina musi zostać zniszczona”, według której Kartagina była już wtedy zagrożeniem dla *pax Romana* – „pokoju” narzuconego i utrzymywanego siłą; jak kiedyś w ciebie, tak teraz w duchu „Kartagina” okazała się znowu przeszkodą – tym razem na drodze „chrześcijańskiego” *pontifex maximus* i jego idei nowego, „chrześcijańskiego” *pax Romana*.

*podporządkowaniem temu rozporządzeniu ofiarują swe osobiste usługi w służbie boskiego kultu, będą otrzymywać odpowiednie dla swego trudu wynagrodzenie. Dlatego jest moim życzeniem aby ci, którzy w powierzonych ci prowincji oddają swoje osobiste usługi temu świętemu kultowi w Kościele Katolickim, na czele którego stoi Cecylian, a których potocznie zwą „klerykami”, zostali zachowani od wszelkich publicznych brzemion jakiegokolwiek rodzaju, ażeby przez jakąś świętokradczą pomyłkę lub upadek nie zostali odwiedzeni i nie odpadli od służby należnej Bóstwu, lecz mogli bez przeszkód wypełniać swe obowiązki, gdyż sprawowanie przez nich tej największej posługi Bóstwu, przyniesie według mojej opinii niezmierzone korzyści dla całej wspólnoty. Żegnaj, nasz najdroższy i najukochańszy Anullinie.<sup>9)</sup>*

Jest sprawą całkowicie jasną, że Konstantyn promował nową wiarę dla jej „niezmierzonych korzyści dla całej wspólnoty”. Nie dał przy tym żadnych dowodów, by przykładał jakąkolwiek wagę do chrześcijańskiej doktryny grzechu i łaski, Bożego przebaczenia, odpuszczenia i odnowy czy miłości i miłosierdzia. Mówi samo za siebie, że Konstantyn, jak przed nim Platon, widział w prywatnym kulcie religijnym śmiertelne zagrożenie dla tego sakralnego ideału. I dlatego, zanim przewrót konstantyński zdążył zatoczyć pełny obrót, za organizowanie lub udział w tajnym zebraniu religijnym groziła kara śmierci<sup>G)</sup>.

Jednym z najdalej idących aktów ustawodawczych, mającym wspierać nowy sakralizm, było prawne zrównanie herezji z podburzaniem do buntu, czyli zbrodnią przeciwko państwu. Odstępstwo na poziomie *sacerdotium* stało się odstępstwem na poziomie *regnum*. Widzieliśmy działanie tego mechanizmu w czasie procesu Jezusa dowodząc, że niemożność rozróżnienia między tymi dwoma rodzajami niesubordynacji jest nieuchronnym rezultatem płytkiej teologii.

I chociaż pomylenie herezji z zamachem stanu jest naturalnym skutkiem sakralnych założeń, architekci „chrześcijańskiego sakralizmu” dopilnowali, by identyfikowanie ze sobą tych dwóch rodzajów naruszenia prawa zostało na trwałe wpisane w prawo Imperium. Ta identyfikacja przetrwała cały długi okres zwany średniowieczem, stając się główną osią konfliktu czasów Reformacji. W Kodeksie Justyniana czytamy, że: „herezja ma być postrzegana jako wykroczenie przeciw państwu...wszelkie zło przejawiające się w praktykach religijnych ma być traktowane jako czyn kryminalny”.<sup>10)</sup>

---

<sup>G)</sup> Przez najbliższe tysiąc lat tłumienie przez system sakralny „tajnych zgromadzeń religijnych” lub inaczej „niepublicznych zebrań dla celów religijnych” trwało na terenie całej Europy. Tajne zgromadzenie to zebranie „heretyków”, tj. tych, co „wybierają”; społeczeństwo sakralne nie może pozwolić na dawanie możliwości wyboru.

## NARODZINY HYBRYDY

Wraz z nadejściem „chrześcijańskiego sakralizmu” zostały urzeczywistnione dawne marzenia o postępie przez powrót do przeszłości. W przewrocie konstantyńskim duchy machabeizmu i zelotyzmu znów jechały na jednym koniu, a Chrystusowe królestwo, o którym Zbawiciel w godzinie swojego procesu powiedział, że „nie jest z tego świata”, teraz stało się tak bardzo królestwem z tego świata, jak żadne z dotychczasowych. Miecz, który Jezus polecił schować Piotrowi, został ponownie wyciągnięty z pochwy przez ludzi, którzy chcieli być uznani za następców tegoż Piotra. A ci samozwańczy następcy zaczęli natychmiast instruować *regnum* jak ma „sieć i rąbać” swoim mieczem w sprawach dotyczących tej sfery, do której Jezus surowo zabronił wstępu władzy świeckiej. Królestwo Chrystusa obecnie wysyłało armię przeciw armii, miecz przeciw mieczowi, a wojna stała się odtąd chrześcijańską misją „uświęconą” wodami chrztu. Od roku 416 służba w armii stała się dostępna tylko dla chrześcijan. Ściąganie ognia z nieba, aby zniszczył tych, co stali na drodze (zachowanie, które Jezus zganiał w sposób nie budzący wątpliwości) podejmowano teraz z błogosławieństwem tegoż Chrystusa.

Kościół nie tylko błogosławił teraz wojny w intencji zdobyczy terytorialnych jako narzędzia, by „Imperium rosło większe i większe”, ale zaczął również wspierać akty gwałtu popełniane w imię samej religii. Chrześcijanie doszczętnie spalili na przykład żydowską synagogę w miejscu zwanym Callinicum. Szeptali cesarzowi do ucha, że powinien pozbawić pogańskie świątynie ich ozdób, radząc mu, aby kazał przetopić pogańskie bożki na monety, tak to argumentując: „Od kiedy zaczęto niszczyć pogańskie świątynie, boska moc sprawiła, że twoja władza zaczęła rosnąć bardziej w siłę. Dlaczego więc nie spalić żydowskich synagog, skoro Żydzi z pewnością nie są ani trochę lepsi od czcicieli rodzimych bożków”? Kiedy jednak cesarz Teodozjusz dowiedział się o tej nیکczemności, rozkazał chrześcijanom, aby synagogę odbudowali. W odpowiedzi na to, wiodący rzecznik upadłego Kościoła, nikt inny jak sam biskup Ambroży, zwrócił się do cesarza: „Jestem jedno z tych biskupami; mówię, że to ja spaliłem tę synagogę, i to ja wydałem rozkazy, aby ją podpalić – aby nie pozostało takie miejsce, gdzie zapierają się Chrystusa”<sup>\*)</sup>.

---

<sup>\*)</sup> Było to pierwsze starcie cesarza z Ambrożym, kiedy to po sprzeciwie Ambrożego wobec słusznego skądinąd żądania wobec biskupa Callinicum odbudowania żydowskiej synagogi (zburzyli ją chrześcijanie w jego diecezji), jednak ustąpił, choć Ambroży nie zaproponował żadnego rozwiązania. Drugie miało miejsce w r. 390, kiedy w odwecie za śmierć rzymskich urzędników w czasie buntu w Tesalonikach z rozkazu Teodozjusza zmasakrowano 7000 Tesalończyków. Ambroży wezwał wtedy cesarza do publicznej pokuty, co Teodozjusz uczynił, czując się zmuszony do przyznania, że w sprawach moralności zarówno on, jak świecka władza są poddane Kościołowi. →



Powiedział też cesarzowi, że ktokolwiek wydałby rozkaz, aby chrześcijanie odbudowali synagogę, ten zapiera się wiary:

*Czy z pieniędzy Kościoła mamy budować dom dla tych, którzy zapierają się Chrystusa! Czy pozwolisz, aby Żydzi tryumfowali nad Kościołem Chrystusa? Chcesz przyznać trofeum zwycięstwa nad ludem Chrystusa? O imperatorze, a więc radość dla niewiernych? Święto dla synagogi? Poniżenie dla Kościoła Chrystusa? Bóg mówi do ciebie: „Dalem ci zwycięstwo nad twoimi wrogami a ty teraz dajesz zwycięstwo moim wrogom nad moim ludem!... W czym interesie jest odbudowa synagogi? Czy tak ci nakazał Chrystus? Ten Chrystus, którego oni zabili, i którego się zaparli?”<sup>11)</sup>*

Czytelnik z całą pewnością już zauważył, że tym razem objawienie, które Wszechmocny z tak wielkim wysiłkiem starał się przekazać Swojemu Ludowi w czasach Saula i Uzasza, zostało znowu całkowicie zaprzepaszczone. Podział obowiązków, który udało się wypracować, został unieważniony, a *regnum* i *sacerdotium* znów się połączyły tak ściśle, jak były związane przedtem, zanim duch objawienia zaczął mocować się z duchem ludzkim. Społeczeństwo znów stało się tak samo sakralne jak za czasów Nebukadnesara. Jednym słowem, synowie boży i córki ludzkie dali początek nieślubnej hybrydzie, stworzeniu topornemu i szkaradnemu, ale jak to bywa z hybrydami – twardemu i bezwzględnemu. Miała przecież pozostać na scenie jeszcze przez długi czas.

\*\*\*

Zmiana, jaka zaszła w duszy Konstantyna – nazywana jego „nawróceniem” – była różnie oceniana. Ci, którzy uważali nadejście „chrześcijańskiego sakralizmu” za dobrodziejstwo, malowali je w jasnych barwach. Euzebiusz zapisał setki stron pochwałami na cześć tego człowieka i procesu zmian, jaki zapoczątkował. Abraham Kuyper, wiodący teolog reformowany naszych czasów, wydaje się podchodzić do zmiany konstantyńskiej prawie tak samo entuzjastycznie jak Euzebiusz. Pisał on:

*Pierwsze starcie zakończone pokłonem cesarza oddanym Jezusowi... zapoczątkowało triumf królowania Chrystusa nad społeczeństwem... Od tego czasu królowanie Chrystusa stało się siłą wytyczającą kierunek, stojącą ponad władzą cesarską, która – aby wzmocnić swój wpływ nieustannie zacieśniała swoje relacje – z królestwem Jezusa... Kiedy w czwartym wieku ustały prześladowania a władza świecka wykazała gotowość do podporządkowania się władzy Jezusa, pełne zwycięstwo stało się faktem. Trwało ono przez cały długi okres zwany średniowieczem.<sup>12)</sup>*

---

→ Ta konfrontacja *regnum* i *sacerdotium* z pewnością utorowała drogę późniejszemu Kościołowi zwycięskiemu. → (str. 120)

Oceniając przewrót Konstantyna w taki sposób, Kuyper powiełał jedynie stanowisko synodu w Dordt (1618-19) wyrażone w modlitwie na jego otwarcie. Synod ten zwołany został przez *regnum* i odbywał się pod jego przewodnictwem; to władza świecka zatrzymała listy uwierzytelniające delegatów z zagranicy, odmawiając ich ujawnienia, choć była o to proszona. Synod zwołano dla rozstrzygnięcia kwestii będącej całkowicie w gestii *sacerdotium* (narodziny arminianizmu). Jednak wyrok na tych, których synod uznał winnymi błędu, miał charakter cywilny – *exterminatio* (w dosłownym tego słowa znaczeniu). W modlitwie otwierającej synod nie szczędzono licznych pochwał pod adresem *regnum* „za chodzenie śladami waszych słynnych poprzedników, Konstantyna i Teodozjusza...”.

Z drugiej strony, wielu współcześnie żyjących protestantów, szczególnie tych mieszkających w Nowym Świecie, reprezentuje zdecydowanie mniej owacyjną ocenę Konstantyna i jego innowacji. I chociaż sami nie określali go jako „krwiożerczego egoisty, któremu przypisuje się wielkie zasługi w uczynieniu z chrześcijaństwa potęgi światowej i prowadzenia stosownej do tego polityki”,<sup>13)</sup> coraz trudniej im będzie nie zgodzić się z oceną Karola Bartha. Uważał on, że od kiedy Kościół pozwolił światu być poręczycielem swojego życia, stał się jedną z wielu świeckich sił politycznych, a zostając Kościołem powszechnym (*Volkskirche*) jawnie zdradził swą świętość, poselstwo i świadectwo, wchodząc żywcem w świat potwornej baśni i fantazji.

Możemy być pewni, że nawrócenie Konstantyna było raczej aktem woli umęczonego polityka niż umęczonej duszy. Typowa nuta przewodnia nawrócenia, jaką jest grzech i łaska, przebaczenie i odnowa, jest w tym „nawróceniu” dziwnie nieobecna. Na obronę cesarza należy stwierdzić, że ci kościelni dygnitarze, którzy zachęcali go do dzieła „chrześcijańskiego sakralizmu”, tego najważniejszego tematu nie akcentowali, ale migali mu przed oczyma wielkimi korzyściami jego osobistej kariery, zwłaszcza wojskowej, oraz ogólnie władzy świeckiej. Ponieważ dygnitarze kościelni dla przeciągnięcia cesarza na swoją stronę użyli politycznej przynęty, nic dziwnego, że jego nawrócenie miało barwę i odcień polityczny.

---

→ Jakże przypomina to wyznanie Lutra, który obciążany odpowiedzialnością za masakry w wojnie chłopskiej (zginęło 100 tys. chłopów!), „w swoich późniejszych latach odpowiedział wyzywająco: *To ja, Marcin Luter, zamordowałem wszystkich tych chłopów w czasie powstania, bo to ja nakazałem ich zamordować. Cała ich krew jest na moich rękach. Ale ja zrzucam ją na naszego Pana Boga, który kazał mi tak mówić*” (Martin Luter, *Werke*, wyd. poszerzone, t. 59, s. 284; w *The Anabaptists: neither Catholics nor Protestants*, William R. McGrath, wyd. popr. 1989).

Trzeba również pamiętać, że „nawrócenie” cesarza dokonywało się w czasie, gdy był on zaangażowany w działania wojenne: chrześcijaństwo przemówiło do niego, ponieważ nabrał on przekonania, że pomoże mu ono zwyciężyć w prowadzonych wojnach. Jego przeciwnik, Maksencjusz był „adeptem w sztukach magicznych” religii pogańskiej i ciemnych sił za nią stojących; jego ryszunek wojenny był zaopatrzony w emblematy tych sił i przy ich pomocy miał nadzieję zwyciężyć. „Nawrócenie” Konstantyna należy zatem rozpatrywać w tym wyraźnym kontekście wojskowej rywalizacji. „Wizja Konstantyna”, jak ją nazwano – krzyż na niebie i towarzyszący mu napis: *in hoc signo vinces* („w tym znaku zwyciężysz”) – służyła jako przeciwwaga dla „wizji” konkurenta [coś w rodzaju „wojny psychologicznej”].

Konstantyn zobaczył w krzyżu swoją „tajną broń” – silniejszy propagandowy środek niż ten, którym dysponował Maksencjusz. W tej całej sprawie myśli Konstantyna-żołnierza wyraźnie zdominowane są sprawą doraźnego interesu militarnego. To w dużym stopniu tłumaczy dlaczego Konstantyn, jak się wydaje, nie kiwnął nawet palcem, aby wprowadzić nowo przyjętą wiarę w życie i sprawy cywilne; jego „nawrócenie” było za to wyraźnie widoczne na froncie wojennym. Kawalki żelaza, które przesłała mu jego przesadna matka – rzekomo zardzewiałe gwoździe z krzyża Chrystusa – kazał on przekuć w wędzidło i rozetki do uzdy swego rumaka bojowego, zaś *labarum* (obecne od tamtego czasu w sztuce chrześcijańskiej jako znak „X” wpleciony w długi trzonek znaku „P”) stało się monogramem, który widniał na namiocie polowym Konstantyna i na tarczach jego żołnierzy. Modlitwa, jaką musieli po nim powtarzać jego pogańscy żołnierze, (żołnierze-chrześcijanie mieli niedzielę wolną, by móc brać udział w nabożeństwach faworyzowanej obecnie religii) była modlitwą żołnierską:

*Tylko Ciebie znamy jako Boga, Ciebie wyznajemy jako króla, do ciebie zwracamy się o pomoc, od Ciebie pochodzą nasze zwycięstwa, dzięki Tobie pokonaliśmy naszych wrogów. Tobie dziękujemy za otrzymane dobrodziejstwa i od Ciebie oczekujemy ich w przyszłości. Ciebie błagamy, abyś na długo zachował nam naszego Cesarza Konstantyna i jego bogobojnych synów w zdrowiu i zwycięstwach.*<sup>14)</sup>

Biorąc pod uwagę okoliczności towarzyszące narodzinom chrześcijaństwa (jak została nazwana ta hybryda) – a mianowicie, że jej architektem był cesarz będący w trakcie działań wojennych – nic dziwnego, że hybryda ta stała się narzędziem wojennym. Religia krzyża została zmilitaryzowana, a krzyż stał się rękojeścią, z przyspawaną do niej klingą miecza. Od czasów Konstantyna, kiedy Kościół po raz pierwszy osiągnął pozycję sytuacji, pozwalającą mu czerpać korzyści polityczne z prowadzonych wojen, zawsze już popierał najróżniejsze wojny – w imię Księcia Pokoju.

Jak ujął to współczesny pisarz:

*Łagodny i pokojowo nastawiony Jezus stał się bogiem wojny, a krzyż, święty symbol chrystiańskiego odkupienia, stał się sztandarem dla krwawych konfliktów. Bóg chrystian zmienił się w boga wojny i podboju. Znak krzyża, na który został skazany Jezus, ponieważ odmówił sankcjonowania lub prowadzenia wojny narodowo-wyzwoleńczej, a na którym zmarł dla zbawienia ludzi, teraz stał się cesarskim emblematem wojennym, mającym przynosić powodzenie i zwycięstwo.<sup>15)</sup>*

Geneza *labarum* opowiada historię moralnego upadku chrystiańskiej wiary, jaki dokonał się w przewrocie Konstantyna. Ten „znak”, jaki zobaczył Konstantyn, był prawdopodobnie wywołany przez tzw. *perihelium*, czyli tęczową aureolę wokół tarczy słonecznej, utworzoną z obecnych w powietrzu kryształków lodu i wynikającemu stąd wygięciu promieni słonecznych, czemu często towarzyszy także pionowy snop światła powyżej i poniżej słońca. Wiemy, że Konstantyn był w tamtym czasie kimś w rodzaju czciciela słońca, co musiało uwrażliwiać go na wszystko, co miało związek ze słońcem (wygląda na to, że był on wyznawcą słońca także i później, zważywszy na fakt, iż monety bite przez niego również po jego nawróceniu nadal przedstawiały *sol invictus* – „niezwyciężone słońce”). Okazuje się, że w swojej pierwotnej formie *labarum* przypominało krzyż z okręgiem ponad poziomą belką, łącząc w ten sposób Jezusa z bogiem-słońcem.. Później zmieniono kształt na taki, jaki obecnie możemy oglądać w sztuce sakralnej.

W przewrocie konstantyńskim jesteśmy świadkami olbrzymiej fali atawizmu, masowego powrotu do miejsca, które wydawało się już na dobre porzucone – jest to powrót do struktury społecznej czasów poprzedzających okres, w którym Duch Boży rozpoczął pracę nad duchem ludzkim. To, za co król Saul został odrzucony, zostało wprowadzone ponownie za ogólną aprobatą przez władcę, którego imię zaczęto pisać jako „Konstantyn Wielki.” To, co było *Corpus Christi* (Ciałem Chrystusa), stało się *corpus christianum* (ciałem ochrzczonych)<sup>H)\*</sup>.

<sup>H)</sup> Określeń *Corpus Christi* lub Ciało Chrystusa i oraz *corpus christianum* lub „ciało ochrzczonych” będziemy odtąd używać równolegle (i zamiennie) z odpowiadającymi im terminami „Kościoła niewidzialnego” i „Kościoła widzialnego”. Ciało Chrystusa (*Corpus Christi*) to Kościół, czyli twór postrzegany z perspektywy społeczeństwa złożonego (pluralistycznego), a „ciało ochrzczonych” (*corpus christianum*) to Kościół w optyce społeczeństwa jednolitego religijnie, znany jako „Kościół chrześcijański” lub „chrześcijaństwo”.

<sup>\*)</sup> Przypomnijmy, że używany przez Autora inny termin *Christendom* (czasem tłumaczony tu jako „chrześcijaństwo”) można przetłumaczyć także jako „domena („dom”) ochrzczonych”, gdyż jest to złożenie czas. *christen*: „chrzcić” lub „nadawać imię” (dosł. „włączać do Kościoła → (str.123)

Nowa wizja autentycznego chrześcijaństwa (lub inaczej chrystianstwa) z jego strukturą społeczną znikła, a w jego miejsce wróciła struktura „stara jak świat”, do której świat był przyzwyczajony i na którą jest w istocie skazany, jeśli nie przyjmie chrystiańskiego punktu widzenia. Jak to ujął współczesny holenderski uczyony: „Strukturyzacja „ciała ochrzczonych” pasuje idealnie do jedności religii, kultury i państwa, co jest wyróżniającą cechą praktycznie wszystkich niechrześcijańskich religii. Z tej perspektywy „ciało ochrzczonych” jawi się jako wewnętrznie niespójna mieszanka ewangelii i starożytnego, pogańskiego sposobu widzenia świata”.<sup>16)</sup> Mógł również to ująć w ten sposób, iż wraz z nadejściem „ciała ochrzczonych” jesteśmy świadkami narodzin pokracznej hybrydy...

\*\*\*

Jedną z najbardziej zniechęcających cech przewrotu konstantyńskiego jest fakt, że niektóre z najtęższych umysłów kościelnych narzuciły sobie trudne zadanie złożenia w całość teologii popierającej (autoryzującej) ten nowy porządek. Augustyn z Hippony uczynił to zadaniem swojego życia aby tak zaprojektować mapę Kościoła, aby po nałożeniu jej na mapę imperium, Ciało Chrystusa pokrywało się z „ciałem ochrzczonych”. Za tę usługę wyświadczoną Kościołowi oficjalnemu został kanonizowany, stając się „świętym” Augustynem. Ze względu na szacunek, jakim otaczany on jest do dziś dnia zarówno przez katolików jak i protestantów, powinniśmy na nowo i dokładniej przyjrzeć się jego strategiom i roli, jaką odegrał w przewrocie konstantyńskim.

Zadanie, któremu się Augustyn poświęcił, nie należało do łatwych. Nowy Testament, z jego wzorem Kościoła ignorującego wszelkie ludzkie granice, bo wytyczającego sobie własne, wciąż pozostawał w rękach ludzi. Ten problem trzeba było pokonać, jeśli sen o Kościele państwowym miał się ziścić. Augustyn próbował uciec od tego dylematu - kreśląc obraz Kościoła funkcjonującego na dwóch płaszczyznach: *ecclesiola in ecclesia* – „małego” Kościoła Ciała Chrystusa, ukrytego w „dużym Kościele” „ciała ochrzczonych”. W ten sposób Augustyn miał nadzieję zachować ideę Kościoła Nowego Testamentu tworząc jednocześnie zręby powszechnego Kościoła państwowego. Istniała jednak pewna dodatkowa trudność. Jeśli „mały Kościół” miałby nadal tak wyraźnie odbijać od reszty społeczeństwa, poważnie myślący ludzie straciliby całe zainteresowanie tą większą strukturą, obecnie również nazywaną „Kościołem”.

---

→ chrześcijańskiego przez chrzest”) i przyr. -dom: „szereg” („klasa” lub „warstwa społeczna”), „warunek” („stan”) i „domena” (stąd dome: „gmach” lub „budowla”).

## NARODZINY HYBRYDY

Dla rozwikłania tej kwestii Augustyn – z pewnością wdzięczny Opatrzności za biblijną ideę predestynacji – posłużył się ideą „wybrania w wieczności”. Posługując się tą koncepcją, udało mu się uczynić z Ciała Chrystusa teologiczny twór z definicji niedostrzegalny dla oka ludzkiego, którego niewidoczność miała mu uniemożliwić – według jego koncepcji – wyjście poza nawias masowego i widzialnego Kościoła powszechnego (*Volkskirche*). Jednak w tym punkcie Augustyn napotkał jeszcze jedną przeszkodę: Nowy Testament przedstawia Kościół jako twór łatwo dostrzegalny dla oka ludzkiego poprzez zdecydowanie odmienny styl życia. Nowy Testament mówi o poszczególnych wierzących, że „po owocach ich poznacie”, tj. po sposobie życia „jak przystoi świętym”. Jak więc tacy chrześcijanie mogą stać się niedostrzegalni, kiedy znajdują się razem w Kościele?

Augustyn był osobowością wyjątkowo twórczą; biorąc pod uwagę ilość przeszkód, jakie z konieczności sam postawił na swojej drodze, ich omijanie musiało stać się niejako jego specjalnością. I w tym przypadku znalazł on sposób obejścia problemu, czyniąc z przykładowego życia znak rozpoznawczy nie uczniostwa, jak przedstawia to Nowy Testament, a... herezji! To on zapoczątkował określanie uczciwości przeciwników „ciała ochrzczonych” terminem *quasi* (niby). Tam, gdzie Jan Chrzciciel widząc „owoc godny upamiętania” udzielał wodnego chrztu, tam Augustyn zaczął udzielać nagany. Wymyślił on teorię, według której bijące w oczy wyższe standardy moralne „heretyckich” donatystów były w istocie tylko *quasi laudabilis conversatio* („postępowaniem pozornie chwalebnym”) – które to wyrażenie świat miał słyszeć po wielokroć przez następne z górą tysiąc lat<sup>1)</sup>.

Pozwoliwszy sobie na powyższe odchylenia od chrystiańskiego sposobu myślenia Augustyn musiał doświadczyć ich konsekwencji. System prawd zawartych w autentycznym chrześcijaństwie jest bowiem tak spójny, że udaremnia wszelkie próby manipulacji powodując, że każde naciągnięcie tej delikatnej materii w jednym miejscu spowoduje jej zmarszczenie w innym. Doraźne „rozwiązanie” Augustyna spowodowało wyłonienie się problemu zgodności nowych idei z proroczymi przepowiedniami. Ludzie mocno wierzyli w konieczność wypełniania się proroctw dlatego oczekiwali, iż wielkie zmiany, które miały miejsce, zostały przedtem przepowiedziane. Nowy Testament nie zawiera jednak żadnych przepowiedni, które mogłyby znaleźć swe wypełnienie w przewrocie Konstantyna.

---

<sup>1)</sup> To właśnie ten spór dał językom germańskim ich główny termin na określenie „heretyka”. Jego źródłostów pochodził od greckiego słowa *kathar*, oznaczającego „oczyszczony”, ponieważ „heretycy” mówili o sobie jako o tych, którzy przeszli „oczyszczenie”. Z greckiego *kathar* wywodzi się górnioniemiecki *Ketzer* oraz dolnoniemiecki *ketter*.

Nie mówi on również o erze prześladowań, po której miałyby nastąpić era wolna od prześladowań, nie zna również zapowiedzi spojenia w jedno krzyża i korony, ani zjednoczenia władzy świeckiej i duchownej, które z tak wielkim wysiłkiem zostały rozłączone w czasach Starego Testamentu. Gdyby Augustyn nie był apologetą (czyli kimś, kto stawia tezę, a potem szuka argumentów na jej poparcie) z pewnością tu by już zrezygnował lub przynajmniej widząc, że Nowy Testament nie potwierdza jego argumentów, spróbował zrewidować dotychczas podjęte przez siebie kroki.

Zamiast tego, już wkrótce on i jego naśladowcy zaczęli interpretować przewrót konstantyński jako koniec dźwigania krzyża, identyfikując go z Tysiącleciem opisanym w Objawieniu <sup>1)</sup>. Zaczęli także mówić, że zalecenia zawarte w Wielkim posłannictwie z Mateusza 28:19, zostały wykonane już teraz, kiedy wszystkie narody znalazły się pod wodami chrztu.

Jednym z trudnych progów na kursie zmian zalecanych przez Augustyna było to, że wymagały one użycia środków przymusu. Był to szczególnie nieprzyjemny odcinek na jego usłanej przeciwnościami drodze. Stanowisko Nowego Testamentu w kwestii wymogu wolności wyboru, aby coś przyjąć lub odrzucić, by gdzieś należeć lub nie należeć, jest tak konsekwentne, że każdy sakralista – na którego Augustyn właśnie wyrastał – musiał użyć tu całej swej pomysłowości, aby usprawiedliwić użycie siły w sprawach wiary. Augustiańska teologia przymusu kształtowała się w ogniu jego batalii przeciw donatystom. Mimo że spór ten miał wiele wątków, kością niezgody była kwestia, czym jest lub czym nie jest Kościół Chrystusowy. To w czasie tego sporu Augustyn opowiada się ostatecznie za Kościołem jako *corpus christianum* („ciałem ochrzczonych”), podczas gdy donatyści pozostali wierni wizji *Corpus Christi* (Ciała Chrystusa). Augustyn miał pełną świadomość kluczowego charakteru tej sprawy. Pisał on: „Punktem spornym między nami a donatystami jest kwestia, gdzie znajduje się to ciało, to znaczy, gdzie można znaleźć Kościół”. <sup>17)</sup> Donatyści nie przestali postrzegać Kościoła jako „małej trzódki”, otoczonej masą nieodrodzonych. Twierdzili oni, że wraz z przewrotem Konstantyna „kąkol prawdziwie się rozplecił, a plon pszenicy zmalał”; utrzymywali oni, że z powodu konstantyńskich innowacji: „niwa Pańska pozostaje już tylko w Afryce”; <sup>18)</sup> mówili tak, ponieważ w ich oczach Kościół,

---

<sup>1)</sup> To nie przypadek, że idea powtórnego przyjścia uległa wyciszeniu wraz z nadejściem „chrześcijańskiego sakralizmu”. Z wyjątkiem sporadycznych przebudzeń (zwykle w kontekście innych „heretyckich” idei jak w przypadku Joachima de Fiore) pozostała ona w uśpieniu przez następne milenium i dłużej. Jej odrodzenie musiało czekać do czasu odrzucenia „chrześcijańskiego sakralizmu”. Obecnie jest ono żywe wszędzie tam, i tylko tam, gdzie odrzuca się „ciało ochrzczonych”.

#### NARODZINY HYBRYDY

obejmując całą populację [niejako utożsamiając się z nią], utracił tożsamość Kościoła Chrystusowego [jakby przyjmując „obywatelstwo świata”]. Kiedy donatyści mówili o pójściu swoją własną drogą w proteście przeciwko idei Kościoła obejmującego wszystkich, o co walczył Augustyn, napisał on:

*Słyszę, że macie zwyczaj cytowania wydarzeń zawartych w Ewangelii; mianowicie tego, że gdy siedemdziesięciu odstąpiło od Pana, zostali oni w tym stanie grzesznej i bezbożnej dezercji pozostawieni sami sobie, a Pan zapytał nawet dwunastu, którzy pozostali, czy i oni nie chcą odejść, zapominacie jednak, że był to czas, gdy pierwsze pędy Kościoła zaledwie zaczynały przebijać powłokę nowo zasadzonego ziarna i nie wypełniło się jeszcze: „Wszyscy królowie przed Nim upadną i wszystkie narody służyć Mu będą”. W zakresie rozwiniętego wypełnienia tego proroctwa Kościół dysponuje dzisiaj proporcjonalnie na tyle większą władzą tak, że jest w stanie nie tylko zachęcać, ale i przymuszać ludzi, aby uchwycili się tego, co dobre<sup>\*)</sup>.<sup>19)</sup>*

Dla dalszego uzasadnienia tej kuriozalnej idei, że odtąd stosowanie przymusu jest czymś dobrym i właściwym, Augustyn powoływał się na przypowieść o ucztach weselnej (Łukasza 14) mówiąc do donatystów:

*Chrystus pokazuje to wystarczająco jasno w przypowieści o ucztach weselnej. Po zebraniu zaproszonych....., po tym, jak słudzy powiedzieli, że postąpili zgodnie z poleceniem, a wciąż jeszcze jest miejsce, Mistrz powiedział: „Idźcie na dziedzińce i opłotki i przymuszajcie ich, aby przyszli, aby mój dom był pełen”. Zwróćcie uwagę na to, że w odniesieniu do tych, którzy weszli we wcześniejszym okresie, użyte są słowa 'przyprowadźcie ich', co określa stadium początkowe rozwoju Kościoła, kiedy dorastał on dopiero do postaci, umożliwiającej mu stosowanie przymusu. A ponieważ jest rzeczą słuszną, by wraz ze wzrostem siły i mocy przymuszać ludzi do przyścia na święto wiecznego zbawienia, dlatego powiedziano później: „przymuszajcie ich”.<sup>20)</sup>*

---

<sup>\*)</sup> Godzi się zacytować tu współczesną wypowiedź polskiego hierarchy katolickiego, ujawniającą tę samą wizję „dobra”: „Kościół ze wszystkich sił przeciwstawia się pierwszeństwu dobra przed prawdą. Łatwiej przebaczy wszystko, niż atak na prawdę. Wie bowiem doskonale, że jeśli ktoś upada, ale nie podważa prawdy, ciągle jeszcze może się nawrócić. Jeśli jednak ktoś odrzuca prawdę, porzuca cały porządek natury” (ekumeniczne pismo *Jednota*, 5/2002, *Wiadomości ekumeniczne*). Oto potwierdzenie (niezmiennej jak widać) sakralnej formuły wyższości prawdy nad dobrem, od czasów Augustyna pozwalającej przez z górą milenium w majestacie tak pojętej „sprawiedliwości” eksterminować heretyków „dla ich dobra” – „dobra” wyznaczonego miarą własnej (jedynie słusznej) „prawdy”.



Do tego fragmentu i jego problematycznej hermeneutyki Augustyn będzie jeszcze nie raz powracać. Na przykład, w dziele *De Correctione Donatistarum* napisał on: „Jeśli zatem władza, którą Kościół z bożego nadania uzyskał we właściwym czasie, przez religijny charakter i wiarę królów będzie instrumentem, przez który ci na gościach i opłotkach – to znaczy w herezjach i schizmach – będą przymuszani by weszli, niech nikt nie dopatruje się winy w byciu przymuszanym”.<sup>21)</sup> Augustyn powraca do tego tematu również w kazaniu na temat Łukasza 14:16:

*Kogo znajdziecie, nie czekajcie aż się zdecydują, ale ich przymuszajcie, aby weszli. Przygotowałem wielką ucztę, wspaniały dom i nie dopuszczę, aby jakieś miejsce pozostało wolne. Poganie przyszli z ulic i uliczek: niech heretycy przyjdą spoza opłotków, tutaj znajdą pokój. Celem tych, którzy wnoszą opłotki, jest szerzenie podziałów. Niech zostaną z tych opłotków wyciągnięci, niech zostaną wyrwani spośród cierni. Obwarowali się mocno za swoimi opłotkami i nie chcą dać się przymusić. Mówią: „Pozwólcie nam wejść z naszej własnej dobrej woli”. Nie takie jest polecenie Pana. „Przymuszajcie ich” – mówi on – „aby weszli”.<sup>22)</sup>*

Tę egzegetyczną ekwilibrystykę można by było jeszcze nazwać zgrabną, gdyby nie jej poważne konsekwencje. Żaden odpowiedzialny egzegeta nie wieszałby tak wielkiego ciężaru na tak kruchym kołku – zwykłego następstwa dwóch czasowników: „przyprowadzić” i „przymusić”. To nie jest wystarczające uzasadnienie dla zilustrowania idei dwóch etapów w życiu Kościoła Chrystusa. Augustyn z pewnością nie wieszałby tak wiele na tak niepewnym kołku, gdyby mógł znaleźć pewniejszy<sup>K)</sup>.

<sup>K)</sup> Te pobożne usiłowania Augustyna, przygotowujące drogę dla Kościoła prześladowanego, nie robiły wyraźnie na donatystach większego wrażenia. Nieustannie powtarzali w swoich kazaniach że od czasu, jak Imperium Rzymu przyjęło chrześcijaństwo, nic tak naprawdę się nie zmieniło. Jedyną różnicą – mówili oni – jest to, że w czasach przedkonstantyńskich diabeł używał siły do frontalnej walki, a teraz działa poprzez swych sprzymierzeńców wewnątrz obozu. Dla prawdziwych chrześcijan skutek jest taki sam. Ich lider, Petilian, nie widział żadnej różnicy między prześladowaniami w czasach pogańskich a prześladowaniami donatystów<sup>\*)</sup>.<sup>23)</sup>

<sup>\*)</sup> Jakże inny obraz sporu Augustyna z donatystami znajdujemy w „Tajemnicach opatrności” Johna Flavela (baptystyczne wyd. „Słowo Prawdy”, Warszawa 1966, ss. 22 i 23), „gdzie... ten zacny starzec... dzięki [Bożej opatrności]... uniknął śmierci z rąk krwawych donatystów, którzy dowiedziawszy się o podróży świętego męża, urządzili na niego zasadzkę”. Cóż, trudno oczywiście zaręczyć, że kiedyś jacyś zrozwyczajeni i rozgoryczeni donatyści (o ile wierzyć tej identyfikacji) nie podjęli kiedyś – w odruchu zaszczutego psa – próby zamachu na swego zaprzysięgłego prześladowcę. Weryfikowalne dane historyczne ukazują bowiem Augustyna jako → (str.128)

→ ewidentnego prześladowcę donatystów (nie na darmo zwano go „młotem na heretyków”). Przedmowa cytowanej książki dodatkowo wzmacnia wiarygodność przedstawionej w niej oceny wspomnianego sporu, nazywając Johna Flavela „złotoustym kaznodzieją, nieustraszonym szermierzem prawdy ewangelicznej”, a w dodatku przedstawicielem „ruchu purytańskiego, dążącego do reformy Kościoła na gruncie Słowa Bożego”. I czemu tu wierzyć – słowom? A może raczej czynom. Budowanie wiarygodności na „krasomówstwie”, to śliska droga. Jeden z tzw. „ojców Kościoła”, Jan Chryzostom, również odziedziczył przydomek „Złotoustego”, choć jest autorem ośmiu rekordowo zjadliwych antysemitkich traktatów. Inny „autorytet kościelny”, Ambroży (duchowy ojciec Augustyna), twierdził wręcz, że palenie synagog nie jest w ogóle grzechem (jego wypowiedź niedawno cytowaliśmy). Augustyn – sam również autorytet (także dla wielu protestantów) – nie tylko antysemitckim zacięciem przewyższył swego duchowego mistrza, pisząc że „Żydzi jako winni krwi Chrystusa są wyklęci z ziemi i stąd przekłęci przez Kościół”, ale „z urzędu” prześladował nie tylko donatystów, ale i manichejczyków, co w tym drugim przypadku jest dość dwuznaczne (skoro sam kiedyś był manichejczykiem). Obraz Augustyna i donatystów z publikacji baptystów (aspirujących do miana „ewangelicznie” wierzących) to typowy przykład bezkrytycznego powtarzania stereotypów – „budowania na (lotnym) piasku” słów, z pominięciem osądu czynów. Jaki duch kryje się za taką wirtualną rzeczywistością? (Na okładce rzeczony książki widnieje „katolickie” logo „Bożej opatrności”: „wpisane w trójkąt otwarte oko” – w kręgach okultystycznych zwane „okiem Lucyfera”.) Niech to nas jednak nie dziwi, gdyż tradycje „złotouścia” mamy w Polsce bogate. Przykładem choćby ksiądz Piotr Skarga, który przecież podlegał do prawnego i fizycznego prześladowania innowierców, twierdząc iż mniejszym grzechem jest prawo, by każdy kradł i zabijał ile i gdzie może, niż egzekwowanie (korzystnej dla niekatolików) tzw. konfederacji warszawskiej, oraz publicznie broniąc np. sprawców zburzenia kościoła ewangelickiego w Krakowie w r. 1573 – co gorsza, uczestniczącą w tym młodzież („...od robacząt na poły cudowne zboru obalenie... zesłane przez Pana Boga, który chce, aby ewangelicy... się nawrócili”), w czym sekundował mu ówczesny kardynał Hozjusz (to on w 1564 r. sprowadził do Polski jezuitów), mówiąc: „Czego nie śmiał ani król, ani biskup, to zrobić ośmielili się studenci akademii krakowskiej, godni wiekuiestej pamięci, których chwałę cały Kościół słać będzie” (*Historia Kościoła*, Paweł Siebert, Warszawa 1938, *passim*). W swoich mowach Skarga (zresztą, nie on jeden w szeregach jezuickich) posuwał się nawet do lekceważenia narodowej racji stanu; znane są jego słowa: „Pierwej kościoła i dusz ludzkich bronić, niżli ojczyzny! Jeśli zginie doczesna (ojczyzna), przy wiecznej się ostoim”. Dzięki nimbowi krasomówstwa otaczającemu do dziś Skargę nie tylko on, ale i jezuici w powszechnej polskiej świadomości narodowej pozostają wyłącznie „zasłużonymi dla Polski”, choć ich rola w historii nie tylko Polski, ale i innych narodów jest zdecydowanie dwuznaczna. Czy zatem, jeśli razi nas bezkrytycyzm polskich elit umysłowych i politycznych (po ludzku „wielkich” i „świątłych”), zdziwi nas bezkrytycyzm polskich baptystów wobec autorytetu „złotoustych” purytan – w końcu przedstawicieli „urzędowej Reformacji” angielskiej – (abstrahując od postaci i dzieła Johna Flavela)?; zwłaszcza pamiętając o wspólnych „urzędowych” i kalwińskich zasadniczo korzeniach i baptyzmu i purytan, którzy według Józefa Leclera → (str. 129)

Czytelnik powinien zwrócić uwagę na fakt, że Augustyn przedstawia tutaj fałszywą koncepcję wczesnego i późnego, wynikającą nie tyle z Pisma, co z jego płaskiej teologii. W swoim rozumowaniu Augustyn całkowicie rozmiął się z Bożą koncepcją wczesnego i późnego, nad czym Jego Duch objawienia tak wytrwale pracował. Przyswoiwszy sobie ten fałszywy obraz wczesnego i późnego, zaczął dostrzegać jego przejawy w najbardziej nieoczekiwanych miejscach Pisma. Na przykład, w odniesieniu do zdarzeń zapisanych w księdze Daniela, w rozdziale 3, napisał: „Czasy Nebukadnesara były zapowiedzią Kościoła zarówno czasów apostoelskich jak i obecnych. W czasach apostołów i męczenników zostało wypełnione to, co dawniej stało się za sprawą wyżej wspomnianego króla, przymuszającego pobożnych i sprawiedliwych mężów do oddania pokłonów jego posagowi a tych, którzy odmówili, wrzucił w płomienie. Teraz jednak wypełnia się to, co było zapowiedziane wkrótce potem, kiedy ten sam król po swoim nawróceniu się do prawdziwego Boga wydał dekret iż każdy, ktokolwiek będzie występował przeciw Bogu Szadracha, Mészacha i Abednego, zostanie ukarany stosownie do przewinienia jakiego się dopuścił. Wcześniejszy okres w życiu króla przedstawia cesarzy poprzedniego wieku, którzy nie wierzyli w Chrystusa, i za których sprawą chrześcijanie cierpieli prześladowania z rąk bezbożnych,

---

→ „nie zamierzając zrywać z Kościołem anglikańskim, chcieli go zreformować w duchu kalwinizmu” (w *Protestantyzm*, S. Markiewicz, KAW, s. 27). Nawiasem mówiąc, od r. 1965 polski baptizm czasów PRL oficjalnie ignorował prześladowanych Braci z nierejestrowanych zborów baptystycznych, uznając tylko „urzędowych” baptystów w b. ZSRR; była to zresztą oficjalna „linia” całej ówczesnej Światowej Unii Baptystów – czynił to niestety także słynny ewangelista Billy Graham w czasie swoich krucjat ewangelizacyjnych w ZSRR (więcej na temat „wolnych” baptystów znajdziesz w książkach: *Bóg nie opuścił Armii Czerwonej*, Myrny Grant, wyd. Aslan i *Przebac mi, Nataszo*, S. Kurdakowa, wyd. Dabar). A jakie były owoce purytańskich „czystek antykatolickich” w XVII-wiecznej Anglii? – bezczeszczenie całych miast i zabójstwa osób publicznych (na marginesie, utracili poparcie mas, kiedy ogłosili koniec obchodów... „Bożego Narodzenia”), a i w Nowym Świecie dali się oni poznać jako prześladowcy kwakrów (chłosty i stosy!) i oszuści Indian. Historia świata dowodzi jednak „wrodzonej” bezwzględności mas ludzkich wobec wszelkich „złotoustych kaznodziejów” (nawet całkiem areligijnych), niepomyślnych iż pięknoślowie nie musi jeszcze oznaczać pięknego ducha: „*Gładsze niż masło są usta jego, ale wrogość jest w sercu jego; miększe niż oliwa są słowa jego. Ale to miecze obnażone*” (Ps.55:22); tutaj „owocowy” test Pana Jezusa okazuje się niezawodnie demaskatorski: „*Wszakże fundament Boży stoi niewzruszony, a ma tę pieczęć na sobie: Zna Pan tych, którzy są jego, i: Niech odstąpi od niesprawiedliwości każdy, kto wzywa imienia Pańskiego*” (2.Tm.2:19).

#### NARODZINY HYBRYDY

zaś okres późniejszy reprezentuje wiek ich następców na tronie cesarskim, już wierzących w Chrystusa, za sprawą których nikczemnicy cierpią teraz z rąk chrześcijan”.<sup>24)</sup>

Zaiste, karkołomna próba uzasadnienia fałszywie pojętej koncepcji wcześniejszego i późniejszego [tutaj ma się rozumieć, Kościoła – jakby przed erą chrystiańską Bóg wcale nie działał!]. Co więcej; na jakiej hermeneutycznej podstawie to, co działo się w czasach Nebukadnesara, należy uznać za proroczą zapowiedź?

Byli jednak tacy (Augustyn podejrzewał, że ich rzecznikiem jest niejaki Wincencjusz), którzy zgłosili wobec tego sprzeciw, nie mogąc zaakceptować idei przymusu w sprawach wiary, twierdząc że: „u Ewangelistów i w listach apostoelskich nie ma przykładów żadnej petycji skierowanej w imieniu Kościoła do władców ziem przeciwko jego wrogom” – a dokładnie to robił Augustyn i jego naśladowcy. W swoim Liście do Wincencjusza Augustyn odpowiedział: „Któż temu zaprzecza? Niczego podobnego tam nie znajdziemy. W tym czasie jednak proroctwo: 'Bądźcie mądrzy królowie, nabierzcie mądrości sędziowie ziemi, służcie Panu z bojaźnią' nie było jeszcze wypełnione”. Wydaje się, że Augustyn nie zdawał sobie zbytnio sprawy, że jest rzeczą ryzykowną zmieniać przykazanie w przepowiednię, jak to właśnie tutaj uczynił. Brak przyjęcia zgodnej z Pismem koncepcji „wczesnego i późnego” po raz kolejny poprowadził go w kierunku jej błędnej wersji. W jeszcze jednej rozpaczliwej próbie znalezienia biblijnego usprawiedliwienia dla idei przymuszania do wiary, Augustyn przytacza przykład doświadczenia Pawła, mówiąc: „Czytaliście również jak Paweł.... poddany został z wielką gwałtownością doświadczeniu, przez które Chrystus przymusił go, aby poznał i przyjął prawdę, bo światło ludzkich oczu jest cenniejsze niż pieniądze czy złoto... Tego światła, nagle mu odebranego... nie odzyskał tak długo, aż nie stał się członkiem Świętego Kościoła. Uważacie, że przymus nie powinien być stosowany, aby sprowadzić człowieka z jego złej drogi, ale sami widzicie..., że dokładnie w taki sposób postępuje Bóg”.<sup>25)</sup> Augustyn wydaje się nie zdawać sobie chyba sprawy, że w ten sposób daje on zwykłym ludziom prawo występowania w roli Boga!

Augustyn dość prędko odkrył, że Nowy Testament jest trudny w obróbce dla uzasadnienia „chrześcijańskiego sakralizmu” i że usprawiedliwienia dla niego należy raczej szukać w Starym Testamencie. Wniosek ten przyniósł mu wielką ulgę, bo Stary Testament (szczególnie jego wcześniejsze rozdziały) pełny jest cytatów, odpowiednich dla pochwały sakralistycznego porządku. Dla Augustyna było rzeczą łatwą cofnąć się od Konstantyna do Dawida i od państwa kościelnego, zwanego obecnie chrześcijaństwem, do państwa kościelnego, jakim był Izrael. Takie cofnięcie w czasie jest na gruncie płaskiej teologii całkiem łatwe. Stąd nic dziwnego, że z punktu widzenia płaskiej teologii Stary Testament zawsze był ulubionym

terenem łowieckim dla tych wszystkich, którzy starają się uprawomocnić tę hybrydę znaną jako „ciało ochrzczonych”. Tak działo się przez następne milenium a nawet i dłużej.

Chociaż „dowody tekstowe” zebrane na poparcie istnienia hybrydy były dalekie od poprawności, apologetom nowego porządku udało się bez trudu przeforsować swoje racje. Prezentowali oni bowiem popularny punkt widzenia – mówili to, co ludzie chcieli słyszeć. Już wkrótce ludzie patrzyli na zespolenie *regnum* i *sacerdotium* jako na coś niepodważalnie słusznego. W obronie tej hybrydy wytaczano najprzeróżniejsze naciągane argumenty. Jeden z kościelnych nauczycieli mówił o władzy świeckiej jako o lewej stronie Ciała Chrystusa, którego prawą stronę stanowił kler. Inny mówił o dwóch hierarchiach, razem tworzących chrześcijaństwo – świeckiej i kościelnej. Jeszcze inny przeprowadzał analogię pomiędzy dwoma naturami, które łączą się w Chrystusie a integracją *regnum* i *sacerdotium*.

Wymyślono monstrualną doktrynę „dwóch mieczy”, bajkę, według której całe uzbrojenie *regnum* stanęło do dyspozycji Kościoła. Teoretycy upadłego Kościoła zaczęli nawet nauczać, że miecz magistratury (świeckiej administracji) został dany Piotrowi i tylko za łaskawym przyzwoleniem papieża, rzekomo następcy Piotra, świecka administracja może go używać. Taka formuła oczywiście sugerowała, że świeccy władcy albo będą używać tego miecza jak tego sobie życzy Kościół, albo wcale. Tekst, który był podstawą doktryny „dwóch mieczy”, pochodził z Łukasza 22:38, gdzie na stwierdzenie uczniów: „Spójrz, Panie oto są dwa miecze”, Jezus odpowiada: „Wystarczy”. Inną wersją idei „dwóch mieczy” była koncepcja „dwóch ramion”, która stała się niekwestionowaną doktryną Kościoła. Według niej zarówno „ramię” świeckiej administracji jak i „ramię” kleru, były członkami Ciała Chrystusa i funkcjonowały jak ręce w ludzkim ciele, służąc jednej głowie, od której obie otrzymywały rozkazy. Oczywiście, to „drugie ramię” (jak zaczęto nazywać władzę świecką), stawało się bardzo poręczne, gdy na horyzoncie pojawiali się jacyś „heretycy”, których trzeba było nakłonić do stania w równym szeregu. Tak naprawdę, stosowanie przemocy wobec różnych „heretyków” stało się głównym zadaniem tego „drugiego ramienia”. Jak to wyraził papież Pelagiusz w roku 553: „Do przymuszania heretyków i odszczepieńców Kościół ma również ramię świeckie, jeśli ludzi nie można przywieść do opamiętania drogą rozumowania”.

Dla zachowania elementarnego szacunku dla siebie samego, upadły Kościół, skazując ludzi na śmierć mocą „drugiego ramienia”, wspominał coś o „kładzeniu kresu, śmierci i odcinaniu członków”. Ta pokrętna przenośnia była jednak tylko rażącym swoją sztucznością zwykłym mydleniem oczu, bo wiadomo przecież, że mieczy nie używa się do dawania ludziom kuksańców, ale do zadań na płaszczyźnie „życia i śmierci”. Co więcej, słów mówiących o „położeniu kresu” nikt nie brał poważnie pod uwagę. Zarówno władze

#### NARODZINY HYBRYDY

kościelne, jak i świadkowie egzekucji musieli zareagować niekłamanym zdziwieniem, gdyby wykonujący wyrok zrobił cokolwiek w tym kierunku, aby naprawdę „położyć kres śmierci i odcinaniu członków”. Pomimo tego zastrzeżenia, języki, dłonie, głowy – by wymienić tylko niektóre – nie tylko że nie przestały być odcinane, ale były odcinane wręcz tysiącami. Jedyną prawdą zawartą w pobożnej frazie o „położeniu kresu śmierci i odcinaniu członków” było to, że przywódców kościelnych wciąż musiała dręczyć pamięć o tym, czym Kościół kiedyś był i z jakiej wysokości upadł. To wyrażenie mogło być zatem milczącym świadectwem ich świadomości, czym Kościół być powinien, a czym już dłużej nie był.

Przewrót konstantyński położył kres członkostwu na podstawie decyzji: od tego czasu ludzi nazywano już chrześcijanami niezależnie od tego, czy ich nawrócenie poprzedzało rzeczywiste rozdarcie duszy czy też nie, bez czego prawdziwe nawrócenie jest oczywiście niemożliwe. Pokonstantyńscy chrześcijanie nie tylko, że nie musieli się nawracać; oni nawet nie wiedzieli, że istnieje taka potrzeba – byli chrześcijanami chcąc nie chcąc, co jest sprzecznością samą w sobie. W ten sposób zatarciu uległ zasadniczy sens wiary, która istnieje tylko wtedy, kiedy pozostaje w żywym kontraście ze swoim przeciwieństwem. Łaska zatraciła swój fundamentalny warunkowy charakter, a zbawienie stało się czymś na zasadzie czasu przeszłego dokonanego. Wezwanie do nawrócenia przycichło, a nawoływanie do podjęcia decyzji umilkło na dobre. Zło wyeliminowania aktu decyzji potęgował jeszcze fakt, że Kościół nominalny zaczął traktować sam fakt wzywania do podjęcia decyzji jako znak rozpoznawczy „herezji” – słowo „herezja” pochodzi od greckiego *hairein*, tj. „dokonać wyboru”, czego Kościół powszechny życzył sobie najmniej, aby ludzie czynili. Dokonywanie wyborów prowadzi prostą drogą do struktury społeczeństwa pluralistycznego, kładącemu kres monopolowi społeczeństwa ideologicznie jednomyślnego. Teologia wyboru, wyznawana przez „heretyków” czyniła ich dla ideologów powszechnej jednomyślności osobami niepożądanymi – nie do zniesienia było nie tyle **co** oni wybierali, ale **że** wybierali.

To właśnie w toku kampanii przeciwko wolności wyboru teologia kościelna stała się sakramentalna, tzn. zbudowana na koncepcji łaski mechanicznej. (Określa to teologiczny termin *ex opere operato*, w języku potocznym oznaczający po prostu działanie magiczne). Raz jeszcze to Augustyn stał się przewodnikiem tych, którzy tym razem poszli drogą sakramentalizacji wiary. W sporach z donatystami twierdził on, że jak łotr na krzyżu został zbawiony, pomimo że „z powodu okoliczności nie mógł być ochrzczony”, tak samo zbawione jest ochrzczone dziecko, choć „z powodu okoliczności nie może uwierzyć” – z „okolicznością łagodzącą” w postaci jego nieletności.<sup>26)</sup> Ta formuła łaski mechanicznej przetarła szlak dla nowej

teologii, dostarczając jej podstawowego składnika do nowej, cudownej i bezpiecznej mikstury pod nazwą *corpus christianum* („ciało ochrzczonych”).

Upadek koncepcji decyzji automatycznie przekreślił możliwość rozwoju misji, oczywiście misji w prawdziwym tego słowa znaczeniu. Ci bowiem, którzy angażują się w misję, konfrontują ludzi z pewną alternatywą, a co to za misja, która nie daje możliwości wyboru? Teraz, kiedy całe Imperium z założenia było „chrześcijańskie”, nie było już tam miejsca na misjonarskie apele. Upadły Kościół nauczał, że „Wielkie posłannictwo” odnosiło się do dwunastu apostołów i ich bezpośrednich następców w okresie „niedojrzałości” Kościoła, kiedy dni „zapraszania” nie zostały jeszcze zastąpione przez czasy „przymuszania”. Takie rozumienie Wielkiego Posłannictwa obowiązywało przez całe średniowiecze, aż do czasów Reformacji, a „również i potem”. Przez całe następne tysiąc lat od momentu „narodzin hybrydy” Kościół – jako „współistotny” z imperium – rósł już tylko wzrostem samego imperium. Ten rodzaj kościelnej ekspansji, którego nie należy mylić z prawdziwą misją, przetrwał prawie do czasów współczesnych; dobrym przykładem jest tu podbój Meksyku: kiedy reprezentujący *regnum* konkwistador zatknął sztandar, kapelan reprezentujący *sacerdotium*, umieścił obok niego krzyż.

W dniach panowania koncepcji „ciała ochrzczonych” kraj podzielony był na parafie, z których każda miała swego proboszcza – z podwójnym mandatem, kościelnym i państwowym – a każdy mieszkaniec danej parafii był automatycznie parafianinem miejscowego proboszcza. Obszar parafii zwykle pokrywał się z granicami jednostki administracyjnej danego państwa. Potrzeba politycznej spójności jednostki administracyjnej wymuszała niejako konieczność spójności wspólnoty parafialnej, zwanej teraz biskupstwem. W ten sposób biskup Rzymu, którego parafia była polityczną stolicą, znalazł się na samym szczycie kościelnej drabiny, stając się w końcu papieżem. Na terenie parafii nikomu nie wolno było głosić kazań, ani nawet dyskutować na tematy religijne, za wyjątkiem osób upoważnionych do tego podwójnym, polityczno-religijnym mandatem. Również ta restrykcja miała obowiązywać przez z górą tysiąc lat aż do czasów Reformacji, a również i potem. Taka struktura parafialna sprawiała, że należało dwa razy pomyśleć, zanim zdecydowało się na samodzielną misję ewangelizacyjną. Każde miejsce, gdzie się trafiło, mogło być już przecież parafią jakiegoś proboszcza, gdzie taki misjonarz automatycznie stawałby się nieproszonym gościem. Fragment listu Pawła, mówiący o „wdzierających się do domów... co to zawsze się uczą, a nigdy do poznania prawdy dojść nie mogą ... przeciwstawiających się autorytetom...” itd. (2.Tm.3:6-8) był ulubionym motywem używanym przeciwko takim właśnie „intruzom”. W ten sposób Kościół nominalny mógł sprawować całkowitą kontrolę nad umysłami ludzkimi i przeciwdziałać wszelkim próbom duchowego „rewizjonizmu”. Kościół powszechny sam

#### NARODZINY HYBRYDY

siebie rozgrzeszył i uprawomocnił w praktyce używania powyższego fragmentu Pisma [i wielu innych] przeciwko wszelkim wędrownym ewangelistom i innym „nie ordynowanym” kaznodziejom, którzy bez końca się uczą i studiują Pismo, a jednak „nie mogą pojąć” tego, co on sam uznał za prawdę.

W rezultacie przełomu konstantyńskiego założono knebel poselstwu wczesnego Kościoła; głoszenie prawdy, którą słuchający mógł przyjąć lub odrzucić, musiało przejść do przeszłości, nie służyło bowiem dobrze upadłemu Kościołowi w jego wysiłkach na rzecz budowania jednomyślnego społeczeństwa. A ponieważ głoszenie Słowa prowadziło nieuchronnie do umacniania modelu społeczeństwa złożonego, zostało ono wyeliminowane, a w jego miejsce pojawił się sakrament jako środek udzielania łaski. I tak, miejsce zbawienia przez przyjęcie wiarą głoszonego Słowa, zajęło bierne poddanie się zbawczemu działaniu sakramentu, udzielanego na zasadzie wyłączności tylko przez oficjalnych kościelnych przedstawicieli – za to wszystkim i bez wyjątku.

Historycznie, odąd sakramentalizm stał się dominującym rysem tradycji chrześcijańskiej. Pod pojęciem sakramentu rozumie się sumę czynności i słów, przez które wspólnota już istniejąca na innym poziomie nabiera, jak się uważa, charakteru religijnego: dotychczasowa jedność staje się spójnią o wymiarze religijnym. To właśnie w tym czasie Imperium stało się wspólnotą religijną, spojona sakramentem. Tak rozumiany sakrament, będący do tej pory znakiem szczególnym wszystkich społeczeństw przedchrześcijańskich, stał się wiodącą cechą powstałej w ten sposób religii chrześcijańskiej. W obliczu sakramentalizacji wiary głoszenie kazań stało się anachronizmem, ponieważ samo ewangeliczne poselstwo straciło jakikolwiek sens. Warto jednak podkreślić, że akcja zastąpienia kazalnicy ołtarzem napotkała stanowczy opór ze strony radykalnego skrzydła nonkonformistycznej wspólnoty donatystów, którzy podjęli poważną próbę utrzymania i zachowania Pańskiego ustanowienia głoszenia Słowa. Profesor Frend zauważa: „W tym, co przyjęło się określać jako nabożeństwa donatystów, czytanie i zwiastowanie Słowa Bożego zajmowało centralne miejsce.<sup>27)</sup> W swoich kazaniach dysydencki Kościół donatystów pouczał swoich wyznawców, że od kiedy Cesarstwo Rzymu przyjęło chrześcijaństwo, nic szczególnie się nie zmieniło; jedyną różnicą pomiędzy epoką przed- i pokonstantyńską było to, że wcześniej diabeł używał siły, a obecnie znalazł popleczników w obozie chrześcijańskim i może posługiwać się oszustwem. Dla prawdziwych chrześcijan skutek był ten sam”.<sup>28)</sup>

Powszechnie wiadomo, że słowo „sakrament” nie występuje w Nowym Testamencie, ani jako termin, ani jako koncepcja<sup>L)</sup>.

---

<sup>L)</sup> Słowo *sacramentum* występuje w Wulgacie, jako tłumaczenie greckiego →



Zarówno samo słowo jak i cała koncepcja zostały niejako doszczepione do chrześcijańskiego dziedzictwa, będąc jej genetycznie obce. Od samego początku swego istnienia Kościół rzeczywiście miał pewne „święte obrządki” – chodzi tu konkretnie o chrzest i pamiątkę wieczerzy – ale ani nie nazywał ich „sakramentami”, ani w tych kategoriach o nich nie myślał. Dopiero wraz z przełomem konstantyńskim te święte ustanowienia przekształcono w święte obrzędy, to znaczy w manipulacje sakramentalne, przeistaczające istniejący wymiar jedności Imperium – tak wielkiej w tym czasie, że trudno wyobrazić sobie większą – w wymiar religijny.

Używamy terminu „przekształcono”, gdyż obrzędy te, w ich oryginalnym kształcie, były dla twórców nowego porządku nie tylko bezużyteczne, ale stanowiły dla nich prawdziwą przeszkodę; zarówno chrzest jak i pamiątka wieczerzy prowadzą prostą drogą do różnorodności – a tego nowi pomysłodawcy chcieli uniknąć. Dlatego te chrześcijańskie obrządki należało poddać na tyle radykalnej obróbce, by w rezultacie mogły wyrażać sens przeciwny do oryginalnego. Jeśli z założenia wszyscy mają brać udział, kładzenie nacisku na konieczność decyzji staje się niemądre, bo nawoływanie do dokonania wyboru otwiera drzwi dla możliwości nie uczestniczenia, a wtedy marzenie o jednomyślności pierzcha jak sen. Punkt ciężkości musiał być zatem przeniesiony z przyjmującego na udzielającego. W ślad za tą zmianą akcentu oryginalne wezwanie Wieczerzy Pańskiej „bierzcie i jedzcie” zostało dla potrzeb nowego porządku opuszczone, a jego miejsce zajął opłatek, jako zbawczy środek łaski, kładziony na języku przyjmującego (według nowej nomenklatury zwanego „komunikant” – synonim „hostii”), klęczącego z otwartymi ustami, co było chyba najbardziej możliwie pasywną postawą. Z czasem, drugi „element”, wino, przestał być rozdzielany przyjmującym, z pewnością dlatego, iż wlanie łyka wina w programowo unieruchomione usta było technicznie prawie niewykonalne. Kolejnym zabiegiem w procesie przekształcania pamiątkowej wieczerzy w sakrament było zastąpienie stołu ołtarzem. Słowo *sacramentum* związane było z terminologią pogańskiego winobrania, co wywoływało w ludzkich umysłach skojarzenia z ołtarzem, na którym składano ofiarę. Z punktu widzenia pogańskich konotacji, sakrament celebrowany przy stole byłby faktycznie sprzecznością samą w sobie. Trudno się zatem dziwić, że stół został wyeliminowany, a w jego miejsce wprowadzono ołtarz.

---

→ *mysterion*. *Mysterion* nigdzie nie oznacza jednak manipulacji sakramentalnej, ale umowę, na mocy której otrzymywano szczególne objawienie. Wraz z zawłaszczeniem pojęcia *mysterion* i odarciem go z jego prawdziwego znaczenia, straciła swą podstawę cała koncepcja „objawionego Słowa”.

Najgłębszym cięciem w zabiegu dokonanym na pamiątce wieczerzy i najbardziej dalekosiężną ze wszystkich poprawek była jednak ta, jaka dokonała się w dziedzinie koncepcji łaski.

Jeśli bowiem społeczny kompozytyzm miał ustąpić na rzecz społeczeństwa jednorodnego, łaska musiała stać się mechaniczna, tj. niezależna od czegoś takiego jak nastawienie jej uczestników – musiała działać niejako automatycznie. Upadły Kościół wyłożył swoją teologię łaski w słowach, których klarowności trudno byłoby dorównać: zbawienie przychodzi do ludzi dokładnie w taki sam sposób jak podlewa się trawnik, gdy ogrodnik przekręci kurek w kranie. Idea łaski mechanicznej stanowi trzon teologii zbawienia przez sakrament, a sednem koncepcji sakramentu jest wyeliminowanie warunkowego charakteru ewangelii. Cały fundament tej sakramentalnej teologii spoczywa na tym właśnie obrazie zbawienia, które można porównać do dawki surowicy, podanej pacjentowi przez pielęgniarkę uzbrojoną w igłę do zastrzyków podskórnych.

Drugi z dwóch autentycznych ustanowień nowotestamentowego Kościoła, obrządek chrztu, również został poddany manipulacjom i tak przeinaczony, by pasował do nowego porządku. Autentyczny chrzest był ze swej natury aktem, w którym uwidocznia się element różnicowania, ściśle powiązany z faktem podjęcia decyzji. Ta cecha chrztu wprawiała twórców nowego porządku w niemałe zakłopotanie. Dlatego ją wycięli, redukując chrzest do chrztu niemowląt. Nieletniość „obiektu” („podmiotu”) chrztu była istotnym elementem tej koncepcji, gdyż automatycznie wykluczała ideę decyzji. Chrzest stał się pokropieniem, którego charakter najlepiej oddaje definicja: „chrześcijański chrzest został pozbawiony cechy odróżniającej go od obrzezania”. Pokropienie to chrześcijański chrzest przymusowy wtłoczony w znoszone i przykrótkie szatki obrzezania – to chrzest zamieniony w sakrament. Pokropienie to nowe obrzezanie, którego celem jest – podobnie jak w przypadku obrzezania – oznakowanie. Pokropienie to znak chrześcijańskiej przynależności, która nie wychodzi poza wcześniej wytyczone granice administracyjne. I z tej właśnie perspektywy trzeba patrzeć na chrześcijańskie pokropienie jako na część „duchowego dziedzictwa” Konstantyna<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Czy dany chrzest jest autentyczny czy jest to sakramentalistyczna parodia zwany chrztem niemowląt, można wywnioskować z reakcji otoczenia, w którym ma to miejsce. Jeśli panuje społeczny aplauz, są to prawdopodobnie „chrzciny”, jeżeli społeczeństwo patrzy nieufnie, jest to prawdopodobnie autentyczny chrzest. G.R. Beasley-Murray donosi, że w czasie ceremonii chrztu w Indiach każdemu aktowi towarzyszyły odgłosy niezadowolenia ze strony patrzących wieśniaków i dotychczasowych znajomych osoby chrzczonej.<sup>29)</sup> Z takiej reakcji jest oczywiste, że to były chrzty autentyczne, a nie „chrzciny”.

W literaturze kościelnej funkcjonuje to jako stereotyp, że „chrzest zajął miejsce obrzezania”, choć – co może wydać się dziwne, że dla uzasadnienia tej zmiany zwykle nie podaje się żadnych wiarygodnych powodów. I mimo, iż pogląd ten czerpał swoje argumenty nie wiadomo skąd – na pewno nie z Pisma – utarło się przekonanie, że obrzezanie zostało odrzucone, a jego miejsce zajął chrzest, bo obrzezanie było „krwawe” i z tej przyczyny zostało unieważnione przelaniem krwi Chrystusa. Odpowiedzią na to stwierdzenie jest to, że Nowy Testament nie jest aż tak przeczulony na punkcie krwi. Z całą pewnością zaś dla idei krwi znalazło się miejsce w drugim ustanowieniu, to znaczy w pamiętce wieczerzy. Dlaczego zatem zamię krwi miało zniknąć z ustanowienia chrztu? Jest jasne, że nie ma wiarygodnego powodu zastąpienia obrzezania „chrześcijańskim pokropieniem”, gdyż oba obrzędy mówią dokładnie tym samym sakralnym językiem. Oba wskazują na potrzebę włączenia do wspólnoty religijnej z powodu dotychczasowej przynależności do społeczności plemiennie-narodowej.

Chrzest niemowląt, to pozostałość po chrystiańskim chrzcie, po uprzednim odarciu go z jego charakterystyki zagrażającej „chrześcijańskiemu sakralizmowi” i nadaniu mu innego znaczenia, ten sakralizm utwierdzającego.

Wraz z wprowadzeniem praktyki chrztu niemowląt obrzęd ten stał się nieunikniony – i to w sposób rozmyślny – z dwóch powodów: po pierwsze, był udzielany w pierwszych godzinach ludzkiego życia; po drugie, udzielany był pod przymusem *regnum*, zobligowanego do tego przez *sacerdotium*. *Regnum* i *sacerdotium* działały w tym akcie ramię w ramię, obie chcąc mieć pewność, że nikt nie został pominięty; tak naprawdę, to władza świecka uczyniła chrzest niemowlęcia na jej terytorium czymś obowiązkowym. *Regnum* i *sacerdotium* wytoczyły swoją najcięższą artylerię przeciwko wszystkim, którzy w natychmiastowej reakcji sprzeciwu ponawiali chrzest w wieku świadomym; co stało się powszechną praktyką wśród osób i grup, które nie pogodziły się z „chrześcijańskim sakralizmem”. Ci, którzy przyjmowali chrzest świadomy, składali w ten sposób świadectwo, że traktują urzędowy obrzęd chrzcielny jako zwykłą błagę; pozostawienie tego bez kary pozwoliłoby na powstanie szczeliny w monolitycznej koncepcji jednomyślnego społeczeństwa. Dlatego trudno się nawet dziwić, że już wkrótce każdemu uczestnikowi takiego „powtórnego chrztu” – czy to w charakterze udzielającego czy przyjmującego – groziła kara śmierci. Teoretycy kościelni, z Augustynem na czele, nie tylko nie stawiali tej akcji żadnego oporu, ale wręcz ściśle w niej z władzą świecką współpracowali.

I chociaż może się to wydać nie do wiary, powodowany siłą własnej logiki Augustyn uznał chrzest niemowląt za „lepsy chrzest”, dokładnie z tego samego powodu, dla którego uznał za lepsy każdy inny przejaw

konstantyńskiego przewrotu. Przewrotne zastąpienie wezwania „upamiętajcie się” zwrotem „czyńcie pokutę” było w oczach Augustyna ulepszeniem; argumentował on że: „upamiętanie nie było właściwie potraktowane aż do protestu nowacjańskiego. (Nowacjanie nalegali, aby upamiętanie odzwierciedlało lepszy, przemieniony styl życia, jeśli ma być traktowane jako rzeczywiste, w czym oczywiście mieli za sobą pisarzy Nowego Testamentu). Augustyn twierdził, że w taki sam sposób koncepcja chrztu została ulepszona w wyniku sporu z donatystami, co z jego punktu widzenia oznaczało, że tą ulepszoną wersją chrztu dorosłych był chrzest niemowląt. Wyciągając kolejne logiczne konsekwencje Augustyn argumentował dalej, że wraz z pojawieniem się *corpus christianum* („ciała ochrzczonych”) ulepszeniu uległa również idea „jedności w Chrystusie”.<sup>30)</sup> Oczywiście, te wnioski Augustyna, że rzeczy stały się „lepszymi”, były wszystkimi następstwami jego błędnej koncepcji „wczesnego” i „późnego”, której ofiarą padł na skutek swojej płaskiej teologii. Logiczny umysł Augustyna nie pozwolił mu cofnąć się przed niczym, kiedy już raz obrał sobie kierunek. Twierdził on, że „ciało ochrzczonych” wyraża ideę Kościoła Chrystusa lepiej, niż jego dotychczasowa formuła. Groził on straszną klątwą każdemu, kto wzdrygał się przed rozciągnięciem tej „lepszego” formuły Kościoła dokładnie na wszystkich: „którzy mówią, że Kościół jest czymś innym, niż taka wspólnota, która obejmuje wszystkie narody”. Dobrą ilustracją tego ataku mogą być drakońskie metody doprowadzania do porządku wszystkich kościelnych dysydentów, takie jak konfiskata mienia, prawa uniemożliwiające zapisy testamentowe i dziedziczenie, regulacje utrudniające transakcje kupna i sprzedaży z „heretykami”, wydalenie z ziemi ojczystej etc. – wszystko były to kary nakładane przez sądy świeckie. Augustyn nie tylko nie zrobił nic, by się takiemu okrutnemu prawodawstwu przeciwstawić, ale wyzywająco pytał tych przez te prawa dotkniętych, czy uważają, że należy to do jego obowiązków:

*Czy był to mój obowiązek, by się tym prawom przeciwstawiać, po to, zaiste, byście nie utracili tego, co nazywacie swoim własnym, abyście mogli bezpiecznie okradać Chrystusa z tego, co jest Jego; byście mogli pisać testamenty według rzymskiego prawa, a jednocześnie poprzez kalumnie i oszczerstwa łamali Testament już napisany, usankcjonowany Bożym Prawem dla ojców, jak napisano: „W twoim potomstwie będą błogosławione wszystkie narody ziemi”; byście mieli wolność w kupowaniu i sprzedawaniu, a przy tym mieli odwagę dzielić i uważać za swoje to, co Chrystus kupił dając siebie za okup; by dary jakie ofiarujecie sobie nawzajem były niekwestionowane, a dar, który Bóg bogów zesłał swoim dzieciom... miał stać się nieważny; byście nie byli skazywani na banicję<sup>M)</sup> z ziemi urodzenia, a sami mogli swymi zabiegami wyganiać Chrystusa z królestwa kupionego Jego własną*

*krwią, które rozciąga się od morza do morza i od tej rzeki aż po krańce ziemi? Zaprawdę, odpowiedź brzmi: nie – niech królowie ziemi służą Chrystusowi, stanowiąc prawa dla Niego i dla Jego sprawy.<sup>31)</sup>*

Z całą pewnością trudno nazwać fakt asystowania Augustyna przy narodzinach tej hybrydy pozbawioną konsekwencji niewinną igraszką, zwłaszcza zważywszy na rolę jaką w tym odegrał<sup>N)</sup>!

Kiedy Kościół urósł do wymiarów państwa, z miejsca wystąpił popyt na dużą liczbę proboszczów, wielokrotnie przewyższający dostępną podaż. W konsekwencji wyświęcono wiele osób o słabych kwalifikacjach intelektualnych, a jeszcze słabszych duchowych. Stało się nieuchronne, że niektórzy zaczęli postrzegać kapłaństwo jako sposób na łatwe życie. Równie nieuchronne stało się też i to, że ludzie poważnie myślący będą mieli kłopoty z zaakceptowaniem faktu, że zupełnie świeccy ludzie kupczą świętymi rzeczami. Stało się to głównym punktem spornym w kontrowersji, która wybuchła pomiędzy Kościołem państwowym a donatystami, którzy obstawali przy tym, że całkowicie nieduchowy ksiądz jest niekompetentny, aby operować środkami łaski. Był to argument, który miał jeszcze powracać wielokrotnie w przyszłości.

---

<sup>M)</sup> Z przewrotu konstantyńskiego wynika ponad tysiącletnia, prawie że standardowa praktyka – skazywania „heretyków” na wygnanie. Taka procedura jest naturalną konsekwencją „chrześcijańskiego sakralizmu”. Jeżeli bowiem Kościół i państwo są jednym ciałem, wyłączenie z jednej społeczności pociąga za sobą automatyczne wyłączenie z drugiej. Działo się to właśnie na zasadzie *exterminatio*, co przy odrobinie szczęścia oznaczało wyłączenie w sensie etymologicznym, tj. z grona danej społeczności, a jeśli i tej odrobiny szczęścia zabrakło, eksterminację w sensie dosłownym – wyłączenie z grona żyjących.

<sup>N)</sup> W starej czcigodnej historii Kościoła pióra Neandera czytamy: „To Augustyn przecież był tym, który zapoczątkował i wypracował teorię, która choć złagodzona w praktycznym zastosowaniu przez jego pobożnego, filantropijnego ducha, zawierała jednak w sobie zarodek całego systemu duchowego despotyzmu, nietolerancji i prześladowań, który swoje ukoronowanie znalazł w trybunałach Inkwizycji”.<sup>32)</sup> W rzeczy samej, genezy idei „żelaznej kurtyny”, z całym jej nieludzkim okrucieństwem, można doszukać się w systemie Augustyna. W końcu donatyści prosili tylko o prawo do odłączenia się, którego Augustyn im odmówił. Nie tylko że nie pozwolono im pójść własną drogą, ale wprzęgnięto cały arsenał Imperium, by im to uniemożliwić. W obronie swojej polityki Augustyn ponownie uciekł się do Starego Testamentu, mówiąc: „Czyż Izrael... nie chciał poddać eksterminacji dwóch plemion i połowy trzeciego, które miały swoje posiadłości za Jordanem, kiedy wydawało się, że chcą one się odłączyć, burząc tym jedność narodową?”.<sup>33)</sup> Wejście czołgów rosyjskich do Budapesztu także można by usprawiedliwiać cytataми z Augustyna.

Ale i na ten celny argument Augustyn potrafił dać odpowiedź. Możemy znaleźć ją w liście do pewnej „Lady Felicji” szlachetnej urodzonej damy z wyższych sfer, którą musiały chyba przyciągać wysokie standardy moralne widoczne u donatystów.

Augustyn wyraźnie studzi jej wzburzenie powszechnością ducha rozwiązłości u wielu członków Kościoła państwowego radząc, aby „nie przejmowała się zbytnio tymi przewinieniami”, pamiętając że: „Są pewne osoby, które piastują zaszczytne urzędy pasterzy trzody, aby usługiwać trzodzie Chrystusa, inni zaś piastują je dlatego, aby cieszyć się doczesnymi honorami i innymi typowo świeckimi korzyściami związanymi z pełnieniem urzędu”. I aby usprawiedliwić tę anomalię niekwestionowanej obecności jawnie fałszywych pasterzy, argumentował:

*Jeśli chodzi o złych pasterzy (Chrystus) upomina owce tymi słowy: „Na mównicy Mojżeszowej zasiedli uczeni w Piśmie i faryzeusze. Wszystko więc, cokolwiek by wam powiedzieli, czyńcie i zachowujcie, ale według uczynków ich nie postępujcie; mówią bowiem, ale nie czynią...” ...w Kościele Katolickim, który – nie tak jak sekta donatystów – istnieje nie tylko w Afryce, ale rozpościera się na wszystkie narody, są zarówno dobrzy jak i źli... Ci jednak, którzy są odłączeni od Kościoła, tak długo jak pozostają do niego w opozycji nie mogą być dobrymi. I choć pozornie godna pochwały postawa wydaje się dowodzić, że część z nich jest dobra, to ich odłączenie od Kościoła czyni ich złymi...<sup>34)</sup>*

Augustyn chyba nie w pełni zdawał sobie sprawę, że mówienie o „faryzeuszach i uczonych w Piśmie” jako o pasterzach w Kościele Chrystusowym jest kompletnie chybione, gdyż Jezus mówił o nich z całą pewnością jako o będących poza Kościołem i będących na drodze do zatracenia.

We wspomnianym liście Augustyn powrócił do bliskiej mu idei „przymuszania” – bez wątpienia jako ostrzeżenie dla Lady Felicji, aby nie próbowała popełnić głupstwa. Jeśli chodzi o trzodę to argumentuje on na jej korzyść:

---

<sup>34)</sup> Ten argument miał być do znudzenia powtarzany przez następne tysiąc lat, a mianowicie, że pozornie moralna postawa „heretyków” była niewystarczająca, aby zrównoważyć ich „grzech” podważania prawomocności „chrześcijańskiego sakralizmu”. W miarę upływu czasu argument ten przerodził się w powszechne przekonanie, iż moralna doskonałość heretyków to fortel szatański i przynęta po to, by złapać więcej ryb. Tekst o szatanie jako o „anielu światłości” był w tej argumentacji bardzo przydatny i dlatego był powszechnie używany aż do czasów Reformacji, a także i później.

*Dobrzy występują pod imieniem owiec, a źli nazwani są kozłami, a jednak pasą się razem obok siebie na tych samych pastwiskach. ...Ci nadgorliwi słudzy, którzy lekkomyślnie ośmielili się dokonywać podziałów przed czasem, który Pan wyznaczył własną swoją ręką, zamiast odłączyć innych, sami się oddzielili od katolickiej jedności. No bo jak mogą mieć czystą trzodę ci, którzy przez schizmę stali się nieczyści?.*<sup>35)</sup>

Tutaj Augustyn dotyka bardzo popularnego w wiekach średnich przekonania, że wszystkie podziały przed dniem sądu ostatecznego są przedwczesne. Miała to potwierdzać przypowieść o polu obsianym różnorakim ziarnem. Na próżno „heretycy” wykazywali, że Jezus mówił to nie o Kościele, ale o świecie, wskazując w ten sposób na złożone społeczeństwo, a nie na złożony Kościół. Pod tym względem „heretycy” mieli Nowy Testament całkowicie po swojej stronie, bo Jezus sam powiedział, że polem, na którym ta złożoność występuje, jest „świat”.

\*\*\*

Jak widzimy, wraz z powstaniem pierwszej hybrydy chrzest zaczął być wymaganiem ze strony władzy świeckiej – był to więc w rzeczywistości chrzest przymusowy. Odtąd, przez następne tysiąclecie, ludzie byli zmuszani do takiego aktu „odnowienia się przez wodę chrztu”. Czasami całe narody musiały przejść przez płytki strumień, a przy ich pokropieniu ksiądz wypowiadał formułę chrztu. Mówi się, że Karol Wielki<sup>\*)</sup> wydał rozkazy, że każdy Sakson, który by odmówił chrztu, ma być zabity. Zachowała się także wzmianka, że co najmniej jeden kapłan przejawiał w tej absurdałnej sytuacji przytomność umysłu mówiąc:

*Nieszczęśni Saksoni utracili sakrament chrztu, ponieważ w swoich sercach nigdy nie mieli fundamentu wiary. Powinno to być oczywiste, że wiara jest sprawą wolnej woli, a nie przymusu. Jak można zmuszać kogoś, aby uwierzył w coś, w co nie wierzy? Można zmusić do chrztu, ale nie do uwierzenia.*<sup>36)</sup>

---

<sup>\*)</sup> Karol Wielki, koronowany przez papieża (!) na cesarza w roku 800, miał ponoć wizję Europy zjednoczonej w granicach Imperium, z królem-kapłanem na czele (przypomnijmy, że Europa, to mityczna „córka króla Tyru” (!) porwana przez Zeusa pod postacią białego byka). Kolejne etapy realizacji tej wizji to XV-wieczne już projekty (króla Czech Jerzego) wspólnych instytucji europejskich: trybunału rozjemczego i parlamentu – w obliczu zagrożenia islamem (!), oraz przedstawione przez Kanta przesłanki pokoju światowego, w postaci federacji współistniejących państw – przekształconej ostatecznie w jedno państwo obejmujące ogół narodów (!) – i podporządkowania jednemu prawodawcy (!). Ta hipersakralna idea – absolutnej polityczno-religijnej władzy nad światem w ręku jednego człowieka – na naszych oczach uporczywie zmierza do urzeczywistnienia.

## NARODZINY HYBRYDY

Czytelnik prawdopodobnie uzna taki chrzest pod przymusem za niezły kawał diabelskiego bluźnierstwa – i zupełnie słusznie. Nie wolno jednak zapominać, że chrzest przymusowy jest całkowicie logiczną konsekwencją koncepcji tożsamości Kościoła i państwa. Jeśli państwo nie może tolerować obywatela, który nie chce być jego członkiem, tak i Kościół, jeśli uzna siebie tożsamym z państwem, nie może kogoś takiego tolerować. W „państwie chrześcijańskim” warunkiem akceptacji społecznej jest „podwójne obywatelstwo” – tak w państwie, jak i w Kościele. Stąd, w sytuacji sakralnej, przymusowy chrzest jest czymś zupełnie zrozumiałym, podobnie jak powszechna służba wojskowa czy podatki; zawarty jest on w samej idei „chrześcijańskiego sakralizmu”. Co więcej, musimy pamiętać, że sam chrzest niemowląt, jako ze swej istoty akt przymusu, toruje drogę dla przymusowego chrztu dorosłych. W kontekście „ciała ochrzczonych” wydaje się na miejscu powtórzyć za słynnym średniowiecznym doktorem prawa:

*Kiedy człowiek schodzi na manowce w sprawach wiary, należy go przywieść z powrotem na ścieżki prawdziwej wiary przez napominanie. Jeśli nie chce uwierzyć, ale trzyma się kurczowo swego błędu, ma być przyprowadzony przed oblicze sprawiedliwości jako heretyk i spalony. W takim jednak przypadku, świecka sprawiedliwość musi przyjść na pomoc Świętemu Kościołowi. Kiedy bowiem w wyniku badania Świętego Kościoła człowiek zostaje potępiony jako heretyk, Kościół Święty musi przekazać go świeckiej sprawiedliwości celem wykonania wyroku śmierci przez spalenie, bo duchowna władza nie może skazać nikogo na śmierć.<sup>37)</sup>*

To prawo powstałe na gruncie płytkiej teologii, bardzo dobrze komponuje się z praktyką przymusowego chrztu.

Taka filozofia prawa nie rozpoznaje dwupoziomowej jurysdykcji, świeckiej na poziomie *regnum* i duchownej na poziomie *sacerdotium*, zacierając tym samym różnicę pomiędzy *excommunicatio* i *exterminatio*. Ślepotą na to konieczne rozróżnienie widoczna jest nawet u tak wielkiego myśliciela jak Tomasz z Akwinu, który nauczał: „Jeśli chodzi o heretyków, to za swój grzech mają być nie tylko wyłączeni z Kościoła przez ekskomunikę, ale również przez śmierć ze świata żyjących”.<sup>38</sup> Skonfrontowany z nauczaniem Jezusa, że „kąkol należy pozostawić aż do żniwa”, Akwinata ominął tę przeszkodę mówiąc, że to polecenie Chrystusa traci swą ważność, jeśli nie ma wątpliwości co do rodzaju rośliny.

Średniowieczni teolodzy, znów za przykładem Augustyna, rozwinęli Chrystusowe *compelle intrare* („przymuszaj, by weszli”) w *compelle remanere* („przymuszaj, by zostali”). Sobór Laterański IV nauczał, że „nawróconym do wiary nie można pozwolić, aby się od niej odwrócili”. Należy pamiętać, że Augustyn użył tego argumentu przeciwko donatystom,



kiedy doszło do jego uszu, że zamierzają oni wybrać samodzielną drogę wiary. Oficjalne nauczanie głosiło, że należy aprobować pokutę heretyków, odwracających się od błędu, „choć nie do tego stopnia, by uniknęli oni kary śmierci, na jaką za to zasługiwali”. Oto kolejny przykład rygorów stosowanych wobec odstępców od „katolickiej jedności” *corpus christianum*.

Widzimy zatem, w jaki sposób hybryda karykaturowała religijność Nowego Testamentu. Każde takie wynaturzenie prowadziło do następnego, aż do momentu gdy to, co pozostało, już tylko w bladych zarysach przypominało wiarę opisaną w Nowym Testamencie. Wiara chrześcijańska została wtłoczona w świecki format odłączony od szczególnego objawienia Nowego Testamentu, który stał się dla hybrydy źródłem zakłopotania. Ten fakt przyczynił się do późniejszej utraty znaczenia Pisma Świętego. Daje się zauważyć nie tylko całkowite lekceważenie Pisma, ale wręcz otwartą do niego wrogość.

Ponieważ upadły Kościół zdawał sobie świetnie sprawę, że prawomocność idei „ciała ochrzczonych” tak długo będzie zagrożona, jak długo ludzie będą mieli dostęp do natchnionych tekstów Pisma, dosłownie wychodził z siebie, by trzymać je z dala od ludzi, a już szczególnie od „świeckich”, których ten Kościół nigdy nie mógł być pewien. A jeśli samo Pismo mogło stanowić kłopot dla „ciała ochrzczonych”, jego tłumaczenia na języki narodowe było sprawą szczególnie niebezpieczną. Przez całe średniowiecze posiadanie egzemplarza Pisma było rzeczą nad wyraz niebezpieczną. Na przykład, synod w Tuluzie (1229) zabronił tłumaczeń na języki narodowe i ogłosił karę dla każdego posiadacza egzemplarza takiego tłumaczenia. Wtórował mu w tym synod w Tarragonie (1234), oprócz ślania gromów na nieautoryzowanych czytelników zalecając także, by wszystkie egzemplarze Pisma były w przeciągu ośmiu dni przekazane lokalnemu biskupowi. Innocenty III wydał dekret, w którym pisał, że skoro Pismo jest tak trudne, iż nawet uczeni ludzie nie mogą pojąć jego znaczenia, zwykli ludzie powinni trzymać się od niego z daleka. Dla biblijnego uzasadnienia takiego stanowiska użył cytatu z 2.Moj.19:12-13: *„I zakreślisz ludowi granicę dokoła, mówiąc: Strzeżcie się wstępować na górę albo dotykać się jej podnóża. Każdy bowiem, kto się dotknie góry, zginie. Niechaj nikt nie dotyka jej ręką, bo na pewno będzie ukamienowany albo przeszyty strzałą; czy to zwierzę, czy człowiek, nie pozostanie przy życiu...”*.

Tak wielka troska dotycząca rozpowszechniania egzemplarzy Pisma w językach narodowych jest wystarczającym dowodem, że takie tłumaczenia nie należały widać do rzadkości. Od najdawniejszych czasów „herezja” zawdzięczała swoje istnienie znajomości Pisma i to właśnie sprawiło, że fakt posiadania jego egzemplarza było sprawą niezwyklej wagi. A liczba takich tłumaczeń była olbrzymia. Potwierdza to Ludwig Keller, który jako wieloletni bibliotekarz może być w tej sprawie autorytetem. Stwierdza on:

„Ewangelie były publikowane 25 razy przed rokiem 1518, Psalterz 13 razy, a fragmenty Ewangelii niezliczoną ilość razy”.<sup>39)</sup> Nie oznacza to oczywiście, że te tłumaczenia były zawsze dziełem „heretyków”. Skoro jednak oficjalny Kościół przeznaczył je i ich właścicieli „na odstrzał”, trudno sobie wyobrazić, by sam był ich autorem. Ponieważ upadły Kościół czynił wszystko, co w jego mocy, aby trzymać Pismo z dala od ludzi, posiadanie egzemplarza Pisma było oczywiście w takich warunkach rzeczą bardzo niebezpieczną. Pojemność pamięci, jaką wykazywał się średniowieczny heretyk w uczeniu się Pisma – do którego to depozytu długie kościelne ramię nie miało dostępu – jest wprost niewyobrażalna. Inkwizytorzy, jeden przez drugiego, wprost prześcigają się w doniesieniach o „heretykach” znających cały Nowy Testament w języku ojczystym na pamięć, a którzy nie chcą słuchać żadnego innego kazania, ponieważ twierdzą, iż wszystko, co księża głoszą bez poparcia Nowym lub Starym Testamentem, jest z gruntu fałszywe.

Ze wszystkich deformacji, które przyszyły wraz z „ciałem ochrzczonych” i jego monolitycznym społeczeństwem, najbardziej ewidentną była utrata jego odmiennego stylu życia w stosunku do otaczającego go niewierzącego świata. Była to jednak nieuchronna konsekwencja przewrotu Konstantyna. Dlatego, jak ujął to profesor Frend: „Kiedy odrzucono ideę Kościoła jako ‘Ciała wybranych’, większość związanych z nią purytańskich wierzeń straciło rację bytu.”<sup>40)</sup> Kościół, który z założenia obejmuje całe społeczeństwo, musi z konieczności obniżyć poprzeczkę wymagań moralnych wobec swoich członków. I to właśnie stało się faktem tak w dniach narodzin pierwszej hybrydy [„Hybrydy-Matki”], jak i przez cały czas jej rządów na ziemi. Kościół nie mówił już o „owocach godnych upamiętania”; stał się tak liberalny, że można było prowadzić rozwiązłe życie i mimo to pozostawać dobrym „chrześcijaninem”, a nawet o wiele lepszym „chrześcijaninem” od „heretyka”, wydającego owoce nowego życia i żyjącego zgodnie z zasadami Nowego Testamentu.

Wkrótce nie było już żadnej dyscypliny, ani co do stylu życia, ani co do doktryny. Jedynym grzechem godnym potępienia był już tylko „grzech” traktowania społeczeństwa jako tworu złożonego i życia zgodnego z tym przekonaniem. W tym punkcie – i tylko w tym – Kościół robił użytek ze swojej władzy „kluczy królestwa”.

Wraz z przewrotem Konstantyna zakończyło się prześladowanie z powodu wyznawanej wiary; od tej pory każdy mógł być „chrześcijaninem” bez konieczności doznawania z tego powodu jakichkolwiek cierpień. Należenie do Kościoła stało się przejawem poprawności politycznej, a nie należenie do niego - postawą nie akceptowaną społecznie. W ten sposób uległa zamazaniu istota przesłania Ewangelii. Wczesny Kościół nauczał, że „wszyscy, którzy pobożnie żyją będą znosić prześladowania”, ale ten czas już minął. Poważnie

myślącym ludziom zaczęło czegoś brakować w ich „chrześcijańskim” życiu; owego heroizmu, który był na ziemi, kiedy publiczne wyznanie Chrystusa mogło wydać człowieka na pastwę lwów. Rozwinał się pewien rodzaj tęsknoty za wiarą, która sprawiała, że krew żywiej płynęła w żyłach – pojawiło się pragnienie męczeństwa, a nawet dążenie do niego.

To dziwne zjawisko uwidoczniło się już za dni donatystów, pośród ludzi zwanych *circumcelliones*, którzy z własnej inicjatywy dołączali do skazanych na śmierć z powodu przekonań religijnych<sup>\*)</sup>. Również i w czasach późniejszych znane są przykłady podobnego entuzjazmu dla męczeństwa.

Pytanie o to, czy prześladowanie jest niezbędną częścią autentycznej wiary chrześcijańskiej było tym, co podzieliło donatystów i katolików. Kościół, istniejący jako „ciało ochrzczonych”, jest z reguły podmiotem, czyli sprawcą aktu prześladowań, a Kościół będący „Ciałem Chrystusa” jest przedmiotem, czyli obiektem tego aktu. Fakt prześladowań, lub ich brak, stał się zatem testem prawdziwości wiary. Ponieważ Nowy Testament zakłada prześladowanie za wiarę w Chrystusa, jego brak stanowił dla Augustyna poważny problem, dla którego rozwiązanie znalazł w pokrętnie interpretowanej koncepcji „wczesnego i późnego”. Równie poważnym problemem byli dla Augustyna donatyści, odłam oficjalnego Kościoła rywalizujący z jego głównym nurtem, przez niego prześladowany za swoją wiarę. Zmagając się z tym problemem posłużył się argumentem – później standardowym – że nie samo cierpienie czyni męczennikiem ale sprawa, za którą cierpi. Sprawa donatystów, co Augustyn dodał na jednym oddechu, była „bezwartościowa”; stąd ich męczeństwo nie było prawdziwym męczeństwem.

Ten spór, czy cierpienie za wiarę jest jej papierkiem lakmusowym był szeroko rozpowszechniony przez całe wieki średnie. Jak zauważył Oscar Cullman: „Ewangelii obcy jest problem pomieszenia pojęć na styku Królestwa Bożego i Państwa, tak charakterystycznego dla teokratycznej idei judaizmu” i – jak mówił – Kościół nie powinien zakładać, że prześladowanie przez państwo jest konieczne, choć „zawsze musi się on liczyć z taką możliwością”<sup>41)</sup>.

---

<sup>\*)</sup> Przekazy historyczne mówią, że były to w istocie... samobójstwa (skoki z mostów lub skał), co mogłoby wskazywać na objawy zaburzeń psychicznych. Wiemy jednak, że gdy w roku 347 cesarz Konstans skazał na wygnanie sporą liczbę donatyńskich biskupów, ostrym represjom poddani zostali także... *circumcelliones* (dosł. „sezonowi pracownicy rolni”), właśnie z tego powodu, że byli szczególnie entuzjastycznymi wyznawcami Kościoła donatystów (por. *Christianity and the Donatist controversy*, www. Enc. Britannica Library, *passim*).

## NARODZINY HYBRYDY

Z pewnością nie będzie błędem stwierdzenie, iż stan relacji Kościoła i państwa z założenia nie wykluczający możliwości prześladowania za wiarę – co było normą w wiekach średnich – wskazuje zdecydowanie, iż sprawy poszły złym kursem.

Inną wybitnie złą rzeczą, która pojawiła się wraz z przewrotem konstantyńskim, była zmiana autentycznie chrześcijańskiej wizji Boga – został On zimperializowany, uwojskowany i stotemizowany\*\*); został na powrót wtłoczony w starotestamentowe szaty, z przymuszającym *regnum* i ochraniającym *sacerdotium* działającym ramię w ramię, jak dawniej, kiedy łaska zachowująca i odkupieńcza nie były jeszcze uformowane w odrębne sfery działania.

---

\*\*\*) Deformacja – a dokładniej, sakralizacja – obrazu Boga i Jego Syna uruchomiła mechanizm domina: deformacji uległa najpierw wizja Kościoła, a potem po kolei wszystkich duchowych zasad Ewangelii; członkostwo przez chrzest Duchem Chrystusowym zastąpił czysto formalny rytuał chrzcielny, hybrydową rzeczywistość świata i Kościoła zastąpił hybrydowy model Kościoła zsekularyzowanego, wezwanie do jedności zastąpiła teologia – uzasadniona dobrem jednostki – „przymusu koniecznego”, miejsce bojaźni Bożej zajął lęk przed człowiekiem, a Ewangelii Bożej miłości – „ewangelia strachu”: „I czy byli to hiszpańscy inkwizytorzy, rutynowo mordujący heretyków, czy kalwiniści, którzy zamordowali Serwetę i wymordowali niezliczone rzesze anabaptystów, czy purytanie z Salem, Massachusetts, mordujący młode kobiety oskarżone o czary, prawdziwymi winowajcami byli w tych wydarzeniach nie ci, którzy w swoich uwarunkowaniach historycznych działali najlepiej jak potrafili, a po pierwsze strach, inspirujący te akty przemocy i religijne idee takie, jak doktryna wiecznego potępienia, które ten strach rozpalały”. /.../ Oczywiście, strach nie zawsze musi przybierać formy brutalnej fizycznej przemocy względem innych. Na ile wiadomo, Jonathan Edwards nigdy nie zachęcał do prześladowania heretyków czy niewierzących. Tym niemniej pozostaje on jednym z wielkich apostołów strachu. Jego kazanie *Sinners in the Hands of an Angry God* („Grzesznicy w ręku rozgniewanego Boga”) – najsłynniejsze chyba ze wszystkich kazań wygłoszonych w Ameryce – wzbudziło w słuchaczach taki strach, że niektórzy, nie mogąc tego wytrzymać, dosłownie mdleli w kościele. A oto mała próbka tego, co wtedy powiedział: „Ten Bóg, który trzyma cię nad otchłanią piekielną, zupełnie jak trzyma się nad ogniem pająka, czy innego obrzydliwego owada, czuje do ciebie obrzydzenie i jest na ciebie śmiertelnie rozgniewany: Jego gniew do ciebie płonie jak ogień; patrzy na ciebie jak na kogoś, kto na nic innego nie zasługuje, jak tylko na to, by być wrzucony w ogień; Jego oczy są zbyt czyste, by znosić twój widok; w Jego oczach jesteś dziesięć tysięcy razy bardziej obrzydliwy, niż w twoich oczach najbardziej nienawistny jadowity wąż” [Jonathan Edwards, *Sinners in the Hands of an Angry God*, reprint w Ola Elizabeth Winslow, *Jonathan Edwards: Basic Writings* (New York: The New American Library, Inc.), s. 159]. /.../ Dlaczego wierzył on, że Bóg patrzy na istotę ludzką, stworzoną na Jego boży obraz, jako na kogoś „nie zasługującego na nic innego”, jak wieczne męki, →

Różnicowanie obrazu Boga, jaki wyłania się ze starotestamentowej relacji Stwórcy-stworzenie, z tym, jaki wynika z relacji Odkupiciel-odkupieni jest błędem, choć porównując Stary Testament z Nowym, trudno oprzeć się wrażeniu, że Bóg przedstawiony w drugim z pewnością nie jest kopią pierwszego. Bóg starotestamentowy wydaje się bardziej surowy, bardziej Bogiem sprawiedliwości i odpłaty, niż Bogiem łaski, miłosierdzia i litości, jakiego napotykamy na kartach Nowego Testamentu, a którego odbicie widzimy w osobie Jezusa Chrystusa. Rozwikłanie tego problemu od wczesnych czasów sprawiało ludziom wiele kłopotów, szczególnie tym, którzy mają wysokie mniemanie o Słowie Bożym. Tego nie da się jednak zrobić na gruncie płytkiej teologii, a staje się to o wiele łatwiejsze z perspektywy trzeciego wymiaru – doktryny łaski postępującej<sup>P)</sup>. Aby zrozumieć rzeczywiste przesłanie dwu różnych obrazów Boga, wynikających z porównania obu Testamentów, musimy dostrzec biegnące równolegle obok siebie funkcje króla i kapłana, oraz władzy świeckiej i duchownej. Stary Testament to okres objawienia, w którym funkcje *regnum* i *sacerdotium*, jako dwóch stron jednej i tej samej Bożej łaski, nie są jeszcze możliwe do rozróżnienia. Dlatego też miecz (symbol łaski zachowującej) może wciąż dokonywać inwazji na teren łaski odkupieńczej. Za sprawą objawienia Ducha Świętego, za dni króla Saula nastąpił wyraźny rozdział tych dwu funkcji, który sprawił, że miecz zniknął wreszcie z terenu łaski odkupieńczej. Wraz z narodzinami hybrydy proces rozdziału tych funkcji został zatrzymany i pchnięty w kierunku wstecznym; domena króla ponownie połączyła się w jedno z domeną kapłana. To ponowne zespolenie tego, co Bóg wcześniej sam rozdzielił spowodowało, że Bóg chrześcijaństwa na powrót stał się bardziej królem i możnowładcą niż ojcem, raczej panem niż przyjacielem.

---

→ albo czemu uważał, że istoty ludzkie, choćby najbardziej grzeszne, są w Bożych oczach "bardziej obrzydliwe", niż nieposłuszne dzieci w oczach miłującego rodzica, tego nie mówił. /.../ Teologia ta, to teologia strachu, w której Boża miłość jest tak czy inaczej warunkowa, a zbawienie polega w gruncie rzeczy na ucieczce przed gniewem, ba, a nawet nienawiścią Bożą (w niektórych ewangelizacyjnych traktatach wręcz są takie zdania, jak: „BÓG CIEBIE NIENAWIDZI”). Ci, którzy znają sztukę prania mózgu, wiedzą na czym to polega: najpierw wywołać przerażający strach, a potem zaoferować drogę ratunku”. Historie nawróceń luminarzy Kościoła powszechnego rzucają światło i na jego historię.

<sup>P)</sup> W oparciu o koncepcję płaskiej teologii, nawet poważnie myślący ludzie nie mogli rozwiązać tego dylematu inaczej, niż poprzez odrzucenie bądź akceptację. Takie „rozwiązanie” zaproponował swego czasu Marcjon. Teologia trójwymiarowa, której centrum stanowi koncepcja wczesnego i późnego oferuje ucieczkę od tej sytuacji skrajnych wyborów: albo - albo.

## NARODZINY HYBRYDY

To nieuzasadnione akcentowanie obrazu Boga jako władcy (w świetle Bożego objawienia już atawistyczne) pozostaje do dnia dzisiejszego cechą wszystkich płytkich teologii. W powiązaniu z tym warto odnotować, że Paweł odnosi się do Boga jako do *Pantokratora* (Wszechwładcy) – czyli tak, jak znany jest on w Starym Testamencie – tylko raz (2.Kor. 6:18), na punkcie którego to określenia Konstantyn był wręcz sfiksowany, chociaż, nawet w tym jedynym przykładzie z pism Pawłowych jest to jego cytata ze Starego Testamentu, którego zresztą używa on dopiero po namalowaniu obrazu Boga jako ojca. Jednakże Konstantyn rzadko odnosił się do Boga jako do „ojca” (w istocie tylko dwa razy w znanych nam pismach). A nawet wtedy, kiedy nazywa Boga „ojcem”, wyobraża Go sobie jako surowego autorytarnego władcę raczej, niż jako miłującego obrońcę i przyjaciela swoich dzieci. Następujący cytat jest typową próbą idei Boga u Konstantyna: „W ten sposób znajdziesz łaskę i przychyłność Pana i Ojca wszystkich, Boga Stwórcy i Ojca wszystkiego, którego wielu dawnych rzymskich cesarzy, wiedzionych szaleńczym błędem, próbowało się zapierać, ale których mściwy los pochłonał...”<sup>42)</sup> Bóg Konstantyna był nikim innym, jak Supercesarzem.

To wszystko mówi samo za siebie. Nie można bowiem bezkarnie manipulować obrazem Boga bez wpływu na własną wizję osoby Bożego Pomazańca. Wraz z uwojskowieniem Boga, wojennych rysów nabrała również postać Chrystusa: obraz „cierpiącego sługi Jahwe” zimperializował się, wbrew słowom proroctwa, iż „nikt na ulicach nie usłyszy głosu jego”(jako zwycięskiego króla), ale będzie „cichy i pokornego serca”. Jadącego na skromnym i zupełnie nie bojowym źrebięciu oślicy, posadzono na parskającego rumaka, wierzchowca godnego zwycięskiego imperatora. Zbawiciela, przyjaciela grzeszników, usuwającego się ze sceny, gdy tylko widział ludzkie zapędy zrobienia go na siłę królem – tego właśnie Zbawiciela zgrabnie zamieniono w bóstwo zainteresowane głównie rządzeniem i sprawowaniem sądów.

Należy tutaj wspomnieć, że takim właśnie był Chrystus lat dzieciennych Marcina Lutra. Spotykamy się tutaj po raz kolejny z błędnie rozumianą koncepcją „wczesnego” i „późnego”. Nowy Testament rzeczywiście opisuje zmianę wierzchowca, z oślęcia na parskającego rumaka, łącząc jednak skromnego wierzchowca z Jego pierwszym przyjściem, zaś dumnego rumaka - z drugim. U Konstantyna ta zamiana wierzchowca odbyła się „na skróty”, w wyniku tego, co rzekomo miało wydarzyć się w IV wieku n.e. Z powodu tej przedwczesnej zamiany ośła na rumaka średniowieczny człowiek miał jeszcze jeden powód, aby przestać już się modlić: „Przyjdź, Panie Jezu, przyjdź wkrótce!”

Wraz z teologią zimperializowanego Chrystusa pojawiło się przeakcentowanie aspektu przebaczenia, kosztem pomniejszenia wartości

zbawienia jako duchowego odnowienia. Ten brak równowagi jest zresztą naturalną konsekwencją imperializacji Chrystusa, ponieważ cesarze mogą wybaczają i jeżeli są w dobrym nastroju zdarza im się to czynić, nie są jednak w stanie nikogo naprawić. Kiedy uświadomimy sobie, że chrześcijaństwo od samego początku było w równym stopniu religią odnowy (przypomnijmy sobie Jana Chrzciciela i jego nacisk na „owoce godne upamiętania”), to w odniesieniu do przebaczenia – zauważmy – wraz z narodzinami hybrydy teologia zaczęła kłaść cały nacisk tylko na jeden z tych aspektów, akcentując wagę przebaczenia, a pomniejszając rolę odnowienia.

Trudno przecenić ogrom zła z jakim łączy się ten brak równowagi. Jednym ze skutków tej nierównowagi jest niewydolność wiary chrześcijańskiej jako stymulatora naprawy i odnowienia, według założeń jej „sprawcy i dokończyciela”, tak na jednostkowym jak i społecznym poziomie. To, że ludziom odpuści się grzechy, jeszcze nie zmieni świata: usprawiedliwieni ludzie nie stają się automatycznie lepszymi bliźnimi dla swoich sąsiadów. W tym kontekście, Luterska koncepcja podwójnej natury „usprawiedliwionego grzesznika” (jednocześnie i „usprawiedliwionego”, i „grzesznika”) jawi się jako poważny błąd – co wytknęli mu już jemu współcześni. Jeśli bowiem człowiek, ponoć usprawiedliwiony, jest takim samym grzesznikiem, jakim był wcześniej, to jego domniemane usprawiedliwienie jest tylko fikcją i farsą. Ten, kto został usprawiedliwiony, stał się sprawiedliwy i nie jest już niesprawiedliwym stworzeniem, jakim był wcześniej <sup>R)</sup>.

Z tego zachwiania równowagi wyniknął, na zasadzie reakcji, widoczny obecnie jednostronny nacisk na naprawę społeczeństwa, znany jako „ewangelia społeczna”, będący próbą wyrównania – w gruncie rzeczy hiperdokładną – tej nierównowagi. Inną reakcją na ten brak równowagi stało się powstanie tzw. „świętych Kościołów”, w których formalno-prawny aspekt zbawienia został przysłonięty jednostronnym akcentem na aspekt moralny. Również i to stanowi historyczną próbę odnalezienia właściwej równowagi.

---

<sup>R)</sup> To nierówne rozłożenie akcentów, o którym mówimy, nabiera jasnego i nieoczekiwanego znaczenia, gdy uświadomimy sobie, że słowo „usprawiedliwienie” w całej praktycznie tradycyjnej teologii ma wymiar całkowicie legalistyczny. W Nowym Testamencie jednak termin ten ma aspekt zarówno formalno-prawny jak i moralny, odnosząc to jednocześnie do relacji wierzącego w stosunku do Boga i Jego prawa, jak i jego relacji z bliźnim. Słowo „usprawiedliwienie” ma więc podwójne znaczenie – i to celowe: zawiera bowiem w sobie zarówno aspekt odpuszczenia jak i odnowienia. Osoba usprawiedliwiona to ta, której nie tylko przebaczone, ale która została ta k ż e uczyniona sprawiedliwą.

## NARODZINY HYBRYDY

Współcześnie słyszy się wołanie, że Kościół stał się „nieżyciowy”. To prawda. Kościół, który mówi głównie (lub wręcz wyłącznie) o wybaczeniu jest „nieżyciowy”. Choć trzeba dodać, że Kościół mówiący wyłącznie o odnowie, może w ostatecznym rozrachunku stać się równie „nieżyciowy”.

\*\*\*

Byłoby rzeczą równie nierealistyczną przypuszczać, by zmiana tak epokowa jak przewrót konstantyński, mogła obyć się bez opozycji. Jak długo żyli ludzie, którzy znali Kościół przed jego upadkiem w nominalizm, można było być pewnym pojawienia się oponentów. Jednym z nich był Hilary z Poitiers, który widział co się dzieje i próbował uświadomić to innym. Jednakże Kościół nie tylko pozostał głuchy na takie głosy, ale zaczął je wręcz uciszać. Jak długo jednak ludzie mieli dostęp do Nowego Testamentu, musiał istnieć zdecydowany ruch oporu przeciw machinacjom hybrydy. Jak już wcześniej wspomnieliśmy, sprzeciw w stosunku do „chrześcijańskiego sakralizmu” pojawił się od razu i w wiekach następnych tak naprawdę nie ustał już nigdy. Można powiedzieć, że istotą średniowiecznej „herezji” w zachodniej Europie przez całe wieki średnie był konsekwentny protest przeciw idei „ciała ochrzczonych” i wszystkim skutkom przewrotu Konstantyna.

Kościół próbował uciszać wewnętrzną krytykę głównie rękami władzy świeckiej. To tłumaczy, dlaczego większość opozycji wobec przewrotu Konstantyna przychodziła z zewnątrz, od osób i grup, które zostały z Kościoła wypchnięte. Tak właśnie było, dla przykładu, z „heretykami”, znanymi jako waldensi. Piotr Waldo nie chciał opuszczać łona instytucjonalnego Kościoła, ale został on do tego zmuszony: Kościół zabronił mu bowiem głoszenia kazań, ponieważ zawierały one dużą dawkę krytyki upadłego charakteru Kościoła. My, którym nieskrępowana wolność słowa wydaje się czymś oczywistym, musimy pamiętać o tym, jak odmienny panował w tej sprawie klimat, w którym musieli działać średniowieczni dysydenci. Jeśli o tym zapomnimy, to później możemy wyciągać niewłaściwe wnioski z faktu stosunkowo skromnej ilości zabytków piśmienniczych, pozostawionych przez średniowiecznych rywali instytucjonalnego Kościoła<sup>s)</sup>.

---

<sup>s)</sup> Odtąd będziemy określać podziemne ruchy protestacyjne mianem „wolnego Kościoła”. We współczesnym tego słowa znaczeniu rzeczywiście były one wolne, to znaczy nie były one w żaden formalny sposób związane z władzą świecką, nie korzystając z jej pomocy i nie będąc przez nią ograniczanymi.



Ze wszystkimi przejawami życia i aktywności średniowiecznych „heretyków” jest dokładnie tak, jak z górą lodową – możemy widzieć zaledwie czubek bogatej rzeczywistości. Wiemy, że sto lat przed Reformacją podziemne Kościoły istniały np. w Niderlandach – słusznie lub nie, nazwane „husyckimi” – z własnymi lekcjami katechizmu, kaznodziejami, listami członków, w istocie ze wszystkim, co jest potrzebne do funkcjonowania Kościoła. Utrzymywali oni nawet pewien rodzaj klasycznych związków „unijnych” z podobnymi kongregacjami, gdyż istnieją świadectwa wymiany mówców za kazalniami. Te wolne Kościoły nie zostawiły żadnych znanych świadectw pisanych. Jedyne świadectwo, jakie po nich pozostało, to – jak byśmy dzisiaj nazwali – źródła policyjne, w których opisany jest proces ich likwidacji.<sup>43)</sup> Dlatego, jeśli jakieś grupy ze względu na chęć przetrwania wybrały milczenie, nie powinniśmy wyciągać z tego niewłaściwych wniosków.

Jak choćby z faktu, że kaznodzieje wolnego Kościoła ukrywali swoje nazwiska nawet przed współwyznawcami, co było praktyką wynikającą z doświadczenia, iż znane nazwiska, mogły być wydobyte torturami. Stąd w zasadzie wszystkie dane, które przetrwały do naszych czasów, pochodzące z kręgów tych społeczności, okryte są aureolą tajemniczości. Wiemy na przykład, że wolny Kościół określał siebie jako „małą trzódkę chrześcijan, nazywanych fałszywie i znanych pod fałszywymi nazwami jako p.a.w.a.b.”.<sup>44)</sup> Te inicjały niewątpliwie oznaczały „pikardów albo waldensów, albo beginów (begardów)”, a wszystkie one były tak podejrzane, że lepiej było nie tylko nie być z nimi kojarzonym, ale nawet pisać je w całości. Wszystkie te terminy miały charakter stygmatów, stosowanych wobec członków wolnego Kościoła, którzy chcieli być znani po prostu jako „mała trzódka chrześcijan”.

Członkowie wolnego Kościoła byli nie tylko na tyle wysoce małowinni, jeśli chodzi o siebie i swoje sprawy, że pozostawili po sobie bardzo szkieletowe świadectwa literackie, ale czasami wręcz zaprzeczali pewnym faktom o sobie i swoich sprawach, co do których wiemy, że były prawdziwe. Na długo przed Reformacją tak zwani bracia czescy (nurt wolego Kościoła na terenach dawnej Czechosłowacji) i waldensi (wolny Kościół Piemontu) mieli ze sobą wiele powiązań do tego stopnia, że nawzajem uznawali swoje ordynacje do służby zapożyczając od siebie całe strony swoich katechizmów.

Tym niemniej, przed władzą świecką, usiłującą znaleźć na nich haczyk, zaprzeczali oni, by istniały między nimi jakiegokolwiek kontakty. Pewien badacz średniowiecznej „herezji” powiedział ponad sto lat temu: „Powszechny fakt wymiennie powtarzających się formuł doktrynalnych... jest tego oczywistym potwierdzeniem, wbrew powtarzanym przez nich samych zaprzeczeniom na temat jakichkolwiek wzajemnych kontaktów, czy znajomości tego, co jest nauczane w każdej z tych społeczności”.<sup>45)</sup> Jest

niezaprzeczalnym faktem, że wolny Kościół był w czasach średniowiecza niezwykle popularny na terenie całej Europy, a każde opracowanie, nie uwzględniające faktu, że miał on swoich kontynuatorów w poreformacyjnej Europie, z całą pewnością rozmija się z prawdą.

Drugą rzeczą godną zapamiętania w naszym studium historii wolnego Kościoła w Europie jest fakt szczególnego ryzyka, z jakim dla „heretyków” łączyło się każde większe zgromadzenie w rodzaju konferencji. Konferencje zwołuje się, aby dojść do wspólnych ustaleń; służą one temu, by razem zgromadzić prawicę z lewicą i nie dopuścić, by różne akcenty nie doprowadziły do podziałów. „Heretykom” takich konferencji nie wolno było organizować. W rezultacie, pośród pism wolnego Kościoła nie znajdziemy czegoś w rodzaju „Westminsterskiego wyznania wiary”. Takie przybliżone „symbole jedności” pojawiły się stosunkowo późno; powstały one dopiero po tym, jak średniowieczny system kontroli myśli zaczął się rozsypywać. W przeważającej części musimy zadowolić się sporadycznym wglądem w naturę i podstawowy system pojęciowy wolnego Kościoła. Ponieważ średniowiecznej „herezji” nie dane było wypracować szczegółowego i dopracowanego systemu doktryny i praktyki, jesteśmy zmuszeni sami go sobie odtworzyć, używając do tego takiego budulca, jakim dysponujemy.

Trzeba również pamiętać o tym, że tylko z powodu swoich przesłanek teologicznych średniowieczny wolny Kościół mógł uchodzić w oczach sobie współczesnych za wmieszany w mniej lub bardziej ciemne sprawy. Jego celem nie było tworzenie „wierzącego społeczeństwa” („ciała ochrzczonych”), ale zgromadzenie społeczności prawdziwie wierzących (Ciała Chrystusa), istniejącego w ramach społeczeństwa jako takiego. Pozyskiwali oni nowych wyznawców drogą kontaktu indywidualnego, co najwyżej czymś zbliżonym do metody komórkowej, co z założenia wykluczało zainteresowanie szerszą propagandą. Zebrania niepubliczne były starą formą pierwotnego chrześcijaństwa i były jedną z tych rzeczy, których nieprzychylni obserwatorzy nie mogli zrozumieć, i za którą pierwsi chrześcijanie byli potępiani. Godzi się tu raz jeszcze powtórzyć fragment z Oktawiusza [cytowany już w rozdziale I w odniesieniu do chrystian pierwszych wieków]:

*Czemu wkładają oni tak wielki wysiłek w ukrywanie i zatajanie przedmiotu swego kultu, czymkolwiek on by nie był? Akty godne czci nigdy nie obawiają się widoku publicznego; tylko zbrodnia rozkoszuje się tajemnicą. Czemu nie mają oni ani ołtarzy, ani świątyń, ani żadnych powszechnie znanych wizerunków? Czemu nigdy nie występują publicznie, nigdy nie spotykają się otwarcie, jeśli nie z tego właśnie powodu, iż ukryty obiekt ich czci musi być albo zbrodniczy albo haniebnym? <sup>46)</sup>*

Wraz z narodzinami „Hybrydy-Matki” niepubliczny kult religijny stał się nielegalny także i w Kościele, praktykowany już tylko przez członków wolnego Kościoła. Ten hermetyczny charakter wczesnego chrześcijaństwa dał asumpt do różnego rodzaju niesmacznych plotek na temat chrześcijan (widzimy je już w *Octaviusie*), które zostały później przeniesione na wolny Kościół czasów pokonstantyńskich. Stały się one czymś w rodzaju utartych stereotypów, powtarzanych często dosłownie, nie tylko do Reformacji, ale i później.

Próbując odkryć prawdziwe rysy średniowiecznej „herezji” musimy wciąż pamiętać, że w pisanej historiografii jesteśmy skazani na żalosne karykatury, rysowane przez wrogów tych, których rzekomo opisują. Niektóre z nich są w tak oczywisty sposób absurdalne, że mimo iż rysowane przez oficjalnych rzeczników Kościoła, zasługują tylko na śmiech, jak na przykład to, że „heretycy” jeździli na swoje zebrania na miotłach dostarczanych im bezpośrednio przez diabła. Ten, kto szuka prawdziwego portretu Marcina Lutra, nie znajdzie go u współczesnych mu katolickich pisarzy. Podobnie wynaturzony obraz swoich rywali namalował średniowieczny Kościół. Mając to wszystko na uwadze, nie jest jednak niemożliwe, aby korzystając z dostępnych dziś źródeł, odtworzyć sobie choćby poprawny obraz średniowiecznej „herezji”. Obraz jaki otrzymamy nie pozostawia cienia wątpliwości, że ideologiczną osią średniowiecznej „herezji” była nieprzejednana opozycji wobec przewrotu Konstantyna.

\*\*\*

Proponujemy teraz zbadanie średniowiecznej „herezji” w świetle kilku przezwisk, wynalezionych przez rozgniewany Kościół dla zdyskredytowania swego rywala i jego sprawy. Sami „heretycy” z wolnego Kościoła od tych terminów się dystansowali, co oficjalny Kościół miał im za złe. Wierny syn tego Kościoła, Dawid z Augsburga tak oto narzekał: „Ci hipokrycy nadają sobie różne imiona i nie przyznają się do tego, kim w rzeczywistości są, to znaczy heretykami, ale określają sami siebie ‘prawdziwymi chrześcijanami’, ‘przyjaciółmi Boga’ albo ‘biedakami’ i tym podobnymi imionami”.<sup>47)</sup> Pomiędzy poszczególnymi przezwiskami nadawanymi „heretykom” nie należy zresztą czynić zbyt ostrych rozróżnień, ponieważ przez całe średniowiecze do nagminnych należała praktyka używania takiego terminu, który aktualnie miał najbardziej obraźliwy wydźwięk zwłaszcza, że w większości były to najzwyczajniejsze stereotypy.

Najskuteczniejszym terminem, używanym w kościelnej kampanii szkalowania rywali, było pojęcie *katar*, ponieważ odwoływało się ono do okresu, w którym taką etykietką określano sektę, mającą w centrum swojej teologii koncepcję odwiecznego dualizmu dobra i zła. Takimi *katarami* byli

#### NARODZINY HYBRYDY

np. manichejczycy (od których błędów Augustyn musiał się w swoim czasie uwolnić). Nauczali oni, że Stary Testament jest dziełem „złej”, a Nowy Testament „dobrej” zasady. Ponieważ pokonstantyńscy „heretycy” wyznawali teologię łaski progresywnej, akcentując tym samym wstępny charakter Starego Testamentu, Kościół widział swoją szansę wyeliminowania rywala w możliwości oskarżenia go o dualizm jego poprzedników, a dokładnie o „przeciwstawianie Ojca Synowi”, jak to czasami ujmowano.

Jak mamy potraktować to oskarżenie o dualizm? Jest pewne, że wolny Kościół miał stereoskopowy obraz dzieła Bożej łaski; mówili przecież o „starym” i „nowym” prawie, terminy te czerpiąc z całą pewnością z listu do Hebrajczyków (ponieważ byli oni zawsze dobrze odczytani w tekstach Nowego Testamentu). Oskarżenia o dualizm nie należy jednak traktować poważnie. Herbert Grundmann, jeden z najlepszych specjalistów z dziedziny średniowiecznej „herezji”, doszedł do wniosku, że kiedy w pierwszej połowie XI wieku herezja pojawia się na zachodzie Europy, na ile wiadomo nie wykazuje ona żadnych śladów doktryn dualistycznych<sup>\*)</sup>.

Ten autorytet wykazuje ponadto, że to oskarżenie o dualizm jest dosłowną kopią z pism Augustyna. Zwraca on także uwagę na fakt, że to, co ludzie tamtych czasów mówili o „heretykach”, zwykle łączy się ze zwrotami typu „mówi się, że...” oraz „jak wieść niesie...”, dowodząc tym samym, że w swoim zdaniu mówiący zdany był w swoich ocenach na sądy i opinie innych.

---

<sup>\*)</sup> Ponieważ często powodem nieporozumień jest brak jasnej definicji przypomnijmy, iż słownikowo dualizm, to przekonanie o „konflikcie dwu niezależnych od siebie (przeciwstawnych) czynnych zasad, a więc także dwu źródeł władzy i mocy (np. Bóg i diabeł)”. „Dualizmem”, „herezją” lub „gnozą” – leksykalnie traktowanymi dość swobodnie – sakralny umysł określa wszystko, co odbiega od norm powszechnie uznanych za poprawne. Aprioryczna poprawność sakralnego modelu społeczno-religijnej totalitarnej jedności *a posteriori* musi owocować oceną koncepcji dwupoziomowej łaski Bożej jako „dualistycznej”; choć sam Nowy Testament wyraźnie mówi, iż „duch i ciało pożądamy przeciw sobie”. Niestety, nawet historyczne procesy rozwojowe nie mogą wnieść do sakralnej teologii istotowych przewartościowań, gdyż jej założenia są niepodważalnymi dogmatami, a poprawki mają charakter naprawy dostrzeżonych zarysowań na ścianach gmachu, którego wartość nie podlega dyskusji – z tej perspektywy sama myśl o tym, by w świetle stopnia zniszczeń rozważyć zburzenie go i zbudowanie nowego od podstaw jawi się jako bluźnierstwo; no bo, jak to: Czy błędziliśmy przez... (tu każda tradycja może wstawić inną liczbę lat)? Założenie poprawności modelu sakralnego (nieświadomie antychrystusowe) prowadzi prostą drogą do... gnozy, gdyż rodzi konieczność dowodzenia słuszności założeń z pozycji czystego rozumu, z punktu czystego Pisma będących czystą herezją i gnozą. Na marginesie, ten sam błąd – wnioskowania z (fałszywych) apriorycznych przesłanek popełniają (za Darwinem) ewolucjoniści, którym ich → (str. 155)

W związku z tym musimy przywołać tu pewną osobliwą cechę średniowiecznego umysłu: jest to wręcz przysłowiowe, że kiedy człowieka średniowiecza ciekawiło, ile zębów trzonowych znajduje się w dolnej szczęce konia, sięgał on raczej do Arystotelesa lub innego autorytetu, niż zadawał sobie trud sprawdzenia tego samemu. W tym przykładzie mieści się głęboka prawda o średniowiecznym umyśle.

Dla osoby tamtych czasów byłoby charakterystyczne raczej zwrócenie się do Augustyna lub innego autorytetu w celu poznania „heretyków”, niż samodzielne poznanie heretyków na ich żywym przykładzie. Tak czy inaczej, należy generalnie odrzucić jako nieprawdziwe twierdzenie, że dualizm był wspólną cechą średniowiecznych „heretyków”, aczkolwiek byłoby może nieco przesadnym twierdzenie, że nigdzie nie znajdziemy tam najmniejszych śladów dualizmu. Z pewnością dualistyczne rysy można dostrzec w niektórych ogniskach średniowiecznej herezji, na przykład u albigensów, czy u bałkańskich bogomilów<sup>\*)</sup>. Wielce znaczące są jednak doniesienia, że pomiędzy „heretykami” a tymi dualistycznymi sektami istniały poważne rozbieżności. Wygląda na to, że ortodoksyjni „heretycy” byli świadomi zagrożeń dualizmu, stanowczo się od niego dystansując<sup>T)</sup>.

---

→ nieuświadomione często antykreacjonistyczne założenie (*de facto* także antychrytusowe) każe traktować wewnątrzgatunkowe procesy rozwojowe jako „naukowy” dowód, że ewolucja, to „podstawowa zasada rozwojowa życia w ogóle”. I jedni i drudzy zapominają, że naukowym faktem jest to, iż wszelkie „hybrydy” są bezpłodne – Stwórca ustanowił „granice gatunkowe”, a Mesjasz objawił ich duchowe znaczenie, m.in. w przypowieściach o „starym” i „nowym” charakterze „szaty” oraz „bukłaka”. Kosmiczny plan „Ojca wszystkich duchów” zbawienia ludzkości, to powolny, ale i nieuchronny proces oddzielania „ducha” (synonimu dobra, pobożności) od „ciała” – symbolu zła i bezbożności, ucieleśnionych w osobie Lucyfera-szatana, „pierworodnego spośród cielesnych duchów” („duchowo umarłych”), „ojca kłamstwa”, stróża „drzewa poznania dobrego i złego”. (Trudno wyrokować, czy liście figowe użyte przez Adama i Ewę po upadku mogą wskazywać na „drzewo figowe” – symboliczny obraz narodu izraelskiego.) Apostoł Paweł napisał: „Ale my mamy umysł Chrystusowy” (por. też 1.Kor.2:12-14).

T) Poświęciliśmy trochę miejsca oskarżeniu wolnego Kościoła czasów przedreformacyjnych o dualizm, ponieważ powróciło ono na scenę w okresie Reformacji, gdy ludzie próbowali zdyskredytować tzw. lewe skrzydło Reformacji, w którym odżyły idee znane z wcześniejszej tradycji wolnych Kościołów. [Luter nazywa np. anabaptystów „rozłamowcami” (dosł. *Rottengeister*; zob. stosowny przypis).]

\*) Ponieważ niniejsza książka – zasadniczo poświęcona „hybrydyzacji” chrześcijaństwa zachodniego – nie omawia oddzielnie grup „heretyckich” Kościoła wschodniego, warto przy okazji „bogomolców” (jak są również nazywani) przyjrzeć się pewnej dużo późniejszej „ekstremalnej” → (str.156)

## NARODZINY HYBRYDY

Istniała jeszcze inna cecha ludu wolnego Kościoła tamtych czasów, która skłaniała do rozpowszechnienia oskarżeń o kataryzm; musiało to mieć związek ze stylem ich życia. Termin *katar* pochodzi od greckiego czasownika *katharidzein* („czyścić lub oczyszczać”).

Jak już zauważyliśmy, średniowieczny „heretyk” zwykł był widzieć zbawienie jako sprawę odnowienia, za Janem Chrzcicielem rozumiejąc idiomatyczne znaczenie *metanoi* jako „owocu godnego nawrócenia”. Dla tych „heretyków” istotą chrześcijaństwa była nie instytucja Kościoła, udzielającego swoim członkom zbawczych środków łaski, ale religijny sposób życia.

---

→ sekcje prawosławia”, skopcom, którzy wezwanie do „samotrzebienia się dla Królestwa” traktowali „do bólu” dosłownie... obcinając sobie genitalia. Na tym, dramatycznym skądinąd przykładzie, rysuje się raz jeszcze wcale nie teoretyczny, a boleśnie praktyczny wymiar relacji państwo-Kościół, wyrażony w uniwersalnym konflikcie granic wolności człowieka – jednostki, a jednocześnie członka zbiorowości – pogłębionym o konflikt dwuwładzy, rodzicielskiej i państwowej, gdzie druga jest w „naturalny” sposób wtórna w stosunku do pierwszej – nie tylko w odniesieniu do autonomii rodziny, ale także samej jednostki. Dyskusja nad relacjami *regnum-sacerdotium* (niekoniecznie „chrześcijańskim”), to zatem dyskusja nad granicami osobistej wolności. W tym kontekście jakże znamienne brzmią słowa: „Bo wy do wolności powołani zostaliście, bracia” – z zastrzeżeniem wszakże – „tylko pod pozorem tej wolności nie pobbajajcie ciała, ale służcie jedni drugim w miłości”, oraz „Dzieci, bądźcie posłuszne rodzicom we wszystkim; albowiem Pan ma w tym upodobanie” (por. też „nienawidzący Boga... rodzicom nieposłuszni”) – znowu z zastrzeżeniem – „w Panu”, tzn. w ramach pewnego porządku. W tym Bożym (duchowym) porządku, odpowiedzialność za dzieci spoczywa więc w pierwszym rzędzie nie na państwie, a na rodzicach, i to oni zdadzą przed Nim sprawę z tego szczególnego szafarstwa (nie przedstawiciele władzy świeckiej). W „Bożym porządku” jest jednak i rola dla władzy świeckiej – Jego narzędzia na poziomie doczesności – poddaństwo której jest wręcz nakazem Bożym (czyt. Łk.20:25; Rz.13:1-7; Tyt.3:1; 1.P.2:13-19), znowu z pewnym zastrzeżeniem – w ściśle określonych „świeckich” granicach – poza którymi trzeba jednak „bardziej słuchać Boga niż ludzi” (Dz.ap.5:29). Rola państwa w planie Bożym polega więc na wspieraniu „Jego (duchowego) porządku”, jak np. rodziców w ich szafarstwie i ingerencji, gdy uzna ono, że dzieciom zagraża ich (rodziców) patologia; praktyka dowodzi wszakże, iż „dzieci z rodzin patologicznych” i tak kochają swoich „patologicznych rodziców” (miłość – dar Boży – jest ślepa). Granice „patologii” z konieczności określa sama (często nie licząca się z Bożym porządkiem) władza państwowa, na siłę „uszcześliwiają” swoich obywateli według własnych (jakże różnorodnych) definicji „szczęścia” (dotyczy to np. takich kwestii, jak aborcja, eutanazja, transfuzja itp.). Czy współczesne demokratyczne prawodawstwo pozwoliłoby dziś na akty samookaleczania, normalne i powszechne w wielu prymitywnych kulturach? (Na marginesie: czy sakralna kolonizacja prymitywnych ludów uczyniła ich los lepszym?) Nasi skopcy pomimo całej swojej →

Jeśli istnieje w ogóle jakaś jedna wspólna cecha „herezji”, która wyróżniałaby się ponad inne, to jest nią pobożne życie. Zbierając świadectwa na ten temat można by napisać książkę. Czytamy np. o pewnej młodej kobiecie, oskarżonej o herezję, ponieważ odrzuciła umizgi lokalnego księdza. Znana jest historia pewnej grupy „heretyków”, którzy zanim zostali spaleni, oświadczyli co następuje (a nikt nie zaprzeczył temu, co powiedzieli): „Doświadczamy tego, ponieważ nie jesteśmy z tego świata; wy jednakże miłujecie ten świat, macie pokój z tym światem, ponieważ jesteście z tego świata ...

My i nasi ojcowie, pokolenie apostołów, trwamy w łasce Chrystusowej i będziemy w niej trwać aż do końca wieków. Pokazując różnicę między wami i nami Chrystus powiedział „po owocach poznacie ich” – nasze owoce są wstępowaniem w ślady pozostawione przez Chrystusa” (*vestigia Christi*)<sup>48)</sup>.

Czytelnik na pewno zwrócił uwagę, do jak starych historycznych korzeni rościli sobie prawo ci „heretycy”, nazywając siebie „pokoleniem apostołów”. Uważali również, że są oni tym, co pozostało z prawdziwego Kościoła, a ta wielka różnica między ich wolnym Kościołem a Kościołem nominalnym przejawiała się w ich całkowicie odmiennych stylach życia. Mówiło się o nich: „Bronią oni swojej herezji słowami Chrystusa i apostołów mówiąc, że cały Kościół zaczyna się i kończy na nich, ponieważ jedynie oni idą podążając śladami Chrystusa prowadząc apostołski sposób życia”.<sup>49)</sup> Napięcia, jakie uwidoczniły się w średniowieczu pomiędzy Kościołem instytucjonalnym cieszącym się wysoką pozycją społeczną a Kościołem wolnym, były jednak nieuniknione. Jeśli bowiem ktoś, kto wierzy, że Kościół to „ciało ochrzczonych”, musi zaakceptować w nim wszystkich,

---

→ „wywrotowości” nie „uszcześliwiali” jednak obcinaniem genitaliów swoich męskich niemowląt, by w ten sposób zapewnić im członkostwo w swoim „jedynobawczym” Kościele, czego nie można już powiedzieć o zwolennikach *corpus christianum* – w kontekście tak chrztu niemowląt, jak i wszelkich możliwych tortur fizycznych i psychicznych, będących totalnym pogwałceniem autonomii jednostki i rodziny. Współczesny świecki „neosakralizm” – już nie „zły” komunistyczny, a jedynie słuszny „demokratyczny” (z ducha platoński w swojej wizji „państwa”) – ewidentnie zmierza w kierunku przemyślnego neototalitaryzmu – samoograniczenia władzy jednostki, także w wymiarze rodzinnym (pod hasłem: „wszystkie dzieci są nasze”), w majestacie prawa przegłosowanego „świętym prawem większości”. Antychryst, kiedy się objawi, na początku będzie takim właśnie sakralnym „demokrata” – doskonale wpasowanym w istniejący układ „tronu i ołtarza” – zniewalając cały świat „demokratycznym szczęściem” ogólnoswiatowego „pokoju i bezpieczeństwa”; swoje prawdziwe (duchowe) oblicze objawi dopiero później, kiedy – jak mówi biblijne proroctwo – zerwie z wszelką dyplomacją i wynosząc się „ponad wszystko, co się zwie Bogiem lub jest przedmiotem boskiej czci... zasiądzie w świątyni Bożej, podając się za Boga” (2Tes. 2:4; por. 9 i 11 rozdz. księgi Daniela).

## NARODZINY HYBRYDY

pobożnych i nie pobożnych. Jednak jeśli ktoś wierzy, że Kościół jest Ciałem Chrystusa, może zaakceptować tylko takie standardy moralne, które są warunkiem niezbędnym takiego członkostwa. W tych warunkach, dla wolnego Kościoła sposób życia w sposób nieunikniony stał się swoistym probierzem prawowierności, zaś dla członków Kościoła nominalnego - dowodem herezji. Wspomina o tym często literatura tamtych czasów<sup>U)</sup>.

W świetle wspomnianych napięć między Kościołem nominalnym i jego podziemnym rywalem nie zdziwi nas fakt, że list Jakuba był ulubionym listem tego drugiego. W starym katechizmie używanym przez waldensów było pytanie: „Ile jest rodzajów wiary?” Odpowiedzią było: „Dwa, martwa i żywa!” W jednym z traktatów waldensów czytamy:

*Dał wzór święty Jakub i całkiem wprost rzekł,  
Że nie samą wiarą zbawiony jest człek;  
Taka wiara, co nie jest z uczynkiem złączona,  
Jest próżna i martwa z pewnością jest ona.  
Tę prawdę potwierdza nasz brat, święty Paweł,  
Że to, co człek słyszy, nie zbawia go wcale;  
Gdy wiara więc twoja uczynków nie wyda,  
Nadzieja niebiańska na nic ci się przyda.”<sup>50)</sup>*

Trudno znaleźć choć jedną wzmiankę na temat wolnego Kościoła, która nie zawierałaby odniesienia do zawartego powyżej wysokiego wzorca moralnego, jakim ci ludzie się wykazywali. Na przykład inkwizytor Sacconi powiedział o nich:

*Głoszą oni dużo z Ewangelii i mówią między innymi, że człowiek nie powinien czynić zła, kłamać, ani przeklinać. Kiedy głoszą kazania z Ewangelii i z Listów wykrzywiają je swoimi tłumaczeniami, jako mistrzowie błędów, którzy nie chcą uznać prawdy, że nauczanie i wyjaśnianie Pisma są całkowicie zabronione dla ludzi świeckich. Mówią oni, że ich Kościół jest Kościołem prawdziwym, a rzymski Kościół nieprawdziwym, ale jest Kościołem obląkańców<sup>W)</sup>. Mają oni za złe Kościołowi bogactwo i kościelne „regalia”, wysokie przywileje biskupów i opatów. Chcieliby znieść wszystkie kościelne przywileje i utrzymują, że nikogo nie można zmuszać do wiary... Potępiają kościelne sakramenty i mówią że kapłan, który żyje w grzechu śmiertelnym, nie może sprawować eucharystii<sup>Y)</sup>, i że transsubstancjacja nie następuje w dłoniach kapłana, ale w umyśle tego, który przyjął sakrament godnie.<sup>51)</sup>*

---

<sup>U)</sup> Przykłady zamieszczono w Dodatku.

<sup>W)</sup> oraz <sup>Y)</sup> - przypisy zamieszczono na stronie 159 →



Wzmianki o moralnej prawości „heretyków”, która to cecha przyczyniła się do przyłgnięcia do nich miana *katar*, są rzeczywiście bardzo częste. Inny z inkwizytorów zostawił takie oto świadectwo:

*Ponieważ ludzie widzą na co dzień, że celują oni w zewnętrzną świętość, podczas gdy większość kapłanów Kościoła żyje w grzechach, szczególnie tych cielesnych, myślą zatem, że mogą zostać lepiej przez nich wyspiewani niż przez kapłanów oficjalnego Kościoła <sup>Z)</sup>. Heretycy znani są z ich sposobu życia i słów. W sposobie życia są cisi i spokojni, nie ubierają się krzykliwie, nie noszą odzieży luksusowej ani wyzywającej. Nie parają się kupiectwem, aby uniknąć fałszerstw, przysięgi, czy defraudacji. Żyją jako pracownicy fizyczni lub rzemieślnicy, a za swych nauczycieli mają wędrownych kaznodziejów. Nie gromadzą żadnych bogactw, ale zadowalają się podstawowymi rzeczami. Co więcej, żyją w czystości, są umiarkowani w jedzeniu i piciu. Nie chodzą do tawern, na tańce, ani nie uganiają się za próżnościami, unikają przysięgi, zawsze pracują, uczą się lub nauczają innych, co wskazuje, że mało się modlą.*

*Do Kościoła chodzą tylko w podstępny celu... aby uwikłać kaznodzieję w jego własne słowa. Znani są z precyzji i powściągliwości mowy. Unikają obraźliwego języka i obmowy, a także sprośności, kłamstw i przekleństw... Porównując Kościół rzymski z własnym mówią, że doktorzy Kościoła mają pompatyczne stroje i maniery... nie żyją porządnie, podczas gdy u nas – mówią oni – każdy ma swoją żonę, z którą pobożnie żyje... Przywódcy kościelni – mówią oni – są bogaci i skąpi, i kochają przyjemności ... wdają się w walki i prowadzą innych do wojny... jedząc chleb lenistwa, podczas gdy nasi pracują własnymi rękami... Z tego powodu my trzymamy się prawdziwej wiary w Chrystusa i nauczamy Jego prawdziwej doktryny o tym,*

---

<sup>W)</sup> Kościelne tłumaczenie Psalmu 26:5: „Nienawidzę towarzystwa złoczyńców”, zawierało słowa „zbór” lub „kongregacja”, jak również słowo „złośnicy”. „Heretycy” doszukiwali się wypełnienia tego wersetu w społeczności upadłego Kościoła, do którego zgromadzeń nie chcieli się też dołączać.

<sup>Y)</sup> Pod słowami „sprawowanie eucharystii” nie należy rozumieć, że „heretycy” wierzyli w przeistoczenie, bo w nie nie wierzyli. Ta terminologia wynika stąd, że są to słowa katolika.

<sup>Z)</sup> Słowa o „spowiadaniu” (odpuszczaniu grzechów) nie dowodzą, że „heretycy” wierzyli w sakramentalny charakter spowiedzi. Znowu musimy pamiętać, że są to słowa katolika, dla którego zbawienie zawiera się w akcie odpuszczania grzechów, dokonującego się podczas spowiedzi.

*że uczeni w Piśmie i faryzeusze prześladowają nas bez powodu i to do śmierci – tak, jak uczynili to z Chrystusem...*

*Kler, teraz jak i dawniej, nakłada na ludzi jarzmo, którego sam nie dotyka nawet małym palcem. Zmuszają ludzi do posłuszeństwa raczej tradycjom ludzkim niż Bożym przykazaniom. Nakładają na grzesznika ciężkie pokuty, podczas gdy my, za przykładem Chrystusa mówimy mu: „idź i nie grzesz więcej”...<sup>52)</sup>*

Taka właśnie była reputacja „heretyków”, która doprowadziła do przyłgnięcia do nich nienawistnego terminu *katar*. Przejdziemy teraz do zbadania samego epitetu „heretyk”. Piszemy go używając cudzysłowu, ponieważ nie byli to heretycy w zwykłym tego słowa znaczeniu, czyli wykazujący odchylenia teologiczne. Członkowie wolnego Kościoła byli pod tym względem ortodoksyjni <sup>A)</sup>: ich chrystologia była chrystologią Nowego Testamentu, ich doktryna grzechu i łaski była ewangeliczna, ich Bóg był Bogiem apostołskiego *Credo*. W swojej szeroko znanej pracy na temat inkwizycji, Lea słusznie mówi o tych „heretykach” jako o „sekcjarzach, trzymających się wiernie wszystkich podstawowych prawd chrześcijaństwa”. Potwierdzają ten fakt nawet rzecznicy Kościoła nominalnego, wydając świadectwo o teologicznej prawowierności tych ludzi. William z Newburgh, na przykład, tak wyraził się o „heretykach”, którzy wpadli w ręce Kościoła na jego obszarze:

*Pytani jeden po drugim na temat artykułów wiary odpowiadali poprawnie, jeśli chodzi o naturę niebiańskiego Lekarza, ale już wykrętnie co do lekarstw, które On w swojej łaskawości daje, aby leczyć ludzkie przypadłości, to znaczy o Świętych Sakramentach. Otwarcie odrzucają chrzest niemowląt, eucharystię, sakrament małżeństwa, i są na tyle zuchwali, ażeby separować się od katolickiej jedności, która się na nich opiera.<sup>54)</sup>*

---

<sup>A)</sup> Świadectwa prawowierności wolnego Kościoła są tyleż liczne co niemal jednomyślne. Inkwizytorzy, jeden po drugim wydawali świadectwo prawowierności swoich ofiar. Jeden z nich jako jedną z trzech rzeczy, które czynią „heretyków” niebezpiecznymi, wymienia fakt, że: „wykazują tak wielką pobożność, żyjąc sprawiedliwie wobec wszystkich ludzi i wierząc we wszystkie artykuły apostołskiego *Credo*... Ich jedynym złem jest to, że pogardzają Kościołem rzymskokatolickim”.<sup>53)</sup> W Nowym Testamencie są dwie sfery, w których poważne uchybienia wymagają zastosowania dyscypliny: doktryna i życie. Z powyższego cytatu wynika jasno, że „heretycy” nie uchybiali w żadnej z tych dwóch sfer: ich wiara była prawowierna, a życie moralne. Ich jedynym grzechem było to, że „pogardzali Kościołem rzymskokatolickim”, albo, mówiąc językiem naszego studium, odrzucali „chrześcijański sakralizm”.

Z pewnością, ci „heretycy” nie mylili się co do doktryny. Ich „niegodziwość” polegała na tym, że zerwali z sakralną ideą zbawienia przez sakramenty, których instytucja wspierała „ciało ochrzczonych”, które William nazywa „katolicką jednością”<sup>\*)</sup>. Innymi słowy, ich „grzechem” było to, że wierzyli w złożony charakter społeczeństwa, a dokonując takiego wyboru stali się „heretykami”.

Według świadectwa pewnego szesnastowiecznego kapłana dworskiego, a więc człowieka, który z racji swojej pozycji był dobrze zorientowany, zwyczajem tych „heretyków” było to, że recytując apostołskie *Credo* jako streszczenie swojej wiary krztusili się przy słowie „katolicki” w artykule o Kościele.<sup>55)</sup> Słowo to oznacza „powszechny”, stąd nie jest zaskakujące, że „heretycy” mogli mieć z nim kłopoty: Kościół „powszechny” był bowiem dokładnie tym, w co nie wierzyli. Kościół „powszechny” to ciało ochrzczonych, a wiemy przecież jaki stosunek ci „heretycy” mieli do tej koncepcji. Co więcej, słowo „katolicki” źle się kojarzyło tym wszystkim, którzy w zgodzie ze swoim sumieniem nie mogli zaakceptować przewrotu Konstantyna. Pamiętamy przecież dekret, jaki w roku 380 n.e. wydał cesarz Teodozjusz:

*Pragniemy, aby wszyscy, których obejmie wpływ naszych łagodnych rządów skłonili się do tej religii, którą według tradycji Rzymianie przejęli od błogosławionego Piotra... Nakazujemy, aby ci, którzy postępują według tej doktryny przyjęli tytuł katolickich chrześcijan. Resztę ludzi uważamy za szaleńców i obłąkanych, wartych hańby, jaką niesie za sobą heretyckie nauczanie. Ich zgromadzenia nie zasługują na miano Kościołów. Mają oni podlegać nie tylko boskiej karze, ale również środkom, jakie przeciw nim podejmiemy z boskiej inspiracji.*<sup>56)</sup>

---

<sup>\*)</sup> Współczesną kontynuacją idei „katolickiej jedności”, czyli przynależności do wspólnoty „ciała ochrzczonych” Kościoła chrześcijańskiego, jest instytucja ekumenii, budującej ową jedność Kościoła chrześcijańskiego metodą sakramentalnych gestów i oświadczeń, której owocem może być tylko jedność życzeniowa i wirtualna. Wszak wspólnota „ochrzczonych Duchem Chrystusowym” (tj. „narodzonych z Ducha”) i tak jest ze sobą w doskonałej jedności – niezależnie i wbrew podziałom wyznaniowym – a sztuczne jej wygenerowanie globalnymi działaniami dyplomatycznymi jest po prostu niewykonalne; cokolwiek tą metodą uzyskamy – jedność, miłość, szacunek etc. – będzie to zawsze „ekumeniczna” miłość, jedność etc.. Ruch ekumeniczny wykazuje tu tę samą sakralną metodę „urzędowego” łączenia ludzi, nie tyle na zasadzie indywidualnych więzi, co więzi zbiorowych – na zasadzie zbliżania poszczególnych wspólnot wyznaniowych.

## NARODZINY HYBRYDY

W świetle tego starożytnego prawa, wydanego w celu, aby życie odstępcy uczynić nieznośnym, trudno doprawdy się dziwić, że „heretycy” krztusili się przy umieszczonym w credo słowie „katolicki”. Co do reszty byli prawowierni. A i w tej sprawie byli nawet bardziej ortodoksyjni niż nominalny Kościół, który utożsamiał się raczej „ze wszystkimi, których obejmie łagodny wpływ cesarskich rządów”.

Miarą ortodoksji tych „heretyków” mogą być środki, do jakich uciekał się Kościół instytucjonalny, aby uniemożliwić im dostęp do pism nowotestamentowych. Nowy Testament sprawiał, że „heretycy” byli dla nich za mocni. Aby przekonać się, że to właśnie było przyczyną ich bólu głowy, wystarczy tylko przeczytać papieskie gromy przeciw Biblii w rękach ich rywali. Na przykład, dyrektywa wydana przez papieża Innocentego III w 1199 roku, stanowiła:

*Nasz brat, biskup Metz, informuje nas, że w jego diecezji i w waszym mieście jest wielu świeckich ludzi, zarówno kobiet i mężczyzn... posiadających francuskie przekłady Ewangelii i Listów Pawła, Psalmów... i innych ksiąg, które czytają oni razem, i z których nauczają na swoich tajnych zgromadzeniach, piętnując tych, którzy na nie nie uczęszczają, w oczy sprzeciwiając się kapłanom, usiłujących ich pouczać, argumentując, że w ich książkach znajdują o wiele lepsze pouczenie. Jest niewątpliwie prawdą, że chęć poznania Pism i zachęcanie innych by według nich żyli nie jest naganne... ale już godne potępienia jest organizowanie tajnych zgromadzeń... i uzurpowanie sobie prawa do głoszenia Słowa i wyśmiewanie ignorancji kapłanów. Pisma mają bowiem tak głęboką treść, że nie tylko prości i nieuczeni ludzie, ale nawet uczeni nie mogą osiąść ich znaczenia. Dlatego jest napisane w Prawie Bożym, że każdy, kto dotknie się tej świętej góry, poniesie śmierć... a że w Kościele tylko jego Doktorzy są dopuszczeni do urzędu nauczycielskiego, niech żaden człowiek sobie tego prawa nie usurpuje.<sup>57)</sup>*

Jeżeli można mówić o jakiejś nieprawomyślności niemożliwej do tolerowania, wydaje się, że taką wykazał się autor cytowanej wyżej dyrektywy – raczej on właśnie niż ludzie, których napiętnował. Jest nie do uwierzenia, żeby ludzie tak pragnący Słowa Bożego mogli być heretykami w potocznym znaczeniu. Łatwiej jest uwierzyć, że byli ortodoksyjni w sensie wierności temu Słowu.

Nowy Testament nie był też dla tych heretyków jedynie martwą literą – był przecież tym, dzięki czemu żyli. Wielu liderów i zwykłych członków wolnego Kościoła umiało na pamięć całe księgi Nowego Testamentu. Wynika to zresztą ze świadectw ich największych wrogów. Na przykład

Etienne de Bourbon, mnich dominikański, który poświęcił swoje długie życie tropieniu heretyków, powiedział o nich:

*Znają apostołskie Credo płynnie w ojczystym języku; uczą się Ewangelii i innych tekstów Nowego Testamentu na pamięć w swojej mowie ojczystej i powtarzają je na głos sobie nawzajem... Widziałem młodego pastuszką, który spędził rok w domu takiego heretyka, ale spędził go tak pracowicie, że przez ten czas zapamiętał czterdzieści ewangelii niedzielnych, nie licząc dni świątecznych. ...Spotkałem kilku świeckich ludzi, którzy byli tak biegli w swojej doktrynie, że mogli recytować duże fragmenty ewangelistów, takich jak Mateusz czy Łukasz, szczególnie nauki i kazania Chrystusa mogli powtarzać nie zatrzymując się i prawie że bezbłędnie.<sup>58)</sup>*

„Heretyków” nazywano również „schizmatykami” (z gr. „oderwać się”). „Heretycy” byli niewątpliwie schizmatykami jeżeli rozumiemy przez to osoby wierzące, że autentyczne chrześcijaństwo prowadzi do społeczeństwa złożonego. Kościół państwowy oskarżył ich o „rozdzieranie szaty Chrystusowej”, ale czy byli winni „rozdarcia” zależy od tego, jaki rodzaj materiału uznamy dla takiej „szaty” za najodpowiedniejszy. Jeśli „szata” stanowiła z założenia całość z Cesarstwem, to rzeczywiście ci „heretycy” ją rozdzielali. Ale jeśli tak, to Chrystus był również winny takiego „rozdzierania”, bo wszak powiedział, że nie przyszedł przynieść na ziemię pokój (w języku Biblii synonim „jedności”), ale miecz (w języku Biblii narzędzie służące do dzielenia). Widział On swoje zadanie jako dzieło zniszczenia więzów wszelkiej ziemskiej jedności (w przypadkach ekstremalnych nawet jedności rodziny). Dlatego, jeżeli na średniowiecznej scenie panowała nieprawomyślność, to była nią ta, która dała początek Kościołowi wartości chrześcijańskich. To wszechogarniający Kościół powszechny był heretycki – nie „heretycy”, którzy mu się sprzeciwiali.

Blisko związany z terminem „schizmatycy” jest epitet „sekcjarski”. Wolny Kościół był też nazywany „sektą”<sup>B)</sup>. Oba te słowa znajdują swój wspólny rdzeń w łacińskim czasowniku *sequor* (oznaczającym „podażać”).

<sup>B)</sup> Chociaż słowa „seкта” i „sekcjarski” wciąż jeszcze słyszy się wśród Amerykanów, są one w Nowym Świecie już anachronizmami. Te słowa mają znaczenie tylko w relacji z pojęciem „właściwej” religii. Tam, gdzie nie istnieje religia państwowa, mówienie o sekcji traci rację bytu. Obecność słowa „sekcjarski” w języku Amerykanów jest trochę zatrważające, ponieważ zakłada ono istnienie jednej najwyższej racji, być może czymś w rodzaju „amerykańskiej drogi” lub czegoś podobnego. Trzeba to wyraźnie powiedzieć, że używanie tego terminu na scenie amerykańskiej jest w istocie pogwałceniem Pierwszej poprawki do Konstytucji USA.

Trzeba tutaj ponownie stwierdzić, że „heretycy” w istocie byli takimi naśladowcami. Natychmiast jednak trzeba sobie zadać pytanie: Czy możliwe jest bycie chrześcijaninem w autentycznym sensie tego słowa bez bycia naśladowcą? Średniowieczny „heretyk” potwierdzał więc wobec swoich prześladowców, że jest „sekcjarzem”, dodając jednocześnie: „Jestem naśladowcą Jezusa Chrystusa”.

Innym zwyczajem „heretyków” było uczęszczanie na prywatne zgromadzenia. Dla opisanego właśnie aspektu „pokrętnych ścieżek heretyków” języki germańskie dość wcześnie wykształciły stosowny epitet, *Winkler*. Niemiecki *Winckel* oznacza po pierwsze „niszę” lub potoczny „winkiel” [„na winklu”, tzn. na rogu ulicy]. Winklerami zaczęto więc określać „heretyków”, zgromadzających się w ukryciu lub właśnie na przysłowiowym winklu. Wkrótce słowo to nabrało posmaku czegoś nielegalnego lub nieautoryzowanego przez władzę (tak jak w słowie *Winkellehe*, oznaczającym świeckie małżeństwo). Jeszcze raz musimy podkreślić, że „heretycy” rzeczywiście byli „winklerami”. Ponownie też powstaje pytanie: Kto był tu nieprawomyślny – „heretycy” czy Kościół państwowy? Nowy Testament nie zna innych zebrań w imię Jezusa Chrystusa, jak tylko takie, które łączyły w sobie element wiary. A kto uznał te zgromadzenia za nielegalne jak nie cesarz – przy aprobachie upadłego Kościoła – podobnie jak wcześniej pogański cesarz Decjusz uczynił to wobec wszelkich niepublicznych zgromadzeń. Trzeba przypomnieć, że w czasach Teodozjusza Kościół został aktem prawnym związany z przymiotnikiem „katolicki”. Na mocy tego aktu cesarz wydał rozporządzenie, że wszystkie inne zgromadzenia odtąd nie miały prawa nazywać się Kościołami. I choć twierdził on, że uczynił to z Bożej inspiracji, mamy wszelkie powody, by podważyć to górnolotne roszczenie. Boży Duch nie może do tego stopnia przeczyć sam sobie.

Od czasu, w którym hybryda wyjrzała na światło dzienne, niepubliczne zgromadzenie znalazło się pod tak silnym ostrzałem, że każdy, kto na nie uczęszczał, mógł to przypłacić życiem. Taka sytuacja dała początek praktyce, znanej jako nikodemizm. Słowo to pochodzi od imienia nowotestamentowego Nikodema, który chociaż w sercu był uczniem Jezusa, ukrywał to obawiając się o swoje życie. Nikodem był dwulicowy z obawy, że zostanie wyrzucony z synagogi. Ci, którzy praktykowali nikodemizm, karmili swoje dusze na niepublicznych zgromadzeniach wolnego Kościoła, lecz od czasu do czasu uczęszczali na zgromadzenia państwowego Kościoła – na tyle często, aby zmylić czujność inkwizytorów<sup>C)</sup>.

---

<sup>C)</sup> Z faktu, że „heretycy” kontynuowali uczęszczanie na nabożeństwa oficjalnego Kościoła niektórzy uczeni wysnuli wniosek, iż byli oni - i pozostali do końca - „dobrymi katolikami”. Takie wytłumaczenie odnośnie → (str.163)

Jeżeli ta praktyka wydaje się nam tchórzostwem, spróbujmy wyobrazić sobie warunki tamtych czasów, w których każde inne postępowanie prawie na pewno oznaczało śmierć na stosie. A przy tym, dla tych „heretyków” obrzędy Kościoła oficjalnego nie miały żadnego duchowego znaczenia, a więc można było w nich fizycznie uczestniczyć bez istotnego szwanku dla swojej duszy.

Najwidoczniej nikodemici nie czuli się jednak zupełnie dobrze z dwulicowością tej praktyki. Szukali bowiem argumentów biblijnych, aby uciszyć głos sumienia. Znaleźli taki, na przykład, w zachowaniu Naamana Aramejczyka, który został uleczony z trądu. Człowiek ten, mimo iż stał się wyznawcą Boga Izraela prosił, aby mógł nadal wchodzić do świątyni Rimmona i przyklękać wraz z królem, składającym tam pokłon i „aby Pan mu w tej sprawie wybaczył”. Nikodemici, jak wszyscy inni w tych krytycznych czasach, znajdowali poparcie dla swoich dwulicowych praktyk w dziwnych i nieco wątpliwych miejscach. Jednym z takich „dowodów tekstowych” znalezionych na poparcie dla polityki nikodemizmu była modlitwa Elizeusza zaraz przed opuszczeniem go przez Eliasza: „*Proszę, niech mi przypadną w udziale dwie części twego ducha*”. Była ona odczytywana przez nikodemitów jako: „Niech duch będzie podwójny we mnie”, co miało oznaczać: „Daj mi wszystko, co potrzeba, aby mógł prowadzić tę podwójną grę z powodzeniem”. Ta wątpliwa egzegeza być może miała poparcie w tłumaczeniach, które były w rękach „heretyków”, z których nie wszystkie są nam znane, choć ta interpretacja wygląda na słabą racjonalizację praktyki, co do której musieli czuć się już winni. Tak czy inaczej, wiele wieków później, w przededniu Reformacji, pewien człowiek wysoko postawiony w kościelnej strukturze narzekał, że na jego obszarze (południowe Niderlandy) „jedna trzecia populacji – jeśli nie więcej – uczęszcza na niepubliczne zgromadzenia”.<sup>59)</sup>

Kolejnym epitetem, przy pomocy którego Kościół oficjalny próbował zniesławić swojego rywala, był termin *Schleicher*. To niemieckie słowo oznacza „tego, który się wślizguje” i oznacza wejście „cichaczem”. Wariantem tego pogardliwego terminu było słowo *Leufer*, oznaczające „piechura” lub kogoś, kto „łafruje”, tj. wędruje z miejsca na miejsce. Ten termin stosowano do wędrownych misjonarzy, oskarżanych o wślizgiwanie się w obręb parafii, w intencji pozyskania wyznawców dla swojej ewangelii i nowych członków dla wolnego Kościoła. Kościół oficjalny w swoim ataku

---

→ „heretyków” można nagminnie spotkać w pismach niektórych uczonych, szczególnie tych z przeszłości. Jest to temat, który z pewnością wymaga gruntownych przewartościowań gdyż ludzi, którzy po cichu nazywali Kościół państwowy „jaskinią zbójców” a ich budynki nazywając „kupą kamieni”, trudno chyba nazywać „dobrymi katolikami”. Byli po prostu przezorni.

#### NARODZINY HYBRYDY

na tych „łafujących” kaznodziejów posługiwał się urywkiem z 2.Tym.3:6-7, używając do tego charakterystycznej dla siebie specyficznej hermeneutyki.

W tym fragmencie biblijnym czytamy o osobach, które *„wdzierają się do domów i usidlają kobiety opанowane przez różne pożądliwości, które zawsze się uczą, a nigdy do poznania prawdy dojść nie mogą”*. Ten fragment był regularnie używany przez Kościół państwowy w jego nieprzerwanej batalii przeciwko „heretyckim” misjonarzom, którzy rzeczywiście „wślizgiwali się do domów” (rozumianych jako parafie), „usidlając” niektórych z parafialnych podopiecznych.

Ci „łafujący” kaznodzieje często podróżowali tu i tam w przebraniu wędrownych handlarzy, a kiedy bez zbędnego ryzyka można było to uczynić, taki „handlarz” przechodził od swego towaru do „największej wartości perły” – ewangelii o zbawieniu w przez osobę Chrystusa. „Łafrzy” zwyczajowo chodzili parami, naśladując w tym uczniów Chrystusa, a ich działalność była ponoć zjawiskiem powszechnym. Było ich tylu, że śmiało można stwierdzić, że nie jest możliwe, by ktoś żyjący w średniowiecznym mieście gdziekolwiek w Europie nie spotkał kiedyś takiego „łafra” osobiście. Sądząc ze skali kontrakcji podejmowanych przez rozsierzony Kościół państwowy, skuteczność misjonarskich przedsięwzięć podejmowanych przez wolny Kościół musiała być fenomenalna. Kościół miał na punkcie tych łafujących kaznodziejów prawdziwą obsesję. W swoich wysiłkach zneutralizowania skutków sekretne nauczania wędrownych misjonarzy, Kościół wymógł na władzy świeckiej, aby nałożyła nakaz przysięgi na każdego mężczyznę w wieku produkcyjnym, że będzie składał doniesienia o miejscu pobytu i działalności „podziemnych” kaznodziejów <sup>D)</sup>. Kościół powołał nawet do życia specjalne zakony, których głównym zadaniem było rozprawienie się z wędrownymi kaznodziejami, zaś jednego ze swych najgorliwszych tropicieli herezji, biskupa Diego z Osmo wysłał wraz z kilku jego współpracownikami na misję w celu przywrócenia na łono Kościoła katolickiego pewnej liczby „heretyków”. Diego i jego pomocnicy ciężko pracowali przez rok lub dłużej – jednak bez powodzenia.

Duchowi przywódcy „heretyków” byli tak dobrze obeznani z Pismem (jedyne autorytet, jaki uznawali), że okazali się zbyt trudnymi przeciwnikami dla tych, którzy ich chcieli nawracać.

---

<sup>D)</sup> Wydaje się, że inspiracją tej polityki była awersja do składania przysięg, znana jako stała cecha „herezji”. Przysięga miała być więc środkiem wykrycia takiego „heretyka”. Nic więc dziwnego, że „heretycy” uważali ją za wynalazek diabelski. Kwestia zasadności składania przysięgi była w czasach średniowiecznych tematem poważnej dyskusji, która powróciła w czasach Reformacji...



Bo Pismo w gruncie rzeczy było po stronie „heretyków”, o czym Kościół bardzo dobrze wiedział, czego dowodzą jego starania by „heretykom” utrudnić do niego dostęp. Diego i jego pomocnicy byli tak zniechęceni wynikami swojej pracy, że błagali, aby ich z niej zwolnić i powierzyć inne zadanie. Kościół wpadł wtedy na pewien pomysł, a mianowicie zwalczania „heretyków” ich własną bronią. Pojawił się wtedy na scenie nowy zakon zwany dominikanami (nazwani od imienia jednego z pomocników Diega, Dominika). Mieli oni wzorem „heretyków” zająć się wędrownym kaznodziejstwem (nazywani stąd *Predikheeren*, „panowie kaznodziejowie”), podróżować bez pompy i demonstracji siły, jak czyniły to inne zakony, ubierać się jak „cichociemni” kaznodzieje (w samodział i sandały) i naśladować ich we wszelki możliwy sposób. Jedyną różnicą między nimi było to, że autentyczni „łafrzy” byli wrogo nastawieni do Kościoła, zaś dominikanie - przyjaźnie. Bez wątpienia, pojawienie się nowego zakonu sprawiło, że praca „heretyckich” wędrownych kaznodziejów stała się trudniejsza i bardziej niebezpieczna. Idea dominikanów spaliła jednak na panewce – nie udało im się ani „herezji” wyplenić, ani powstrzymać jej wzrostu i rozwoju<sup>E)</sup>.

Jeszcze innym stygmatem używanym przez średniowieczny Kościół w wojnie z wolnym Kościołem był termin „sakramentariusz”. Takie miano może być mylące. Wbrew pozorom nie oznaczało bowiem kogoś, akcentującego wagę sakramentalizmu, a wprost przeciwnie, osobę, która temu akcentowaniu roli sakramentów, występującemu w Kościele instytucjonalnym, właśnie się sprzeciwiała. Sakramentariusz w istocie był antysakramentalistą. Fakt, że członkowie wolnego Kościoła nie chcieli mieć do czynienia z sakramentami był rzeczą zupełnie naturalną, gdyż to właśnie one miały być instrumentami przemiany jedności społecznej w religijną. Z tego powodu „heretycy” zawsze podkpiwali sobie z idei zbawienia przez sakrament – stąd byli przeciwko wszystkim kościelnym sakramentom.

---

<sup>E)</sup> W wielu rejonach dominikanie zostali źle przyjęci, a w kilku przypadkach nawet obrzuceni kamieniami. To mało przyjacielskie przyjęcie nigdy nie zostało w zadowalający sposób wyjaśnione. Katoliccy pisarze skłaniają się do interpretacji, że wieści o utworzeniu nowego zakonu jeszcze w te miejsca nie dotarły i „wierni”, których uczono wystrzegać się wędrownych kaznodziejów pomylili ich z „łaframi”. Przeciwno tej argumentacji wskazuje fakt, że jedno takie obrzucenie kamieniami miało miejsce w Paryżu, dokąd wieści o utworzeniu nowego zakonu musiały już z pewnością dotrzeć. Bardziej prawdopodobne jest to, że ludziom nie spodobał się ten ruch Kościoła przeciwko „heretykom”, po których stronie często masowo się opowiadali, w ten sposób chcieli dominikanów stamtąd przepędzić.

Równolegle z odrzuceniem chrztu jako sakramentu, odrzucali również sakramentalny charakter małżeństwa, co dawało ich przeciwnikom doskonałą okazję do czynienia z nich przeciwników małżeństwa jako takiego, oraz że mieli oni „wspólne żony”, które to zarzuty były oczywiście nieprawdziwe. „Heretycy” nie uznawali też sakramentu pokuty, jak i mszy. Mówiono o nich, że „zaprzeczają temu jakoby chleb i wino pobłogosławione na ołtarzu przez kapłana zmieniały się w ciało i krew Chrystusa” (*Corpus* I, 19), co jest podważaniem samego fundamentu sakramentalnego systemu. Czytamy o pewnej grupie takich „heretyków” spalonych w Kolonii w roku 1163, że byli to ludzie „uważający wszystkich ludzi, którzy nie należą do ich sekty za heretyków i niewierzących, sprzeciwiający się sakramentom prawdziwego Kościoła i twierdzący, że tylko oni mają prawdziwą wiarę, a wszyscy inni to ludzie światowi, którym grozi potępienie, uważający ciało i krew Pana za nic, wyśmiewający się z mszy i nazywający ją w różny okropny sposób i z tego powodu nie biorący w niej udziału” (I, 41).

Taki stosunek do tego, co instytucjonalny Kościół uważał za swoją najcenniejszą wartość, był oczywiście rzeczą śmiertelnie niebezpieczną. A ponieważ proboszczowie mieli prosty sposób sprawdzenia stosunku każdego swojego parafianina do sakramentu eucharystii, członkowie wolnego Kościoła nie mogli przemknąć się tutaj niezauważeni. Wynaleziono kilka technik, aby tę trudność ominąć. Być może najbardziej powszechną drogą ucieczki był nikodemizm, czyli praktyka uczestniczenia na niby. Czasami „heretycy” przyjmowali taki „zbawczy środek łaski”, trzymając go w ustach aż do czasu, gdy po wyjściu z Kościoła, mogli go wypluć na ziemię. Jeden mężczyzna wyznał, że chciał to uczynić, ale go jednak przełknął, „ponieważ za szybko przeszedł mu przez gardło”. Znane są świadectwa, według których „heretycy”, którzy wypluwali taki opłatek w chusteczkę, później podrzucali go do pustego Kościoła, a kładąc na ołtarzu dołączali do niego notatkę, że zwracają to, bo nie są tym zainteresowani.

Był jeszcze inny powód, dlaczego członkowie wolnego Kościoła stali się sakramentariuszami – była to sprawa adoracji „najświętszego sakramentu”. Adorację „najświętszego sakramentu” w czasie uroczystości oficjalnego Kościoła postrzegali oni bowiem jako przykład skrajnego bałwochwalstwa – czci w stosunku do obiektu, wykonanego z rzeczy stworzonych, w sposób, w jaki godzi się manifestować tylko wobec samego Stwórcy. Również i to przekonanie przysparzało „heretykom” poważnych problemów. Miały one związek ze zwyczajem obnoszenia w procesji naczynia zwanego monstrancją, zawierającą chleb, uprzednio poddany „aktowi przeistoczenia”. Od wszystkich dorosłych osób oczekiwano określonego zachowania w momencie, gdy hostia ich mijała – mieli przyklęknąć i „patrzeć na nią z adoracją”. Obejście tego problemu nie było proste, bo wymagało publicznego złamania ogólnego standardu zachowania. Czytamy o pewnym heretyku,

który znalazł rozwiązanie tego okrutnego problemu, ostentacyjnie oddalając się za potrzebą ilekroć tylko hostia się zbliżała. Czynił to, jak się okazało, jednak o wiele za często. Inny sakramentariusz, który nazywał się Van der Eeke, rozwiązał ten problem inaczej. Klękał, co prawda, przepisowo, ale by uniknąć „adoracyjnego patrzenia” wsadzał sobie w oczodoły łupiny włoskiego orzecha. Za swoje zachowanie człowiek ten został ukarany przez *exterminatio*. W sentencji wyroku czytamy: „Pięćdziesiąt lat wygnania z Flandrii, ponieważ kiedy najświętszy sakrament szedł ulicami czynił sobie zeń kpiny, klękając przed nim z łupinami od orzecha w oczodołach i jedną w ustach, co jest złym przykładem, którego nie można pozostawić bez stosownej kary” (II, 279).

„Heretyków” nazywano również „anabaptystami”, co oznaczało ludzi ochrzczonych powtórnie. Słowo to miało określone konotacje, gdyż wynikało z założenia, że pierwszy chrzest był prawdziwy – co w rzeczywistości było punktem spornym. Żaden „anabaptysta” nigdy nie uważał się za powtórnie ochrzczonego. W czasach szczególnie zaostrego konfliktu wrogowie wolnego Kościoła nazywali ich również „katabaptystami”, co oznacza „awersję do chrztu”. Także i ten termin był całkowicie niesprawiedliwy, bo nikt w wolnym Kościele nie miał awersji do chrztu, a jedynie sprzeciwiali się oni chrztowi niemowląt, to znaczy chrztowi jako sakramentowi. Ich powtórny chrzest był częścią ich antysakramentalizmu, częścią ich walki z „ciałem ochrzczonych”. Wiemy, że w dniach powstania koncepcji „ciała ochrzczonych” byli ludzie, którzy na tyle mieli chrzcziny za nic, że chrzcili „powtórnie” wszystkich, którzy przystępowali do ich wspólnoty wolnego Kościoła. Średniowieczni teologowie zdawali sobie sprawę, że odrzucanie chrztu niemowląt nie było niczym nowym. Już w 1050 Kościół mówił o ludziach, którzy „wprowadzają starożytne herezje w nowoczesne czasy uważając, że ciało Pana jest nie tyle rzeczywistym ciałem, co jego figurą i cieniem... i wywracają chrzest niemowląt do góry nogami” (I, 9). W roku 1184 Lucjusz III wydał oficjalne ostrzeżenie przed „heretykami”, „którzy jeśli chodzi o chrzest... nie boją się myśleć i działać inaczej niż naucza i praktykuje Święty Kościół” (I, 54)\*). Już wcześniej Kościół zdawał sobie sprawę z istnienia ludzi, którzy nauczali, że „tajemnice chrztu, oraz sakramentu ciała i krwi Pańskiej są niczym” (I, 2).

---

\*) Wydana przez Lucjusza III w Weronie (4 listopada 1184r.) bulla *Ad abolendam haeresim*, zwana „Kartą Inkwizycji”, była pierwszym, otwarcie sformułowanym programem walki z heretykami: jeśli nie wyrzekną się swoich błędów, będą ekskomunikowani przez Kościół, a władza świecka wymierzy im karę. Nałożył on też na biskupów obowiązek badania czystości wiary osób podejrzanych o głoszenie i sprzyjanie herezji.

To od tego mniej więcej czasu Kościół zaczął ostrzegać przed ludźmi, „którzy mówią, że substancja chleba i wina, która jest błogosławiona przez kapłana na ołtarzu, nie zmienia się w ciało i krew Chrystusa, ani sakrament chrztu nie dopomaga do zbawienia niemowląt” (I, 19). W ten sam sposób Kościół mówił o swoich rywalach z wolnego Kościoła, jako o „tych, którzy pod maską religii potępiają najświętszy sakrament, chrzest niemowląt... my potępiamy takich heretyków i wyłączamy ich z Kościoła oraz rozkazujemy, aby byli oddani władzy świeckiej, a wszyscy, którzy przyjdą im z pomocą również mają być pochwyceni” (I, 29).

Bywało, że urażony w swojej dumie Kościół traktował odrzucanie chrztu niemowląt przez „heretyków” jako ich naczelną „herezję” – kamień węgielny ich odstępstwa. W swojej książce *Heresies of the High Middle Ages* Wakefield i Evans cytują niektóre z tych opinii: „Pierwszą rzeczą u heretyków zaprzeczanie temu, że dzieci poniżej wieku świadomości mogą być zbawione przez chrzest Chrystusa, oraz że wiara kogoś innego może pomóc temu, kto nie ma jeszcze swojej własnej. Według nich pomoc może tylko własna wiara, bo Pan powiedział, że *kto uwierzy i ochrzci się zbawiony będzie, a kto nie uwierzy, będzie potępiony*” (s.120).<sup>60)</sup> Najczęściej jednak odrzucanie chrztu niemowląt wymienia się jako po prostu jedną z cech „herezji” powszechnej w wolnym Kościele. Odrzucanie chrztu niemowląt należało więc do potocznego obrazu poglądów „heretyka”. Na przykład czytamy, że jeśli chodzi o „heretyków”, „traktują oni chrzest niemowląt jako nieważny, niezależnie od tego kto za tym stoi” (s.102). Dalej czytamy, że „twierdzą oni, iż sakrament chrztu niemowląt nie dopomaga im do zbawienia” (s.105). I wiele innych przykładów, jak: „nie uznają oni naszego chrztu” (s.130), „mają za nic kapłaństwo Kościoła i potępiają jego sakramenty, zachowując na przykład tylko chrzest, który uznają tylko wobec osób dorosłych... Nie wierzą w chrzest niemowląt, ponieważ tekst ewangelii mówi, że *‘kto uwierzy i ochrzci się, zbawiony będzie’*” (s.131).

Innym razem pewnym „heretykom” powiedziano w czasie przesłuchania: „Na podstawie pewnych źle pojętych sformułowań<sup>F)</sup>, w sposób oszczerczy szkalujecie chrzest niemowląt doszukując się w nim deformacji, których tam wcale nie ma (s.154). Pytani o chrzest dzieci i czy są zbawieni przez taki chrzest powiedzieli, że nie będą o tym dyskutować, ale że odpowiedzą na pytania z Ewangelii i listów” (s.190).

---

<sup>F)</sup> Wzmianka o „pewnych sformułowaniach” odnosi się do tych fragmentów Nowego Testamentu (jak Marka 16:16), w których mówi się o chrzcie jako o czymś wtórnym w stosunku do wiary. „Heretycy” badali wszelkie kwestie teologiczne w oparciu o Nowy Testament – odmawiając dyskusji na tematy nie mające tam swojej podstawy, unikali pułapek kościelnej metafizyki.

Mówiono też, że „heretycy” twierdzili, iż „dzieci są zbawione bez chrztu” (str. 346), oraz że „dzieci nie osiągają zbawienia przez fakt ich ochrzczenia przez rzymskokatolickich księży” (str. 372). Wreszcie czytamy, iż „heretycy w następujący sposób oskarżają Kościół: Chrzczą oni małe dzieci, które nie wierzą i które nie mają znajomości dobrego i złego” (str.605). Nikt w czasach średniowiecznych nie widział w tej awersji do chrztu niemowląt żadnego nowego przykładu odejścia od wiary. Bernard z Clairvaux mówiąc o wieku XI tak się wyraził: „Nie przypominam sobie, by na jakimkolwiek z ich licznych spotkań było mówione coś nowego czy dziwnego, oprócz tych samych starych i niemodnych argumentów, używanych przez heretyków dawnych wieków, a które zostały już należycie rozpracowane przez naszych teologów” (s.138). Kiedy pewni „heretycy” zostali przyłapani w Liege w roku 1147, mówiono o nich, że wpadli w „odkryte na nowo sidła starych wrogów” (wiary). Zdarzało się też, że mówiono o nich, że są „jak donatyści w Afryce” – kim w rzeczywistości naprawdę byli.

Mamy wszelkie dane by wierzyć, że średniowieczni „heretycy” odrzucali nie tyle chrzest niemowląt jako taki, ale to, w co został on przekształcony. W gruncie rzeczy byli mu oni przeciwni w kontekście „ciała ochrzczonych”, choć niekoniecznie w kontekście Ciała Chrystusa. Sprzeciwiali się oni chrztowi niemowląt jako jednemu z filarów „chrześcijańskiego sakralizmu”. O pewnych członkach wolnego Kościoła czasów średniowiecznych powiedziano: „Wyznają oni wiarę katolicką ustami, ale nie sercem. Na swoich tajnych spotkaniach... mówią, że tylko oni, jako uczniowie Chrystusa, mają prawo chrzczyć. Dlatego chrzczą oni dzieci swoich wyznawców... Z tej praktyki wzięła swoje początki sekta tych, którzy chrzczą się powtórnie” (s.234).

Wiemy, że ludzie nazywani „anabaptystami” żyli już w czasach poprzedzających narodziny hybrydy. Przyjęcie takiego „powtórnego chrztu” jest bowiem naturalną konsekwencją odrzucenia chrztu niemowląt: ten, kto go odrzuca automatycznie utożsamia się z chrztem na osobiste wyznanie wiary, który z perspektywy sympatyków hybrydy pozostaje oczywiście „ochrzczeniem na nowo”. Mamy podstawy do przekonania, że takie „powtarne” chrzty stały się od czasu narodzin hybrydy regularną praktyką. Już w początkach XIII wieku znana jest pewna kategoria „heretyków”, zwanych „nowo ochrzczonymi”<sup>\*)</sup>, o których mówiło się, że pojawili się równocześnie z „leonistami”, co było alternatywnym określeniem

---

<sup>\*)</sup> Wśród narodów słowiańskich wiodącymi – a w Rzeczypospolitej obojga narodów jedynymi – konsekwentnymi propagatorami chrztu wiary „przez całkowite zanurzenie” byli w XVI i XVII w. bracia polscy (chrystocentryczni unitarianie), czego dowodem przeżywanie ich na ziemiach polskich „ponurzańcami” lub „nurkami”.

waldensów. Ponieważ nie wiemy, kiedy dokładnie powstał system myślowy znany jako waldensjanizm (było to prawie na pewno przed czasem kiedy żył Piotr Waldo), nie wiemy też, jak daleko może sięgać historia tych „anabaptystów”.

Konsekwencją odrzucenia przez „heretyków” idei sakramentu była minimalizacja roli „urzędów”. Wierni synowie Kościoła mówili o „heretykach” swoich czasów: „Wielu z nich posiada dobrą znajomość Pisma w germańskim przekładzie, powtarzają chrzest, nie wierzą w ciało Pańskie (czyli w przeistoczenie), mówiąc, że aktu urzeczywistnienia ciała Pańskiego może dokonać jakikolwiek mężczyzna lub kobieta, ordynowany lub nie, w dowolnym naczyniu i w dowolnym miejscu <sup>G)</sup>, uważają „ostatnie namaszczenie” za niepotrzebne, oraz minimalizują znaczenie papieża i kapłaństwa”. Ponieważ „heretycy” nie przywiązywali wagi do sprawy „urzędów”, nie widzieli niczego niewłaściwego w udzielaniu posług duchowych przez osoby „nie ordynowane”. Wielu „heretyków” zostało skazanych na śmierć za – jak to określono – „udzielanie sakramentów bez święceń kapłańskich”, to znaczy za wypełnianie funkcji przynależnych urzędowi kapłańskiemu, pomimo statusu „laika”. To również było wspólną częścią dziedzictwa sakramentariuszy.

Obok swoich innych „herezji”, ci prawowierni „heretycy” ciągle podkreślali, że Kościół stał się tworem upadłym, ponieważ z obiektu stał się autorem prześladowań. Moneta z Cremony powiedział o nich: „Ci heretycy twierdzą, że Kościół powinien znosić prześladowanie w tym świecie, a nie prześladować innych”, oraz że „Kościół rzymski prześladowuje jednak innych, sam będąc wolny od prześladowań” <sup>61)</sup>.

Równie ważną sprawą w oczach podziemnego Kościoła był zarzut pod adresem oficjalnego Kościoła, że daje on swoje błogosławieństwo wojnie. Cytując te krytyki Kościół państwowy pisał o „heretykach”: „Próbują dowieść oni, iż Kościół rzymski nie jest prawdziwym Kościołem, ponieważ błogosławi *carrocio* <sup>H)</sup> przygotowane do udziału w niesprawiedliwej walce, tj. przeciwko braciom i bliźnim, w ten sposób zachęcając ludzi do niewłaściwej walki” <sup>62)</sup>.

---

<sup>G)</sup> Słowa o „urzeczywistnianiu” nie powinny być rozumiane jako dowód na wiarę „heretyków” w przeistoczenie. Jest to cytat słów katolika tamtych czasów, w którego oczach Pamiątka Wieczerzy (którą „heretycy” praktykowali) była takim „urzeczywistnianiem Ciała Pańskiego”, co było jedynym skojarzeniem, na jakie mógł się on zdobyć.

<sup>H)</sup> *Carrocio* był to powóz, na którym umieszczony był ołtarz, udekorowany sztandarami władzy świeckiej spełniający rolę sakramentalnego znaku dla walczących żołnierzy. Konstantynowi ten pomysł na pewno przypadłby do gustu. Pytanie stawiane wielokrotnie w naszych czasach – czy → (str.173)

\*\*\*

Taki był wolny Kościół średniowiecza i taka była „herezja” owych czasów, złączone w zdecydowanym proteście przeciwko konstantyńskiej innowacji, oraz zmasowanym i bezkompromisowym ataku na wszelkie jej przejawy, które przyczyniły się do zastąpienia Ciała Chrystusowego „ciałem ochrzczonych”, kładąc tym samym podwaliny pod budowę „chrześcijańskiego sakralizmu”. Jednym słowem była to głęboka dezaprobata dla hybrydy, która powstała ze związku synów Bożych z córkami ludzkimi.

Adolf von Harnack, największy chyba autorytet wszechczasów z dziedziny historii doktryny, potwierdza fakt istnienia „heretyków” w całym okresie, poczynając od ery Konstantyna a na Reformacji kończąc, jak również swoją znajomość nauk, spajających wspólnotę wolnego Kościoła. W swoim artykule omawiającym tę niezwykłą erupcję „herezji”, o której mówiliśmy, napisał: „W czasie tych dwunastu stuleci ani na moment nie ustały próby rozerwania więzów Kościół-państwo / Kościół-hierarchia i powrotu do apostoelskiej struktury kongregacyjnej”<sup>63)</sup>. Potwierdza to fakt, że – używając naszej terminologii – w czasie dwunastu wieków panoszenia się na ziemi hybrydy, nie ustawały wysiłki, by ją powstrzymać i przywrócić rzeczy do stanu sprzed przewrotu Konstantyna. Można spokojnie stwierdzić, że Kościół oficjalny nie tylko nie był w stanie zniszczyć swego rywala, ale wręcz w tej konfrontacji przegrywał. W przededniu Reformacji było tej „herezji” więcej niż kiedykolwiek<sup>1)</sup>.

To co Coulton powiedział o waldensach, pozostaje prawdą w odniesieniu do „herezji” w ogóle: „Mimo aktów ludobójstwa, dokonywanych w każdym pokoleniu, tak na jednostkach jak i całych grupach, w czasach Lutra było ich więcej... niż w czasach Pilichdorfa”<sup>64)</sup>.

Głównym ideowym spoiwem całej tej „herezji” było przekonanie, że Kościół czasów średniowiecznych to Kościół odstępczy i trzeba na nowo odbudować Kościół Nowego Testamentu. Zwykle mówiono że momentem, kiedy ten upadek nastąpił, był przewrót Konstantyna.

---

→ chrześcijanin może uczestniczyć w działaniach wojennych – można bowiem dopiero postawić kwestionując prawomocność hybrydy, to znaczy dopiero wtedy, kiedy odrzuci się ideę „ciała ochrzczonych”.

<sup>1)</sup> Pewien waldens, zapytany ok. roku 1500 ilu pastorów jego wyznania jest w jego stronach, odparł, że „około czterystu”. Wiemy, że wieku XIV waldensi mieli swój tajny synod, na którym było około pięciuset delegatów. Co pozostało z tego dziedzictwa wolnego Kościoła, kiedy nastał czas Reformacji? Jest to pytanie, które zwykle pozostaje bez odpowiedzi, a najczęściej w ogóle nie jest stawiane.

Na przykład, w dość obszernym traktacie zatytułowanym *Sieć wiary* <sup>65)</sup>, napisanym sto lat przed Lutrem, Peter Chelczycki rodem z Czech tak oto pisał:

*Siłą nie można nikogo doprowadzić do wiary w Chrystusa, dokładnie tak samo, jak nie można nauczyć się czeskiego studiując niemiecki... Pod płaszczykiem wiary chrześcijańskiej antychryst zagarnął dla siebie całą władzę, używając do tego władz świeckich. Ponieważ wierzymy, że to przez pokorę i uniżenie aż do śmierci krzyżowej Chrystus wyzwolił nas z mocy szatana, nie możemy zgodzić się, aby doskonalenie naszej wiary dokonywało się teraz poprzez władzę świecką, jakby większy pożytek był z siły niż z wiary... Kiedy cesarz Konstantyn został razem ze swym pogaństwem wprowadzony do Kościoła przez papieża Sylwestra, za co ten otrzymał od niego uprawnienia władzy świeckiej, upadek Kościoła stał się nieunikniony.*

Związany z Uniwersytetem Krakowskim, polski uczony, Dabszyński, napisał w połowie XV wieku: „Sylwester, pierwszy papież, wziął swoją moc od smoka imieniem Konstantyn, którego jadłem został zatruty cały Kościół. Prowadzony przez szatana Sylwester zwiódł cesarza podstępem podbijając Rzym.” Natomiast, w kronikach huterian czytamy:

*Kiedy Sylwester przyjął Konstantyna... cesarz obiecał wszystkim, którzy zwą się chrześcijanami, w całym swoim królestwie absolutny pokój; w tym czasie zaraza, która chodzi w ciemności i zniszczenie, które atakuje w południe, z całą mocą wtargnęły do Kościoła; krzyż stał się jedno z mieczem – a wszystko dzięki chytrości diabelskiej.* <sup>66)</sup>

Trafnie zauważył profesor Frend, że „w ostatecznym rozrachunku istotę sporu między donatystami i katolikami stanowiły wzajemne relacje między Kościołem a społeczeństwem”. <sup>67)</sup> Na końcu swojego studium Kościoła donatystów, podsumowuje on tę kontrowersję w następujących słowach:

*Donatyści i katolicy reprezentowali przeciwne tendencje obecne we wczesnej myśli chrześcijańskiej. Te dwa Kościoły to były w rzeczywistości dwa społeczeństwa, o fundamentalnych różnicach w spojrzeniu na kwestie religijne i społeczne... Czy Kościół jest „częścią imperium rzymskiego, podtrzymujący i podtrzymywany przez chrześcijańskich cesarzy”, czy Imperium jest częścią „zewnątrznego świata”, od którego chrześcijanin musi żyć w stanie odłączenia, by móc wzrastać w wierze? Czy zło i niesprawiedliwość społeczną należy zwalczać w imieniu Chrystusa, czy należy je tolerować dla dobra jedności? Na wszystkie te pytania donatyści i katolicy dawali różne odpowiedzi. To nie był problem konfliktu „prawdy” i „herezji”, ale*



*dwóch skonfliktowanych wizji społeczeństwa, współistniejących w historii chrześcijańskiego Kościoła po dzień dzisiejszy.<sup>68)</sup>*

Chociaż opisany powyżej spór pomiędzy dwiema szkołami myślenia (kategoriami „ciała ochrzczonych” kontra Ciało Chrystusa), miał wiele reperkusji w postaci problemów szczegółowych, tematem głównym była kwestia prawomocności hybrydy. Czy chodziło o chrzest niemowląt, sakramenty, działalność misyjną, wymogi określonego stylu życia, zbawienie, jako przebaczenia połączonego z odrodzeniem, czy nawet problem zaangażowania w „niesprawiedliwą wojnę” itp., zawsze nadrzędnym kontekstem pozostawała generalna kwestia prawomocności hybrydy, czyli tworu zwanego „chrześcijaństwem” – a głębiej, problem dwuwymiarowości łaski, który poruszyliśmy w poprzednich rozdziałach.

Istnieje jeszcze jeden aspekt tej kontrowersji wokół granic Kościoła, którego profesor Frend dotyka w przelocie w powyższym cytacie. Jest to problem gospodarki, który musimy w dużej mierze pozostawić na marginesie naszych obecnych rozważań. Już w proteście donatystów przeciwko rodzącemu się „chrześcijańskiemu sakralizmowi” słyhać było głosy niezadowolenia z powodu pomijania aspektu sprawiedliwości ekonomicznej zawartej i wymaganej w przesłaniu ewangelii; słowem, że zwolennicy nowego systemu zamykają oczy na to, co Nowy Testament mówi o sprawach własności – o tym, co „moje” i tym, co „twoje”. Ten zarzut połączony z wezwaniem do takich stosunków ekonomicznych, które są odbiciem chrześcijańskiej wrażliwości społecznej, było słyhać przez całe następne milenium <sup>1)</sup>. Z czasem wrogowie wolnego Kościoła zrobili z tego zarzut rzekomego agitowania na rzecz „wspólnoty dóbr”. Ten aspekt konfliktu ideologicznego pojawił się ponownie w dobie Reformacji, o czym wspomnimy w następnym rozdziale naszego studium.

---

<sup>1)</sup> W roku 1535 cesarz Karol V otrzymał notę z kurii arcybiskupiej w Kolonii, w której proszono go, aby ukrócił działalność anabaptystów <sup>\*\*)</sup> , ponieważ: „chcą oni wprowadzić wspólnotę dóbr, etc./.../, co zresztą we wszystkich wiekach zawsze leżało w ich naturze, a co od ponad tysiąca lat potwierdzają stare kroniki prawa cesarskiego.”<sup>69)</sup>

<sup>\*\*)</sup>  Cesarz, prawowierny katolik i ówczesna głowa „Świętego Cesarstwa Rzymskiego” zabrał się energicznie do dzieła, m.in. podpisując list gończy obiecujący „każdemu 100 złotych florenów za głowę Menno Simonsa”, jednego z liderów wolnego Kościoła, zaś jego anabaptystycznym współwyznawcom dodatkowo darowanie życia (za ich przekonania groziła wówczas wszystkim kara śmierci). Duchowy charakter tego władcy pokazuje także inna jego decyzja – nominacja krwiożerczego konkwistadora Pizarra na gubernatora Peru.

## NARODZINY HYBRYDY

Wszyscy najwcześniejsi liderzy Reformacji dali dowody na to, że słyszeli i wzięli sobie do serca to wołanie wolnego Kościoła o stosunki ekonomiczne oparte na Nowym Testamencie. Luter, na przykład, powiedział na początku swojej kariery, że w społeczeństwie, na które miałyby wpływ chrześcijańska wizja społeczna, nie istniałby problem żebractwa. Rzecznik starego systemu, katolicki polemista Hieronim Emser, niemiłosiernie za to Lutera skrytykował pytając, czy nie zdaje on sobie sprawy, ilu ludzi, których ten problem dotyczy, „zarabiał na życie wieczne żebrząc lub dając pieniądze żebrakom”. Ostrzegał on swoich współczesnych, że jeśli idee Lutera w tej kwestii zwyciężą, wiele dobrych dzieł będzie *gestopft* („unicestwionych”, „ustanie”, „zaniknie”). Luter i inni Reformatorzy atakowali również lichwę, która była kwitnącą gałęzią ówczesnej ekonomii, będąc systemem całkowicie zakorzenionym w pogaństwie. Jednakże z różnych powodów – między innymi w obliczu zagrożenia wojną chłopską – Luter i inni wycofali się ze swoich wcześniejszych poglądów w kwestiach społeczno-ekonomicznych. Ta społeczna wrażliwość nie przestała jednak istnieć dalej w obozie wolnego Kościoła, ujawniając się po tym jak Reformacja skreśliła na „prawo”.

Z tego powodu członkowie wolnego Kościoła ściągnęli na siebie ów starożytny i grubymi nićmi szyty zarzut o agitacji na rzecz „wspólnoty dóbr”, udokumentowany jako stanowisko oficjalnej Reformacji w postaci 36 artykułu Wyznania belgijskiego\*).

W dwóch kolejnych rozdziałach będziemy wracać do faktu, że „również i potem”, kiedy synowie Boży wchodzili w bliskie związki z córkami ludzkimi, powstawały coraz to nowe hybrydy.

---

\*) Wielość i różnorodność protestanckich wyznań wiary nie zmienia faktu, że większość Kościołów protestanckich (w tym ewangelikalnych) gremialnie podpisuje się pod wyznaniem wiary – Nicejskim, Atanazjańskim i Apostolskim – będącymi wyrazem dogmatyki... katolickiej, w ten sposób utwierdzając sakralny porządek „chrześcijaństwa wyznaniowego”, który – wbrew nadziejom rozwoju dzieła ewangelizacji – ostatecznie zaowocował od XIX stulecia wciąż rosnącymi falami ateizmu i agnostycyzmu.

## RÓWNIEŻ I POTEŁ

## Część pierwsza

W pierwszych dniach stycznia roku 1525, młodemu teologowi Konradowi Grebelowi, którego ojciec był członkiem Wielkiej Rady Zurychu, urodziło się dziecko. Młody Grebel, będąc przekonany, że chrzczenie dzieci nie znajduje potwierdzenia w Nowym Testamencie, dziecka nie ochrzcił. Wieść o tym wywołała wielką konsternację władz Zurychu, które stojąc na straży tradycji „chrześcijańskiego sakralizmu” dostrzegły w postępowaniu Grebela poważne zagrożenie dla porządku społecznego. Chrześcijański sakralizm, powołany do życia przez Konstantyna z przyczyn politycznych, od jego czasów nadal wykazywał bowiem wielką polityczną użyteczność. Od tamtej pory każda szanująca się władza z należytą troską pilnowała, by rejestr „ciała ochrzczonych” (*corpus christianum*) nie został uszczuplony. Stąd również i ojcowie Zurychu pragnęli, aby powszechny rytuał chrzcielny nie został naruszony. W obliczu wyłomu zdecydowali się więc działać, i to szybko.

Władzę świecką obowiązywał jednak w tej kwestii pewien protokół, ustanowiony przez starożytne prawo i historyczny precedens, wymagający jej współpracy z duchowieństwem, jeśli lub kiedy uznała ona za konieczne wystąpić przeciwko heretykom. Najpierw oskarżonego musiało przesłuchać duchowieństwo i uznać go winnym herezji – dopiero wtedy świeckie władze mogły uruchomić swoje procedury i wyciągnąć przeciwko niemu ostrze swego miecza. Aby uczynić zadość tym procedurom, Rada Miejska zaaranżowała stosowną konfrontację. Jej datę ustalono na dzień 17 stycznia 1525 roku\*).

Rzeczywistą intencją tej konfrontacji, która w istocie nosiła wszelkie znamiona rozprawy sądowej <sup>A)</sup> było to, aby palec duchowieństwa wskazał wywrotowców, którzy wraz z Grebelem jako ich reprezentantem kołysali łódką „społecznego spokoju”, grożąc jego wywróceniem. Podczas tej konfrontacji Zwingli, nie chcąc ściągać na siebie niezadowolenia Rady

---

\*<sup>1)</sup> W spotkaniu, nazwanym później „dysputą chrzcielną”, jedną stronę stanowili obok Konrada Grebela, m.in. także Feliks Manz i Jerzy Blaurock, drugą Zwingli z Bullingerem.

<sup>A)</sup> Było to zresztą typowe: sto lat wcześniej Jan Hus, który myślał, że jedzie na dyskusję, wkrótce odkrył, że w istocie był to proces. To samo odnosi się do doświadczenia Lutra w Wormacji. W średniowieczu prawda nie była owocem spotkania umysłów, koronnym argumentem było *papa dixit* („papież powiedział”). Prawdę, podobnie jak wiele innych rzeczy w tym czasie, dekretowano.

## RÓWNIEŻ I POTEM

Miejskiej, argumentował na korzyść tradycyjnego stanowiska wobec chrztu niemowląt. Czyniąc tak, musiał zdawać sobie sprawę, że tym samym zwraca się przeciwko swym dawnym kolegom i współpracownikom w dziele rozwijającej się Reformacji. Musiał także być świadom faktu, że w ten sposób sprzeniewierza się swym własnym dotychczasowym poglądom.

Konfrontacja odbyła się i zakończyła zgodnie z planem. Po długiej, nierzadko burzliwej dyskusji zdecydowano, że debatę wygrał Zwingli i jego stronnicy. A to oznaczało, że Grebel i jego stronnictwo byli od tej chwili „heretykami”, a tym samym podlegali jurysdykcji władz świeckich, która mogła ich aresztować i skazać prawomocnym wyrokiem. A ponieważ, według starej sakralnej wykładni prawnej, osoba nieprawomyślna teologicznie była automatycznie uznawana za wroga porządku publicznego, Grebel i jego zwolennicy mogli teraz oczekiwać sankcji ze strony świeckiej administracji. Władze świeckie w swym działaniu decyzyjnym nie traciły czasu. Dla uzgodnienia sankcji przeciwko odstępcom jeszcze tej samej nocy Rada Miejska spotkała się na drugim posiedzeniu. Wydano edykt, nakazujący wszystkim rodzicom, którzy mieli nieochrzczone dzieci, w przeciągu ośmiu dni zgłosić je do chrztu, pod groźbą wydalenia z miasta. Grebelowi oraz Feliksowi Manzowi (innemu duchownemu, który podzielał poglądy Grebela) nakazano, aby nigdy więcej uwłaczająco nie mówili o chrzcinach niemowląt, a paru innym, nie będącym obywatelami Zurychu (a tym samym nie podlegającym jurysdykcji Rady Miasta), nakazano natychmiastowe opuszczenie miasta. Grebel z Manzem i wielu innych, którzy podzielali ich przekonania, wszyscy schronili się w domu matki Manza w pobliskim Zollikon<sup>B)</sup>, gdzie zorganizowano całonocne spotkanie dla studiowania Biblii, modlitwy i wzajemnej duchowej zachęty\*\*).

---

<sup>B)</sup> Feliks Manz był nieślubnym synem swej matki; jego ojciec był księdzem – kanonikiem Grossmünster w Zurychu. Było wiele takich nieślubnych dzieci, poczętych przez księży i ich parafianki. Do ich grona należeli, wielki humanista Erazm, jak też Henryk Bullinger (następca Zwingliego) oraz Leo Jud (także aktywny w religijnej reformie Szwajcarii). Takie osoby miały większą niż przeciętną szansę zdobycia wykształcenia. Fakt, że wielu z nich odegrało znaczące role w Reformacji, mógł wynikać z ich osobistej wiedzy o tym, jak wielka była potrzeba reformy.

<sup>\*\*)</sup> Dom matki Feliksa Manza mieścił się przy Neustadt (niedaleko murów Grossmünster). To właśnie tam, 21 stycznia 1525 r. Konrad Grebel, Jerzy Blaurock i inni udzielili sobie nawzajem chrztu – był to pierwszy chrzest na wyznanie wiary doby Reformacji, uważany za początek wspólnoty tzw. „braci szwajcarskich”. Grebel, Manz i Blaurock natychmiast wyruszyli w podróż misyjną po Zollikonie – jakby przeczuwając, że czasu mają niewiele. Ci, którzy w tym konflikcie stają swoim sercem po stronie wolnego Kościoła, powinni poważnie rozważyć, którą datę obchodzić jako „Święto Reformacji”.

Od tego momentu ruch reformatorski w Szwajcarii się rozdzielił, biegnąc dalej dwoma niezależnymi nurtami – z Zwinglim i jego naśladowcami, którzy pozostali pod parasolem władzy świeckiej w jednym obozie, oraz z Grebelem i jego sprzymierzeńcami, którzy z tego parasola zrezygnowali, w obozie drugim. Zwingli, świadom powagi zaistniałego rozłamu, w liście z 28 maja 1525 roku do Vadiana (Joachim Watt), nazwał walkę z katolikami „dziecinna igraszką” w porównaniu z konfliktem, jaki wyłaniał się pomiędzy dwoma obozami w łonie Reformacji.

Hybryda pobożności urzędowej została poczęta ponownie według proroczej frazy z biblijnej *Księgi Rodzaju*: „również i potem”. I zgodnie ze swoją naturą, zanim jeszcze stanęła pewnie na nogach, bestia rozpoczęła szeroko zakrojony program likwidacji wszystkich swoich przeciwników. Cała furia prześladowań odżyła przeciwko odwiecznej *nemesis* – zuchwalstwu myślenia i postępowania, prowadzącemu do społecznego pluralizmu. Ta nowa fala „zemsty bogów” służyła jedynie upewnieniu „heretyków”, że stoją po stronie aniołów – niosąc krzyż Chrystusowy i doświadczając cierpień z powodu powierzenia się Jemu, co w tradycji wolnego Kościoła, poczynając od dnia pierwszej hybrydy, było uważane za warunek prawdziwego uczniostwa Chrystusa. Natomiast Zwingli i jego stronnicy przyjęli model pobożności urzędowej, działając na rzecz ruchu reformatorskiego według wyobrażeń i interesów władz świeckich <sup>c)</sup>.

Operowali oni na płaszczyźnie płaskiej teologii, w której różnica pomiędzy łaską pierwotną (podtrzymującą) i zasadniczą (odkupieńczą) musiała ulec zatarciu. Natomiast Grebel i ci, którzy byli zgromadzeni wokół niego, byli liderami Reformacji niepublicznej, dającej właściwe podłoże dla rozkwitu idei łaski postępującej. Ponownie ujawnił się podział na religię „prawomyślną” wspieraną przez władze świeckie i „odstępczą”, pielęgnowaną w wolnym Kościele. W stosunku do Kościoła wolnego nową użyteczność zyskał stary epitet „anabaptyści”. I choć słowo to opisuje jeden tylko aspekt wiary wolnego Kościoła (i z tego powodu nie jest określeniem w pełni odpowiednim do omawianego zjawiska), przyjęło się i pozostało w użyciu aż do dnia dzisiejszego, odnosząc się do tzw. „lewego skrzydła Reformacji”.

---

<sup>c)</sup> Jeden z pierwszych badaczy początków wolnego Kościoła czasów Reformacji, katolicki uczony C. A. Cornelius, tak pisze o tym zwrocie Zwingliego „na prawo”: „Im bardziej było to poprawne w oczach państwa i dodawało wiarygodności reformatorskiemu programowi Zwingliego, tym mniej było to naprawdę ewangeliczne, z pewnością pogłębiając jeszcze rozłam i konflikt w tym obozie”. <sup>1)</sup>

## RÓWNIEŻ I POTEM

Należy sobie postawić pytanie i odpowiedzieć, w jaki sposób doszło do owego rozdzielenia, które – o czym należy pamiętać – żadną miarą nie ograniczyło się do krainy Alp. Jak to wyjaśnić, że już na początku Reformacji, znacznie mniej niż dziesięć lat po wywieszeniu przez Lutra jego tezy, wewnątrz ruchu powstało głębokie rozdarcie, biegnące przez całą ówczesną Europę, które przez następne stulecia pozostało nieuleczone? Zwykle wyjaśnia się to rozdzielenie tak, że Reformacja zaczęła się w roku 1517, oraz że anabaptyści reprezentują „lewe skrzydło Reformacji,” ponieważ poszli oni w swoich reformach dalej i były one bardziej kompleksowe niż w głównym nurcie Reformacji.

Termin „lewe skrzydło” nie daje jednak rzeczywistego obrazu wolnego Kościoła doby Reformacji. „Lewe skrzydło” jest terminem zapożyczonym ze sceny politycznej, oznaczając odłam, który chce iść nieco szybciej i dalej niż „centrum” i o wiele szybciej i dalej niż „prawica”. Grebela i jego stronnictwa nie można jednak nazwać „lewym skrzydłem”, gdyż pod pewnymi względami stanowili oni wręcz skrzydło „prawe”. Na przykład w sprawie usprawiedliwienia przez wiarę, którą można nazwać ‘środkiem ciężkości’ typowej myśli reformacyjnej, Grebel i jego grupa stali o wiele bardziej „na prawo” niż Luter. List Jakuba, który wprowadził Lutra w zakłopotanie swoim mocnym akcentowaniem uczynków, jako niezbędnych owoców chrześcijańskiego życia, był akurat ulubioną księgą ludzi, którzy stanęli przy Grebelu. W tej konkretnej sprawie tzw. „lewe skrzydło” było w istocie skrzydłem prawym. Kłopot z terminem „lewe skrzydło Reformacji” wynika z błędnego założenia, że rozdzielenie Reformacji było wynikiem różnic ilościowych, podczas gdy w rzeczywistości były to różnice jakościowe. Reformacja, w swej końcowej formie, była kontynuacją organizacyjnej formy *corpus christianum*, nominalnego chrześcijaństwa publicznego, podczas gdy anabaptyzm stanowił kontynuację organizmu Ciała Chrystusowego (*Corpus Christi*). Innymi słowy, Reformacja ostatecznie zaakceptowała hybrydę tronu i ołtarza, podczas gdy anabaptyzm był zawsze w opozycji do niej. Ta różnica, będąca przyczyną rozdzielenia w łonie Reformacji, każe nam jednak cofnąć się daleko poza rok 1517. Wolny Kościół, poprzez wszystkie stulecia pokonstantyńskie, usiłował praktykować nowotestamentowy styl życia w warunkach panowania imperium kościelnego. Nie widząc żadnej szansy ucieczki od ram systemu Kościoła państwowego, wolny Kościół próbował prowadzić uświęcony styl życia w jego ramach, utrzymując z oficjalnym systemem *corpus christianum* na tyle poprawne stosunki, aby nie wpaść w jego szpony.

Wraz ze zmianami wzorców europejskiego życia politycznego pojawiły się perspektywy eliminacji współzawodnictwa tych dwóch nurtów w Kościele, na drodze większej spójności chrześcijaństwa z doktrynami ewangelicznymi. To wymagało jednak dużo poważniejszej gry niż ta, którą

prowadził wolny Kościół średniowieczny. Z ich perspektywy była to po prostu powtórka starożytnego zła w postaci „chrześcijańskiego sakralizmu” i na tym tle zaistniał omawiany rozłam<sup>D)</sup>.

Ponieważ Reformacja w swej wersji końcowej miała charakter urzędowy, to zwolennicy tej tradycji za jej początek uważają rok 1517, kiedy po raz pierwszy pojawiła się możliwość jej poparcia przez państwo. To wyjaśnia, dlaczego książki historyczne, pisane przez historyków z obrębu tej tradycji, rozpoczynają historię Reformacji w punkcie, kiedy rozpoczęły się reformy prowadzone przez świeckie władze poszczególnych krajów: w Niemczech od czasu „protestanckich” książąt, we Francji od chwili przejęcia władzy przez Kondeuszy, od Henryka VIII w Anglii, a w Holandii począwszy od Kompromisu z roku 1566, (w którym po raz pierwszy pojawiła się możliwość koalicji pomiędzy możnowładcami a konsystorzami). Jednakże historycy, którzy tak czynią, kładą zasłonę milczenia na to wszystko, co poprzedzało rok 1517, opuszczając w ten sposób bardzo ważny pierwszy rozdział historii, którą opowiadają. Nie wszyscy historycy z tego kręgu tradycji są na ten pierwszy rozdział aż tak ślepi jak historyk holenderski, którego wielotomowa historia Reformacji w Holandii (przez wiele pokoleń jedno ze sztandarowych opracowań na ten temat), poświęca zaledwie jedną stronę temu, co działo się przed rokiem 1566. Wielu z nich popadło w błąd zlekceważenia tej wcześniejszej historii. Ci, którzy ignorują wszystko to, co wydarzyło się przed reformą urzędową, wykazują się nie tylko niezrozumieniem jej istoty, ale i Reformacji w ogóle.

Reformacja nie rozpoczęła się nocą, 31 października 1517 roku. Odważny czyn Lutra, jakiego dokonał tej nocy, bez wątpienia zachęcił i zainspirował tych wszystkich, którzy już wcześniej mieli Reformację na swych sztandarach. Luter jednak znalazł naśladowców, zanim ich wychował; tych samych, którzy później – gdy zobaczyli dokąd Luter zmierza – ponownie się odłączyli.

C. A. Cornelius stwierdza: „Do Lutra przyłączyli się inni, którzy przed rozpoczęciem przezeń działalności dystansowali się wobec doktryn oficjalnego Kościoła, a których jego czyn zachęcił do otwartego wyrażenia swych idei i ujęcia ich w system”.<sup>3)</sup>

---

<sup>D)</sup> Jest rzeczą symptomatyczną, że dokładnie w tym czasie w Europie pojawiło się nowe słowo: *Neuevangelischen* („nowoewangeliczni”).<sup>2)</sup> Termin ten – po raz pierwszy użyty na określenie stronników Zwingliego – oznacza, że odtąd na scenie istnieją dwa rodzaje ewangelików, starego i nowego rodzaju. Ci starsi, którzy wprowadzili termin („nowoewangeliczni”), to byli kontynuatorzy dawnego wolnego Kościoła, zaś ci nowi byli urzędowymi reformatorami i ich następcami. Obydwie grupy różniły się od katolików, a także między sobą w różnej ocenie hybrydy.

## RÓWNIEŻ I POTEM

Ci jednak przy Lutrze nie pozostali, a powodem ich odejścia było to, że byli zbyt przeciwni hybrydzie, aby pójść torem religijności administracyjnej. Fakt ich odejścia Luter skomentował w sposób jednoznaczny:

*W naszych czasach doktryna Ewangelii, odnowiona i oczyszczona, przyciągnęła i zdobyła sobie wielu tych, którzy wcześniej byli uciśnieni przez tyranię papieża-antychrysta<sup>E)</sup>. Jednakże od razu wyszli spośród nas anabaptyści, sakramentariusze<sup>\*)</sup> i inni rozłamowcy<sup>\*\*)</sup>... gdyż nie byli oni z nas, choć nawet przez jakiś czas szli z nami ... gdyż nie mieli oni w sobie czystej doktryny, ani nawet jej nie szukali<sup>F)</sup>.<sup>4)</sup>*

---

<sup>E)</sup> Może chodzić tu tylko o wolny Kościół czasów przedreformacyjnych, znany pod różnymi nazwami, jak „pikardzi” i „waldensi”. Luter nie nazywa ich tutaj, ponieważ pisał to już po rozłamie, jaki nastąpił, i z jego strony byłby to brak dyplomacji gdyby przyznał, że jego ruch początkowo przyciągnął „heretyków”.

<sup>\*)</sup> Niem. *Sacramentschwärmer*, od *schwärmen*: „być przeciw (wbrew), podważać coś, sprzeciwiać się czemuś z powodu fascynacji, fantazji (mrzonek)”, także *schwärmer*: (ludzie) „przeciwni sakramentowi (sakramentom) z powodu swoich fantazji”; stąd *Sacramentschwärmer*: (ludzie) „dla fantazji przeciwni sakramentowi (sakramentom)”.

<sup>\*\*)</sup> Niem. *Rottengeister*, od *Rott*: „klika”, „frakcja”, „element” i *geister*: dosł. „niespokojne duchy”, „agitatorzy”; stąd *Rottengeister*: dosł. „rozłamowcy”, „ludzie wzniecający rozłamy (podziały)”, „agitatorzy demontażu społecznego”.

<sup>F)</sup> „Czysta doktryna” stanowiła znaną formułę Lutra *sola fide* („tylko przez wiarę”). Miał on na myśli to, iż człowiek nie może sobie zasłużyć na zbawienie, nawet częściowo, co też jasno wynika z nauki Pisma. Jednakże u Lutra doświadczenie zbawienia kładzie nadmierny nacisk na aspekt przebaczenia, kosztem przemiany życia. Spadkobiercy dawniejszego wolnego Kościoła, słysząc taką interpretację Lutra, marszczyli brwi. Rozumiejąc *sola fide* Lutra jako „samą wiarę” lub „wiarę bez uczynków” nie mogli tego zaakceptować. Dawny wolny Kościół zbyt wiele wysiłku włożył w przywrócenie stylu życia autentycznego chrześcijaństwa, aby teraz przyjąć teologię, w której prawie nic nie mówi się o praktyce życia uświęconego. Dawny wolny Kościół był szczególnie przywiązany do księgi Jakuba i było dla nich szokiem, gdy słyszeli Lutra mówiącego o „całkiem słomianym liście” Jakuba, którego on wołałby nie mieć w swej Biblii. Powiedział on nawet – i to nie w żartach – że któregoś dnia zamierza „rozpalić w piecu tym waśniakiem Jakubem”. Jeden ze starszych pastorów dawnego wolnego Kościoła, Lucas z Pragi, postawił Lutrowi zarzut zaniedbywania „owoców godnych upamiętania”, pisząc do niego: „*Nigdy żadną miarą nie uda ci się przypisać usprawiedliwienia samej tylko wierze, gdyż przeciwko sobie masz Pismo ... Zostaw, na miłość boską, trochę miejsca dla dobrych uczynków, gdyż w tej sprawie idziesz przeciwko Chrystusowi i Igniesz mocno do błędu.*”<sup>5)</sup> Kiedy stało się jasne, że Luter nie był skłonny baczyć na to napomnienie, „odeszli... anabaptyści, sakramentariusze i inni rozłamowcy...”.



Rozpoczynanie historii Reformacji od wywieszenia tez Lutra jest niedopuszczalnym uproszczeniem, gdyż rodzi konsekwencje, których zaakceptować wprost nie sposób. Po pierwsze, mamy wtedy problem niewytłumaczalnego pochodzenia szkoły myślenia znanej jako anabaptyzm, podobnie jak w przypadku Melchizedeka z listu do Hebrajczyków – „bez ojca, bez matki”; wszystkie inne systemy teologiczne na scenie Reformacji noszą przypisane sobie imiona założycieli, jak na przykład luteranizm, zwinglianizm, kalwinizm. Szukając przyczyn tej anonimowości Cornelius zwraca uwagę na fakt, że wszyscy przywódcy anabaptyzmu byli jednomyślni w przekonaniu, że Kościół powinien składać się tylko i wyłącznie z Chrystian, oraz że wzorem Kościoła apostolskiego powinien stanowić zgromadzenie prawego i świętego ludu, żyjącego w oddzieleniu od tego świata. Dodaje on, że tożsamość tych, którzy pierwsi całym sercem zapalali do tej idei, jest nieznana. Gdyby Reformacja, jak się twierdzi, miała zacząć się w roku 1517, byłoby to doprawdy bardzo dziwne. Anabaptyzm nie był przecież burzą w szklance wody<sup>G)</sup>. Cała Reformacja znajdowała się pod jego wpływem w stopniu prawdopodobnie większym niż pod wpływem jakiegokolwiek innego prądu tamtych czasów. Trudno byłoby znaleźć w Europie sąd, na wokandzie którego nie znalazłaby się sprawa dotycząca erupcji tej „herezji”. A jednak – jak podkreślał Cornelius – ruch ten nie miał określonego przywódcy. Przy założeniu, że wszystko zaczęło się w roku 1517, byłoby to wręcz nie do pomyślenia. To zupełnie jak gdyby ruch w rodzaju komunizmu mógł wybuchnąć spontanicznie od Morza Północnego do Śródziemnego bez jakiegokolwiek wzmianki o Marksie lub Leninie. Dziwna cisza wokół tego, kto stał na czele anabaptyzmu, staje się całkiem zrozumiała, gdy rozpoznamy w tym ruchu kontynuatora idei, które obecne były na scenie średniowiecza od wieków, a których początki można odnaleźć cofając się do dni narodzenia pierwotnej hybrydy.

Co więcej, na błędność powszechnego poglądu datowania początków Reformacji na rok 1517 wskazują jego nieprawdopodobne konsekwencje psychologiczne; wymagałoby to bowiem przyznania ludzkemu duchowi zmienności, jakiej on po prostu nie posiada, a mianowicie skoków w przód i w tył, z psychologicznego punktu widzenia nie do pomyślenia.

Jeśli rozpoczniemy Reformację dopiero w roku 1517, musimy znaleźć wytłumaczenie dla następującego spontanicznego zawirowania w duszach wielkich mas społecznych: najpierw masowego porzucenia wiary przodków

---

<sup>G)</sup> Już w roku 1528, zaledwie trzy lata po wspomnianej konfrontacji w Zurychu, w samej tylko Szwabii były cztery setki specjalnej policji, której zadaniem było chwytać anabaptystów. Kiedy stało się oczywiste, że nie zahamowało to ich przyrostu, liczbę policji podniesiono do tysiąca.

## RÓWNIEŻ I POTEM

na skutek agitacji *sola fide* emanującej z Wittenbergi, a następnie zdecydowanego i zmasowanego ataku na tę samą *sola fide* – równocześnie we wszystkich częściach Europy – a wszystko na przestrzeni krótkich siedmiu lat w czasach, kiedy przepływ informacji był o wiele wolniejszy niż obecnie. Ludzie nie są po prostu aż tak kapryśni i zmienni, zwłaszcza wśród populacji ludów germańskich, a już na pewno nie w tak masowy sposób i to jeszcze, na dodatek, równocześnie w całej Europie!

Zaistniały rozłam wskazuje na obecność przeciwciał we krwi tych, którzy z nadzieją wyglądali nowości z Wittenbergi, będących spuścizną długotrwałego sprzeciwu wobec porządku średniowiecznego, stanowiących starożytne dziedzictwo „herezji” wolego Kościoła. Jak inaczej wyjaśnić fakt, że ci, którzy porzucili urzędowych reformatorów, aby założyć swój własny wolny Kościół, od samego początku byli zaprzysięgłymi ‘sakramentariuszami’, preferując niesakramentalną i jakże prozaiczną formę Wieczery Pańskiej? Istniały co prawda sugestie, że przejęli to oni od Zwingliego, ponieważ był on jedynym Reformatorem, który w stosunku do sakramentów przyjął pozycję taką samą, jaką konsekwentnie zajmowali liderzy tego wolnego Kościoła. Ale Zwingli był wyjątkowym wrogiem anabaptystów i stąd jest mało prawdopodobne, by zapożyczyli oni od niego swój zdrowy pogląd na temat tego ustanowienia. Co więcej, Zwingli osobiście wyznał, że ideę, która ukształtowała sedno jego zrozumienia Wieczery Pańskiej przejął on od pewnego Holendra, który na pewno nie zapożyczył swojej koncepcji od żadnej z ważnych figur Reformacji. Zarówno wolny Kościół, jak i człowiek, który zainspirował Zwingliego, mieli w istocie dostęp do tego samego źródła, a było nim dziedzictwo przedreformacyjnej tradycji dysydenckiej, żywej w średniowiecznym wolnym Kościele przez wieki. I chociaż jest być może prawdą, że interpretację formuły „to jest ciało moje” w zrozumieniu: „to oznacza ciało moje”, Zwingli zapożyczył od wspomnianego Holendra, z którym konferował, pewne jest, że swą teologię, odnośnie Ostatniej Wieczery, przejął on od wolnego Kościoła czasów wcześniejszych. Wiemy przynajmniej tyle, że kiedy Henryk Bullinger w roku 1523 wyjawiał Zwingliemu swoją własną, zdroworoządkową interpretację Wieczery Pańskiej, którą - jak powiedział - wykoncypował na podstawie Augustyna „i z pism waldensów”, Zwingli natychmiast wyraził dla niej swe entuzjastyczne poparcie.<sup>6)</sup>

To daje nam pewność, że musiał on już wcześniej mieć spory dostęp do teologii, pochodzącej z pism wcześniejszych „heretyków”. Zwingli utrzymywał co prawda, że „znał idee waldensów jedynie ze słyszenia”, ale równie dobrze mógł to być jeszcze jeden dyplomatyczny chwyt, inspirowany

dobrze znaną tendencją do zacierania wszelkich dowodów związków z wcześniejszą „herezją”<sup>H)</sup>.

Z tego co wiemy, Zwingli szeroko rozczytywał się w literaturze dotyczącej dawnego wolnego Kościoła, szczególnie tego opisanego w traktatach waldensów. Jest jednak rzeczą charakterystyczną, że kiedy Bullinger po raz pierwszy odkrył przed Zwinglim swoje proste pojmowanie sakramentu, Zwingli od razu dodał, że nie należy nikomu tego wyjawiać „ponieważ nie nadszedł na to jeszcze czas”. A kiedy uznał on, iż nastał wreszcie ów właściwy czas dla ujawnienia tych poglądów – dziś powszechnie kojarzonych z jego imieniem – Zwingli nie wyraził wdzięczności wobec wcześniejszych „heretyków”, którym to objawienie zawdzięczał (ani bezpośrednio, ani nawet za pośrednictwem swego przyjaciela Bullingera), i w konsekwencji fakt ten całkiem zapomniał się w zapiskach. Staje się to zrozumiałe, jeśli pamiętamy jakie konsekwencje mogło mieć ujawnienie takich powiązań. Jeśli nawet same grupy dysydenckie w czasach przedreformacyjnych na ogół stanowczo zaprzeczały, iż mają cokolwiek wspólnego z innymi podobnymi grupami – chociaż ich pokrewieństwo było nader oczywiste – nie oczekujemy od przywódców Reformacji przyznawania się do związków z tymi starszymi grupami.

Tym niemniej, jeden ze współczesnych, Guido de Bres (autor Wyznania belgijskiego Kościołów reformowanych) zwrócił uwagę na fakt, że „heretycy” dni Reformacji w swoich wypowiedziach otwarcie przyznawali się jednak do jedności ducha z dawnymi „heretykami”, zwracając się do nich tymi słowy: „Wielu waszych ludzi mówi, że jeśli chce się znaleźć prawdę, powinno się jej poszukiwać pośród heretyków, którzy zostali odrzuceni”.<sup>7)</sup> Bez wątpienia „heretycy” czasu Reformacji byli bardziej skłonni ustnie wyznawać, że trzymają się tradycji dawnej „herezji”, niż o tym pisać; słowo pisane jest przecież bardziej obciążające niż słowo mówione. Jednakże pewne pisemne oświadczenia wychodzące od wolnego Kościoła okazjonalnie wskazują pośrednio, że ich saga nie zaczęła się w roku 1517. Jeden z takich głosów, krytyczny wobec słabego nacisku Lutra na uświęcone życie, mówi: „Pozostaw nam trochę miejsca na nasze dobre uczynki; w tej sprawie papiści nauczają właściwie, ty zaś jesteś jadowitym wężem”, dodając: „Dawni kapłani nie byli w stanie zwieść nas na manowce, lecz czynią to współcześni; ich książki, to książki heretyków”.<sup>8)</sup>

---

<sup>H)</sup> Trudno było o większy przejaw braku dyplomacji niż przyznawanie się do długu wdzięczności wobec waldensów, lub do jakiegokolwiek z nimi pokrewieństwa. Jan Crespin, żyjący w tych latach protestant i autor książki „Księga męczenników”, napisał: „Przez długi czas świat traktował waldensów z taką odrazą, przypisując im wszelkie absurdalne i haniebne czyny, że wydawało się niemożliwością, iż święta ziemia może ich w ogóle nosić”.<sup>9)</sup>

## RÓWNIEŻ I POTEM

Kim byli ci „dawni kapłani”, próbujący bezskutecznie zwodzić „nas” z dawnego wolnego Kościoła? Może to się odnosić tylko do kapłanów państwowego Kościoła czasów przedreformacyjnych. Kim zatem byli owi „współcześni”, którzy także próbowali zwodzić ludzi, osiągając nawet pewne sukcesy? To może dotyczyć tylko upaństwowionych reformatorów, działających z urzędu i ramienia władzy świeckiej. Kiedy zauważymy, że członkowie wolnego Kościoła nazwali słynne dzieło Melanchtona „książką heretycką” (głównie z powodu jej zdawkowego traktowania odmiennego stylu życia wierzących), obraz staje się przejrzysty. Wspomniany pastor, wciąż mający w pamięci życie dawnego wolnego Kościoła, który był w stanie osłonić swe stado od żerujących na nim katolików, zostaje teraz skonfrontowany z nowym rodzajem drapieżnika – urzędowego reformatora z ramienia magistratury. Uznawanie jednak tego faktu, że wolny Kościół, który ujawnił się w wyniku rozłamu w łonie Reformacji, to po prostu kontynuacja dawnego wolnego Kościoła, należy do rzadkości. I nic dziwnego.

Fakt, że współcześni historycy Kościoła są przyzwyczajeni rozpoczynać historię Reformacji w roku 1517, nie powinien nas zmylić co do stanu ówczesnej umysłowości. Tamci nie mieli problemów z dostrzeżeniem ideologicznej ciągłości pomiędzy nowym, wolnym Kościołem, a tym z przeszłości. Jeden z nich, Bartłomiej von Usingen, dawny nauczyciel Marcina Lutra, pisał w roku 1529:<sup>10)</sup> „Ci, których nazywamy anabaptystami lub katabaptystami, z powodu ich powtórnego chrztu, wywodzą się z pikardyizmu”<sup>1)</sup>.

O anabaptystach mówiono powszechnie, że swą duchową moc i strawę czerpali oni z wszelkiego rodzaju dawnych „herezji”, a przyozdabiając je piękną powierzchownością (nieszczery komplement na temat wysokiej moralności „heretyków”), na nowo zalewają nimi świat. Nie umknęło również uwadze Lutra że ci, którzy z nim zerwali, mieli swych poprzedników wśród członków dawnego wolnego Kościoła średniowiecza. Dotknięty ich besztaaniem za swoją pobłażliwość w kwestii uświęconego życia, Luter napisał:

*Wbrew fantantom-wichrzycielom\*<sup>1)</sup> i tym wszystkim, którzy są tak obrażeni z powodu słabości Kościoła pocieszeniem jest to, że heretycy od samego początku pielęgnowali pogląd, że Kościół ma być święty i bez grzechu.*

---

<sup>10)</sup> „Pikardyizm” był jednym z epitetów, którymi w średniowieczu obrzucano wolny Kościół. Pochodzenie tego słowa jest niepewne: niektórzy wiążą je z francuską prowincją Pikardią, notorycznie ogarniętą tą „herezją”, inni uważają je za wariant „begarda” (beginia), innego obelżywego epitetu.

\*<sup>1)</sup> – Komentarz na stronie 187 →

*Widząc, że niektórzy jego członkowie są niewolnikami grzechu, na tej podstawie twierdzili, że to nie jest Kościół; utworzyli więc sektę z tych, o których mówili, że są prawdziwym Kościołem. Z nich wyłonili się donatyści i katarowie oraz wielu innych, a również w naszych czasach anabaptyści i im podobni, którzy wszyscy zgodnie z taką samą pasją wykrzykiwali, że nasz prawdziwy Kościół nie jest Kościołem, (ponieważ widzieli z nim zmieszanych grzeszników i bezbożników) i oddzielili się od niego.*

Luter stwierdził również, że „jest to przejaw największej mądrości nie oburzać się, kiedy źli ludzie do Kościoła wchodzi i z niego wychodzą ... Największym pocieszeniem jest to, że ci nie czynią Kościołowi żadnej szkody, oraz to, że musimy się z tym pogodzić, że pszenica i kąkol są ze sobą zmieszane”. Odnośnie do anabaptystów Luter dowodził, że „przez tę swoją całkowicie przesadną świętość doprowadzają do tego, że już wcale nie są Kościołem, ale oczywistą sektą diabelską”.<sup>11)</sup>

Innym ówczesnym obserwatorem, jasno dostrzegającym w nowym wolnym Kościele kontynuację idei wolnego Kościoła czasów przedreformacyjnych, był pastor luterkański Urbanus Rhegius. W książce, do której Luter napisał przedmowę, adresowanej do anabaptystycznego przywódcy Bernarda Knipperdollinka, Rhegius tak pisał:

*Aha, tutaj Bernard ucieka się do starego chwytu donatystów. Oni także potępili i porzucili całe chrześcijaństwo z powodu pewnych złych i fałszywych chrześcijan... Niemniej jednak w dużej masie zawsze byli prawdziwi i gorliwi chrześcijanie i mamy nadzieję, że są oni obecni także pośród nas. Co więcej, fakt że są wśród nas występni łajdacy... nie jest naszą sprawą; my nie nauczyliśmy ich pić i obżerać się, być niemoralnymi i przewrotnymi... Nie chcemy rozdzierać sieci, bo są w niej jakieś złe ryby, jak to czyni super święty anabaptysta Bernard. Przez takie postępowanie sam siebie demaskuje i pokazuje, że ma w sobie tego samego anabaptystycznego diabła, który zaślepił również donatystów w Afryce. Oni podobnie szeroko otworzyli oczy i z miną zdziwionego hipokryty stwierdzili, że imię chrześcijanina nosi wielu nikczemnych ludzi; ...którzy w rzeczywistości są najprawdziwszymi poganami;*

---

→ \*) Niem. *Schwärmgeister*, od *Schwärm*: „stan zauroczenia powodujący wyłamywanie się (bycie pod prąd)” i *geister*: dosł. „niespokojne duchy”, tj. (ludzie) „wzniesający zamęt”, „burzący ład (porządek)”; stąd *Schwärmgeister*: „fantaści-wichrzyciele”, dosł. „agitatorzy fantazji”, „ludzie burzący porządek ducha przez uleganie fantazjom”.

## RÓWNIEŻ I POTEM

*... postanowili zatem oddzielić się, odłączając od chrześcijaństwa po to, by stworzyć prawdziwie zreformowany Kościół, w którym nie ma nikogo oprócz samych świętych. A byli oni tak we własnych oczach czysti, że oświadczyli, iż chrzest dokonany w chrześcijaństwie przez złych kapłanów w ogóle nie był chrztem i zaczęli chrzcić ponownie. W ten sposób zamierzali oni przywrócić do życia prawdziwą świętość. Strofowali oni Augustyna za pozostawanie w zgromadzeniu nikczemników, na co on odparł, że rzeczywiście źli ludzie są w jego społeczności... i że przebywanie dobrych w towarzystwie złych nie niweczy zbawienia tych pierwszych, jeśli nie aprobują oni zła i bezbożnego sposobu życia tych drugich. Nam nie wolno czynić podziałów, a ten, kto się oddziela od Kościoła, staje się heretykiem<sup>1)</sup> i schizmatykiem. Niech Bernard uważa się za upomnianego, gdyż jest on neodonatystą, który gorszy się złym życiem innych i próbuje sam... stworzyć święty i nie splamiony Kościół... on i jego kompania odcięli się od chrześcijaństwa... Zaiste, wolałbym raczej być brudnym celnikiem lub patentowanym grzesznikiem w Kościele chrześcijańskim, niż być najświętszym faryzeuszem w całej tej speluncie biskupa Bernarda.<sup>12)</sup>*

Dla Rhegiusa fakt, że anabaptyzm nie jest jakąś nową jakością, lecz odrodzeniem się dawnego wolnego Kościoła był tak oczywisty, że swą polemikę z nimi zatytułował *Obalenie nowego walentynizmu i donatyzmu...* Te dwa wolne Kościoły, jako dwaj buntownicy przeciwko hybrydowemu porządkowi były tak dalece podobne, że czasami w toku swej argumentacji Rhegius nazywał anabaptystów „donatystami”, zapominając nawet dodać „neo”:

*Bóg wzbudza urzędników magistratu przeciwko heretykom, założycielom stronnictw i schizmatykom w Kościele chrześcijańskim po to, by Hagar została wychłostana przez Sarę... Donatyści zabijają dusze ludzkie, a skazując je na wieczną śmierć jeszcze ośmielają się protestować, gdy ludzie skazują ich na śmierć doczesną. Dlatego chrześcijańskie władze magistrackie powinny przede wszystkim dbać o czystość religii chrześcijańskiej poprzez zdrową naukę... Wszyscy znający historię wiedzą, co uczynili tacy ludzie jak Konstantyn, Marianus, Teodozjusz, Justynian, Karol Wielki i inni.<sup>13)</sup>*

Czas teraźniejszy użyty w powyższym zdaniu wskazuje na fakt, że Rhegius myślał o współczesnych mu „donatystach”, lepiej znanych pod

---

<sup>1)</sup> Nie powinno umknąć naszej uwadze, że w umyśle Rhegiusa herezja nie jest kwestią doktrynalną lecz alternatywą, kiedy trzeba dokonać pewnego wyboru.

nazwą „anabaptyści”. Również Kalwin był świadomy, że w przypadku wolnego Kościoła czasów Reformacji historia się powtarza i był tym zaniepokojony. Napisał on o anabaptystach: „Jakimi z dawien dawna byli katarowie i donatyści, którzy byli podobnie omamieni, takimi też są w dniach obecnych niektórzy anabaptystyści”.<sup>13)</sup> To podobieństwo dostrzegał także Luter: „W dawnych czasach święty Augustyn był wielce zatroskany z powodu takiego samego rodzaju ludzi i zwodzicieli”.<sup>14)</sup>

Również przedstawiciele aparatu ścigania w odrodzeniu idei i postulatów dawnego wolnego Kościoła w swoich czasach widzieli jasno powtórkę z historii. Przywołali oni nawet na tę okoliczność kodeks Teodozjusza, który nazwali: „...*obwieszczeniem lub edyktem wzywającym do karania śmiercią heretyków, to jest tych, którzy w tamtych dniach praktykowali powtórny chrzest, dokładnie tak samo, jak wasza sekta czyni dzisiaj*”.<sup>15)</sup> Pierwsi XVI-wieczni anabaptyści byli skazywani na podstawie tej właśnie starożytnej podstawy prawnej. I jest to całkiem zrozumiałe, gdyż pierwotnym celem tych środków prawnych było wyeliminowanie tych, którzy przeszkadzają w formowaniu „ciała ochrzczonych”. A ponieważ, jak zauważył to Roland Bainton: „Anabaptyści dążyli do zastąpienia społeczno-politycznej jedności *corpus christianum*, dobrowolnym uczestnictwem w odpolitycznionej rzeczywistości Ciała Chrystusa”,<sup>16)</sup> te antyczne kodeksy nadawały się znakomicie do walki z anabaptystami.

Nie było takiego aspektu starożytnego konfliktu, wynikłego w związku z pierwotną hybrydą, który nie powtórzyłby się „również i potem”. Na przykład, pojawiła się nieoczekiwana gotowość anabaptystów na męczeństwo – niezaprzeczalnie dźwigali oni krzyż z lekkim sercem. Ta granicząca z szaleństwem postawa prawie-że męczeństwa „na ochotnika” stanowiła właśnie szczególny rys donatystów. W tysiącleciu, jakie nastąpiło po donatystach, zjawisko takie powtarzało się często. Ten rodzaj gotowości na męczeństwo pojawił się w odnowionej formie wśród anabaptystów. Luter dostrzegł to podobieństwo i stwierdził: „Już dawno temu święty Augustyn miał masę kłopotów z donatystami; oni także... błagali o śmierć, prosząc wykonawcę wyroku, aby poderznął im gardło, aby i oni mogli zostać zaliczeni do grona męczenników; a kiedy nikt nie kładł na nich ręki, wybierali inny sposób, skacząc z mostu lub zeskakując z domów tak, że łamali karki – recytując przy tym werset: „którzy umiłowali swe życie bardziej niż...”.<sup>17)</sup> W *Poradach* zredagowanych w roku 1536, czytamy odnośnie tej gotowości noszenia krzyża:

*To, że ci ludzie są opętani przez diabła i zaślepieni jest oczywiste z powodu ich gotowości pójścia na śmierć w ogniu, czy w wodzie. Diabeł zwykle działa w taki sposób. W Ewangelii czytamy o niewieście, której syna często wrzucał on do ognia i do wody (Mat. 17:15) ...jak i również Judasza popchnął na stryczek. Jest jasne, że ciągle prowadzi on ludzi w*

## RÓWNIEŻ I POTEM

*ten sam sposób ...tak samo prowadził on donatystów, którzy nawet z własnej woli sami wpadali do wody lub wydawali ciała swoje na spalenie. Diabeł nawet próbował uczynić takiego męczennika z samego Jezusa, sugerując mu, by rzucił się w dół z wieży świątynnej.<sup>18)</sup>*

Czyżby autorzy *Porad* uważali, że uczniowie Jezusa, którzy „radowali się, że zostali uznani za godnych znosić zniewagę dla Imienia Jego” (Dz.ap. 5:41), również byli pod wpływem diabła? Gotowość na cierpienie była zawsze potężnym argumentem na rzecz wolnego Kościoła i jego oponenci dobrze o tym wiedzieli. Dlatego często robiono wszystko, aby uniemożliwić męczennikom mówienie, przywiązując im w poprzek ust kawałek drewna. Ale, jak widać ze skąpych argumentów przywołanych w *Poradach*, przeciwnicy „heretyków” mieli poważny kłopot ze sformułowaniem przeciwko nim porządnego aktu oskarżenia.

Inne podobieństwo, jakie nie umknęło współczesnemu obserwatorowi tradycji wolnego Kościoła, dotyczyło stylu życia. I na to istnieje bogata lista świadectw. Na przykład Luter, atakując anabaptystów, tak pisał o nich:

*Kiedy patrzę na nas i na zgorszenia, jakimi szatan skaził nasze zgromadzenia, zaprzeczają oni, iż my w ogóle jesteśmy Kościołem i z tego zarzutu nie potrafią się wyplątać. W taki właśnie sposób donatyści osądzali innych, wykluczając tych, którzy upadli... z której to przyczyny ich kościoły skurczyły się do małej liczby. Na podobnym stanowisku stali też manichejczycy<sup>K)</sup> i inni, zupełnie jakby Kościół był już w wieczności, a nie w ciele. Ludzie nie powinni mówić w ten sposób o Kościele... Każdy ślad grzechu gorszy tych super-duchowych donatystów<sup>L)</sup> ..., ...ale to nie gorszy Boga, gdyż wiemy, iż ze względu na wiarę w Chrystusa nie zwraca On na to uwagi i przebacza.<sup>19)</sup>*

Tu raz jeszcze staje się jasne, że liderzy urzędowej Reformacji dobrze zdawali sobie sprawę z tego, że zaistniałe w ich czasach rozdwojenie było w istocie odbiciem starego konfliktu. Może zaczynało im już świtać w głowach, że hybryda, która powstała „również i potem”, do złudzenia przypomina tę pierwotną, która trzęsła ziemią w przeszłości.

---

<sup>K)</sup> Jest wątpliwe, czy Luter w tym momencie rzeczywiście miał na myśli naśladowców Maniego. Prawdopodobnie używał on tego słowa, jak tak wielu mu współczesnych, jako uogólnienie wobec wszelkich katarów.

<sup>L)</sup> Czytelnik zapewne zauważył, że w tym fragmencie Luter bez żadnej przyczyny nazywa anabaptystów „donatystami”, będąc dalece przekonany, że wolny Kościół w jego dniach jest kontynuatorem tego, który pojawił się w dniach Augustyna.



\*\*\*

Mając w pamięci dane na temat oryginalnej matrycy hybrydy-matki, z której „również i potem” wyszła hybryda, dobrze będzie przez chwilę przyjrzeć się tej nowej bestii w akcji. Naturalnie, od razu zwróciła się ona do swojego tradycyjnego sojusznika – „drugiego ramienia”. Na skutki nie trzeba było długo czekać i już w dwa zaledwie lata od pamiętnej konfrontacji w Zurychu pierwszy męczennik nowego wolnego Kościoła, Feliks Manz, stał się ofiarą nowego wcielenia hybrydy.

Manz został aresztowany za współudział w rozprzestrzenianiu nowej „herezji”, a po przesłuchaniu uznany winnym i 5 stycznia roku 1527 uśmiercony. Sposób egzekucji Manza był nowy. Przez wiele stuleci Kościół państwowy pozbywał się bowiem „heretyków” przez ich palenie, co wywodzono z Ewangelii Jana 15:6 (zgodnie z wygodną egzegetyczną formułą, z której – poczynając od Augustyna – słyneła stara hybryda): „*Ten zostaje wyrzucony precz jak zeschnięta latorośl; takie zbierają i wrzucają w ogień, gdzie spłoną.*” Feliks Manz jednak został utopiony. Umieszczono go w wiosłowej łodzi, z przegubami rąk związanymi pod kolanami i ciężkim kłosem drewna wepchniętym pomiędzy zgięte kolana i łokcie. Związanego w ten sposób – co czyniło pływanie niemożliwym – wywieziono go na drugi brzeg Limmatu i wyrzucono z łodzi, tym samym skazując go na pewną śmierć w jego wodach. Dlaczego zastosowano utopienie zamiast stosu? Odpowiedzią na to pytanie mogą być słowa, które padły podczas konfrontacji z 17 stycznia 1525 roku. W toku argumentacji ci, którzy byli przeciwnikami chrztu niemowląt, przywołali ideę (biblijną w każdym calu, lecz od czasu narodzin pierwotnej hybrydy skrzętnie ukrytą), że prawdziwie chrześcijański chrzest symbolizuje zatopienie człowieka grzechu. Posłużyli się oni tym podobieństwem pragnąc pokazać, że warunkiem prawdziwego uczniostwa jest nowy styl życia. Gdy Grebel i jego towarzysze wyłuszczali tę sprawę, Zwingli w pewnej chwili zawołał ze złością: „Niech ci, co mówią o pogrzebaniu w wodzie, naprawdę idą pod wodę!” Wygląda na to, że ten wybuch tak utkwiał w pamięci przedstawicieli *regnum*, iż swoją pierwszą ofiarę skazali na śmierć przez utopienie („pójście pod wodę”) <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Chwyty do jakich posuwał się Zwingli i poziom jego argumentacji przeciwko upieraniu się anabaptystów przy ścisłym związku chrztu z odnowieniem życia są wprost niewiarygodne. Dla przykładu, kiedy członkowie nowego wolnego Kościoła mówili, że w czasie ich własnego chrztu (lub „powtórnego chrztu”, jak określali to ich przeciwnicy) doświadczyli oni „wielkiego odnowienia ducha”, Zwingli odparował, że to „tylko babskie bajania i paplanina głupców” (*nur altweibisch und narrisch geplärr*). Powiedział także, iż „jeśli jest tak, jak oni twierdzą, że chrzest wodny odnawia, wzmacnia i pociesza duszę, wiele osób będzie chciało nie tylko ochrzcić się ponownie, ale powtarzać to → (str. 192)

## RÓWNIEŻ I POTEM

Fakt, że później sam Zwingli zalecał uśmiercać „heretyków” przez utopienie, również mógł mieć związek z tą jego myślą wypowiedzianą w czasie pamiętnej konfrontacji. To zdarzenie miało swoje wyraźne reperkusje także w innych, nawet dość odległych miejscach, gdyż cesarz Ferdynand I [brat i następca Karola V] miał się podobno wyrazić, że najlepszym lekarstwem na chorobę nowochrześciance będzie „trzeci chrzest” (tj. śmierć przez utopienie).<sup>21)</sup>

Oficjalne powody egzekucji Manza mówią same za siebie: „...Ponieważ, wbrew chrześcijańskiemu porządkowi i obyczajom zaangażował się w sprawę idei ponownego chrztu... wyznał, iż mówił o zamiarze zgromadzenia takich, którzy chcieli przyjąć Chrystusa oraz naśladować Go i połączyć się z nimi poprzez chrzest... przez co on, i jego naśladowcy, oddzielili się od Kościoła chrześcijańskiego w celu założenia własnej sekty... która to doktryna rujnuje jednolity obyczaj całego chrześcijaństwa, skłaniając do zgorszeń, rozruchów oraz wystąpień przeciwko władzy”<sup>M)</sup>. Okrutne szczegóły sposobu egzekucji kończy zdanie podsumowania: „W ten sposób zadośćuczyniliśmy wobec prawa i sprawiedliwości... jego mienie zostaje skonfiskowane przez władze miasta.”<sup>22)</sup> Ostatnie słowa Feliksa Manza brzmiały: „*W Twoje ręce, o Panie, polecam ducha mego*”. Być może dostrzegał on związek pomiędzy swoim przypadkiem a losem Chrystusa, który także padł ofiarą sakralistycznego myślenia, w którym odstępstwo od obowiązujących wzorców teologicznych było równoznaczne z burzeniem ładu społecznego, zasługując tym samym na najwyższy wymiar kary.

Egzekucja Feliksa Manza, w całym swoim okrucieństwie, nie była jednak ani kresem, ani nawet szczytem satanizmu, jaki miał się jeszcze ujawnić za rządów nowej hybrydy. Kiedy bowiem stracono anabaptystę Michała Sattlera za jego rolę, jaką odegrał w próbach zastąpienia „ciała ochrzczonych” Ciałem Chrystusa, sentencja wyroku brzmiała:

*Michał ma zostać przekazany katowi, który zaprowadzi go na plac miejski i tam odetnie mu język. Następnie przywiąże go do platformy transportowej i rozgrzanymi do czerwoności szczypcami kowalskimi*

---

→ wielokrotnie, kiedy tylko pojawiają się przygnębienia – a to by oznaczało cofnięcie się do licznych rytualnych obmyć starotestamentowych”. A kiedy jego oponenci stwierdzili, że wraz z ich przystąpieniem do chrztu stali się odnowionymi istotami ludzkimi, Zwingli zachnął się: „Bycze wieści! Chodźmy wszyscy wykąpać się w Limmacie!”<sup>20)</sup>

<sup>M)</sup> W akcji likwidacji niezależnego Kościoła, zgodnemu tandemowi *regnum-sacerdotium*, z obawy przed wyimaginowanym „antyrządowym spiskiem”, rytm nadaje znowu władza świecka. Nie powinno to nas dziwić, gdyż w „chrześcijańskim sakralizmie” lojalność wobec państwa i wobec Kościoła są postrzegane jako równoważne.

*będzie wyrywać kawałki mięsa z jego ciała. W drodze na stos ma tak uczynić jeszcze pięciokrotnie i jako arcyheretyka spalić jego ciało na miarę.<sup>23)</sup>*

Michał Sattler był prawdziwym chrześcijaninem i drogim dzieckiem Bożym, a jego jedynym przewinieniem to, że nie lubił hybrydy. Tego samego dnia, gdy w sposób niegodny nawet potraktowania wściekłego psa, pozbyto się Feliksa Manza, inny towarzysz Grebela, Jerzy Blaurock (zwany tak, gdyż zwykle nosił niebieski płaszcz), został straszliwie zbity za swój udział w działalności wolnego Kościoła\*).

Dwa lata później, 6 września 1529 roku, jako ówczesny pastor małego zboru w Tyrolu, Jerzy Blaurock został spalony na stosie. Mała grupka jego wiernych ponownie została bez pastora, jako że ich poprzedni pastor został również spalony, raptem trzy miesiące wcześniej. Podobnie działo się też w innych częściach Europy. Jeden ze współczesnych świadków tych wydarzeń, chlubiący się swoją neutralnością oceniał, że do roku 1530, zaledwie w pięć lat od zaistniałego rozłamu w łonie Reformacji, około dwóch tysięcy osób zostało zabitych za popieranie idei Kościoła wierzących i niejednolitego społeczeństwa. Oto jak poczyniała sobie nowa hybryda.

Bez wątpienia, represje stosowane wobec wolnego Kościoła można częściowo wyjaśnić czynnikami psychologicznymi – ci anabaptyści mogli być dla urzędowych Reformatorów żywym wyrzutem ich własnego sumienia<sup>N)</sup>. Reformatorzy i anabaptyści na początku trzymali się razem, jednak naciski ze strony *regnum* sprawiły, że ci pierwsi zmienili front, podczas gdy drudzy wytrwali przy swoim stanowisku. A ponieważ członkowie nowego wolnego Kościoła wytykali urzędowym Reformatorom ich podporządkowanie niewierzącej władzy, stali się oni na tym punkcie bardzo drażliwi. Rozważając zachowanie tych, którzy poddali się *regnum*, powinniśmy jednak pamiętać, że alternatywą była prawie pewna eksterminacja.

---

\*<sup>)</sup> Nie należy dziwić się wściekłości „hybrydy” na wymienionych tu Grebela i Manza – dosłownie i w przenośni „pierwszych anabaptystów” doby Reformacji – i Sattlera (nawróconego przeora klasztoru) – współredaktora słynnego Wyznania schleitheńskiego (z roku 1527).

<sup>N)</sup> W sercu Zwingliego musiało tkwić coś bardzo bolesnego, jakaś głęboko zakorzeniona uraza wobec dawnych przyjaciół i towarzyszy. Jakże inaczej można wyjaśnić jego późniejszą głęboką do nich nienawiść, każącą mu mówić i postępować wobec anabaptystów, jakby byli oni istnymi demonami, zaraz po tym jak na poprzedniej stronie zaliczył on do niebian całą długą listę nie zewangelizowanych pogan (Herkulesa, Tezeusza, Sokratesa, Arystydesa, Antygona, Numę, Pompiliusza, Camillusa, obu Katonów i obu Scypionów).<sup>24)</sup>

## RÓWNIEŻ I POTEM

To powinno ostudzić nieco nasze nimi rozczarowanie. Bo któż się nie wzdraga na myśl o takim końcu, jaki był udziałem Manza, Sattlera i tysięcy innych? Z drugiej strony, odwaga tych, którzy nie skapitulowali wobec żądań *regnum*, staje się tym bardziej heroiczna.

Jeśli chcemy zrozumieć kurs Zwingliego w sprawie chrztu niemowląt powinniśmy pamiętać, iż problem ten był częścią szerszego zagadnienia poprawności myślenia kategoriami Kościoła masowego, obejmującego ogół obywateli (*Volkskirche*). Można powiedzieć, że w tej kwestii było jakby dwu „Zwinglich”, jeden – teolog, a drugi – pragmatyk. Jako teolog, Zwingli widział jasno oraz otwarcie przyznawał, że w Nowym Testamencie nie ma uzasadnienia dla chrztu niemowląt. Jednakże jako człowiek praktyczny wiedział równie dobrze, że odstępianie od tej praktyki nie spotkałoby się z aprobatą *regnum*.

To w czasie konfrontacji 17 stycznia 1525 roku zdecydowało się, który z tych dwóch Zwinglich będzie odtąd siedzieć za kierownicą. Przed tą konfrontacją, będącą początkiem rozłamu, Zwingli podzielał głęboką niechęć stronnictwa Grebela do chrztu niemowląt. W rzeczywistości mógł on być nawet jednym z jego liderów. Tak przynajmniej sądził Manz. W nocy do Rady Miejskiej Zurychu, po sformułowaniu swych zastrzeżeń wobec chrztu niemowląt, Manz stwierdził: „Jestem pewien, iż Mistrz Ulryk rozumie kwestię chrztu tak samo jak my, a być może zna ją nawet lepiej niż my, lecz z nieznanymi mi przyczyn nie ujawnia swoich poglądów.”<sup>25)</sup> Ciekawe, czy Manz rzeczywiście nie znał przyczyny, dla której Zwingli nie wypowiedział się otwarcie przeciwko chrztowi niemowląt, wycofując się za każdym razem, kiedy *regnum* gniewnie marszczyło brew. Tak czy inaczej, na samym początku Zwingli twierdził, że chrzest niemowląt nie jest sprawą aż takiej wagi, aby usprawiedliwić rozłam. Wiadomo jednak, iż w jednym z kazań powiedział: „Nic nie smuci mnie bardziej niż to, że w chwili obecnej jestem zobowiązany chrzcić niemowlęta, gdyż wiem, że to nie powinno mieć miejsca...”. Kiedy Zwingli - teolog usłyszał kazanie Grebela przeciwko praktyce chrztu niemowląt, powiedział, że to „nic innego jak samo czyste Słowo Boga” (Muralt, 184).

I wtedy na scenie pojawia się nagle Zwingli - pragmatyk, wycofujący się ze wszystkiego, co mogłoby wywołać niezadowolenie *regnum*, powodowany lękiem przed skutkami rezygnacji z tak przydatnej politycznie praktyki jak chrzest niemowląt. To właśnie ten Zwingli – o po uprzednim zapewnieniu, że chrzest niemowląt nie ma uzasadnienia w Nowym Testamencie – mówi, iż wobec możliwego zgorszenia, lepiej jednak tę praktykę zachować. Należy dodać, że Zwingli w kwestii chrztu niemowląt często operował słowem „jeśliby”, obwarowując swoje wypowiedzi zastrzeżeniami typu: „Jeśliby nie brać pod uwagę stanowiska władzy świeckiej...” lub „Jeśliby można było czynić tak bez obaw...”. Kiedy pytanie uwzględniało takie zastrzeżenie,

odpowiedź Zwingliego brzmiała, iż w takiej hipotetycznej sytuacji on by od tej praktyki odstąpił.

Zatem jest jasne, że decydujące znaczenie miało dla Zwingliego nie: „Co mówi o tym Biblia?”, lecz „Co na to powie *regnum*?”. Odnośnie pierwszego pytania Zwingli był zgodny z formującym się właśnie nowym wolnym Kościołem. Odnośnie drugiego pytania ich drogi rozchodziły się w przeciwnych kierunkach. Istniał jeszcze inny aspekt całej tej sprawy: pobory Zwingliego były wypłacane ze skarbu państwa; gdyby rozgniewał świeckich władców, źródło jego dochodów szybko by wyschło. Opłacanie kleru od niepamiętnych czasów było integralnym elementem polityki *regnum*, a obecne *regnum* wyraźnie dało do zrozumienia, że życzy sobie, aby chrzest niemowląt był nadal praktykowany. Zwingli i jego współpracownicy zrozumieli, iż jeśli nie zmienią swego stosunku do tej praktyki, ich dochody zostaną zagrożone.

Nie dziwi zatem wcale, że po rozłamie wolny Kościół wytykał Zwingliemu jego służalczą postawę wobec władzy świeckiej, oraz wynikił stąd jego zwrot na prawo. Baltazar Hubmaier, jeden z liderów wolnego Kościoła, rzucił mu za to w twarz: „Dziś głosi on jedno, a jutro całkowicie się z tego wycofuje, a mówiąc konkretnie, przez całe lata głosił, że niemowląt chrzczyć nie należy, a teraz nagle mówi, że należy” (Muralt, 53), dając Zwingliemu do przemyślenia także i poniższe słowa:

*Miałeś w tej sprawie takie samo stanowisko jak my, pisałeś w jej obronie, głosiłeś to ze swojej kazalnicy, gdzie setki ludzi słyszały to z twoich własnych ust. A teraz wychodzi na to, że ci wszyscy, którzy o tym świadczą, są kłamcami. Ośmielasz się nawet twierdzić, że takie myśli nigdy nie przyszły ci do głowy... Pozwól, że zapytam cię: Od jak dawna masz te swoje obecne poglądy...? Przez pięć lat głosiłeś czystą i jasną Ewangelię. To było w roku 1523... przyznałeś wtedy wobec mnie, że dzieci nie powinny być chrzczone zanim nie zostaną pouczone na temat wiary... Mój drogi Zwingli popatrz, czy twe słowa, pisma i nauczanie są ze sobą zgodne. Niech Bóg oświeci ciebie i nas wszystkich, żeby twój gwałt nie wyrządził szkody pobożnym ludziom.<sup>26)</sup>*

Wkrótce po pamiętnym spotkaniu 17 stycznia 1525 roku, poglądy Zwingliego w kwestii tożsamości Kościoła Chrystusowego zaczęły się klarować. W swych Komentarzach (pisanych w marcu tego roku) zaczął on definiować Kościół jako byt obejmujący cały lud (*Volk*), tj. wszystkich, którzy zostali ochrzczeni lub – jak to ujął – wszystkich, którzy „otrzymali swe imię w Chrystusie”. Dotyczyło to wszystkich, którzy żyli w granicach państw chrześcijańskich, włącznie z niewierzącymi. W swojej definicji Kościoła jako *corpus christianum* Zwingli był na tyle szczery, że przyznawał, iż o takim Kościele nie wspomina Apostolskie Wyznanie Wiary. Mógł

## RÓWNIEŻ I POTEM

oczywiście dodać z powodzeniem, że nie mówi też o nim Nowy Testament, ale to byłoby już pewnie wobec niego oczekiwaniem trochę na wyrost.

Mniej więcej w tym samym czasie idea wolności sumienia, którą Zwingli wyznawał we najwcześniejszych latach swej reformatorskiej kariery, gdzieś mu się zapodziała... We wczesnym okresie swej działalności Zwingli głosił, iż choćby kto nie wiadomo jak dwoił się i troił, będzie musiał uznać jego prawo w sprawie chrztu, jako zewnętrznego aktu, którego nie należy wiązać z żadnym przedziałem wiekowym. Po rozłamie wylał on swój gniew – dolewając go do czary gniewu *regnum* – na tych, którzy chcieli po prostu z prawa do tej „wolności” skorzystać. Wcześniej Zwingli twierdził, że sprawa odwołania chrztu zależy od tego, czy da się to uczynić „bez zakłócania jedności i miłości braterskiej”. Kiedy jednak stało się oczywiste, że nie da się tego zrobić bez znaczącego zamieszania, wycofał się z tego warunku. Nawet niektórzy z jego najlepszych przyjaciół nie byli w stanie dokonać zmiany kierunku tak łatwo, jak on to potrafił. Jeden z nich, Sebastian Hofmeister, słysząc wieści o zwrocie Zwingliego na prawo, powiedział:

*„Nasz brat Zwingli, jeśli teraz chce, aby dzieci były chrzczone, zbacza z kursu i nie postępuje w prawdzie Ewangelii. A prawda jest taka, że nikt nie zmusi mnie do ochrzczenia moich dzieci... Ten kroczy prawdziwie chrześcijańską drogą, kto przywraca prawdziwy chrzest Chrystusowy, którego praktyka dawna już została zarzucona. A my zdecydowaliśmy, że tak właśnie czynić będziemy”* (Hubmaier, s. 236).

Być może na zawsze pozostanie jakaś doza niepewności i niezgody wokół tego, do jakiego stopnia Zwingli był w swych wczesnych latach anabaptystą, zanim w całą awanturę nie wmieszało się *regnum*. Nie każdy zapewne w pełni się zgodzi z jednym z nowszych badaczy, który pisze: „Trzeba przyznać, że poglądy nie tylko Zwingliego, ale i innych szwajcarskich i południowo-niemieckich reformatorów, jak na przykład Oekolampadiusza i Capito, były początkowo bardzo zbliżone do anabaptystycznych.”<sup>27)</sup> Nie ma natomiast wątpliwości lub rozbieżności opinii co do tego, jakie stanowisko zajął on (i oni) po zaistniałym rozłamie; było to stanowisko wiernego wyznawcy tradycji *corpus christianum* (chrześcijaństwa publicznego), bez reszty oddanego idei *Volkskirche* (Kościoła powszechnego). Obecny Zwingli pytał:

*Jak to być może, by Kościół był w części ochrzczony, a w części nie ochrzczony, skoro w swojej masie stanowi jeden lud, zrodzony jeden z drugiego? Przecież ma być „jedna owczarnia i jeden pasterz”<sup>0)</sup>, nieprawdaż? Jakże więc może być słuszne nie oznaczanie wszystkich owiec takim samym znakiem?<sup>28)</sup>*

---

<sup>0)</sup> Przypis na stronie 197 →

Najwidoczniej, od tej pory chrzest był już dla Zwingliego sakramentem, to jest rytuałem, rzekomo przemieniającym już istniejącą wspólnotę (narodową) we wspólnotę religijną. Z tej przyczyny argumentował on:

*Ponieważ wszyscy ludzie i wszystkie wspólnoty mają własny znak rozpoznawczy<sup>P)</sup>, Bóg również zawsze<sup>R)</sup> nadawał swemu ludowi ich własne znaki rozpoznawcze, aby czując się niedowartościowanym w konfrontacji z innymi, noszącymi znaki przynależności do swoich bożków, nie zapragnął zamiast za Bogiem, pójść za bożkami.<sup>29)</sup>*

Jest jasne, że w tym czasie, wzorem przedchrześcijańskich rytuałów – na rzekomo teraz chrześcijańskim gruncie – chrzest był już dla Zwingliego jedynie instrumentem mającym służyć dokładnie tym samym celom, jakim podobne rytuały służyły w czasach przedchrześcijańskich. W myśleniu Zwingliego, według jego obecnej postawy, dziecko było odpowiednim kandydatem do chrztu, będąc częścią organizmu społecznego spojonego takimi przedreligijnymi czynnikami jak rasa, język, geografia i polityka. W tej teologii dziecko staje się kandydatem do chrztu ze względu na swój związek nie z rodzicami wierzącymi, ale z „Ludem” (*Volk*), który w życzeniowym (fikcyjnym) ujęciu idei *corpus christianum* jest „ludem chrześcijańskim”. Jest całkiem oczywiste, że w tym czasie chrzest był już w rozumieniu Zwingliego czystej wody sakramentem, to znaczy instrumentem mającym rzekomo uczynić z istniejącej już populacji wspólnotę religijną. Nie mógł już tego powiedzieć jaśniej, gdy stwierdził, że to sam fakt szwajcarskości otoczenia zanurza człowieka (a więc i jego dzieci) w wody chrztu. W tym nowym wcieleniu umysłu Zwingli odnalazł duchową jedność z Augustynem w jego słowach (którymi ratował się on z pułapki, którą sam na siebie zastawił):

*Podobnie jak w przypadku złoczyńcy na krzyżu zbawienie wydało swój owoc, chociaż z powodu okoliczności chrzest nie był możliwy... tak też zbawienie owocuje w chrzcie dziecka, chociaż z powodu okoliczności niemożliwa jest jego wiara.<sup>30)</sup>*

Ten rodzaj myślenia wydaje się być wspólny wszystkim urzędowym reformatorom. Bucer<sup>S)</sup> na przykład, w swoich sporach z anabaptystami, którzy domagali się od niego podania nowotestamentowego uzasadnienia dla chrztu niemowląt, powołał się na Wielkie Pośłannictwo (Mt.28:19), a potem dodał triumfująco:

---

→ <sup>O)</sup> Oczywiście, że Zwingli przeinacza tutaj kontekst słów Jezusa, który mówił to w odniesieniu do Żydów i pogan tworzących teraz razem jedną i tę samą nową społeczność. Zwingli nagina te słowa do opisanego pojedynczego ludu (*Volk*).

P), R), S) Przypisy zamieszczono na stronie 198 →

## RÓWNIEŻ I POTEM

*W tym wersecie mamy wystarczające uzasadnienie dla chrztu niemowląt. Jeśli mamy przyjmować do Kościoła całe narody, musimy postępować według wzoru przyjmowania do społeczności ludu Izraela. A jak to się odbywało? W ten oto sposób: „Będę Bogiem waszym i Bogiem waszego potomstwa”. Pytam więc: Czyż dzieci nie są integralną częścią ludu (Volk), społeczności zrodzonych jedni z drugich...? Stąd wynika nasze konsekwentne stanowisko: Podobnie jak Żydzi, do wspólnoty jesteśmy włączeni zarówno my, jak i nasze dzieci... poprzez ustanowienie sakramentu odrodzenia.<sup>31)</sup>*

Zauważmy, że taki tok rozumowania niweczy cały postępowy charakter Nowego Testamentu w stosunku do Starego. W porządku starotestamentowym o włączeniu dziecka do wspólnoty Ludu Bożego decydowało jego hebrajskie pochodzenie, które czyniło je tym samym odpowiednim kandydatem do obrzezki, będącej zewnętrznym znakiem tej przynależności.

---

P) Zwingli nie wydaje się wcale zakłopotany nazywaniem chrztu „znakiem rozpoznawczym”, podczas gdy jest on przecież całkiem niewidoczny. Wygląda na to, że nie zadał sobie pytania, dlaczego Bogu upodobało się naznaczyć swój lud niewidocznym znakiem. Przyczyną tego boskiego wyboru może być bez wątpienia fakt, że „Lud Boży” jest w istocie wspólnotą zupełnie nową, przewyższającą i unieważniającą wszystkie dotychczasowe „znaki rozpoznawcze”.

R) To „zawsze” wydaje się być tu włączone jako odparcie argumentu anabaptystycznego, że chociaż ‘stary Izrael’ miał taki znak wyróżniający, to ‘nowy Izrael’ już takiego znaku nie potrzebuje.

S) Podobnie jak w przypadku innych urzędowych reformatorów tej pierwszej dekady, mamy zarówno „wczesnego” jak i „późnego” Bucera. On także mówił wcześniej: „Jeśli ktoś chciałby czekać z chrztem... nie powinniśmy go wykluczać ani potępiać. Niech każdy rozważy to osobiście. Królestwo Boże nie zasadza się na jedzeniu i piciu, ani też na chrzcie wodnym, lecz na sprawiedliwości, pokoju, i radości w Duchu Świętym”.<sup>32)</sup> To oblicze Bucera uległo jednak zaćmieniu, kiedy stało się jasne, że ludzie władzy mają inne zdanie w kwestii dopuszczalności „odwlekania chrztu”. Również o Bucерze mówiono: „Przez lata głosił prawidłowo i właściwie o sakramentach – teraz jednak wycofał się ze swych poglądów i głosi całkiem inaczej”.<sup>33)</sup> Bucer był w pełni świadom argumentów anabaptystów, że Kościół chrześcijański musi być nową jakością, postępową wobec starszego Ludu Bożego, i że ten ideał może być osiągnięty, jeśli nie każdy jest chrzczony i włączany do chrześcijańskiej wspólnoty, ale tylko ci, którzy swą wiarę wyznają. Nic jednak nie wskazuje, że rozróżnienie na w c z e s n e i p ó ź n e zostało przezeń uwzględnione.



Jednakże po Pięćdziesiątnicy Lud Boży uzyskał nową formę. Wraz z nawróceniem Korneliusza – jak apostoł Jakub informował Kościół, (którego zgromadzenie nazywamy synodem w Jerozolimie) – Bóg „uczynił początek” zgromadzania - dla swego Imienia - Ludu, wybieranego tym razem spośród różnych ludów, niezależnie od ich narodowości. Ta subtelna zmiana w strukturze Ludu Bożego była „*dla żydowskiej wrażliwości zdumiewająca i całkowicie rewolucyjna, chociaż przepowiedziana w prorocत्वach starotestamentowych.*”<sup>34)</sup>

Od Dnia Pięćdziesiątnicy zgromadzanie Ludu Bożego odbywa się bez najmniejszych względów na kryteria biologiczne czy historyczne, według których dotąd określano przynależność do Ludu Bożego – nowe granice wyznaczała obecność wiary jako jedynego warunku tej przynależności. Przewrót konstantyński usunął całkowicie w cień tę nową formułę ludu Bożego. Przez następne tysiąclecie dzieci chrzczono nie z powodu ich relacji z rodzicami, a z rzekomo chrześcijańskim „Ludem Bożym”. Świadczy o tym fakt, że od początku przełomu konstantyńskiego chrzciny niemowląt przeprowadzano – jeśli nie dało się inaczej – bez udziału rodziców, a czasami nawet wbrew ich woli, co określono później jako *Zwangtaufe* (chrzest przymusowy)<sup>T)</sup>. W teologiach wywodzących się z nurtu Reformacji urzędowej nowotestamentowa wizja chrztu nie została już nigdy przywrócona; zwyciężyło przekonanie, że tym, co uzasadnia chrzest dziecka, jest jego przynależność do „ludu chrześcijańskiego”.

Stosownie do przedmiotu sprawy, w obozie państwowych reformatorów z upodobaniem cytowano Platona: „*Czyż Platon nie powiedział, iż rodzimy się jako częśćka społeczeństwa i należymy do społeczeństwa, którego jesteśmy częściąką bardziej niż należymy do naszych rodziców.*”<sup>27)</sup> Już sam fakt, że przytoczony cytat był próbą obrony przed argumentami anabaptystów, pokazuje jak bardzo reformatorzy z urzędu byli ślepi na subtelne zmiany, jakie przyniosło ze sobą objawienie Nowego Testamentu. To zaćmienie umysłu, jakie rozpoczęło się w dniach narodzenia pierwotnej hybrydy, nie skończyło się z nastaniem Reformacji, ale miało swoją kontynuację przez cały czas jej trwania<sup>U)</sup>.

W tym czasie teologia Zwingliego była już całkowicie płaska; nie chciał on mieć nic do czynienia z trzecim, czasowym wymiarem łaski – wczesnej (powszechnej) jak i późnej (uświęcającej). Ostateczna pozycja doktrynalna Zwingliego była wręcz reakcją na anabaptystyczną doktrynę ‘wczesnego’ i ‘późnego’. Jeden z liderów anabaptyzmu, Pilgram Marpeck, napisał długą *Obronę*, w której argumentował on na rzecz rozpoznania „wczesnego” i „późnego”.

---

<sup>T), U)</sup> Przypisy na stronie 200 →

Stwierdził on tam, iż jak istnieje ponadczasowy Święty Duch - Jedyna Boska Istota, mająca pośród ludzi dwa okresy aktywności: wczesny i późny, który rozpoczął się w Dniu Pięćdziesiątnicy, tak samo jest i ze Słowem Bożym, stanowczo różnym w owocach swej pracy wczoraj i dziś.

<sup>T)</sup> *Zwangtaufe* może robić na nas wrażenie czegoś dziwnego. I jest takim naprawdę. W kontekście „chrześcijańskiego sakralizmu” nabiera on jednak sensu. Jeśli rzeczywiście chrzest jest symbolem integracji z grupą mającą osobowość polityczną, nie może być wyjątków – podobnie jak w przypadku płacenia podatków. W roku 1534 na przykład w Strasburgu wydano następujące zarządzenie: *„Zaden obywatel tej społeczności nie może odwlec chrztu swego dziecka poza okres połogu... w przeciwnym razie chrztu dokona Rada Miejska, a winni zaniedbania zostaną ukarani stosownie do stopnia ich przewinienia”*. Zarządzenie to nie okazało się chyba wystarczająco skuteczne, gdyż w lutym następnego roku zostało ono ogłoszone ponownie. Ten przykład *Zwangtaufe* nie był wcale przypadkiem odosobnionym, gdyż chrzty wbrew woli rodziców były rzeczą powszechną. W oficjalnym dokumencie czytamy: *„Zarządzamy, iż z naszego rozkazu należy pojąć rodziców i doprowadzić do mnie w więzach, dzieci zaś młynarzy ochrzcić... i przekazać pod opiekę bratu obwinionego”*. Innym razem *Zwangtaufe* zostało dokonane na dziecku anabaptysty o nazwisku Schwarzhauz, który później powiedział swym towarzyszom, że kiedy tylko był już z dzieckiem z powrotem w domu, „zmył z niego cały ten brud” (*den dregk wieder abgeweschenn*). Nie jest to może elegancki język, lecz sprowokowali go ci, którzy uczynili z chrztu zwyczajny cyrk. Po wielu latach, w roku 1577, zanotowano w aktach sądowych: *„Michał Richter ... wszedł w sektę i błędy anabaptystów i pomimo, że jego błąd został skrupulatnie wykazany i napiętnowany, nadal odmawia ochrzczenia swego dziecka. Zostaliśmy więc zobligowani ochrzcić wspomniane dziecko za aprobatą władz państwowych.”*<sup>35)</sup> Filip heski miał zdaje się pewną rezerwę w stosunku do *Zwangtaufe*, robiąc przynajmniej tyle, że zwołał komitet teologiczny (złożony z jednego teologa reformowanego, dwóch luteran i jednego katolika) i poprosił ich o udzielenie mu w tej sprawie porady. Komitet ów był jednomyślny stwierdzając, iż nieochrzczone dziecko powinno zostać ochrzczone, niezależnie od woli jego rodziców. Zalecane kary były różnicowane, od wydalenia z miasta, aż po wyrok śmierci.<sup>36)</sup>

<sup>U)</sup> Od tamtego czasu większość zwolenników chrztu dziecięcego odeszła już od uzasadniania takiego chrztu faktem przynależności dziecka do domniemanego „narodu chrześcijańskiego”. Stopniowo przeszli oni do argumentu, że podstawą chrztu dziecka jest jego więź z wierzącymi rodzicami. Lud Boży nie jest już traktowany przez większość propagatorów chrztu dzieci za współlistotny z daną społecznością narodową. Współcześni chrzczyciele dzieci przyjęli wreszcie koncepcję *„dla żydowskiej wrażliwości zdumiewającą i całkowicie rewolucyjną”* nowej formuły ludu Bożego, dystansując się w ten sposób od typowego myślenia reformacyjnego. Jednego możemy być pewni: odkąd pojęcie *corpus christianum* zostało powszechnie całkiem odrzucone, spór o poprawność lub niepoprawność chrzczenia dzieci stracił wiele ze swej ostrości.

Marpeck argumentował, że ignorowanie wczesnego i późnego spowoduje wiele zła, a między innymi zniekształcenie zrozumienia dla właściwego miejsca władzy świeckiej w planie Bożym. Zwingli odrzucił to wszystko z całą stanowczością, nie chcąc mieć nic do czynienia z ideą starego i nowego przymierza. Zwingli tak pisał:

*Jest dla wszystkich wierzących rzeczą oczywistą, że przymierze chrześcijańskie jest niczym innym jak tym samym starym przymierzem ustanowionym z Abrahamem – z tym tylko wyjątkiem, że my, chrześcijanie, mamy Chrystusa objawionego, podczas gdy tamci mieli go tylko obiecane<sup>w)</sup>... Potwierdzają to w sposób oczywisty różne typy Starego Testamentu. Czytamy o tym w odniesieniu do Izaaka i Ismaela oraz Jakuba i Ezawa (w Gal. 4). Ezaw był pierworodny i został odrzucony, zaś Jakub zajął jego miejsce. Znaczenie tego jest takie, że lud pogański stał się ludem Boga po tym, jak Żydzi zostali odrzuceni. Albo i to: Jakub miał dwie żony, Leę i Rachelę, wśród których jedna była zdumiewająco płodna, lecz mniej kochana; Lea reprezentuje lud żydowski. Rachel, która była przez jakiś czas bezpłodna, reprezentuje świat pogański, który miał stać się Bożym ludem wybranym, w ten sposób zajmując miejsce ludu żydowskiego.*

Pokrętna hermeneutyka, którą Zwingli tutaj ujawnia, pokazuje jak dalece był on zdesperowany, aby w biblijny sposób uzasadnić swą ideę, że Nowy Testament myśli kategoriami przymierza z całym „Ludem” (*Volk*). Dla swego celu Zwingli posłużył się własną interpretacją znanego fragmentu z Ozeasza mówiącym o *Lo-Ammi* (nie-Lud): „To jasno pokazuje, że Kościół, złożony z pogańskiego Ludu (*Volk*) stał się Ludem Bożym w miejsce ludu żydowskiego”.

Ponownie widać to jak na dłoni, że dla Zwingliego Kościół i *Volk* są ze sobą tożsame. Zwingli dla swych celów także skrzętnie skorzystał z wersetu z Mat. 8:11: „Wielu przyjdzie ze wschodu i z zachodu”, bardzo sprytnie interpretując *die Menge* jako *Volk* – w szwajcarsko-niemieckim (*Schweitzerdeutsch*) języku Zwingliego *die Menge* znaczy „tłum” lub „całość”.

---

<sup>w)</sup> Zwingli (podobnie jak inni reformatorzy z ramienia magistratu) wydaje się nie zauważać, że w liście do Hebrajczyków różnica pomiędzy Starym a Nowym Przymierzem nie jest różnicą pomiędzy obietnicą a wypełnieniem, lecz że dotyczy to *zastąpienia* – nowe przymierze zostaje ustanowione w miejsce starego. List do Hebrajczyków mówi o przymierzu, które się przedawniło i Nowym, ustanowionym w jego miejsce, w którym już nie będzie konieczne mówienie jego uczestnikowi „Poznaj Pana”, gdyż wszyscy będą Go już znali.

## RÓWNIEŻ I POTEM

A zatem byłoby trudno byłoby o bardziej użyteczny termin dla argumentacji, że zastosowanie formuły społecznej nie zmieniło się. Trudno byłoby wyprowadzić bardziej zuchwałą obronę *corpus christianum* niż to zostało zawarte w tej glosie.

Jeśli pragnęlibyśmy dalszych dowodów średniowiecznego rysu ostatecznej pozycji doktrynalnej Zwingliego, spójrzmy na list, jaki napisał on do króla Francji, którego chciał on skłonić go do wypełnienia „obowiązku” podtrzymania protestantyzmu i pognębienia katolickiej „herezji”:

*Ponieważ widzialny Kościół obejmuje również buntowników i kryminalistów, ludzi bez wiary, którzy za nic mają karę ekskomuniki <sup>y)</sup>, nawet jeśli orzeka się ją wobec nich wielokrotnie, obowiązek powstrzymania panoszenia się grzeszników spada na władze świecką. Ponieważ w Kościele są pasterze – co, według proroka Jeremiasza, oznacza księży – oczywiste jest, że Kościół bez zwierzchności urzędowej byłby pozbawiony mocy i okaleczony. Dalecy od sprzeciwiania się zwierzchności... nauczamy, że jest ona niezbędna dla udoskonalania ciała kościelnego... Jak człowiek nie może egzystować, gdy jego ciało i dusza nie stanowią jedności – gdzie ciało stanowi część bardziej wstydlivą – tak też Kościół nie może egzystować bez władzy świeckiej, chociaż troską tej ostatniej są rzeczy mniej wzniosłe i mniej duchowe.<sup>38)</sup>*

Posunąwszy się w swoim podziwie dla hybrydy tak daleko, Zwingli na koniec odrzucił wszelkie zahamowania, namawiając władzę do przemocy w sferze religijnej:

*Dlaczegoż to chrześcijański magistrat nie miałby zniszczyć obrazów i znieść mszy, szczególnie jeśli działa on za zgodą Kościoła? Nie musi to oznaczać, że ma on podrywać gardła księżom, jeśli tylko jest możliwe uniknięcie takiego okrucieństwa. Lecz jeśli to nie jest możliwe, wtedy nie powinniśmy się wahać iść śladem najbardziej drastycznych przykładów, pod warunkiem, że Duch daje nam tę samą pewność, jaką dawał tamtym bohaterom z przeszłości. Na marginesie, niech mi będzie wolno powiedzieć w tym miejscu, że znam biskupów, którzy nigdy nie spoczną w czynieniu zamieszania chyba, że napotkają Eliasza, który rozprawi się z nimi za pomocą miecza.*

---

<sup>y)</sup> Bez wątpienia ta wzmianka o ekskomunice była wymierzona przeciwko doktrynie anabaptystów stanowiącej, że w sprawach religijnych nie powinno się nakładać żadnych kar oprócz ekskomuniki, i większych od niej, która to doktryna – jak Zwingli przypuszczał – była królowi znana.

*Oszczędźmy ich póki co w imię miłosierdzia, ponieważ wciąż pozostaje wobec nich pewna podstawa do nadziei. Lecz jeśli to miłosierdzie zażąda od nas, abyśmy ich uśmiercili dla dobrej kondycji całego ciała, lepiej będzie wylupić ślepe oko niż ryzykować zatracenie całego ciała.<sup>39)</sup>*

Pod pojęciem owego „całego ciała” Zwingli miał oczywiście na myśli twór, który nazwaliśmy *corpus christianum*. Dla końcowego wcielenia Zwingliego chrześcijańskie władze municypalne były tożsame z Kościołem widzialnym. Ten ostatni Zwingli nie tylko tę odrażającą hybrydę chętnie zaakceptował, ale był nawet gotów z tą szkaradą bestią do karesów. Podobnie jak kiedyś Augustynowi udało się wyłgać od zarzutów donatystów, tak teraz Zwingli próbował wysliznąć się anabaptystom przy pomocy wynalazku Kościoła zarazem widzialnego i niewidzialnego. Zwingli był w pełni świadom tego, że dwa obozy powstałe w wyniku obecnego rozłamu nie były czymś zupełnie nowym; dostrzegał on ściśle podobieństwo pomiędzy konfliktem towarzyszącym narodzinom pierwotnej hybrydy i tym wynikłym w związku z narodzinami tej nowej.

Dlatego Zwingli nie ustawał w wysiłkach eliminacji wolnego Kościoła, podżegając władze magistrackie słowami jak niżej:

*Nie rezygnujcie – anabaptyści nie mogą zwyciężyć. Ich sprawa nie jest Boża, gdyż już wcześniej, przed tysiącem lat, także się nie powiodła.<sup>40)</sup>*

Podobieństwa między rozkwitem konstantynizmu w IV wieku a karierą neokonstantynizmu w wieku XVI są niesamowite: obydwu poprzedzał klimat „poprawnego myślenia”, w obydwu prym wiodło *regnum*, zaś *sacerdotium* przyklaskiwało w nadziei, że czyniąc tak uniknie krzyża, w obu też przypadkach w wyniku protestu powstał wolny Kościół. Podobieństwa można ciągnąć dalej: w obydwóch przypadkach wolny Kościół ujawnił pewne chorobliwe ekstrema (w dniach „wczesnej hybrydy” byli to *circumcelliones*, a w dniach późniejszej, monasterczycy)<sup>\*)</sup>, w obydwóch też przypadkach ci, którzy asystowali przy narodzinach hybrydy, musieli wyrzec się swych wcześniejszych przekonań – Augustyn w swoich *Retractationes*, a magistracy reformatory w swoich.

---

<sup>\*)</sup> Zestawiając w jedną parę *circumcelliones* i uczestników komuny monasterskiej pod wspólnym nagłówkiem „chorobliwych ekstremów wolnego Kościoła”, Autor pozaintencjonalnie wzmacnia dwa stereotypy, z którymi zresztą sam w swojej książce walczy. Pierwszy, to typowy lęk przed „wzgardą i odrzuceniem przez ludzi”, który owocuje postawą odcięcia się od „jakichś wariatów”, psujących opinię „naszej normalnej większości”, ten sam, który skłaniał np. dawnych mennonitów do odcinania się od miana „anabaptystów” (mimo ich niezaprzeczalnie anabaptystycznego rodowodu). → (dalej str. 204)

## RÓWNIEŻ I POTEM

Nie powinniśmy wyciągać jednak pochopnego wniosku, że rozłam spowodowały wyłącznie odmienne poglądy na temat chrztu niemowląt – to byłoby zbyt duże uproszczenie. Rzeczywistą osią konfliktu była kwestia poprawności lub niepoprawności chrześcijańskiego sakralizmu, w którym kluczową rolę odgrywa chrzest niemowląt.

---

→ „Nie sądźmy” – ktoś z nas wie, jaką postawę on by zachował będąc na czyimś miejscu. Ma to szczególne zastosowanie do drugiego stereotypu negatywnego uogólnienia, iż wspólnym mianownikiem tej „pary” jest „chorobliwy ekstremizm”, co prowadzi do uproszczeń i w efekcie do zniekształcenia rzeczywistego obrazu każdej z grup. Rzeczywista wspólnota obu tych niewątpliwie radykalnych grup polegała na ich rozpaczliwym położeniu, wynikającym z chorych układów społecznych, prowadzących do rozpaczliwych i szaleńczych postaw, tak circumcelliones („sezonowych robotników rolnych” wczesnego średniowiecza), jak i monasterczyków (zrewoltowanych mas ludowo - plebejskich schyłku średniowiecza) – odczytujących Ewangelię według świadomości ukształtowanej swoim bytem. Dla nich Corpus Christi było ostatnią deską ratunku – jak arka Noego na rozszalałym morzu feudalizmu – jedyną nadzieją wyzwolenia z ucisku i poniżenia, w którym żyli od pokoleń, godnego życia – jeśli nie ziemskiego, to przynajmniej w Królestwie Bożym. (Czy dziś, w XXI w., *teologia wyzwolenia* jest tak bardzo popularna w kręgach corpus christianum?) I tu rysuje się pewna wyraźna różnica między obiema grupami – XVI-wieczni zwolennicy *teologii wyzwolenia* uwierzyli, że przyszedł czas na Królestwo Boże na ziemi. Czy bezpodstawnie? Przecież nawet sam Luter, a potem pod jego wpływem także i Tomasz Muenzer, zgłaszali rewolucyjne postulaty społeczne – monasterczycy im po prostu uwierzyli. Dlatego, dla nich upaństwowienie reformy religijnej było wyrokiem śmierci – zwłaszcza, że sprawy zaszyły już tak daleko, że ich aspiracje do sprawiedliwości społecznej nie mogły być już traktowane inaczej, niż... anarchia. Czy mogli liczyć na łaskę, gdyby się poddali? – kiedy monasterska komuna upadła, żołnierze sprzymierzonych wojsk ewangelicko-katolickich (landgraфа heskiego Filipa i wypędzonego biskupa monasterskiego) podobno „*zabijali na miejscu każdego, kto był pobladły*” (w potocznej opinii był to znak szczególny „heretyka” – chyba trudno się dziwić). Czy mówiąc o „wynaturzeniach” komuny monasterskiej pamiętamy, że dla jej uczestników był to tragiczny finał prawie dziesięciu lat nieprzerwanego pasma aresztów, zsyłek, stosów i garot (narzędzie do tortur i śmierci przez uduszenie) – kiedy psychika może już być na granicy obłędu? Mówi się też o chorobliwym fanatyzmie circumcelliones, którzy „*rzucali się z mostów i skał, by dołączyć do grona męczenników za wiarę*”. A co mieli do stracenia circumcelliones – donatyści lub donatyści-sympatycy – w czasie prześladowań tego Kościoła? Dla nich męczeństwo oznaczało – z braku perspektyw na godne życie – przynajmniej śmierć godną prawdziwego świadectwa (męczeństwa) dla Jezusa. Cóż dziwnego, że szukali śmierci? – gdyby ich złapano, czekałby ich nie los męczenników, a gorszy od śmierci los „zbuntowanych circumcelliones”. W prawie rzymskim odebranie nadziei było traktowane jak zabójstwo – zatem na czyich rękach jest krew circumcelliones i monasterczyków?

Można by ten centralny punkt zapalny określić także jako przeciwstawienie *Corpus Christi* względem *corpus christianum*, czy społeczeństwa pluralistycznego monolitycznemu, lub zbawienia poprzez kerygmat Słowa Bożego - zbawieniu przez manipulację sakramentalną. Można do tego dodać kwestię: czy określony styl życia jest niezbędną cechą uczniostwa Chrystusowego. Jak widzimy, problem można przedstawić na różne sposoby.

Jeżeli chodzi o ścisłość, zanim Zwingli uległ *regnum* w sprawie chrztu niemowląt, uczynił to już wcześniej w związku z innym „sakramentem”<sup>2)</sup>, choć ludzie, którzy się odłączyli napiętnowali go głównie z powodu tego ostatniego.

Jak widzimy, Zwingli dla wsparcia „słusznej” religii zalecił użycie miecza. Jak było do przewidzenia, taka sytuacja mogła prowadzić do wojny domowej, gdyż na protestantyzm przeszły tylko niektóre kantony federacji szwajcarskiej, inne zaś pozostały katolickie. Krwawy konflikt pomiędzy przeciwnymi „zbrojnymi ramionami”, z których każde broniło „jedynie słusznego” religijnego porządku, był więc nieunikniony. Latem 1535 roku, zaledwie w dziesiątą rocznicę narodzin nowej protestanckiej hybrydy, napięcia pomiędzy tymi dwoma „chrześcijańskimi” obozami nabrzmiały do takich rozmiarów, że wojna domowa rzeczywiście wybuchła. Tegoż roku, 11 października, w bitwie pod Kappel siły protestanckie zostały pokonane. Po tym ciosie dla sprawy protestanckiej nie miał już kto mówić władzom kantonalnym, co jest „z Boga”, a co nie – Zwingliego znaleziono martwego na polu walki, z ręką zaciśniętą na kolbie muszkietu, z którym w dłoni do końca służył nowej hybrydzie. Był to prawdziwie przerażający finał kariery, która od początku aż do końca była tak obiecująca. Lecz dół, w który wpadł Zwingli, był jego własnym dziełem. To on sam pouczał przecież *regnum* kantonów protestanckich o ich obowiązku zwalczania – jeśli trzeba i zbrojnie – wszystkich religii oprócz tej „właściwej”. Dokładnie w tym samym czasie inny człowiek w sutannie pouczał *regnum* kantonów katolickich w duchu takiej samej „mądrości”.

---

<sup>2)</sup> W sprawie Wieczery Pańskiej, rozpatrywanej łącznie z chrztem niemowląt, racje polityczne kazały *regnum* Zurychu przeciwstawić się reformom proponowanym przez Zwingliego. Rada Miejska udzieliła w tej sprawie Zwingliemu reprimendy, mówiąc: „*Nikomui, a najmniej kaznodziejom, nie wolno głosić, że odziedziczone po przodkach zasady i ustanowienia są nieważne i bezużyteczne ... Taka praktyka spowoduje, że zarówno Święty Kościół, jak i święci ojcowie, a również sobory, papieże, kardynałowie i biskupi etc., będą wyśmiewani, wzgardzeni, niewiarygodni, a wtedy nieposłuszeństwo autorytetom, rozłamy, herezja ... się rozplenią*”. To może wyglądać jak myślowy galimatias, ale w istocie tak nie jest. Spór był jasno zarysowany – wszystko obracało się wokół kwestii czy hybryda powinna czy nie powinna zostać unicestwiona.

A ponieważ nikt nie był w stanie pogodzić obydwu poróżnionych stron w kwestii, która z tych religii jest „jedynie słuszna”, wojna domowa stała się nieunikniona.

Ostatnie dni Zwingliego były istnym horrorem. Kilka miesięcy przed śmiercią na polu walki, złożył on prośbę o zwolnienie go ze stanowiska [był też kapłanem wojskowym]. Jednak *regnum*, dla którego był on tak bardzo użyteczny, nie chciało go zwolnić i przekonało go, by pozostał. Podczas kazania wygłoszonego w tych pełnych agonii dniach, Zwingli powiedział: „*Ostatnie ogniwo łańcucha zostało przetopione i jest gotowe, i to ono zetnie głowę niejednego z pobożnych zurychczyków*”.<sup>41)</sup> Wkrótce potem hybryda trzymała już w swej potwornej paszczy ciało Ulryka Zwingliego.

\*\*\*

Jak już powiedzieliśmy to, co wydarzyło się w Zurychu, żadną miarą nie było zjawiskiem ani wyjątkowym, ani ograniczonym do tego konkretnego miejsca. Proces upaństwowienia religii toczył się i w innych miejscach, a wraz z nim pogłębiał się rozłam. W wielu innych miejscach początkowo również były wahania odnośnie zasadności chrztu niemowląt, które ustępowały miejsca postawie bardziej rygorystycznej. To, że sprawa chrztu pełniła tutaj tak istotną rolę, nie powinno nas dziwić. Ochrona starego porządku wymagała bowiem zachowania chrztu niemowląt, podczas gdy wprowadzenie nowego porządku czyniło koniecznym jego zaniechanie. Ponieważ z punktu widzenia anabaptystów chrzest niemowląt był filarem podtrzymującym gmach systemu konstantyńskiego, jego zachowanie było wymierzone przeciwko prawdziwemu Kościołowi chrześcijańskiemu. Anabaptyści powtarzali niezmordowanie: „*Gdziekolwiek władza i Kościół stanowią jedność, jak ma to miejsce w Bernie, tam nie może być prawdziwego Kościoła*.”<sup>42)</sup> Przedstawiciele Reformacji urzędowej także o tym wiedzieli i dlatego początkowo próbowali nawet skończyć z chrztem niemowląt, lecz kiedy na scenę wkroczyło *regnum* i obnażyło swoje kły, cena obrony początkowego stanowiska poszła bardzo w górę i wielu szybko się upaństwowiło.

Zwingli w istocie był jednym z pierwszych, którzy zmienili front, a niektórzy z jego współpracowników byli dość mocno zakłopotani wiadomościami o zmianie jego kursu. Jednym z nich był wspomniany wyżej Sebastian Hofmeister. Gdyby zachował swoje radykalne poglądy, z pewnością musiałby przejść do obozu nowego wolnego Kościoła. Ponieważ tak się ostatecznie nie stało, nasuwa się wniosek, że i Hofmeister musiał w końcu spuścić z tonu.

W Strasburgu rozwój wypadków był taki sam jak w Zurychu. Strasburski reformator z ramienia *regnum*, Bucer, mówił na początku: „*Jeśli ktokolwiek*



*życzy sobie czekać z chrztem ...nie powinniśmy z tego powodu ani go wyłączać, ani potępiać*". Ponieważ oficjalni reformatorzy ze Strasburga byli znani ze swej wyrozumiałości w tej sprawie, spora liczba tych, którzy z powodu odrzucania chrztu niemowląt mieli gdzie indziej kłopoty, przeniosła się do Strasburga i tam się osiedlili. Jakże zrozumiałe było ich rozczarowanie, kiedy także i tam stanowisko *regnum* wymusiło utwardzenie kursu w tej sprawie. Jeden z nich, Konrad Haug, powiedział: „*Od dwóch lat tutejsi kaznodzieje głosili, że ludzie mają swobodę wyboru w tej sprawie... Kiedy tu przybywaliśmy, Capito i Bucer zapewniali nas, że chrzest niemowląt, jako nie mający uzasadnienia w Piśmie, będzie w przeciągu roku całkowicie zaniechany. Na tej podstawie ja, moja żona i dzieci, tutaj się osiedliliśmy*”. Inny wierzący, Karol Meisinger, powiedział: „*Nie chcę chrzcić moich dzieci, ponieważ Capito powiedział mi sześć lat temu... że chrzest niemowląt jest niczym i musi być zaniechany*.” Jednakże Strasburg poszedł śladem Zurychu i wydał szereg dekretów – obiecując „karę stosownie do przewinienia” dla każdego, kto odłoży chrzest dziecka „poza okres połogu”.

Lokalne władze świeckie w swych zarządzeniach wiernie naśladowały najwyższego władcę, cesarza, który w roku 1535 zarządził:

*Wszyscy, zarówno mężczyźni, jak i kobiety, u których stwierdzono zarażenie ideami potępionej sekty chrzczących powtórnie... bez względu na stan i pozycję społeczną; każdy, kto do nich przystaje, skłania się do ich poglądów, albo ich w tym wspomaga, ściągnie na siebie karę utraty życia i mienia, będąc uśmiercony niezwłocznie. To oznacza spalenie na stosie tych, którzy trwają w swoim uporze trzymając się swoich złych poglądów i praktyk lub tych, którzy noszą lub przybierają miano „proroków”, „papieży” lub „biskupów”. Wszyscy inni, którzy zostali ponownie ochrzczeni lub tacy, którzy potajemnie i świadomie wspierali jednego lub wielu spośród tych, których nazywają anabaptystami, jeśli wyrzekną się swych złych skłonności i poglądów i będą w stanie prawdziwej skruchy i żalu, zginą od miecza, jeśli są mężczyznami<sup>A)</sup> lub w dole<sup>B)</sup>, jeśli są kobietami.<sup>43)</sup>*

A) To, że cesarski wyrok śmierci pozostawał w mocy pomimo prawdziwej skruchy nie powinno być dla nas zaskoczeniem. W warunkach „chrześcijańskiego sakralizmu” jest to nie do uniknięcia. Przed trybunałem *regnum* przyznanie się do winy nie powstrzymuje ręki wymierzającej orzeczony wyrok. Inny wymiar ma skrucha przed sądem *sacerdotium*, gdzie przyznanie się do winy kończy postępowanie procesowe.

B) Wyrażenie „w dole” było eufemizmem śmierci przez pogrzebanie żywcem. Był to powszechny sposób pozbywania się żeńskich „heretyczek” w wiekach poprzedzających okres Reformacji.

## RÓWNIEŻ I POTEM

W obliczu takich przeciwności magistracy reformatorzy ze Strasburga, śladem kolegów z Zurychu i innych centrów protestanckiej Reformacji, również pokornie pochwali rogi. Aby zachować pokój z władzą świecką upaństwowili swoją teologię, robiąc w niej w miejsce dla *regnum* i jego praktyki stosowania przymusu wobec opornych. Widzimy już jak „nowy” Bucer mówi: „*Władze magistrackie są z urzędu zobowiązane nie tolerować nikogo, kto atakuje lub otwarcie łży doktrynę Ewangelii... nie wolno również tolerować nikogo, kto nie chce poddać się pouczeniu o rzeczach dotyczących Chrystusowej doktryny*”. Fakt, że Bucer wypowiadał te słowa do członków wolnego Kościoła, czyni jego obronę hybrydy i jej metod działania tym bardziej wymowną. Adam Krafft, jeden z towarzyszy Bucera, dodaje:

*Ten, którego dziś się przymusza, jutro może przyjść z własnej woli, dziękując swojej władzy, że go przymusiła... Tak uczynił król Niniwy... Cesarski edykt Nebukadnesara jest nauką dla władców chrześcijańskich, że przymuszanie do wiary należy do ich żywotnych obowiązków.*

Jednym ze znaczących czynników rozłamu w łonie Reformacji – zarówno w Zurychu, jaki i innych miejscach – była kwestia odmiennego stylu życia Chrystian. Od momentu, gdy wiodący reformatorzy związali się z władzą świecką, musieli wyrzec się przekonania, iż prawdziwych Chrystian poznaje się po ich odrębnym od reszty społeczeństwa sposobie życia. Już samo przemilczanie tej sprawy było złem samym w sobie, a kiedy urzędowi reformatorzy zaczęli wręcz usprawiedliwiać istnienie niemoralności w Kościele ci, którzy od początku zmiany tego kursu od niego się odcinali, uznali to za decydujący argument, aby pójść własną drogą. Jest bowiem faktem, że Reformacja protestancka zrobiła niewiele lub zgoła nic w kwestii moralnego bagna, jakie odziedziczyła po wiekach rządów katolickich; niektórzy twierdzili wręcz, że pod tym względem sytuacja jeszcze się pogorszyła. Baltazar Hubmaier, który stał się jednym z wiodących rzeczników nowego wolnego Kościoła, opisał tę sytuację w następujących słowach:

*Tak oto wypełniło się stare powiedzenie: „Nieszczęścia chodzą parami – kiedy coś zacznie iść w złym kierunku, nic już się nie polepszy, a tylko pogorszy...”. Mówi się nam, że musimy znosić ciosy od świata i mówić: „Boże zmiłuj się nad nami”. Ale musimy to znosić, bo wciąż szukamy dla siebie wymówek. Dziś, aby być dobrym chrześcijaninem i poprawnym ewangelikiem, wystarczy się żenić, jeść mięso w Wielkim Poście, nie dawać na tace, nigdy nie pościć, nigdy się nie modlić. A co mamy w zamian? Pijaństwa, obżarstwa, bluźnierstwa, łupieżczą lichwę, kłamstwa, oszustwa, szwindle, pogwałcenie prawa, wywłaszczenia, wymuszenia, zniewolenia, kradzieże, rabunki, podpalenia, hazard, tańce, flirty, próżniactwo, nierzęd, cudzołóstwa, gwałty, tyranizowanie innych, skrytobójstwa, morderstwa w biały dzień... A to*

*wszystko (o, bólu!) dzieje się pod przykrywką Ewangelii. A kiedy mówisz do takich „nowoewangelicznych”: „Napisane jest, bracie: Unikaj złego i czyń dobrze”, oni odparowują: „Człowiek nie może czynić dobra sam z siebie – są to rzeczy nieuniknione, bo wszystko zależy od Bożych wyroków”. Myślą oni, że przez takie wybiegi ich grzechy będą usprawiedliwione<sup>C)</sup>. A jeśli ty dalej próbujesz im mówić: „Napisane jest, że kto czyni zło pójdzie w ogień nieugaszony”, oni szybko znajdują przepaskę z liści figowych, którą zakrywają swe bluźnierstwa, mówiąc: „Napisane jest, że zbawieni jesteśmy przez samą wiarę, a nie z uczynków!”. I przy pomocy tego rodzaju subtelności udaje im się uchodzić za poprawnych ewangelików.<sup>44)</sup>*

Trudno to nazwać słodkimi słówkami – to raczej salwa armatnia.

Jest faktem interesującym (i o kapitalnym znaczeniu), że nikt z obozu magistrackich reformatorów nawet nie próbował kwestionować zasadności tych ciętych uwag członków wolnego Kościoła; przyznawali wręcz, że przedstawiony przez nich obraz całkowicie odpowiada rzeczywistości. Natomiast kategorycznie przeciwstawiali się twierdzeniu, jakoby Kościół Chrystusowy miał być definiowalny w kategoriach stylu życia, albo zaczęli dowodzić, że wymagania anabaptystów odnośnie stylu życia prowadzą do perfekcjonizmu<sup>D)</sup>, lub też posługiwali się innym oklepanym argumentem, iż wysoki poziom moralny anabaptystów, to tylko diabelska przynęta do zanęcenia większej ilości ryb. Oceniając całą tę sprawę ze znacznego dystansu widzimy jasno że to, co powiedział Hubmaier, było nie tylko celne, ale i jak najbardziej słuszne. Z trzech podstawowych praw wiary ludzie byli nauczani jedynie dwóch: 1) - że nie możemy zbawić się sami; oraz 2) – że jesteśmy zbawieni tylko przez wiarę. Trzecia doktryna, iż zbawienie jest nie tylko sprawą przebaczenia, lecz wymaga także odrodzenia, została pominięta. Hubmaier dowodził, że pod przykrywką tych dwóch półprawd kontrolę nad życiem ludzi objęło całe zło, niewiara i nieprawość. Stwierdził on również, że obóz magistrackich reformatorów nie wyciągnął żadnej lekcji z nauczania, iż wiara bez uczynków jest martwa. Najlepszą repliką, na jaką zdobył się Luter było: „*Doktryna i życie to dwie różne rzeczy – jedna niezależna od drugiej. Życie naszych ludzi jest dokładnie tak samo złe jak i papistów.*”

<sup>C)</sup> Chodzi tu, oczywiście, o doktrynę „nieznanych Bożych wyroków”, obecną w większości teologii wyrosłych z urzędowej Reformacji protestanckiej. Tym pojęciem chętnie posługiwał się już Augustyn, znajdując w nim wygodne narzędzie do ukrycia rzeczywistości Ciała Chrystusowego, ostro odróżniającej się na tle nieodrodzonego otoczenia. Z tej samej przyczyny teologia ta mogła pociągać również liderów oficjalnej Reformacji protestanckiej. Jest rzeczą co najmniej interesującą, że wolny Kościół, który nie musiał posilkować się ideą Kościoła „niewidzialnego” i „widzialnego”, nie włączył doktryny o „nieznanych Bożych wyrokach” do swego systemu teologicznego.

<sup>D)</sup> – Przypis zamieszczono na stronie 210 →

## RÓWNIEŻ I POTEM

*Nie podważamy ich (anabaptystów) oceny w kwestii moralnych standardów życia. Hus i Wiklif, którzy również podnosili sprawę stylu życia, nie byli tego świadomi... Doktryna – oto właściwe uchwycenie byka za rogi”.*<sup>46)</sup>

Istnieje bogata lista świadectw na temat wzorowego życia, jaki dominował wśród tych, którzy dokonali wyboru na rzecz wolnego Kościoła. Bardzo wielu ludzi zaświadczyło o tym, że był to decydujący powód, iż się do niego przyłączyli<sup>E)</sup>.

---

→ D) Zarzut „perfekcjonizmu” stosowano wobec ludzi z wolnego Kościoła już od czasów Augustyna. Rzucano go w twarz rywalom Kościoła państwowego również w czasach Reformacji. Kalwin używał tego argumentu do znudzenia. W rzeczywistości zarzut ten był od samego początku całkowicie pozbawiony podstaw. Nikt z anabaptystów nie twierdził, że jego życie jest już doskonałe; przeciwnie, najjaśniej jak tylko możliwe nie przedstawiali powtarzać, że często sami potrzebują przebaczenia. Menno Simons na przykład przyznawał: *„Cała moja sprawiedliwość jest niczym splugawiona szata”*, dodając: *„Nie myślcie, że chlubimy się, iż jesteśmy doskonali i bez grzechu. Nic podobnego. Jeśli chodzi o mnie wyznaję, że często moje modlitwy są pomieszane z grzechem, a moja sprawiedliwość z niesprawiedliwością”*.<sup>45)</sup> Dirk Philips, inny lider anabaptystyczny dowodził, że tego, iż chrystianie mają być święci tak, jak Bóg jest święty, nie należy rozumieć w tym sensie, że chrystianie mogą się stać - lub kiedykolwiek staną się - tak święci jak Bóg jest święty, ale że mają oni szukać świętości z całą gorliwością tak, jak szukał jej Paweł apostoł, kiedy mówił, że jego jedynym celem jest to, by poznać Chrystusa i doznać mocy Jego zmartwychwstania. Kiedy Zwingli oskarżał Hubmaiera o perfekcjonizm, ten odparł, że jest to monstrualnie bezzasadne. Pewnego razu, kiedy Zwingli oskarżył członków wolnego Kościoła o perfekcjonizm, Hubmaier powiedział: *„Krzywdzisz nas. Gdybyśmy twierdzili, że jesteśmy doskonali byłibyśmy naprawdę szaleni... O Boże, co mają znaczyć te obelgi! Nie przypisujcie nam, grzesznikom, winy, która w naszych własnych oczach jest równie obrzydliwa co w waszych”*. Ten konflikt zaowocował pojęciowym rozróżnieniem pomiędzy „życiem w grzechu” (które nie jest możliwe dla dziecka Bożego) i „popętnieniem grzechu”, (co może się przydarzyć i przydarza się dziecku Bożemu). Rozróżnienie to jest nieodzowne, jeśli ktoś chce być w zgodzie z poglądem biblijnym.

E) Istnieje równie bogaty zbiór świadectw potwierdzających, że to właśnie niepowodzenia magistrackich reform w kwestii stylu życia pchały ludzi w ramiona anabaptystów. Jeden anabaptysta, po przyznaniu, że „wiele nauczył się z pism Lutra, Zwingliego i innych”, kontynuował tymi słowami: *„Byliśmy jednak świadomi wielkich braków odnośnie upamiętania, nawrócenia i prawdziwego życia chrześcijańskiego. A były to rzeczy, dla których moje serce zostało zdobyte. Ponieważ kaznodzieja wiele mówił o naprawie życia, przez rok lub dwa czekałem i miałem nadzieję, ... Nie mogłem jednak przemykać oczu na fakt, że doktryna, która była głoszona ... nie była wprowadzana w życie; nie uczyniono żadnego kroku w kierunku prawdziwie chrześcijańskiego życia... nie było owoców prawdziwego upamiętania i miłości chrześcijańskiej... Wtedy Bóg posłał swoich posłańców, Konrada Grebela i innych, którzy →*

Anabaptyści nieustannie ponawiali apele do władz świeckich, aby nie traktowały one słów urzędowych reformatorów jak wyroczni. Dwóch ludzi, którzy za swoje anabaptystyczne przekonania zostali osadzeni w więzieniu na terytorium landgrafa heskiego Filipa, tak doń pisało:

*Bardzo dobrze więc, człowiek ma tyle samo do stracenia co każdy inny... ale Paweł pisze w drugim liście do Koryntian 5: „Albowiem my wszyscy musimy stanąć przed sądem Chrystusowym, aby każdy odebrał zapłatę za uczynki swoje dokonane w ciele, dobre czy złe”, lub jak ujął to Chrystus: „Kto ma przykazania moje i przestrzega ich, ten mnie miłuje...”, albo jak to mówi apostoł: „Kto mówi, że zna Boga, a przykazań jego nie zachowuje, kłamcą jest i prawdy w nim nie ma. Dlatego Paweł mówi w liście do Rzymian 2:5-6: „Ty jednak przez zatwardziałość swoją i nieskruszone serce gromadzisz sobie gniew na dzień gniewu i objawienia sprawiedliwego sądu Boga, który odda każdemu według uczynków jego” – według uczynków, mówi, a nie jakiejś wymaginowanej wiary lub głośnego o niej trąbienia, ale według jego uczynków, a mianowicie: chwałę i honor i wieczne życie temu, kto przez cierpliwość i dobre uczynki szuka żywota wiecznego; co z tym jednak, który o uznanie dla siebie zabiega i sprzeciwia się prawdzie – cóż takiego Bóg mu da? Wszystkim jedno i to samo, jak twierdzą fałszywi apostołowie? Paweł mówi: „Wręcz przeciwnie, ale gniew i zapalczywość, utrapienie i ucisk dla duszy każdego człowieka, który czyni zło...”. Tych, którzy w naszych czasach próbują z Bożą pomocą trwać w dobrych uczynkach, fałszywi nauczyciele nazywają hipokrytami i porównują ich do tego człowieka, który stał w świątyni i chlubił się swoją pobożnością tak, aby... żaden człowiek nie poznał czym jest posłuszeństwo wiary... Cóż, ach cóż stało się ze świadectwem Chrystusa z Mateusza 12:36: „A powiadam wam, że z każdego nieużytecznego słowa, które ludzie wyrzekną, zdadzą sprawę w dzień sądu”! A fałszywi nauczyciele mówią: „Jeśli człowiek mówi, że wierzy*

---

→ nawróciwszy się do Pana oddali się bez reszty doktrynie Chrystusowej. Przy ich wsparciu powstała kongregacja, w której dzięki odnowionemu życiu w Chrystusie prawdziwe upamiętanie stało się widoczne”.<sup>47)</sup> Nawet z obozu magistrackich reformatorów płynęły głosy potwierdzające przyczyny wzrostu wolnych Kościołów. Katarzyna Zell, żona magistrackiego reformatora, powiedziała do liczego grona kaznodziejów: „Byłoby lepiej uświadomić sobie, że to nasza własna doktryna i nasze własne życie są głównym powodem, że oni się od nas odłączyli”. Dodała też, nie bez racji: „Władze świeckie powinny karać tych, którzy popełniają przestępstwa, ale nie powinny stosować środków przymusu i występować w roli sędziego w sprawach wiary, ku czemu wydajecie się skłaniać. To sprawa serca i sumienia...”.

## RÓWNIEŻ I POTEM

*iż Chrystus zapłacił za niego, cierpiał za niego, uczynił wobec Boga zadośćuczynienie za niego, niech żyje jak mu się podoba, gdyż jego grzechy są przebaczone i wymazane, nawet jeśli nic na to nie wskazuje”. Jeśli jednak dobrze się przyjrzyć ich zgromadzeniom, ich dzieciom jakie zrodzili przez swoje słowa, wtedy można się przekonać jak się rzeczy mają. Dlatego pokornie błagamy, aby Wasza Ekscelencja sam zbadał Pisma i osądził nasze świadectwo, nasze słowo i nasze postępowanie w jego świetle.<sup>48)</sup>*

Osobiście Filip skłaniał się ku tolerancji i wyrozumiałości, jednak magistracy reformatorzy, którzy byli na jego utrzymaniu, nieustannie namawiali go do trzymania twardego kursu wobec anabaptystów. Wobec zaistniałego rozłamu czuł się on rozdarty pomiędzy dwiema przeciwstawnymi teologiami – jedna szkoła myślenia kazała oddać się hybrydzie bez reszty, według drugiej bestię należało serdecznie znienawidzić.

\*\*\*

Wszystkie elementy kariery Zwingliego, a więc pewna doza dwuznaczności w początkach jego działalności – pozwalająca spadkobiercom przedreformacyjnego wolnego Kościoła patrzeć z nadzieją w jego kierunku – oraz jego późniejszy powrót do „chrześcijańskiego sakralizmu” pod naciskiem *regnum* – będący powodem rozłamu w ruchu reformacyjnym i w rezultacie zgromadzenia się nowego Kościoła dysydenckiego – wszystko to powtórzyło się w przypadku Marcina Lutra. Również u Lutra pozycja wyjściowa znajdowała się znacznie dalej „na lewo” od końcowej. We wczesnym okresie swej działalności Luter nie był tak żarliwym zwolennikiem chrztu niemowląt, jakim stał się później. W tamtym czasie twierdził on: „Nie ma wystarczającego świadectwa Pisma, usprawiedliwiającego pogląd, iż chrzest niemowląt był praktykowany przez pierwszych chrystian w okresie poapostolskim”<sup>49)</sup>, dodając jednak: „Jest rzeczą zupełnie oczywistą, że w naszych czasach nikt z czystym sumieniem nie może ryzykować odrzucenia lub zaniechania chrztu niemowląt, który od tak dawna jest praktykowany”. Narzuca się pytanie, dlaczego Luter dodał tę uwagę na temat czcigodnego charakteru tej chrzcielnej instytucji? Może przeczuwał on, że *regnum* nie będzie skłonne zgodzić się na odejście od chrztu niemowląt?

We wczesnych dniach swojej reformatorskiej drogi Luter powiedział parę rzeczy, które mogły pokrzepić serca tych wszystkich, którzy skłaniali się ku tradycji dawnego wolnego Kościoła. W tych wczesnych dniach (w roku 1523, dwa lata przed pamiętnym spotkaniem w Zurychu) Luter napisał:

#### ROZDZIAŁ CZWARTY, CZĘŚĆ PIERWSZA

*W sprawach wiary mamy do czynienia z aktem wolnej woli, do którego nikt nie może być przymuszany... Herezja jest czymś duchowym; nie da się jej ani wyplenić żelazem, ani wypalić ogniem, ani utopić w wodzie – można ją pokonać jedynie Słowem Bożym... Władze świeckie powinny się trzymać od tego z daleka, powinny zająć się własnymi sprawami i pozwolić każdemu wierzyć tak lub owak, zgodnie z tym jak potrafi lub wybiera; w tej sferze życia nie należy stosować siły.<sup>50)</sup>*

W tym samym roku Luter powiedział:

*Myśli i przemyślenia duszy nie są znane nikomu innemu, jak tylko Bogu; jest więc niemożliwe, aby przy pomocy siły fizycznej można było zmusić kogoś do wiary w to lub w tamto. To może spowodować tylko inny rodzaj przymusu, nie fizyczny.<sup>51)</sup>*

W uszach dawnych „heretyków” takie słowa z pewnością brzmiały jak prawdziwa muzyka.

W tych wczesnych dniach Luter manifestował również swe głębokie niezadowolenie z pomysłu społeczeństwa chrześcijańskiego, określanego w literaturze jako *corpus christianum* („ciało ochrzczonych”). Widział on bardzo wyraźnie, że słowa „Kościół” zaczęto używać w znacznie szerszym znaczeniu, niż miało to miejsce w Nowym Testamencie i to spowodowało, iż zaczęły mu się marzyć dwojakiego rodzaju nabożeństwa – jedno dla „ciała ochrzczonych”, drugie dla *Corpus Christi* (Ciała Chrystusa). (Jest rzeczą interesującą, że Luter osobiście chciał zwiastować w zgromadzeniu Ciała Chrystusa, podczas gdy tej drugiej grupie miał usługiwać proboszcz.) Tę ambicję odbudowania nowotestamentowego Kościoła wierzących widać wyraźnie w *Deutsche Messe* Lutra, powstałej w roku 1526. Napisał on tam:

*Ci, którzy na poważnie chcą być chrześcijanami i chcą wyznawać Ewangelię w słowie i uczynku, powinni być zapisani w specjalnej księdze i zbierać się sami po domach na modlitwę, czytanie Pisma, udzielanie chrztu, przyjmowanie sakramentu i angażować się w inne chrześcijańskie obrzędy... ale na razie nie mogę, ani nie jestem w stanie zorganizować takich zgromadzeń, gdyż jeszcze nie mam do tego ludzi. Jeśli jednak przyjdzie czas, że będę musiał to uczynić – nie mogąc z czystym sumieniem od tego się wstrzymać – gotów jestem swoje zadanie wykonać.<sup>52)</sup>*

Czy mamy z tego wnosić, że Luter miał tutaj na myśli chrzest wiary, dokonywany na dorosłych, spośród tych „którzy na poważnie chcą być chrześcijanami”? Czy myślał on o czymś w rodzaju drugiego chrztu dla takich właśnie ludzi? Jeśli tak, w tym momencie Luter byłby bardzo blisko stanowiska anabaptystów. Czy może myślał on o ograniczeniu dostępu do sakramentu (który w jego języku oznaczał Wieczerzę Pańską) jedynie dla

## RÓWNIEŻ I POTEM

mniejszych zgromadzeń? Wiemy, że w tamtym czasie powiedział on też, iż „sakrament nie powinien być rozdawany wśród pospólstwa na wszystkie strony, jak to czynią papiści”. Jeśli to właśnie miał Luter na myśli, to również i w tej sprawie jego stanowisko było bardzo blisko pozycji anabaptystycznych. W *Deutsche Messe* pisał on o wprowadzeniu w tych mniejszych zgromadzeniach kościelnej dyscypliny; czy Luter miał tu na myśli dyscyplinę mającą utrzymać w „czystości” Ciało Chrystusa? Jeśli tak, oznaczałoby to, że po raz kolejny mówi dokładnie to samo, co anabaptyści. Jego mówienie o „wstrzymywaniu się” wskazuje na to, że wahał się przed czymś, o czym dobrze wiedział, że powinien to uczynić. Powodem tej „niemożności” było, jak twierdził, iż jak dotąd „nie ma do tego ludzi”, choć jest bardziej prawdopodobne, że główną przyczyną jego wahania była świadomość, iż taki krok nie spotkałby się z aprobatą *regnum*.

Ten sam „wczesny” Luter dochodzi do głosu w jego słynnym *Grünendonnerstagpredigt*<sup>\*)</sup>, gdzie dowodził on wyższości tego, by sakrament nie był roznoszony, ale by ludzie sami przychodzili, aby go przyjąć:

*Wtedy zobaczylibyśmy jak niewielu z nich jest chrystianami i jak niewielu by przychodziło. Powinno się uczynić to, co sam chętnie bym uczynił: zgromadzić osobno tych, którzy prawdziwie wierzą. Jest to moim pragnieniem już od dłuższego czasu, ale jak dotąd nie było to możliwe; za mało jeszcze na ten temat głosiliśmy i za mało za tym agitowaliśmy... Nie powinniśmy rozrzucać sakramentu wśród całego pospólstwa, jak to czyni papieństwo.<sup>53)</sup>*

W roku 1523, Luter wyznał w zaufaniu swemu przyjacielowi Mikołajowi Hausmannowi:

*Od dawna rozważam opracowanie sposobu prowadzenia mszy i udzielania komunii, ale jak dotąd nie udało nam się tego celu osiągnąć. W przyszłości zamierzam zdecydowanie ograniczyć prawo dostępu do komunii tylko do tych, którzy dadzą satysfakcjonującą odpowiedź na pytania dotyczące ich wiary; pozostałych wykluczemy.<sup>54)</sup>*

W tych „wczesnych” dniach Luter mówił, że w dużym zgromadzeniu „siedzą razem chrystianie i nie-chrystianie”. Ciekawe, jak można kogoś, kto został ochrzczony nazywać „nie-chrystianinem”, albo ludzi, którzy wszyscy są członkami jednego „ciała ochrzczonych” dzielić na dwie całkiem oddzielne grupy.

---

<sup>\*)</sup> Ten tytuł, to tak charakterystyczny dla Lutra słowotwór – dosł. Zielono(grünen)-czwartkowe(Donnerstag)-kazanie(Predigt); w opracowanym przez Lutra harmonogramie spotkań katechetycznych czwartki i piątki były przeznaczone dla „zielonych” (czyt. „duchowych”) chrześcijan.



We „wczesnym” systemie myślowym Lutra takie i podobne im dwuznaczności były jednak faktem<sup>F)</sup>. Ale ten „wczesny” Luter poszedł w niepamięć wraz z jego zwrotem „na prawo”. I podobnie jak w przypadku Zwingliego punktem zwrotnym było zderzenie z odmiennymi przekonaniem *regnum*. Doświadczenie „porwania” nauczyło Lutra, że aby przetrwać, on sam i ruch reformacyjny potrzebowali dobrej woli i wsparcia *regnum*. Luter, który wychodził z Wartburga (gdzie dla ratowania mu życia ukryli go ludzie *regnum*), nie był już tym samym Lutrem, który tam wchodził. To podczas pobytu w ukryciu dokonała się w nim przemiana w urzędowego reformatora z ramienia *regnum* – ze wszystkimi tego konsekwencjami i ograniczeniami.

Ten rozwój wypadków zapewnił co prawda sprawie Lutra bezpieczną przyszłość, ale spowodował masowy exodus, czyli – jak sam to skomentował – „*wyjście spośród nas anabaptystów, sakramentariuszy i innych rozłamowców*”. „Upaństwowiając” się, Luter stracił niektórych spośród swoich zwolenników, na których pomoc liczył i ta strata go smuciła. Należy pamiętać, że gdy wieści o przybyciu też przez Lutra dotarły do najdalszych zakątków Europy, u jego drzwi natychmiast pojawili się goście, oficjalni delegaci z istniejących wolnych Kościołów, z południa i ze wschodu. To, co oni powiedzieli, Lutrowi tak dalece podobało się, że natychmiast zgodził się napisać wstęp do wyznania wiary, jakie oni – z pewnością zachęcenie wieściami o jego tezach – właśnie planowali zredagować. Po wszystkich tych odwiedzinach napisał on do swego przyjaciela Spalatyna entuzjastycznie:

*Pikardzcy wysłali pewnych delegatów, aby się ze mną spotkali dla przedyskutowania zasad ich wiary; wszystko to wydaje mi się całkiem dobre, z tym tylko wyjątkiem, że zamiast wyrażać biblijnych miejscami używają oni pewnych barbarzyńskich zwrotów<sup>G)</sup> .... Nie jestem*

<sup>F)</sup> W tym punkcie pomiędzy Lutrem a przedstawicielami wolnego Kościoła zarysowała się pewna oczywista różnica. Luter myślał kategoriami „i tego i tamtego”, a wolny Kościół „albo – albo”. Luter chciał Kościoła zawierającego jednocześnie Ciało Chrystusa i „ciało ochrzczonych”, podczas gdy wolny Kościół chciał „ciało ochrzczonych” wyeliminować. Innymi słowy, postawa Lutra była dwuznaczna, a wolny Kościół pragnął jednoznaczności. W owym czasie Luter jeszcze myślał, iż istnieje szansa wierności prawdzie Nowego Testamentu bez konieczności odrzucania hybrydy. Wolny Kościół takiej możliwości nie widział.

<sup>G)</sup> Nie bardzo wiadomo, o jakie „barbarzyńskie zwroty” chodziło, chociaż wiedzieć to byłoby rzeczą wielce interesującą. Członkowie wolnego Kościoła znani byli ze skłaniania się ku tekstom innym, niż Wulgata; i to właśnie ucho Lutra mogło wyłapać. Jest całkiem pewne, że w czasie swojej pracy nad tłumaczeniem Pisma Luter w dużym stopniu korzystał z już istniejących przekładów „heretyckich”; twierdzi się, że Luter wręcz kopiował całe stronicę z „Biblii Pikardczyków”, za co jego katolicki oponent bardzo go krytykował.

*pewien co do ich poglądów w kwestii wiary i uczynków <sup>H)</sup>, raczej wątpię w ich poprawność...”.<sup>55)</sup>*

Historia pokazała, że punktem spornym pomiędzy Lutrem i jego gośćmi okazała się kwestia potrzeby odmiennego stylu życia. Przechodząc na pozycje magistrackie Luter sam pozbawił siebie możliwości zachowania nowotestamentowych wymagań w kwestii „owoców świadczących o wewnętrznej przemianie”.

Zwrot Lutra „na prawo” kosztował go więc drogo w sensie utraty wsparcia tych, którzy stali na gruncie tradycji Kościoła wolnego. Kiedy stało się jasne, że Luter zgadza się na nową wersję „ciała ochrzczonych administracyjnie” (*corpus christianum*), z obozu tych, którzy patrzyli z nadzieją w kierunku Wittenberga, dał się słyszeć jęk rozczarowania. Wśród zarzutów, jakie przedstawiciele wolnego Kościoła zaczęli teraz wysuwać pod adresem Lutra, na czoło wysuwały się dwie rzeczy – że ponownie (jak w dniach Konstantyna) przytwierdził on krzyż Chrystusowy do miecza *regnum*, oraz że z tego powodu pozwolił on na obniżenie poprzeczki w kwestii standardów moralnych. Obydwa te zarzuty widzimy w poniższym oświadczeniu, pochodzącym z kręgów przedreformacyjnego wolnego Kościoła:

*Ci dwaj, Luter i Zwingli, wystawili na pokaz całe łotrostwo i sztuczki papieskiej wszetecznicy bardziej, niż gdyby usiłowali wysmagać ją piorunami. Jednak na to miejsce nie zaprowadzili oni głębszego uświęcenia, lecz przyłączyli się do władz świeckich, pokładając swą ufność w pomocy ludzkiej. I stało się z nimi tak, jak z człowiekiem, który latając stary garnek, czyni dziurę jeszcze większą; powołali oni do życia lud całkowicie zatwardziały w grzechu.<sup>56)</sup>*

Inne głosy z tego środowiska głosiły, że chociaż Luter początkowo miał ducha Bożego, teraz stał się on prawdziwym diablem i samym antychrystem. W dodatku Luter „wpadł na powrót w objęcia bestii”, to znaczy powrócił do rzymskiej szkoły myślenia, której teraz broni tak, że Królestwo Boże, które przedtem było blisko niego, znowu się od niego oddaliło. A to inny głos narzekania zwolenników wolnego Kościoła:

*Całej tej swojej doktryny, której Luter i Zwingli bronią i podtrzymują przy pomocy miecza, w rzeczywistości nauczyli się oni od swego ojca i głowy zarazem – antychrysta, chociaż wiedzą dobrze, że przed obliczem Bożym oręż Chrystian nie jest cielesny, lecz duchowy...*

---

<sup>H)</sup> Widocznie Luter już wówczas wyczuwał, że jego mocne akcentowanie zbawienia jako przebaczenia nie bardzo odpowiadało jego gościom.

*Chrystus powiedział do swych uczniów: „Jeśli ktokolwiek chce mnie naśladować... niech zaprze się samego siebie, bierze na siebie swój krzyż i idzie za mną”; nie mówi on „miecz”, gdyż w sąsiedztwie krzyża nie ma dla niego miejsca, i mają one tyleż z sobą wspólnego, co Chrystus i Pilat, pasując tak do siebie jak owca z wilkiem<sup>1)</sup>.*

W swej skardze przeciwko Lutrowi, ci duchowi dysydenci w następujący sposób streścili swoje stanowisko w kwestii mariażu krzyża i miecza:

*Przekonani, iż prawda jest po naszej stronie stwierdzamy, że Pismo ani jednym słowem nie nakazuje władzy świeckiej rządzić w sprawach wiary czy odgrywać w nich rolę pana – chociaż w naszych dniach wielu podnosi swój głos przyznając władzy świeckiej prawo sądzenia w sprawach wiary – próbując usprawiedliwić takie postępowanie historiami sędziów i królów Izraela. Czynią to oni bez mocnego ugruntowania w prawdzie, nawet jeśli zgodzimy się, iż ówcześni władcy Izraela byli do pewnego stopnia odpowiedzialni za karanie bałwochwalstwa i tym podobnych rzeczy. Dopuszczamy to jako sytuacje wyjątkowe pamiętając, że Izrael był w tym czasie poddany w stosunku do Zakonu, pod którego władzę wszystko podlegało jego rygorom, włącznie z religią... Teraz jednakże, w okresie wolnego zwiastowania Ewangelii Chrystusowej, wszelki przymus jest unieważniony, gdyż nie godzi się siłą lub przymusem narzucać komuś wiary lub karać niewiary na drodze postępowania administracyjnego... z czym co poniektórzy w rzeczy samej się zgadzali, lecz teraz walczą przeciwko temu gwałtownie, gdyż z początku byli oni jedynymi, którzy walczyli przeciw obrzydliwościom, aż do momentu kiedy pojawili się inni, sprzeciwiający się nie tylko wraz z nimi papieżowi, ale również ich własnym błędnym interpretacjom. A wtedy przyszyły cierpienie i udręka, gdyż zapomnieli oni o swych dawniejszych naukach, obrócili swe języki w przeciwną stronę, zaczęli przymuszać władze świeckie do ochrony i podtrzymywania ich fałszywej wiary, pochwalając każdą rzecz, przeciwko której dawniej pisali i występowali, jak na przykład tej, że władza świecka powinna trzymać się z dala od spraw dotyczących wiary.<sup>57)</sup>*

---

<sup>1)</sup> Stało się to czymś w rodzaju legendy, że tak zwane „lewe skrzydło” Reformacji odłączyło się od magistrackich reformatorów, ponieważ ci drudzy nie byli gotowi pójść w swoich reformach wystarczająco daleko. W rzeczywistości, zwolennicy przedreformacyjnego wolnego Kościoła mieli reformatorom nurtu magistrackiego za złe to, iż porzucili oni swoje dawne stanowisko na rzecz całkowicie innego, zmieniając swój kurs na przeciwny do początkowego. Zarzut polegał więc na tym, że podobnie jak w dniach Konstantyna chrześcijanie unikali krzyża flirtując z *regnum*, w taki sam sposób uchylają się od niego urzędowi reformatorzy jedząc z ręki *regnum*.

## RÓWNIEŻ I POTEM

Wobec takiej fali krytyki, z powodu swego powrotu do „chrześcijańskiego sakralizmu”, Luter mógł się czuć po ludzku obrażony. Nic więc dziwnego, że w tym duchu zaczął się też odgryzać. Wkrótce widzimy go, jak mówi o pikardczykach – tych samych, do którymi go przedtem ciągnęło – jako „tych heretyckich pikardach, którzy zakradają się do ich zgromadzeń... aby tworzyć sekty rozłamowe”. W innym miejscu Luter mówi o nich jako „tych duchowych Żydach i żalosnych heretykach, którzy uciekają od złych chrześcijan, wychodzących samowolnie ze zgromadzeń tak samo jak uprzednio się do nich wśliznęli”, wykrzykując: „O wy, bluźniercy i zdrajcy Chrystusa! Dzieci Boże nie odłączają się od społeczności ze złymi...”<sup>58)</sup>

Od momentu, gdy Luter zdecydował się na powrót do „chrześcijańskiego sakralizmu”, w jego postawie nie było już żadnej dwuznaczności. Podobnie jak w przypadku Zwingliego (a znacznie wcześniej Augustyna), zwrot Lutra „na prawo” wymagał również od niego kolejnych *Retractationes*. Odciał się więc on od swych wcześniejszych twierdzeń, że „herezja jest czymś duchowym” i że „można ją pokonać jedynie Słowem Bożym”, a już na pewno od poglądu, iż „władze świeckie powinny się trzymać od tego z daleka, zajmować się własnymi sprawami i pozwolić każdemu wierzyć tak czy inaczej, zgodnie z tym jak potrafi lub wybierze”<sup>59)</sup>. Chór wyrzutów płynących z dawnego wolnego Kościoła powiększał się o liczne głosy z nowego, którzy ganili Lutra za to, że nie był dość śmiały, aby odbudować nowotestamentowy Kościół wierzących. I chociaż Luter wyjaśniał, że powodem było to, iż „nie miał jeszcze do tego ludzi”, jego krytycy traktowali jego niezdecydowanie jako wyraz lęku przed ewentualnymi konsekwencjami. Fakt, że członkowie wolnego Kościoła czynili to, o czym Luter twierdził, że nie da się zrobić – i to ni mniej ni więcej, ale z fenomenalnym sukcesem – musiał być dla Lutra trudną do przełknięcia, gorzką pigułką.

---

<sup>59)</sup> To, że Luter zaprzestał głoszenia swych dawnych poglądów, było dla jego bezpieczeństwa rzeczą dobrą; w przeciwnym razie mogłoby to kosztować go utratę sutanny, jeśli nie życia. W tym okresie protestancki duchowny, Anton Engelbrecht, działający w okręgu strasburskim, został pozbawiony urzędu duchownego „za odmowę podtrzymania zdrowego nauczania odnośnie chrztu... i rozpowszechnianie nowego i odszczepieńczego błędu anabaptystów, a mianowicie, że władza świecka powinna zostawić każdemu wolność w sprawach religii”. Engelbrecht nie był jedynym protestanckim pastorem, który utracił swój strój duchowny za głoszenie, że anabaptyści nie we wszystkim byli w błędzie i jeśli anabaptyści żywili błędne przekonania, to samo można powiedzieć o Janie Kalwinie, który głosił podobne idee. W tych latach, za swoje „błędy” został też pozbawiony urzędu kapłańskiego (i skazany na banicję) Adrian van Haemstede.

Teraz Luter był już zdecydowanym zwolennikiem umacniania i propagowania „słusznej” religii i wspomagania jej przy użyciu stalowego miecza; pochwalał te praktyki, mówiąc o nich i zalecając je Leonardowi Beyerowi, księdzu parafialnemu w Zwickau:

*Z upoważnienia i w imieniu Najjaśniejszego Księcia zwykliśmy zwalczać i karać oraz przepędzać wszystkich tych, którzy są niedbali w sprawach religijnych i nie uczęszczają na kazania. To jest krok pierwszy. Jeśli nie poprawiają oni swego postępowania, wtedy instruujemy kapłanów by wyznaczili pewien czas, miesiąc lub coś podobnego, aby odstępcy mogli posłuchać głosu rozsądku. Potem, jeśli nadal trwają w zatwardziałości, wyłącza się ich ze społeczności i wszelki kontakt z nimi ustaje...<sup>59)</sup>.*

Obecny Luter mówił również:

*Heretycy, którzy ośmielają się nauczać przeciwnie do wiary, która jest jasno wyłożona w Pismach i wyznawana przez całe chrześcijaństwo... nie powinni być tolerowani, ale karani jako bluźniercy... Mojżesz ustanowił w swym prawie, że tacy bluźniercy i wszyscy fałszywi nauczyciele powinni być kamienowani.<sup>60)</sup>*

Ponieważ Luter szedł teraz drogą wytyczoną przez magistraturę, mógł złożyć swój podpis pod Rekomendacją, przedłożoną Filipowi heskiemu, który będąc postępowym myślicielem kwestionował „obowiązek” magistratu skazywania heretyków na śmierć. We wspomnianym dokumencie, podpisanym przez Lutra, Bugenhagena i Krucigera, czytamy:

*Zapobieganie i zwalczanie bluźnierstwa należy do służbowego obowiązku wszystkich, według zakresu ich urzędowych uprawnień. Na mocy tego nakazu książęta i władze świeckie mają prawo i obowiązek likwidowania niedozwolonych wierzeń, oraz ustanawiania prawowiernego nauczania i obrządku. Odnośnie do tej sprawy Księga Kapłańska stanowi: „Ten, kto bluźni Imieniu Pana, niech zostanie usunięty z grona żyjących”. ... Książęta nie tylko powinni chronić dóbr i życia swoich poddanych, ale ich najbardziej podstawową funkcją jest dbać o honor Boga, wytrzebując wszelkie bluźnierstwo i bałwochwalstwo. Dlatego właśnie w Starym Testamencie to królowie... skazywali na śmierć fałszywych proroków i bałwochalców. Takie przykłady ukazują funkcje książąt.<sup>61)</sup>*

Z powyższych cytatów wynika jasno, że teologia Lutra stała się całkowicie płaska, a zmiany, wniesione przez Nowy Testament, zatarte. Bo jeśli prawo Starego Testamentu zalecało *exterminatio* (w znaczeniu śmierci) za grzech (np. kazirodztwa), już Paweł zalecał w tym wypadku

## RÓWNIEŻ I POTEM

*excommunicatio*; Luter w tej sprawie cofnął wskazówki zegara przed czasy Pawła – do okresu Starego Testamentu i jego ustanowień.

Wcześniej Luter mówił o wprowadzeniu pewnego rodzaju dyscypliny kościelnej, dzięki której przynajmniej hipotetyczna *ecclesiola* wewnątrz masowego *ecclesia* (ciała ochrzczonych) mogłaby utrzymywać pewien duchowy poziom<sup>K)</sup>.

Jednak w rezultacie jego zwrotu „na prawo” również i ten wspaniały plan trafił do przysłowiowego lamusa. Teologia zbawienia, w której Luter od samego początku wykazywał brak równowagi, przeakcentowując aspekt przebaczenia kosztem duchowego odrodzenia, wraz z upływem czasu znacząco się usztywniała.

Jeden z przyjaciół i współpracowników Lutra, który próbował wprowadzić pewien rodzaj kościelnej dyscypliny, usłyszał od niego: „Miło mi było słyszeć o twojej gorliwości... w kwestii dyscypliny chrześcijańskiej”, aby za chwilę usłyszeć też: „W tym ponurym czasie... wprowadzenie tego jest rzeczą, jakiej nie odważyłbym się próbować”. Po czym Luter dodał jakże typowym dla siebie językiem: „Wiesz, trzeba pozwolić wieśniakowi, żeby od czasu do czasu trochę się wstawił, a pijany będzie obsikiwał kopę siana”.<sup>62)</sup>

„Końcowy” Luter, człowiek, który wcześniej mówił o nabożeństwach wyłącznie dla „prawdziwych” chrześcijan, był teraz w sposób jednoznaczny przeciwnikiem wszelkich zgromadzeń religijnych, innych niż aprobowane przez władze, niż takie, które nie uwzględniałyby społeczeństwa jako całości (*Volk*) – dokładnie takim samym, jakim był zawsze Platon. To właśnie ten „końcowy” Luter napisał:

*Spontaniczne zgromadzenia w żadnym przypadku nie mogą być tolerowane... ich uczestnicy są tymi złodziejami i mordercami, o których Chrystus mówił w Jana 10:8, którzy wdzierają się do cudzych parafii i uzurpują sobie prawo do cudzych urzędów, czyniąc to, co nie jest im nakazane, a co jest im zakazane.*

---

<sup>K)</sup> Ponieważ idea dyscypliny kościelnej jest czymś kłopotliwym każdego systemu sakralnego, wprawiała ona w zakłopotanie także urzędowych reformatorów. W swoim zakłopotaniu odwołali się oni do argumentu, użytego na przykład w konfrontacji w Bernie w latach 1531 i 1538, według którego dyscyplina opisana w Nowym Testamencie była jedynie ustanowieniem przejściowym, dotyczącym okresu nowotestamentowego, połączonego ze stratą przez Kościół prawa miecza, który zakończył przełom konstantyński, od kiedy kościelna dyscyplina „nie jest już potrzebna”, gdyż Kościół ponownie otrzymał władzę miecza! Nie dziwi więc, że po roku 1526, temat dyscypliny kościelnej znika z nauczania Zwingliego.

*A jeśli lub kiedykolwiek taki nędzny złodziej się zakradnie, obywatel powinien – zanim będzie go słuchać lub pozwoli mu nauczać – poinformować o tym zarówno swe władze świeckie jak i pastora, którego jest parafianinem. Jeśli tego nie uczyni, niech wie, że postępuje jak ktoś niewierny wobec swych władz i sprzeniewierza się swojej przysiędze, a gardząc pastorem, którego powinien szanować, działa przeciwko Bogu. Co więcej, on sam staje się przez to winnym, stając się złodziejem i łobuzem razem z tym nędznym złodziejem, który się zakradł... Nie należy ich ani tolerować, ani słuchać nawet, gdy chcą głosić czystą Ewangelię; nawet, gdy są anielscy i świętobliwie czysti jak Gabriele z nieba... Tak więc niech każdy pamięta, że gdy chce zwiastować lub nauczać, powinien udowodnić, że jest do tego powołany lub uprawniony, a jeśli nie może, niech trzyma język za zębami. Jeśli nie będzie on temu posłuszny, niech magistrat przekaze łotra w ręce odpowiedniego mistrza – którego imię jest Mistrz Hans (eufemizm oznaczający kata).<sup>63)</sup>*

Powyższe wytyczne, jak należało postępować w stosunku do organizatorów nieautoryzowanych nabożeństw, nie były ani czystą teorią, ani tylko przejściowym wybuchem impulsywnej duszy reformatora. Był to w istocie kawał dobrze przemyślanej i jasno wyłożonej teologii, ze wszystkimi praktycznymi i prawnymi konsekwencjami:

*Należy z całą starannością zapobiegać spotkaniom w domach prywatnych i lasach, niezależnie od tego, co podczas nich jest tam czytane i głoszone, ani jak dobre mogą być one same w sobie. Zebrania te mają nie tylko wymiar schizmy w stosunku do Kościoła, lecz także są formą akcji wywrotowej wymierzonej przeciwko społeczeństwu, stwarzając okazję do wszelkiego rodzaju nieposłuszeństwa i niemoralności. Z powyższych względów nie mogą one być tolerowane.<sup>64)</sup>*

Już samo pojęcie nielegalnego zgromadzenia było bardzo starannie zdefiniowane: „Prowadzący nielegalne zgromadzenia są to osoby, które ośmielają się głosić kazania bez pozwolenia i zgody władz, a również takie, które głoszą kazania w miejscach niewłaściwych i nieodpowiednich”<sup>L)</sup>.

---

<sup>L)</sup> Na liście osób zatrzymanych znajdujemy nazwiska wielu osób, które były w posiadaniu legalnego „prawa do głoszenia” wystawione przez hybrydę *regnum–sacerdotium*, którzy uczęszczali na zgromadzenia wolnego Kościoła, w pewnych przypadkach nawet je prowadząc. Ostatni zwrot tego oficjalnego dokumentu najwidoczniej został dodany, aby uwzględnić także kategorię nikodemizmu w sutannie.

Filip heski, będąc pod nieustanną presją ze strony urzędowych reformatorów obwieścił, że kto by zbezcześcił urząd kaznodziejski dopuszczając się tej działalności bez powołania, zostanie skazany na wieczną banicję, pod rygorem kary śmierci, gdyby kiedykolwiek z banicji powrócił. Również i to obwieszczenie nie było jedynie czystą teorią; agenci mieli nieustannie oko na wszelkie opuszczone budynki, jaskinie lub leśne polany, aby odstawić na policję każdego, kto by takie zgromadzenie prowadził lub w nim uczestniczył. Czytamy o takim wypadzie w okolicy małej miejscowości Bacha:

*Gdy tylko wrota zostały na noc zamknięte, przeprowadziliśmy poszukiwania w podejrzanych miejscach i znaleźliśmy pewnego Melchiora Rincka<sup>Ł)</sup> razem z dwunastoma innymi... zebranych razem; udało nam się upewnić, że oni głosili tam kazania... Zostali oni osadzeni w więzieniu.<sup>65)</sup>*

Ponieważ teologia tych, którzy zaczynają myśleć w kategoriach *corpus christianum* nieuchronnie staje się sakramentalna (ponieważ sakrament przekształca jedność przedreligijną w religijną) nie należy się dziwić, że finalna teologia Lutra była także sakramentalna. Sakramentalna teologia pojmuje łaskę jako coś działającego samoczynnie, to znaczy bez względu na indywidualny odbiór; widzimy, jak Luter zaczyna taki sakramentalizm popierać. Zaczyna on całkowicie kwestionować nauczanie wolnego Kościoła o konieczności decyzji wiary. Jest jasne, że „finalny” Luter znał mieszaną naturę hybrydy, znał jej pochodzenie jeszcze z odległej przeszłości okresu augustiańskiego (gdyż zakon, do którego Luter należał nosił imię Augustyna), znał wszystkie jej kręte drogi, wiedział o istnieniu Kościoła walczącego, który nie cierpiał dróg hybrydy – a mimo to Luter nadal ją popierał. To, co wydarzyło się podczas niemieckiej reformacji, zostało opisane przez francuskiego historyka w natępujących słowach:

*Marsz niemieckiego chrześcijaństwa, który rozpoczął walkę o uwolnienie religii chrześcijańskiej od pogaństwa, skończył się jego powrotem do głównej zasady starożytności, a mianowicie do ścisłej unii kapłana i kultu religijnego z władzą świecką.<sup>66)</sup>*

\*\*\*

---

<sup>Ł)</sup> Melchior Rinck był dobrze znanym liderem anabaptystycznym, znanym także jako „Grek”, ze względu na swoją biegłą znajomość języka Nowego Testamentu.



Pozostaje nam jeszcze rzucić okiem na ten odłam w nurcie Reformacji, któremu kierunek nadał Jan Kalwin. W odróżnieniu od reszty urzędowych reformatorów, zmiana frontu u Kalwina była dużo mniej drastyczna; jego zwrot „na prawo” nie był aż tak oczywisty, jak w przypadku innych postaci oficjalnego nurtu reformacyjnego. Ktoś mógłby argumentować, że owa inność genewskiego reformatora wynikała ze specyfiki właściwej jego logicznemu rozumowi. Jednak należałoby to raczej przypisać temu, że Kalwin pojawił się na scenie zbyt późno, aby uczestniczyć w dwuznacznościach początkowego okresu Reformacji. Jego kariera rozpoczęła się bowiem już potem, jak „kości zostały rzucone” i rozłam w łonie Reformacji był już faktem dokonany<sup>M)</sup>.

Tym niemniej, kierunek wybrany przez Kalwina w kontrowersji Ciało Chrystusa kontra „ciało ochrzczonych” nie budzi wątpliwości – wybrał on tę samą drogę, którą wybrali inni przedstawiciele upaństwowionej Reformacji; można nawet powiedzieć, że w rzeczywistości był on z nich wszystkich najbardziej urzędowy.

Przyjrzyjmy się najpierw jego doktrynie Kościoła. Przedstawiając swoje poglądy na temat Kościoła w dziele *Institutio christianae religionis*<sup>\*)</sup>,

<sup>M)</sup> Nie znaczy to, że Kalwin nie był w żaden sposób pod wpływem przedreformacyjnego wolnego Kościoła; jest całkowicie możliwe, że i on wiele mu zawdzięczał. W swojej biografii Kalwina Beza stwierdza, że „swe pierwsze impresje na temat prawdziwej religii zawdzięczał on Olivetanowi”. Olivetan był kuzynem Kalwina, działającym w kręgach Kościoła waldensów, a według niektórych był nawet waldenzjańskim pastorem. Pierwsze wydrukowane w Genewie francuskie wydanie Biblii było dziełem Olivetana. Kalwin, jeszcze jako student, był zafascynowany Seneką (spod którego wpływu nigdy się do końca nie wyzwolił), mieszkał w Paryżu z innym waldensem, Etienne de la Forge. Kalwin kiedyś wyznał (Czerwence, delegatowi wysłanemu do Strasburga przez wolny Kościół braci czeskich), że on sam także „był w pewnym okresie waldensem”. Być może istniejący wolny Kościół, przeciwko któremu Kalwin później z furją występował, był dla niego ucieleśnionym wyrzutem sumienia, przypominającym mu o jego pikardyjskiej przeszłości, której zaparł się, gdy opowiedział się po stronie oficjalnej reformacji urzędowej, w czym swój udział miał jego kontakt z mentalnością Renesansu.

<sup>\*)</sup> Zanim zaczniemy cytować to dzieło, powiedzmy ustami samego autora słów kilka o genezie jego powstania: „Stało się dla mnie jasne, że jeśli im się nie przeciwstawię [anabaptystom] najlepiej jak potrafię, moje milczenie stanie się niepodważalnym dowodem mojego tchórzostwa i zdrady. To przekonanie ostatecznie zadecydowało o opublikowaniu przeze mnie *Wychowania chrześcijańskiego*” (dz. cyt., IV:17,13-15). W świetle tych słów uprawnione staje się przekonanie, że walka z wolnym Kościołem (reprezentowanym przez anabaptystów) była u Kalwina (podobnie jak u innych oficjalnych teologów *corpus christianum* przed nim i po nim) jedną z głównych sił napędowych jego apologetyki. Bez wątplenia tak było w przypadku *Institutio christianae religionis*.

## RÓWNIEŻ I POTEM

pierwszą rzeczą, jaką chce on, żeby była od początku jasna, jest to, co następuje:

*Pismo mówi o Kościele na dwa sposoby. Czasami mówiąc o Kościele ma ono na myśli taki Kościół jakim jest on w rzeczywistości przed Bogiem, do którego przyjmowani są tylko ci, którzy darem łaski zostali przez Boga usynowieni i przez uświęcenie Ducha są prawdziwymi członkami Chrystusa... często również pod nazwą Kościoła rozumie ono cały organizm ludzkości, których inicjacja wiary dokonała się przez chrzest; uczestnicząc w Wieczery Pańskiej wyznają oni swoją jedność z prawdziwą doktryną i dziełem miłosierdzia, swoje poszanowanie dla Słowa Pańskiego i służby, jaką Chrystus ustanowił dla jego zwiastowania. W tym Kościele występuje olbrzymia domieszka hipokrytów, którzy nie mają nic wspólnego z Chrystusem, jak tylko imię i pozór [chrześcijanina]; są to ludzie ambitni, chciwi, zazdrośni, oszczercy, a na dodatek kierujący się pożądlivością.*

Dużo prościej byłoby powiedzieć to samo w taki sposób, iż Kościół jednocześnie jest i nie jest Ciałem Chrystusa, jest i nie jest ciałem ochrzczonych, że społeczeństwo jednocześnie jest i nie jest złożone, oraz że jednocześnie jest i nie jest jednomyślne. Dla Kalwina nie istniał Kościół, który nie stanowiłby jedności z państwem (i odwrotnie) – Kościół i państwo były dla niego dwiema częściami jednego i tego samego organizmu. Rzecz jasna, Kalwin chciał obronić ideę Kościoła obejmującego wszystkich, a jednocześnie uniknąć popadnięcia w konflikt z nauką Nowego Testamentu. Tym samym stanął wobec podobnego dylematu, w jaki tysiąc lat wcześniej wpędził się Augustyn.

Uświadamiając sobie to duchowe podobieństwo Kalwin postanowił zrobić dobry użytek ze wszystkich możliwych wynalazków, do jakich doszedł przed nim Augustyn, walcząc z konsekwencjami swojej wizji ziemskiego Kościoła powszechnego. Jednym z nich była koncepcja natury Kościoła – jednocześnie widzialnego i niewidzialnego; tym, co Kalwin zaproponował było określenie wzajemnych proporcji pomiędzy tymi dwoma „Kościołami”, określając to „małą i pogardzaną resztką kilku ziarenek pszenicy, ukrytą w przeogromnym stosie plew”. Naśladując Augustyna Kalwin czerpał też pełnymi garściami z jego koncepcji odwiecznego Bożego wyboru, dla poparcia idei Kościoła „jakim jest on w rzeczywistości przed Bogiem”, to znaczy takim, w którym oba elementy są wymieszane i dla ludzkiego oka nie do rozróżnienia. Podobnie jak Augustyn, Kalwin z całej swojej mocy zwalczał ideę, że Kościół jest definiowalny – widzialny poprzez styl życia jego członków. Kalwin nie występował przeciwko Kościołowi określanemu jako Ciało Chrystusa pod warunkiem, że zaraz dodało się, iż określa go również ogólnospołeczny organizm ciała ochrzczonych – klasyczny przykład

dmuchania równocześnie ciepłym i zimnym powietrzem. Jak zauważył niemiecki teolog Wernle, „w umyśle Kalwina były: ...trzy koncepcje Kościoła, z których każda miała dla niego inną wymowę: niewidzialny Kościół wybranych, widzialny Kościół utrzymywany w jedności przez Słowo i sakramenty, oraz Kościół świętych z wymogami czystości życia i zastosowaniem dyscypliny dla utrzymania go w czystości”.<sup>67)</sup>

Jest więc zrozumiałe, że współczesny badacz Artur Cushman McGiffert dochodzi do przekonania, że „doktryna Kościoła Kalwina była konglomeratem wielu różnorodnych i niespójnych elementów i z tego powodu począwszy od jego dni pomieszanie pojęć co do znaczenia, miejsca i celów Kościoła do dziś króluje prawie w każdym z odłamów reformowanego skrzydła protestantyzmu”.<sup>68)</sup> (Trudno się z tym nie zgodzić, choć niekoniecznie chyba trzeba ograniczać te uwagi do „reformowanego skrzydła protestantyzmu”, gdyż to samo zamieszanie panuje we wszystkich „skrzydłach” oficjalnej Reformacji).

Powiedzieliśmy już, że podstawową doktryną anabaptystów była koncepcja wolnego Kościoła złożonego z osobiście zdeklarowanych i praktykujących wierzących, w opozycji do powszechnego Kościoła państwowego katolików i większości protestantów. Jeśli powyższa konkluzja jest prawidłowa, możemy domyślać się, jaką postawę wobec nowego wolnego Kościoła musiał zająć Kalwin – absolutny sprzeciw. W roku 1527 anabaptyści odbyli tajną konferencję w Schleithem (w pobliżu Schaffhausen), gdzie sformułowali oni krótkie wyznanie wiary, którego próbę obalenia – punkt po punkcie – podjął Kalwin trochę później<sup>N)</sup>.

Wyznanie schleitheimskie, oprócz wielu szczegółowych ustanowień, zawierało definicję Kościoła, co w zaistniałym rozłamie stanowiło problem centralny. Bez wątpienia wyznanie to zostało sformułowane, by chronić spadkobierców dawnego wolnego Kościoła od złych skutków definicji

---

<sup>N)</sup> Sam ten fakt, że w kołach wolnego Kościoła tak wcześnie - bo zaledwie trzy lata po zaistniałym rozłamie - odczuto potrzebę zorganizowania konferencji i sformułowania wyznania wiary, stanowi nierozwiązalny problem dla wszystkich, którzy historię Reformacji rozpoczynają w roku 1517. Dopisek do siedmiu artykułów schleitheimskich brzmi jak następuje: „*Umiłowani... są to artykuły, co do których niektórzy bracia błędzą aż dotąd, rzeczy, które nie są pojmowane w taki sam sposób, przez co wiele słabych sumień zostało wprawionych w zakłopotanie, a Imię Boże wielce znieważone, z której to przyczyny uznaliśmy za rzecz niezbędną dojść do jedności. Bogu niech będzie chwała!*”. Powodem zwołania konferencji było zagrożenie, jakie przedreformacyjny wolny Kościół widział w postaci wyłaniającego się nurtu urzędowej Reformacji. Schleithem było jawnie wymierzone przeciwko urzędowym reformatorom; nic więc dziwnego, że Kalwin podjął się obalenia jego artykułów!

## RÓWNIEŻ I POTEM

kompromisowej („tego i tego”), lansowanej przez państwowych reformatorów. W Schleithem zdefiniowano Kościół jako „*społeczność świętych, czyli wszystkich wierzących i odrodzonych chrystian, dzieci Bożych, zrodzonych z góry, przez Słowo i Ducha*”. Kalwin „obalił” tę definicję w sposób dość szczegółowy, proponując w to miejsce definicję Kościoła jako „*mas ludzkich, wśród których głosi się czyste Słowo Boże i udziela się sakramentów według ustanowień Chrystusa*”. Później, Wyznanie belgijskie (artykuł 27) zdefiniowało Kościół jako „*święte zgromadzenie prawdziwie wierzących Chrystian, wszystkich oczekujących swego zbawienia w Jezusie Chrystusie, obmytych Jego krwią, uświęconych i zapieczętowanych Duchem Świętym*”.

Jest rzeczą znaczącą, że Kalwin nie czuł potrzeby obalania tej ostatniej definicji, jakże podobnej do tej sformułowanej w Schleithem. Obie one są wspaniałymi definicjami Kościoła rozumianego jako Ciało Chrystusa i anabaptyści w całej rozciągłości podpisałiby się pod definicją Wyznania belgijskiego. Dlaczego zatem Kalwin odrzucił definicję z Schleithem, milcząc – co prawda – ale aprobując Wyznanie belgijskie? Odpowiedź jest bardzo prosta: 29 artykuł Wyznania belgijskiego zawiera faktycznie także drugą definicję Kościoła, tym razem definiującą Kościół jako „*ciało ochrzczonych*”. W tej drugiej definicji Kościół nazwany jest miejscem, gdzie „*głosi się czystą doktrynę Ewangelii...*”. To jasne, że Kalwin zaatakował Schleithem, gdyż definiowało ono Kościół wyłącznie jako Ciało Chrystusa; Kalwin nie miał żadnych obiekcji wobec definiowania Kościoła jako Ciała Chrystusa (*Corpus Christi*) tak długo, jak jednym tchem definiowało się go jako ciało ochrzczonych (*Corpus Christianum*)<sup>o)</sup>.

Wyznanie schleitheimskie zawierało też definicję państwa, która wzbudzała wyraźną irytację Kalwina, gdyż szła w kierunku przeciwnym do jego zamierzeń. Dla Kalwina święta funkcja państwa polegała „nie tylko na tym... by ludzie mogli oddychać, jeść, pić i ogrzewać się ... ale na tym, aby nie było bałwochwalstwa, bluźnierstwa przeciwko Imieniu Bożemu,

---

<sup>o)</sup> Oczywiście, tak ewangeliczni jak i „nowoewangeliczni” wpajali swoje własne definicje Kościoła w umysły swoich naśladowców. Podczas, gdy anabaptysta Hans Kuchenbacker definiował Kościół jako „*społeczność świętych, złożoną z wierzących, podwójnie zrodzonych Chrystian i dzieci Bożych, na nowo zrodzone z góry przez Słowo i Ducha*”, zwolennicy urzędowej Reformacji następująco „korygowali” ludzkie „błędy”: „*Kiedy mówimy o Kościele ... mamy na myśli masę ludzką, pośród której głosi się Słowo Boże i udziela się sakramentów według ustanowień Chrystusa; gdziekolwiek obecne są te dwa elementy, tam bez wątpienia i niepodważalnie, pośród wielkiego tłumu powołanych, Bóg ma swą małą garstkę prawdziwie wierzących, tak niewielką lub tak liczną, jak wynika to z konkretnej sytuacji*”.<sup>79)</sup>

aby żadne kalumnie przeciwko Jego prawdzie, ani inne uchybienia wobec religii, nie wybuchwały i nie rozprzestrzeniały się pomiędzy ludźmi ...”.

Wizja państwa Kalwina była wizją Seneki, według zamysłu którego ogłaszał on: „*Z tego powodu żaden człowiek nie może wątpić, że władza świecka jest w Bożych oczach nie tylko święta i prawowita, lecz najświętsza i najczcigodniejsza spośród wszystkich godności tego śmiertelnego życia*”.<sup>69)</sup> Nie dziwi więc, że Kalwin włożył szczególny wysiłek, aby obalić Schleithem w tym właśnie punkcie, w którym głosiło ono, co następuje:

*Służba miecza jest ustanowieniem poza doskonałością Chrystusową; powołaniem książąt i władców jest karać złoczyńców i skazywać ich na śmierć. W obszarze doskonałości Chrystusowej najwyższym wymiarem kary jest ekskomunika, w której zakres nie wchodzi śmierć fizyczna.*

To znakomite sformułowanie unika stwierdzenia, że *regnum* jest pochodzenia diabelskiego, a także czynienia z *regnum* instrumentu łaski odkupieńczej. Schleithem wychodzi z oczywistego założenia, że łaska Boża ma charakter postępowy, że państwo jest tworem łaski wstępnej (pierwotnej lub „powszechnej”), a Kościół tworem łaski późniejszej (odkupieńczej lub „specjalnej”). Schleitheimska koncepcja państwa oraz precyzyjnie naszkicowane granice jego roli w Bożym planie wykazują intuicję na owe czasy wprost zadziwiającą. Ktoś mógłby, co prawda, oczekiwać użycia przez twórców Schleithem innego wyrażenia wobec Ciała Chrystusa niż „doskonałość Chrystusowa”, ale zaraz powstaje pytanie jakiego wyrażenia można było użyć w to miejsce. Terminu „Kościół” należało unikać, gdyż był on zarezerwowany dla „rejestrów ochrzczonych”; a dolnoniemieckie *gemeynte* było słowem powszechnie używanym na określenie parafii – podstawowej lokalnej komórki hybrydowego tworu państwowo-kościelnego<sup>P)</sup>. Było zatem rzeczą niezbędną wynaleźć jakiś nowy termin, nie obciążony bagażem niepożądanych skojarzeń.

W świetle ustanowień schleitheimskich – oraz innych niezliczonych głosów z kręgów anabaptystycznych, zgodnie stwierdzających, że władza jest „od Boga” – zupełnie niezrozumiałe jest to, że reformatorzy urzędowi nieustannie twierdzili, iż anabaptyści są „przeciwko rządowi”, co Wyznanie belgijskie mówi o nich do dnia dzisiejszego.

---

<sup>P)</sup> Na niektórych południowych obszarach Stanów Zjednoczonych obwód administracyjny jest nazywany parafią; słowo to, dawniej oznaczające zarówno świecką jak i kościelną jednostkę administracyjną obecnie zatraciło dawne konotacje kościelne i oznacza jedynie jednostkę świecką.

## RÓWNIEŻ I POTEM

Być może to usilne oskarżanie anabaptystów o anarchię nie było wynikiem premedytacji, ale wyrazem szczerej (choć zatrwajającej) niezdolności do zrozumienia treści, które anabaptyści wypowiadali. W systemie pojęciowym urzędowych reformatorów Kościoła i państwo były tak ściśle ze sobą powiązane, że odmawianie mieczowi prawa do ingerencji w sprawy Kościoła było automatycznie traktowane przez nich jako odmawianie mu miejsca w sprawach społeczeństwa w ogóle. Aby zrozumieć tok rozumowania anabaptystów należało najpierw zdystansować się od dziedzictwa konstantyńskiego.

Jak wyżej wspomnieliśmy, Kalwin sformułował tekst obalający schleitheimską definicję władzy świeckiej (lub „magistrackiej”, jak ją w tych dniach nazywano). W toku tego obalania zacytował on werset z 1.Koryntian 12:21, gdzie czytamy: *„Nie może więc oko powiedzieć ręce: nie potrzebuję ciebie; albo głowa nogom: nie potrzebuję was”*. Trudno byłoby o jaśniejsze samookreślenie niż wybór tego wersetu: cytowanie go w kontekście definicji *regnum* pokazuje jasno, że Kalwin traktował Kościół i państwo jako dwie części tego samego organizmu, powiązane ze sobą jak oko z ręką i głowa z nogą. Kalwin mówił to wszystko aby udowodnić, że służba miecza nie jest – jak dowodziły artykuły schleitheimskie – „Bożym ustanowieniem na zewnątrz Kościoła”, a broniąc „chrześcijańskiego sakralizmu” Kalwin i jego zwolennicy cytowali też fragment z 1.Kor. 12:28. Anabaptyści domagali się od urzędowych reformatorów nowotestamentowych podstaw dla uznania władzy magistrackiej jako części organizmu Kościoła, i chociaż było to niemożliwe, gdyż Nowy Testament nie zawiera takich wersetów, Kalwin nie dał się zapędzić w kozi róg i odpowiedział tekstem (werset 28): *„I tak ustanowił Bóg w Kościele najprzód apostołów, po wtóre proroków... następnie tych, co mają dar... rządzenia”* [BT].

Ta hermeneutyka wykazuje oczywiście poważne braki, czyni bowiem „rządzenie” jednym z charyzmatów wewnątrz społeczności Kościoła, stawiając je w jednym rzędzie z takimi „darami” jak „czynienie cudów” czy „mówienie językami”. Wspomniane w tym wersecie „rządzenie” odnosi się przecież do służb i funkcji *sacerdotium*, a nie *regnum*, jak chciałby nam zasugerować Kalwin. Wyszukał on jeszcze jeden tekst z Nowego Testamentu (dobrze wiedząc, że autorzy Schleithem nie uznaliby niczego innego), obalający jego zdaniem koncepcję państwa według zrozumienia wolnego Kościoła; był to werset, w którym według niego „Paweł” (Kalwin popełnił tu błąd, gdyż w rzeczywistości był to Piotr) pisze o „pogardzaniu zwierzchnością”, czym – jak twierdził – grzeszą anabaptyści. W rzeczywistości anabaptyści konsekwentnie mówili o *regnum* jako o instytucji ustanowionej przez Boga, trudno więc byłoby doszukać się w tym jakiegokolwiek „pogardzania”.

Wszystkie powyższe argumenty Kalwina były w gruncie rzeczy cały czas rozwijaniem myśli dotyczących zasad funkcjonowania *regnum*, jakie zawarł on w *Institutio christianae religionis*:

*Odkąd żyjemy na tym świecie władze świeckie mają za zadanie pielęgnować i podtrzymywać zewnętrzne formy uwielbienia Boga, chronić czystej doktryny religijnej, bronić organizmu Kościoła... Żadna władza nie może skutecznie funkcjonować, jeśli jej pierwszą troską nie będzie promowanie pobożności... Wszystkie prawa, które zaniedbują wykonywanie zamysłów Boga i dbają zaledwie o interesy ludzkie, są absurdalne. Skoro zatem religia zajmuje pierwsze miejsce według wszystkich filozofów i zawsze była taką w zgodnej opinii narodów<sup>R)</sup>, chrześcijańscy książęta i władze magistrackie powinni wstydzić się swej indolencji jeśli religia nie stanowi najwyższego obiektu ich troski.*

Nie należy się dziwić, że odkąd Kalwin stracił z oczu biblijną koncepcję „wczesnego” i „późnego”, jego umysł przylgnął do jej fałszywego obrazu, tego samego, który przed nim stał się zasłoną na oczach Augustyna. Kalwin mówił o czasach przedkonstantyńskich jako okresie, „w którym godność Kościoła pozostawała jeszcze ukryta”. Atakując deklarację schleitheimską Kalwin argumentował:

*Służymy temu samemu Bogu, któremu służyli nasi przodkowie, mamy te same prawa i władze, jakie i oni mieli... Wynika stąd, że nie powinniśmy usuwać spośród nas instytucji świeckiej sprawiedliwości, ani wyprowadzać jej poza obręb chrześcijańskiego Kościoła.<sup>71)</sup>*

Przyjęło się uważać, że spośród wszystkich reformatorów żaden nie zrozumiał anabaptystów gorzej, niż właśnie Kalwin<sup>S)</sup>.<sup>72)</sup> Píše on o nich tak, jakby ich celem było „usunąć spośród nas instytucje sprawiedliwości obywatelskiej”, chociaż żaden spośród nich nawet nie próbował dawać tego do zrozumienia. Anabaptyści rzeczywiście obstawali przy tym, że miecz magistratu nie ma nic do roboty w Kościele, jednak Kalwin był tak uwikłany

<sup>R)</sup> O ile wiadomo, Nowy Testament nie naucza niczego takiego, o czym „wszystkie narody” i ich „filozofowie” od dawna mieliby wiedzieć i praktykować. Domyślamy się, jednym z tych „filozofów”, których Kalwin miał na myśli, był Seneka, od którego zaczerpnął on większość myśli do swojej koncepcji państwa.

<sup>S)</sup> Do błędnej percepcji anabaptyzmu musiał przyczynić się u Kalwina fakt że nie znając języka niemieckiego zdany był wyłącznie na informacje z drugiej ręki.

## RÓWNIEŻ I POTEM

w „chrześcijański sakralizm”, że nie był on w stanie uchwycić różnicy między usunięciem miecza ze społeczności Kościoła a usunięciem go z życia społecznego w ogóle.

W świetle tego wszystkiego trudno się dziwić, że Kalwin był zdecydowanym przeciwnikiem konwentykli [prywatnych, spontanicznych zgromadzeń lub społeczności zborowych], oraz wszelkich form nabożeństw, które nie odbywałyby się pod patronatem władzy. Pod tym względem był on jedno z Prawami Platona. W sprawie konwentykli Kalwin czynił wolnemu Kościołowi tak ostre wyrzuty, że krzywili się oni i narzekali, iż jest wobec nich zbyt surowy. W kilku traktatach, którymi Kalwin debiutował w roku 1543 w Niderlandach (gdzie miał nadzieję zyskać największą popularność), ostro zbeształ on wszystkich ewangelików, którzy nie wspierali urzędowego kultu religijnego, lecz którym wystarczał model spotkań zborowych. Powodem niezadowolenia Kalwina był nie tyle brak hartu ducha, którego zdawał się dostrzegać u uczestników nieformalnych społeczności, ani nawet ich „nikodemizm”, choć za powyższe także ich krytykował. Najbardziej irytowało go to, że rozwój nieformalnych zborów automatycznie zmniejszał szanse powodzenia reform wspieranych przez *regnum*; zbory były więc postrzegane przez Kalwina jako przeszkoda w upaństwowieniu procesu reform. Końcowa rada, jaką zawarł w tym traktatach, brzmiała następująco:

*Gdyby ci wszyscy, których nasz Pan oświecił, mieli dość hartu ducha by w jedności i zespoleniu gotowi byli raczej umrzeć i zostawić wszystko poza sobą, zamiast profanować samych siebie przez tkwienie w ohydnych przesądach, wtedy On przyszedłby im z pomocą używając środków, jakich dotąd nie znaliśmy...”*<sup>73)</sup>

Owe „środki”, jakie Kalwin miał na myśli, było to nawrócenie księząt i ich funkcjonariuszy, oraz ich udział w wytępieniu bałwochwalstwa i przywróceniu prawdziwego kultu Bożego.

Po tym, co do tej pory zaobserwowaliśmy u Kalwina, nie będzie dla nas żadnym zaskoczeniem, że ostatecznie doszedł on do przekonania, iż jednym z obowiązków *regnum* jest skazywanie heretyków na śmierć. Napisał on:

*Ktokolwiek teraz upierałby się przy tym, że skazywanie heretyków i bluźnierców na śmierć jest niesprawiedliwością, stanie się – świadomie lub nieświadomie – współwinnym tych samych co oni grzechów. To nie jest prawo nadane z ludzkiego upoważnienia – sam Bóg jest tym, który to powiedział i ustanowił jako odwieczną zasadę<sup>7)</sup> dla Kościoła”.*

---

<sup>7)</sup> Powoływanie się na „odwieczność” tej zasady bez wątpienia miało na celu oddalenie anabaptystycznego argumentu, że chociaż w Starym Testamencie był nakaz karania herezji śmiercią, to w Nowym już on nie obowiązuje.



Spalenie Serweta na stosie było więc po prostu logicznym wynikiem tego rodzaju rozumowania<sup>\*)</sup>. Z drugiej strony, wolny Kościół obwieścił w Schleithem, że największą karą za herezję może być wykluczenie ze zgromadzenia wiernych, dodając (w dużej mierze dla uniknięcia jakichkolwiek niejasności i niezrozumień), że nie obejmuje to „śmierci fizycznej”. Działając w tym duchu Schleithem wprowadziło dyscyplinę kościelną w formie ekskomuniki – bez żadnej dodatkowej wzmianki na temat jakiejś kary świeckiej. Dla Kalwina, jak i dla wszystkich zwolenników „chrześcijańskiego sakralizmu”, dyscyplina kościelna była problemem powikłanym. Kiedy *regnum* i *sacerdotium* stanowią jedną wspólną całość, osoba usunięta z Kościoła nie może pozostać w dobrych stosunkach z państwem; musi nastąpić także wykluczenie ze społeczeństwa. Według tej optyki relacji Kościół-państwo eksterminacja i ekskomunika są nierozłączne – jedno pociąga za sobą drugie.

---

<sup>\*)</sup> W rozumowaniu tym uwidacznia się tragiczne w skutkach niezatarte piętno katolickiej scholastyki („nauka Kościoła jest prawdą absolutną”) – wyciśnięte na umysłach „wielkich reformatorów” (w końcu, byłych katolickich duchownych) – spoczywającej na dwóch filarach Augustyńskich sentencji: „wierzę, aby móc poznać” i „wiara poprzedza rozum”. Katolickiej teologii nie pomogły też wielkie umysły w rodzaju Anzelma z Canterbury (ca 1033-1109), który pisał o „wierze poszukującej zrozumienia”, mówiącej: „wierzę w porządek, który mogę zrozumieć”, oraz że „Bóg często czyni więcej przez nieuczone poszukiwanie rzeczy boskich, niż przez uczone poszukiwanie rzeczy samych w sobie”. W tej nierównej walce o zgodne z wolą Bożą „teologiczne zharmonizowanie” wiary i rozumu, zwyciężyła zwodnicza w swoim charakterze wiara w nieomyślność prywatnych objawień „doktorów Kościoła”. Bo choć w duchowym sensie założenie wyższości wiary nad rozumem było słuszne, zwycięstwo dogmatyki nad doktryną dokonało tragicznej dla historii chrześcijaństwa zamiany przedmiotu tej wiary – z posłuszeństwa nakazom Pisma na kościelne „artykuły wiary” (co pozostało do dziś cechą hybrydowego chrześcijaństwa). Pierwszą ofiarą, jakiej oczekiwały od tej pory autorytety kościelne – będącą w ich pojęciu wyrazem prawdziwej pokory i pobożności, – stała się „ofiara z własnego rozumu”, który w praktyce musiał poddać się intelektualnej tyranii innych umysłów, z założenia bardziej godnych wiary od własnego. „Nieuczone poszukiwanie rzeczy boskich” przegrało z „uczonym poszukiwaniem rzeczy samych w sobie” – umysł spłonął na ołtarzu „wiary Kościoła”. Wzorem wiary stał się umysł zniewolony autorytetem „urzędu nauczycielskiego Kościoła”, w praktyce nadrzędnym nad „Pismem” i „tradycją”. Odrzucając katolicyzm, protestantyzm odrzucił z niego – niestety – głównie to, co stanowiło o jego sile przetrwania – mistykę, będącą jego reformacyjnym motorem, nie uwalniając się jednak od katolickiej scholastyki, z jego tyranią dogmatyki nad doktryną. W życiu Lutera, Zwingliego i Kalwina najbardziej jaskrawym tego dowodem była ich rola w eksterminacji członków wolnego Kościoła. Zbratanie ze światem (czyt. władzą świecką) poddało ich pod władzę sakralnej hybrydy „tronu i ołtarza”, która co prawda roztoczyła nad nimi swój ochronny parasol, ale – nie za darmo. →

## RÓWNIEŻ I POTEM

→ „Bestii” nie wystarczyła jednak ofiara z ich intelektów, bo duch przeciwny karmi się tylko krwią; każdy z nich musiał osobiście złożyć hybrydzie swoją własną ofiarę krwawą – a była to ofiara „najlepsza” z możliwych, bo z „krwi bratniej”. I o ile braterska przyjaźń Lutra z Karlstadtem zakończyła się „tylko” duchowym „zabójstwem” – odżegnanie się Lutra od braterstwa z Karlstadtem – to już koniec więzi braterskiej Lutra z Oswaldem Glaitem i Andreasem Fisherem, eks-księżmi, a potem także eks-luteranami, oznaczał dla tych ostatnich fizyczną eksterminację (zginęła też żona Fishera, dzielająca poglądy męża).

Braterska miłość Zwingliego do Hubmaiera też miała dramatyczny, choć nie tak tragiczny, finał – Zwingli torturami i groźbami śmierci wycisnął z Hubmaiera poniżające i fałszywe „wyznanie miłości” dla hybrydy. Tragiczniejszy (i trochę tajemniczy) był splot losów Kalwina z jego „ofiara całopalną”, Serwetem. Byli prawie równoletkami (Kalwin, ur. w 1509, Serwet w 1511), obaj studiowali w Paryżu i mieli wspólnych znajomych (francuski reformator, Bucer), obaj też pragnęli reformy Kościoła, będąc na tej samej „czarnej liście” katolickiej inkwizycji – można by rzec, że przez lata ocierali się o siebie; „bliżej” poznali się dopiero w czasie procesu... a również i potem. Oto, do czego doprowadziło „nawrotnych teologów JKM Hybrydy II” porzucenie „dziecięcego posłuszeństwa” wobec Słowa Bożego i wkroczenie na drogę „teologicznej dorosłości poznania dobrego i złego” – los tych, którzy utracili wiarę w sens i możliwość realizacji swoich ideałów, czują się zmuszeni do przystosowania swoich poglądów do warunków otoczenia.

Kluczowe wydaje się tu ich młodzieńcze nasiąknięcie sakralnym duchem gotowości do „sacrificio dell' intelletto”, jakby zaprogramowanie („naznaczenie w sumieniu piętnem występku”; por. 1.Tm.4:1-5) na postępowanie wbrew własnemu przekonaniu lub sumieniu („resztką pierwotnej sprawiedliwości” z Wyznania belgijskiego); wszak włoskie *sacrificio* i łacińskie *sacrum* mają ten sam rodowód: „rytualne ofiary, składane na ołtarzach pogańskich” – oto prawdziwe duchowe korzenie sakralizmu i sakramentalizmu. A więc, już nie „uświęcenie”, ale „ocalenie ruchu reformacyjnego” stało się w pewnym momencie celem „wielkich reformatorów”, i to on musiał „uświęcić” wszelkie środki – „*miłość płynąca z czystego serca i z dobrego sumienia, i z wiary nieobłudnej*” (por. 1.Tm.1:5-7), nie pozwalająca do działania wbrew sumieniu i gotowość na śmierć za swoje przekonania, musiała zostać „poświęcona” (spalona) „na ołtarzu” Reformacji (czyt. hybrydy). Wydaje się mieć rację Autor sugerując, iż agresja urzędowych reformatorów przeciwko „dawnym towarzyszom broni” przypomina coś w rodzaju zacierania śladów własnej winy, której ucieleśnionym wyrzutem byli ci, którzy pozostali wierni drodze, na której oni sami nie wytrwali: „*Kto mądry, niech to zrozumie, kto rozumny, niech to pozna; gdyż drogi Pana są proste, sprawiedliwi nimi chodzą, lecz bezbożni na nich upadają*” (Oz.14:9). Jeśli powyższa ocena wydaje się zbyt surowa, dodajmy, iż nie są znane dowody, by Luter, Zwingli, czy Kalwin publicznie pokutowali z powodu swojej roli w eksterminacji opisanych wyżej osób.

Być może Kalwin nie był jeszcze w stanie włączyć idei dyscypliny kościelnej do swojego systemu myślenia<sup>U)</sup>. I chociaż Wyznanie belgijskie mówiło o stosowaniu dyscypliny jako jednym ze „znamion” prawdziwego Kościoła, to już Wyznanie gallikańskie, napisane w istocie w tym samym czasie i mające aprobatę Kalwina, nie wymienia żadnego „trzeciego znamienia”.

Tak czy inaczej, likwidacja Serweta wymownie świadczy o tym, jak płaska była teologia Kalwina. Był sobie oto człowiek, o którym mówiło się – i z pewnością słusznie – że w swoich poglądach odbiega od normy w niektórych kwestiach teologicznych. Jako członek wolnego Kościoła mógłby za to być wykluczony ze społeczności – kropka. Jednak w pojęciu Kalwina Serwet – znajdując się w rejestrze ochrzczonych – był członkiem Kościoła publicznego, a to oznaczało, że dyscyplina kościelna w jego przypadku musiała obejmować również *eksterminację*. Fakt, że Serwet był winien herezji<sup>\*\*)</sup> [przypomnijmy: „świadomego wyboru poglądów innych od

<sup>U)</sup> Bez wątpienia, koncepcja dyscypliny kościelnej w formie *ekskomunikacji* bez *eksterminacji* pojawiła się po raz pierwszy w kręgach wolnego Kościoła i później została stamtąd przejęta przez liderów głównego nurtu Reformacji. Kalwin mówił o anabaptystach jako o „niewdzięcznikach”, którzy ideę dyscypliny kościelnej ściągnęli „od nas”. Jeśli przez „nas” miał on na myśli siebie, z pewnością było to fałszywe oskarżenie, gdyż w roku 1527 (data synodu w Schleithem) Kalwin był kilkunastoletnim chłopcem. Co więcej, Grebel w liście do Tomasza Muenzera – napisanym w roku 1524, gdy Kalwin miał lat piętnaście – zamieścił precyzyjnie sformułowaną doktrynę dyscypliny kościelnej. Nawet gdyby odnieść to „nas” do całego obozu Reformacji magistrackiej, oskarżenia Kalwina nadal nie można brać na poważnie, gdyż do roku 1527 (nie mówiąc już o 1524) nikt spośród urzędowych reformatorów nie napisał jeszcze niczego, co mogło wskazywać na traktowanie *ekskomunikacji* inaczej, niż łącznie z *eksterminacją*. Ponadto, kiedy reformatorzy głównego nurtu zetknęli się z dyscypliną kościelną praktykowaną przez braci czeskich, byli nie tylko zdumieni, ale nieomal zauroczeni. Przypisanie anabaptystom miana „niewdzięcznych złodziejasków” jest całkowicie nie do przyjęcia. To po prostu niemożliwe, by anabaptyści mogli w roku 1527 lub 1524 „ukraść” komuś z obozu reformatorów magistrackich jakiś pomysł w kwestii dyscypliny kościelnej, bo w tej materii nie było tam niczego do ukradzenia.

<sup>\*\*)</sup> Autor książki, powstałej w dużej mierze dzięki Fundacji im. Jana Kalwina – być może przez delikatność sytuacji właśnie – nie wchodzi w teologiczne szczegóły sporu, ani nawet nie nazywa Serweta „heretykiem” w cudzysłowie (choć czyni to konsekwentnie w przypadku innych ludzi oskarżonych o „herezję”). Będąc w tej lepszej sytuacji od nieżyjącego już Autora, że nie wiąże nas żadne wyznaniowe, ani ekumeniczne zależności, możemy uzupełnić tę informacyjną lukę, przypominając, iż Serwet (z zawodu prawnik i lekarz) był antytrynitarzem, odrzucającym także predestynację oraz chrzest niemowląt, a szerzej Wyznanie nicejskie jako pierwotną wiarę → (str. 234)

## RÓWNIEŻ I POTEM

powszechnie uznanych za obowiązujące”], był – w pojęciu Kalwina, ukształtowanym przez wykładnię prawną obowiązującą od czasów Teodozjusza – równoznaczny z zamachem stanu. To wyjaśnia dlaczego Kalwin w swoich planach mógł posunąć się aż do groźby eksterminacji z powodu uchybień w sferze teologii, pisząc w związku z nieszczęsnym Hiszpanem:

*Jeśli kiedykolwiek przybędzie on do tego miasta, a moje słowo będzie wtedy coś znaczyć, zrobię co w mojej mocy, by nie opuścił go żywy.<sup>74)</sup>*

Oto w jaki sposób Kalwin doszedł do przekonania, że przypadek Serweta należy nie do sądu religijnego (gdzie było jego właściwe miejsce), lecz podlega jurysdykcji sądu cywilnego (gdzie nie miał racji bytu). Niektórzy próbowali bronić postawy Kalwina argumentując, że w końcowej fazie procesu Serweta, usiłował on sugerować zmianę sposobu egzekucji na inny niż przez spalenie na stosie.

Faktem pozostaje jednak, że w przypadku Serweta Kalwin nie przeciwstawiał się jego eksterminacji, a tylko jej proponowanej formie<sup>\*)</sup>. Chociaż palenie na stosie była tradycyjną formą karania heretyków stosowaną już od ponad tysiąca lat, Kalwin miał świadomość, że karanie herezji śmiercią zaczyna być w oczach opinii publicznej rzeczą niepopularną i dlatego wołał taki rodzaj likwidacji, który eksponowałby nie tyle religijny aspekt winy (herezja), co jej aspekt świecki (zamach stanu). Nie zmienia to jednak faktu, że w jego pojęciu pierwsze nieuchronnie pociągało za sobą następne drugie – herezja była dla niego równoznaczna z zamachem stanu.

Spalenie Serweta na stosie zostało uznane w szeregach całej urzędowej Reformacji jako słuszne i właściwe. Melanchton pogratulował Kalwinowi roli, jaką odegrał on w tym przerażającym wydarzeniu: „Kościół wiele ci zawdzięcza i na zawsze pozostanie twoim dłużnikiem... Osobiście potwierdzam, że wykonując wyrok śmierci na tym bluźniercy twoi urzędnicy postąpili słusznie”.<sup>75)</sup>

Chociaż w obozie magistrackich reformatorów ta aprobata nie była całkowicie jednomyślna, jednak krytyka płynęła głównie z kręgów wolnego Kościoła. Na przykład, w czasie gdy toczył się proces Serweta, przebywał w Szwajcarii – gdzie schronił się przed magistrackimi reformatorami –

---

→ chrześcijańską (zob. jego *Restitutio christianismi*: „Przywrócenie chrześcijaństwa”). W roku 1531 (mając zaledwie 20 lat) wydał rozprawę, pt. *De Trinitatis erroribus*, tj. „O błędach Trójcy”, gdzie pisał m.in., że „nie będzie używał słowa Trójca, które nie występuje w Piśmie Świętym i zdaje się tylko przedłużać żywot błędu filozofów”, potępiając naukę o Trójcy jako koncepcję „niezrozumiałą, niewiarygodną z samej natury rzeczy i mogącą nawet sprawiać wrażenie bluźnierczej!”.

<sup>\*)</sup> – Komentarz znajduje się na stronie 235 i dalej →

pewien anabaptysta, ukrywający się pod przybranym imieniem Jan van Brugge (w rzeczywistości nazywał się Dawid Joris). Próbował on powstrzymać genewskie *regnum* w sprawie Serweta, pisząc te oto słowa:

*Rozważcie to, szlachetni, mądrzy i roztropni Panowie, co by się stało, gdyby wszystkim ludziom dano pełną swobodę zabijania heretyków. Jak wielu ludzi pozostałoby na ziemi, jeśli każdy miałby władzę nad drugim stosownie do własnej definicji herezji? Turcy i Żydzi mają chrześcijan za heretyków, a podobnie traktują siebie nawzajem różni chrześcijanie – papiści z luteranami, zwingianie z anabaptystami, kalwiniści z adiaforystami, wszyscy się nawzajem ekskomunikują. Czy ludzie muszą się nawzajem nienawidzić i zabijać z powodu różnic poglądów? Odlóżcie więc miecz na bok. Jeśli ktoś wyznaje niewłaściwe lub błędne poglądy, módlmy się za niego i pobudzajmy go do miłości, do pokoju, do jedności... A co do tego Serweta, jeśli w Bożych oczach jest on heretykiem, nie stosujcie wobec niego żadnych cielesnych tortur, ale udzielcie mu niezbędnych napomnień, a jeśli trwa w uporze, zakłócając spokój swymi doktrynami, w najgorszym przypadku wypędźcie go z miasta ... Tej granicy nikomu przekraczać nie wolno.<sup>76)</sup>*

Pisząc swój śmiały list, „Jan van Brugge” podejmował znaczne ryzyko, że może on doprowadzić do jego pochycenia. Z jakim niebezpieczeństwem mogło to się wiązać dla niego, jako byłego lidera wolnego Kościoła, widać po tym, że wiele lat później, kiedy ten umęczony uchodźca zmarł i został pochowany, to gdy przy tej okazji została ujawniona jego prawdziwa tożsamość, jego ciało wyciągnięto z grobu, wleczono po ulicach, a następnie spalono na popiół.

A jednak dezaprobatę wobec egzekucji Serweta wyrażali nie tylko przedstawiciele wolnego Kościoła. Dezaprobata ta była bardzo szeroka.

---

→ \*) Przypomnijmy: było to spalenie „na wolnym ogniu” (tj. przy użyciu świeżego drewna) – śmierć Serweta stwierdzono dopiero po trzech godzinach. Niezależnie od manipulacji rodzajem śmierci (pod warunkiem wyrzeczenia się „herezji”) nie ma wątpliwości, że Kalwin był reżyserem aresztowania, skazania i egzekucji, a z listu do jego przyjaciela Guillaume’a Farela wynika, że Kalwin życzył śmierci Serwetowi już wiele lat wcześniej. Momentem przełomowym był list, jaki Kalwin otrzymał od – znanego z ciętego języka, nieznośnego Hiszpana – z dołączonym do niego egzemplarzem jego *Wychowania chrześcijańskiego*, z zakreślonymi fragmentami, które Serwet uznał za błędne. To wtedy właśnie wyszły spod pióra Kalwina owe złowieszcze słowa: „Serwet ostatnio napisał do mnie, załączając całą listę swoich dziwacznych bredni, pełnych diabelskiej pychy, że mogą one być dla mnie czymś nowym czy zaskakującym. Chciałby tu przyjechać, jeśli wyrażę na to zgodę. Ale ja nie mam zamiaru ręczyć moim słowem za jego

*bezpieczeństwo. Jeśli kiedykolwiek przybędzie on do tego miasta, a moje słowo będzie wtedy coś znaczyć, zrobię, co w mojej mocy, by nie opuścił go żywy*” (cyt. w T. H. L. Parker, *John Calvin: A Biography* /Philadelphia: Westminster Press, 1975/, s. 118). Te słowa, napisane na długo przed faktycznym aresztowaniem Serweta, ujawniają, że już wtedy Kalwin życzył sobie śmierci swego adwersarza. Czy pojawienie się Serweta w Genewie – wbrew ostrzeżeniom Kalwina – nie było zatem nonszalanckim igraniem ze śmiercią lub wręcz świadomą prowokacją? Tego nie wiemy. Wiemy, że w 1553 za swoje idee chrześcijańskie (wydane potajemnie) został aresztowany, osądzony i skazany przez francuską inkwizycję, że zbiegł z więzienia, kierując się do Włoch. W Genewie znalazł się przejazdem; być może nie przeszło mu nawet przez głowę, by coś złego mogło spotkać go ze strony współpracowników z obozu reformacyjnego, za jakich z pewnością uważał reformatorów genewskich. Jak bowiem inaczej wyjaśnić, że niedzielnego poranka, 13 sierpnia, 1553 r. (wkrótce po przybyciu do Genewy) Serwet zjawił się w katedrze św. Piotra, gdzie Kalwin miał przemawiać – mógł on go łatwo rozpoznać, gdyż - jak już wspomnieliśmy - przed laty obaj studiowali w Paryżu. Serweta aresztowano zaraz po opuszczeniu katedry, z pogwałceniem wszelkich międzynarodowych praw, gdyż był obcokrajowcem, jego kontrowersyjne książki były publikowane za granicą, a w dodatku nie przedstawiono mu żadnych zarzutów. Od tego momentu do egzekucji 27 października pozostawał w więzieniu, w strasznych warunkach (do końca nie uległy zmianie, choć pisał w tej sprawie do władz genewskich) – w poniżeniu, upodleniu i osamotnieniu, z każdym dniem coraz bardziej upodabniając się do swego Pana i Mistrza. Wiemy też, że już po ogłoszeniu wyroku Serwet chciał się widzieć z Kalwinem, by (jak sam mu powiedział) prosić go o przebaczenie, na co Kalwin (według jego własnych słów) odparł jednak, że *nigdy nie traktował ich znajomości w kategoriach osobistych...* W drodze na miejsce egzekucji Serwet do Farela raz jeszcze potwierdził swoje przebaczenie Kalwinowi (Kalwin w tym czasie siedział w swoim gabinecie, przy szczelnie zamkniętych oknach), co wywołało tylko jego oburzenie, a na ukradkowe wzdychnięcie skazańca o Boże, mój Boże, krzyknął ostro: *Nie masz nic więcej do powiedzenia?* (mając raczej nadzieję na przyznane się do winy), na co Serwet odpowiedział: *Cóż innego mogę robić jak wzywać Boga?* W tym momencie rozczarowany Farel go opuścił; z oficjalnych przedstawicieli władzy pozostał tylko kat z pomocnikiem, który – o, ironio – wetknął pomiędzy łańcuchy książkę i rękopis, które Serwet opieczętowane posłał swego czasu Kalwinowi, z prośbą o braterską opinię... Wreszcie po wciśnięciu na głowę skazańca korony z liści namoczonych w siarce stos podpalono... Pół godziny trwała sama agonia, przy akompaniamencie błagalnego krzyku: „Jezu, Synu odwiecznego Boga, miej litość nade mną!” (więcej szczegółów w *The Gospel of Truth, The Right To Heresy or, How John Calvin Killed a Conscience, Castellio against Calvin*, chapter 5, *The Murder of Servetus*). A oto, jak sam Kalwin usprawiedliwiał eksterminację Serweta: „Skoro papiści tak okrutnie i zajadle bronią swych przesądów, że z niepokohamowaną zaciekłością przelewają krew niewinną, to czy chrześcijańscy sędziowie nie powinni się wstydzić okazywania mniejszej gorliwości w obronie niezbitej prawdy?”. Albert Camus powie kiedyś: „Sprawiedliwość bez miłosierdzia nie różni się zbytnio od okrucieństwa”... [więcej o Serwecie w biografiiach R. H. Baintona (1953) i J. F. Fultona (1954)].

Wkrótce po tym, gdy wiadomość o egzekucji obiegła całą Europę, na rynku wydawniczym pojawiła się opublikowana anonimowo książka, otwarcie potępiająca wyrok na Serweta. Genewczycy domyślali się, że książka ta była dziełem Sebastiana Castellio, renesansowej postaci, autora bardzo poczytnego traktatu *Conseil à la France Desolée* jednego z najwcześniejszych głosów na rzecz wolności sumienia. Jednakże Kalwin wraz z Bezą, swym wiernym pomocnikiem, dalecy od wzięcia sobie do serca argumentów przedstawionych w tej anonimowej publikacji<sup>\*)</sup>, opracowali długi elaborat dowodzący generalnej słuszności palenia heretyków, a w szczególności egzekucji Serweta. Pojawiło się też wiele głosów od starszych ludzi z obozu protestanckiego, którzy nie pogodzili się jeszcze z procesem upaństwowienia Reformacji i tym wszystkim, co się z tym wiązało.

Jednym z nich był pochodzący z Niderlandów Peter Bloccius, usługujący w jednym z *kruiskerken* (jak określały siebie niektóre protestanckie Kościoły, które wciąż jeszcze były „pod krzyżem”). Napisał on:

*Chrystus nigdzie nie nauczał, że heretycy mają być zabijani... W naszych czasach tak wielu jest szalonych ludzi, którzy nazywają „castellianami” tych chrystian, którzy wzorem Chrystusa namawiają, by pozwolić rosnąć kłkolowi. Mateusz, który to napisał, musiał być takim „castellianinem”! Ci, którzy zalecają uśmiercanie heretyków okazują tym samym, że nie są prawdziwie odrodzeni, a którzy byliby bardziej ubłogosławieni, jeśliby odszukali te setki wersetów z Nowego Testamentu, traktujących o miłości. Ten, kto prześladowa heretyków pragnie tylko niszczyć... Grecy i łacińscy poeci surowo ganili krwio pijców takich jak faraon i Kaligula ... a dzisiaj ludzie, którzy*

---

<sup>\*)</sup> Jej fragmenty cytowaliśmy w poprzednim przypisie redakcyjnym. Ostatecznie, Castellio został oskarżony przez Kalwina o „herezję” – a pamiętamy, jakim sygnałem było to w tych czasach dla *regnum*; widzimy tu, że także i jemu Kalwin wyraźnie życzył śmierci. Castellio nie był zresztą ostatnim na tej czarnej liście. Wcześniej Kalwin bardzo konsekwentnie starał się doprowadzić także do śmierci Hieronima Bolseca (z powodu atakowania przez niego predestynacji). W obu wspomnianych przypadkach się to nie powiodło. Nie uniknął za to eksterminacji Jacques Gruet, członek partii libertyńskiej, autor krytycznych listów pod adresem Kalwina do Konsystorza, który pogorszył z pewnością swoją sprawę prosząc katolickiego króla Francji o interwencję w polityczne i religijne sprawy Genewy, przy aktywnym współudziale Kalwina ostatecznie ścięty „za zdradę”. Eksterminacji nie uniknęli też zwykli obywatele Genewy – 57 z nich stracono, a 76 skazano na wygnanie w czasie „czystek obyczajowych” za pięcioletnich (1542-46) „teokratycznych” rządów Kalwina, słusznie chyba zwanego niekiedy „Loyolą protestantyzmu”.

## RÓWNIEŻ I POTEM

*miotają książkami namawiającymi do zabijania heretyków, chcą uchodzić za chrystian; tego nie nauczyliście się od Chrystusa, który ganił swoich mściwych uczniów.<sup>77)</sup>*

Ponieważ najwidoczniej takie głosy napomnienia nie należały do rzadkości, trudno się dziwić, że Kalwin był nimi rozdrażniony. W liście do przyjaciela, adresowanym w dniu 5 października 1554, żalił się:

*Gdybyś znał choćby dziesiątą część tego bólu, jaki odczuwam z powodu tych haniebnych oszczerstw, byłbyś – współczując jak zawsze – jęczał pod brzemieniem smutku którego doświadczam. Ze wszystkich stron warczą na mnie psy. Nazywają mnie heretykiem. Rzucają na mnie wszelkie możliwe oszczerstwa, jakie tylko mogą wynaleźć. Doszło do tego, że nieprzyjaciele i krytycy wywodzący się z naszego obozu atakują mnie nawet wścieklej niż ci z obozu papistów. Z pewnością nie zasłużyłem na coś takiego ze strony Kościoła!<sup>78)</sup>*

Jednakże wraz z upływem czasu coraz więcej ludzi, szczególnie w Niderlandach, zaczęło stawać w obronie Kalwina. Holandia była w przededniu wojny osiemdziesięcioletniej, stąd też rodzima urzędowa Reformacja, a także sprawy związane z wyzwoleniem spod wpływów Hiszpanii, służyły rozbudzaniu nastroju fanatyzmu potrzebnego do tego, aby wojna zakończyła się zwycięstwem. W czasie wojny wydana została jedna z tych „miotanych” przez „szaleńców” książek, o których mówił Bloccius, która stała się nowym zaczynem życia w holenderskich kołach kalwinistycznych. Została ona wznowiona w wersji niderlandzkiej, w tłumaczeniu Johanna Bogermana, jednego z bardziej popularnych duchownych Holenderskiego Kościoła Reformowanego, o którego popularności może świadczyć jego wybór, dwie dekady później, na przewodniczącego Wielkiego Synodu w Dordt. Bogerman, który w poprzednim miejscu swojej posługi duszpasterskiej w Sneek zasłynął jako gorliwy łowca anabaptystów, wkrótce po przybyciu na nowe miejsce pracy zaczął przynaglać lokalne *regnum*, aby wywiązało się do swoich „obowiązków” w stosunku do żyjących w mieście katolickich i anabaptystycznych „heretyków”.

W konsekwencji, w roku 1601 został opublikowany edykt, zabraniający funkcjonowania wolnych zborów, pod groźbą tak surowych kar, że mogących zniszczyć wszelkie wolne Kościoły w mieście.<sup>79)</sup> Zalecone w tym edyktie kary miały charakter świecki: grzywny, konfiskaty, banicje, zablokowanie praw spadkowych itp. – słowem, wszystkie dostępne *regnum* rodzaje kar, dla których teologiczną podstawę dał Augustyn w dniach narodzin oryginalnej hybrydy.

Nowa hybryda upodobała sobie krajobraz holenderski i kwitła tam jeszcze dłuższy czas, rozsmakowana w płaskiej teologii, która panowała tam w latach



wojny osiemdziesięcioletniej. A ponieważ przetrwała ona tam do naszych czasów, rodzi się podejrzenie, że była tam zawsze obecna. Zaledwie sto pięćdziesiąt lat temu duchowny o nazwisku Wormser napisał broszurę, ze wstępem Gron van Prinsterera, gdzie czytamy:

*„Cały naród holenderski jest ochrzczony – zaprawdę, jest to fakt, co do którego nie ma dyskusji... tak więc uczmy naród rozumieć i odpowiednio cenić swój chrzest, a Kościół i państwo pozbędą się kłopotów”.*<sup>80)</sup>

W glebie i w powietrzu Holandii było jednak coś, co za jakiś czas miało zmusić hybrydę do przeniesienia się gdzieś wyżej; dobre duchy, które potępiły spalenie Serweta, nigdy nie utraciły swej aktywności – wpływ wolnego Kościoła musiał być stale odczuwalny. Nowy Testament był teraz w rękach wszystkich, a lata jego pracowitego nauczania już wkrótce musiały przynieść widoczne efekty. Najważniejsze ze wszystkiego okazało się to, że opinia publiczna, przed której głosem drżał Kalwin, nie dała się tak łatwo uciszyć. Nadchodził czas, kiedy żaden z jego najbardziej nawet zagorzałych zwolenników, nie był dłużej skłonny usprawiedliwiać likwidacji Serweta. Nadchodził też czas, kiedy Kościoły reformowane zaczęły odczuwać niewygodną obecność artykułu 36 Wyznania belgijskiego, i to do tego stopnia niewygodnego, że Kościoły te oficjalnie odrzuciły jego zapis, iż „zapobieganie wszelkiemu bałwochwalstwu i fałszywemu kultowi religijnemu” jest obowiązkiem *regnum*.

Teologowie o niekwestionowanym kalwińskim rodowodzie próbowali znaleźć odpowiedź na pytanie o przyczynę tej zmiany, a także dlaczego tyle czasu musiało minąć, aby uwolnić Wyznanie belgijskie od ducha hybrydy. Nieżyjący już profesor A. A. Van Schelven, długoletni wykładowca historii Kościoła w Wolnym Uniwersytecie w Amsterdamie (instytucji, nadal – przynajmniej oficjalnie – kalwińskiej), powiedział:

*W świetle historii sprawa wygląda następująco: kalwińskie poglądy i praktyka życia były aktywnym bodźcem ku tolerancji i oddzieleniu Kościoła od państwa tylko wtedy i pod warunkiem, że były „krzyżowo zapyłone” zarówno przez idee anabaptystyczne jak i humanistyczne.*<sup>81)</sup>

Kiedy przypomnimy sobie dwa źródła, z których płynęła największa dezaprobatą w sprawie Serweta – „castellianie” i wolny Kościół – trudno nie zgodzić się z konkluzją Van Schlevea. Zaś dr W. Nijenhuis, w referacie przygotowanym na sympozjum współczesnych uczonych holenderskich, napisał:

*Poglądy Kalwina na temat władzy świeckiej nie pozostawiają miejsca dla tolerancji rozumianej jako wolność religijna. Promowanie prawdziwej religii, należącej – jak to wynika z poglądów Kalwina – do*

## RÓWNIEŻ I POTEM

*zadań administracji świeckiej, czyni karanie heretyków nieuchronnym, co Kalwin najbardziej przejrzyste wyłożył w swoim słynnym kazaniu na temat 13 rozdziału księgi Powtórzonego Prawa.*

Jeden z kolegów Nijenhuisa, podczas tego samego sympozjum, powiedział: „Nie potrafię tego wyrazić inaczej niż tak, że teokracja lub bibliokracja w Genewie... stanowiła wysoki poziom nietolerancji”. Dodał on też:

*Kalwin nie potępiał papieża z powodu jego nietolerancyjności, ale dlatego, że odeszło od prawdziwej religii... Do rozwoju tolerancji w Europie nie przyczynił się ani luteranizm, ani kalwinizm, ani zwinglianizm; początki tego rozwoju zawdzięczamy raczej tak zwanym „niechcianym dzieciom Reformacji”.<sup>82)</sup>*

Studentom Reformacji coraz trudniej będzie nie zgodzić się również i z następującą konkluzją, do jakiej doszedł William Warren Sweet:

*Pośród grup protestanckich panuje szeroko rozpowszechniony pogląd, że oddzielenie Kościoła od państwa, a zatem i wolność religijna, była jednym z owoców Reformacji... i że wolność religijna była jedynie logicznym rozwojem zasad wyznawanych przez wszystkich reformatorów. Trudno właściwie stwierdzić skąd wziął się ten pogląd, ale nikt z uznanych historyków naszych czasów by się pod tym nie podpisał... Prawda jest taka, że rozprzestrzenieniu się protestantyzmu towarzyszył bezprecedensowy wybuch gwałtu.<sup>83)</sup>*

Każdy, kto chciałby kwestionować zasadność powyższego stwierdzenia, może skierować ostrze swojej krytyki, co najwyżej na słowo „bezprecedensowy” – a wtedy trafi w sedno. Bo chociaż późniejsza hybryda rzeczywiście przyniosła ze sobą znaczny gwałt i opresję, nie uczyniła tego jednak w sposób bezprecedensowy – rekord gwałtu nadal należy do hybrydy oryginalnej. Należy przyznać, że kiedy Kościoły reformowane dokonały poważnej operacji na artykule 36 Wyznania belgijskiego, aby zmienić jego wymowę, tym samym zmieniły ocenę hybrydy, odrzucając nie tyle niefortunne sformułowanie, co całą teologię urzędowej Reformacji.

## RÓWNIEŻ I POTEŁ

### Część druga

Równe sto lat po tym, jak Konrad Grebel przeżywał swe kłopoty w Zurychu, po drugiej stronie Atlantyku inne dzieci pozostawiono nie ochrzczone i kolejne *regnum* uznało za swój obowiązek coś z tym faktem zrobić, a kiedy nie przyniosło to pożądanego rezultatu, miała miejsce zarówno kolejna banicja jak i eksterminacja. Sceną tych wydarzeń był teren stanu Massachusetts na obszarze Nowego Świata. Hybrydzie udało się więc jakoś przepłynąć ocean, ale mimo zmiany miejsca pobytu nie zmienił się - jak widać - jej charakter. Prześledzimy teraz niektóre z jej wybryków na terenie Nowego Świata. A ponieważ w epizodzie tym czołową rolę odegrał Roger Williams, duchowny i założyciel kolonii odpowiadającej dzisiejszemu stanowi Rhode Island, skoncentrujemy naszą uwagę na jego osobie, podobnie jak to uczyniliśmy w przypadku Grebela w Zurychu, sto lat wcześniej. Powinniśmy jednak pamiętać, że Williams, podobnie przedtem Grebel, nie działał w pojedynkę – również i on miał swoich współpracowników.

Kiedy w wyniku Reformacji „powszechne chrześcijaństwo” średniowiecza rozpadło się na szereg mniejszych „krajów chrześcijańskich”, jednym ze skutków rozbudzonego przez nią nacjonalizmu stał się kolonializm, czyli zakładanie na obcych ziemiach własnych „kolonii”. Każda taka kolonia miała swoją „prawowierną” religię – właściwą dla kraju macierzystego. I chociaż te nowe „kraje chrześcijańskie” (macierze) cechował stopniowy wzrost tolerancji, spowodowany w dużej mierze owym „krzyżowym zapyleniem” (wspominanym przez prof. Van Schelvena), tolerancja w kolonii była z reguły mniejsza niż w kraju macierzystym. I to było do przewidzenia. Jeśli bowiem w mocy pozostaje sakralna zasada, że zgoda na poziomie religijnym jest warunkiem pokoju społecznego, religijna jednomysłność w kolonii staje się nawet bardziej pożądana, niż w samej ojczyźnie – jeśli gdziekolwiek potrzeba stabilności politycznej, to właśnie w kolonii <sup>W)</sup>.

---

<sup>W)</sup> Taka zmniejszona tolerancja w koloniach była w modzie jeszcze całkiem niedawno. Kiedy po rozłamie w łonie państwowego Kościoła „Niderlandzko-Reformowanego” (tzw. Secesji roku 1834), członkowie Kościoła mniejszościowego, zwanego „Chrześcijańsko-Odłączonym” <sup>\*)</sup> szukali miejsca ucieczki przed prześladowaniami z powodu porzucenia „prawowiernego” Kościoła, ich prośba o pozwolenie osiedlenia się w Holenderskich Indiach Wschodnich została odrzucona, ponieważ, jak to ujęto: „Jeśli wzniesiecie niepokój społeczny w kraju, to co by się stało, gdybyśmy pozwolili wam jechać na Jawę?”

<sup>\*)</sup> Na fali zapoczątkowanej w ten sposób liberalizacji życia umysłowego, w której spory udział miał prof. Abraham Kuyper, powstał niezależny od państwa (ściśle kalwinistyczny zresztą) Wolny Uniwersytet w Amsterdamie.

## RÓWNIEŻ I POTEM

Dobrym przykładem obniżonej tolerancji religijnej w zamorskich posiadłościach jest historia kolonii założonej w Nowym Świecie przez Holendrów pod przywództwem Pietera Stuyvesanta. Chociaż w tym czasie w kraju macierzystym dopuszczano znaczącą różnorodność w kwestii wyznawanej religii, to w jego koloniach już tak nie było. Do Nowego Amsterdamu (*Nieuw Amsterdam*) przyjmowano tylko ludzi wyznających „prawowierną” religię; gubernator próbował zamknąć tam wstęp „wszystkim niewierzącym i Żydom”. Niemile widziani byli nawet luteranie, chociaż niektórym i tak udało się tam dostać, gdyż archiwa *regnum* czasami donosiły – z odcieniem triumfu – iż jakiś „marcinek”<sup>\*)</sup> nawrócił się na „prawowierną”<sup>Y)</sup> religię.

---

\*) Innowiercę, jako wyzutego z wszelkich praw (z prawem do życia włącznie), można nazywać jak się chce – tu zamiast od nazwiska (Lutra), od jego imienia (Marcin). Sakralny umysł bezmyślnie tworzy i do znudzenia powtarza stereotypy. Należą do nich – z reguły nieprawdziwe lub mocno naciągane – „nieśmiertelne” zarzuty „gnozy”, „dualizmu” i „manicheizmu”, do dziś zakorzenione i nadal powtarzane we współczesnych opracowaniach religijnych, także słownikowych i encyklopedycznych, pomimo ich teoretycznie bezwyznaniowego charakteru. To dowodzi, że sakralne myślenie pozostaje wciąż obowiązującą normą, nieuchronnie przygotowując sakralny (polityczno-religijny) porządek światowy na jego dziejowy moment – oddania boskiego hołdu antychrystowi.

Y) „Prawowierna” religia Niderlandów została wyeksportowana także do Afryki Południowej, gdzie *regnum* i *sacerdotium* działały wspólnie od samego początku. Pobory gubernatora i *dominee* wypłacano z tego samego skarbcza, a obywatelstwo i przynależność kościelna były ze sobą ściśle związane. Kiedy w miarę rozrostu kolonii zaczęły powstawać Kościoły także poza obrębem granic administracyjnych Prowincji Przylądkowej, decyzją władz świeckich były one wykluczone z członkostwa w kościelnej strukturze *Nederduits Gereformeerde Kerk* („Niderlandzki Kościół Reformowany”). Kiedy przybyli tam pewni bracia morawscy, aby przeprowadzić pracę misyjną wśród tubylców, *regnum* potraktowało ich bardzo brutalnie. Jeszcze w 1837 roku czołowy przedstawiciel prawa do spraw tzw. „wielkiego trekku” w swoim zaprzysiężeniu zobowiązywał się „bronić i zachowywać prawa wyznania chrześcijańskiego według zapisu artykułu 36 [Wyznania belgijskiego], oraz wynikających z niego zasad Katechizmu [heidelberskiego] i formuł liturgicznych Holenderskiego Kościoła Reformowanego. „Nie dopuszczę na żadne stanowisko w moim rządzie, w roli kościelnej czy świeckiej nikogo, kto nie jest członkiem wspomnianego wyżej Kościoła”. I chociaż obecnie w Republice Południowej Afryki widoczne są tendencje w kierunku większej tolerancji, a nawet wolności religijnej, pomiędzy *regnum* i *sacerdotium* panują nadal stosunki obowiązujące jeszcze w okresie magisterialnej Reformacji. Teoretycznie istnieje tam rozdział Kościoła od państwa, ale w praktyce związki te są bardzo bliskie, bliższe niż w jakimkolwiek „kalwińskim” terenie. Holenderski Kościół Reformowany spełnia tam w istocie rolę Kościoła powszechnego (*Volkskirche*), co dla unii Reformowanego → (c.d. na str. 243)

Zakładane na ziemiach Nowego Świata anglojęzyczne „kolonie” dowodzą takiej samej ograniczonej tolerancji – co widać na przykładzie banicji Rogera Williama – choć w samym kraju macierzystym nie brakowało przecież przykładów nietolerancji wynikającej z typowo sakralistycznych uprzedzeń. Wolny Kościół czasów przedreformacyjnych wykazywał się w Anglii niezwykłą wprost żywotnością. Pomyślmy na przykład o lollardyzmie\*\*); już w czasach Chaucera\*\*\*) prawie wszędzie w Anglii można było „wyczuć w powietrzu lollarda”.

---

→ Synodu Ekumenicznego jest - według prof. Schippersa z Wolnego Uniwersytetu w Amsterdamie - „sytuacją monstualną, w której utknęliśmy”. Z powodu tej „monstualnej” sytuacji, dla Kościołów reformowanych RPA nie do pomyślenia jest krytykowanie swojego *regnum* czy też sprzeciwianie się jego polityce. Powodem tej anachronicznej sytuacji jest niewątpliwie fakt, iż fala wzrostu tolerancyjności kalwinizmu w Holandii – warunkowanego według Van Schelvena „krzyżowym zapyleniem” humanizmem i anabaptyzmem – nie przekroczyła równika, mając znikomy wpływ lub nawet na sytuację w Republice Afryce Południowej. Skutki tej ideowej izolacji widać na każdym kroku w tym nękanym problemami kraju. Język artykułu 36 Wyznania belgijskiego, na przykład, nie pozostawiał Kościołom reformowanym Afryki Południowej cienia wątpliwości. I choć wszyscy wiedzą o podziałach rasowych w RPA fakt, że impuls apartheidowi dało sakralistyczne myślenie nie jest już tak powszechnie znany. Rolą sakramentów, a szczególnie *die nagmaal* (Wieczerza Pańska w afrikaans), jest tworzenie na bazie już istniejących powiązań (rasowych, językowych i geograficznych) dodatkowej więzi religijnej. I to właśnie ten immanentnie sakralny charakter sakramentu stanął na przeszkodzie członkom dwu różnych ras („białej” i „czarnej”) we wspólnym uczestniczeniu w tym samym *nagmaal*. W 1855 roku grupa 45 „Europejczyków” wystąpiła do Konsystorza Stockenström – dotąd wyłącznie „czarnej” kongregacji, z którą zgromadzali się oni na nabożeństwa (gdyż w okolicy nie było jeszcze „białej” kongregacji) – z petycją w sprawie osobnego przystępowania do stołu Pańskiego w czasie tego samego nabożeństwa, aby „nie być dla siebie nawzajem przyczyną obrazy”. Ponieważ „czarny” konsystorz, jak można się było spodziewać, ich petycję odrzucił, złożyli oni w tej sprawie odwołanie do Synodu Graaf-Reinet, który będąc w przeważającej większości „biały”, postanowił „zalecić czcigodnemu Konsystorzowi Stockenström, aby czyniąc zadość uprzedzeniom i słabemu sumieniu niektórych, udzielił *nagmaal* swoim nowym (białym) członkom w dwu lub więcej turach, po udzieleniu jej starszym („czarnym”) członkom swojej kongregacji”. Widzimy tu w akcji typowy „Kościół powszechny” (*Volkskirche*). Jedynym jasnym punktem w tym ciemnym obrazie jest to, że „Europejczycy”, mimo niestrawnej dla nich idei wieloetnicznego Ludu Bożego, zgodzili się być obsłużeni p o tych innych\*\*\*\*). Jakże znacząco → (c.d. na str 244)

\*\*), \*\*\*) \*\*\*\*), - Przypisy zamieszczono na stronie 244

## RÓWNIEŻ I POTEM

Pamiętajmy również, iż średniowieczna Anglia pełna była „kaznodziejów-tajniaków” – ludzi nie ordynowanych i działających bez oficjalnego upoważnienia; ci „cichociemni” kaznodzieje byli najprawdopodobniej duchownymi wolnego Kościoła. Tym niemniej, kiedy Reformacja dotarła do Anglii, od samego początku miała tam ona charakter bardzo urzędowy – przynajmniej tak urzędowy jak na kontynencie europejskim, a być może nawet i bardziej. Wyjaśnia to – przynajmniej częściowo – fakt, iż Reformację w Anglii popierał – dla swoich osobistych powodów – sam król Henryk VIII. Dlatego też każdy, kto chciał działać na rzecz odnowy Kościoła w Anglii, musiał w tej sprawie zasięgać jego opinii jako głowy *regnum*.

Reformacja angielska była więc z natury rzeczy predysponowana do tego, by mieć charakter magisterialny. To wyjaśnia z kolei dlaczego spośród wszystkich Kościołów o reformacyjnych korzeniach Kościół anglikański pozostał najbliższy – tak w sensie ustroju jak i teologicznie – do wzoru przedreformacyjnego; anglikanie raczej nie lubią etykiety „protestanci”, woląc być nazywani „angielskimi katolikami” (szczególnie dotyczy to „wyższego” odłamu tego Kościoła).

---

→ kontrastuje z tym historia stanów Rhode Island i Pensylwanii. Pensylwania była pierwotnie założoną przez kwaków pod wodzą Williama Penna Republiką Pensylwańską ze stolicą w Filadelfii (z gr. „miłość bratnia”), która w roku 1688 (jako druga po Rhode Island) zniósła niewolnictwo, ustawowo wprowadzając całkowitą wolność obywatelską i religijną. Amerykański stan Pensylwania od XVII w. pozostaje tradycyjnie największym w świecie skupiskiem grup chrześcijańskich zgodnie wywodzących swoje korzenie z szeroko rozumianego europejskiego ruchu anabaptystycznego.

\*\*) Lollardami (staroholenderskie *lollaerd*: „mamroczący modlitwy lub hymny”) nazywano w średniowieczu heretyków żyjących w Europie i w Anglii w XIV-XVI wieku. Zwani też byli „ubogimi kapłanami”, gdyż chodzili boso, nosili prosty strój i nie mieli dóbr materialnych. Początkowo określano tak wyznawców herezji „wolnego ducha” lub „beginów” („begardów”), a następnie zwolenników prereformacyjnej myśli Jana Wiklifa. Ocenia się, że z ich poglądami zgadzała się faktycznie lub formalnie przynajmniej jedna czwarta społeczeństwa.

\*\*\*) Geoffrey Chaucer: średniowieczny poeta angielski (1342/3-1400).

\*\*\*\*) Założona w 1786 r., nazwana od nazwiska ówczesnego gubernatora „van der Graaf” i jego żony „Reinet”, siedziba władz lokalnych jednego z czterech regionów Prowincji Przylądka.

Kościół anglikański jest najbliższy modelu *corpus christianum* ze wszystkich Kościołów protestanckich; ma bardzo sakramentalną teologię i najbardziej przypomina Kościół powszechny (*Volkskirche*), gdzie związek *regnum* i *sacerdotium* jest bardzo ścisły – jeśli nie w praktyce, to z pewnością w sensie prawnym <sup>2)</sup>.

Ponieważ będziemy mówić o angielskich koloniach w Nowym Świecie, wydaje nam się konieczne, by przedtem przyjrzeć się uważnie rozwojowi sakralizmu w kraju macierzystym, w Anglii. Trudno byłoby znaleźć większych zwolenników idei *corpus christianum* niż oficjalni przedstawiciele państwowego Kościoła anglikańskiego. Dla przykładu, Ryszard Hooker przyrównał Kościół i państwo do dwóch ramion trójkąta prostokątnego, z którym jeden ma zawsze za podstawę drugi, w zależności od tego, jak ten trójkąt trzymamy. Mówiąc o Kościele i państwie nauczał on, iż „nikomu, kto należy do jednego nie wolno odmawiać prawa bycia członkiem również tego drugiego”. Jak to zwykle bywa, chrzcielna koncepcja Hookera mówi sama za siebie, gdyż o chrzcie powiedział on:

*Dzieci opatrzone są tym znakiem: „jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest” – Efezjan 4:5. Którzy tylko te znaki mają na sobie, tych Kościół uznaje za dzieci swoje; za obcych i cudzoziemców ma on tylko tych, na których brak jest tych znaków. To z powodu ich braku Saraceni, Żydzi i niewierni wylączeni są poza obręb Kościoła. Pozostałym – jeśli tylko tych rzeczy im nie brak – nie możemy odmawiać prawa bycia częścią Kościoła widzialnego... Jeśli tylko ich zewnętrzne wyznanie wiary jest chrześcijańskie, tedy należą oni do widzialnego Kościoła Chrystusowego i wszyscy oni są chrześcijanami z powodu tego ich wyznania, czego znakiem rozpoznawczym są wymienione przez nas znamiona; zaprawdę, choćby byli oni bezbożnymi bałwochwalcami, nikczemnymi heretykami, ludźmi wyklętymi, zaiste wylączeni za notoryczne uchybienia.<sup>84)</sup>*

---

<sup>2)</sup> Historia Anglii pełna jest pozornych sprzeczności. Wbrew opisanemu wyżej urzędowemu charakterowi Reformacji, model wolnego Kościoła jest w dużej mierze właśnie wynalazkiem angielskim (mówiąc „wolny” mamy na myśli „wolny od powikłań z mechanizmem władzy”, tj. ani w dobrej komitywie, ani w stanie wojny z państwem). Ostateczne zwycięstwo idei rozdziału Kościoła od państwa świat zawdzięcza swojej anglojęzycznej populacji. Przyczyny tego faktu nie zostały – według mojej najlepszej wiedzy – dotąd zadowalająco wyjaśnione. Być może dlatego, iż Anglia geograficznie i ideowo przez całą swoją historię znajdowała się na obrzeżach Cesarstwa, a również i dlatego, że chrześcijaństwo dotarło na Wyspy Brytyjskie nie z Rzymu, a z Bizancjum (Brytyjczycy, na przykład, początkowo obchodzili Wielkanoc według kalendarza obrządku wschodniego).

## RÓWNIEŻ I POTEM

Ryszard Hooker przy pomocy triku „widzialności-niewidzialności” Kościoła (jak już tak wielu – od czasów Augustyna – przed nim i po nim) mógł uznać za „chrześcijan” wszystkich „bezbożnych bałwochwalców, nikczemnych heretyków, ludzi wyklętych” – a wszystko z powodu zapiekłej determinacji obrony racji bytu hybrydy. Hooker nie próbuje nawet wyjaśniać, czym właściwie ma być owo „zewnętrzne wyznanie wiary”<sup>\*)</sup>; no bo - jeśli ma to być coś jedynie zewnętrznego, z pewnością nie można tego nazwać prawdziwym wyznaniem, jeśli zaś jest to wyznanie prawdziwej wiary, nie będzie ono już tylko zewnętrzne. Myślenie Hookera należy zaklasyfikować jako przedchrystiańskie lub pochrystiańskie, gdyż koncepcja społeczeństwa pluralistycznego jest mu całkowicie obca. Poglądy w rodzaju tych, prezentowanych przez Ryszarda Hookera, Karol Barth nazwał „neojudaizmem”, i trudno się z tym określeniem nie zgodzić <sup>A)</sup>. Jeśli jednak Karol Barth ma rację nazywając „chrześcijański sakralizm” „nowym judaizmem”, będziemy musieli tym mianem określić prawie wszystkie tradycje wyznaniowe wyrosłe na gruncie urzędowej Reformacji.

W kontekście teologii Ryszarda Hookera wcale nie dziwi fakt, że po to, by sprawować funkcje publiczne w Anglii za jego dni, należało być poważanym członkiem Kościoła – „właściwego” ma się rozumieć. W tamtych czasach można było być poddanym w Anglii procesowi ekskomuniki, czemu towarzyszyły surowe kary cywilne; już na pierwszym jej „etapie”, nawet jeśli człowiek, którego postawiono w stan oskarżenia, wyraził skruchę i otrzymał absolicję – za co musiał uiścić stosowną opłatę – wszyscy chrześcijanie (co w ramach tej społecznej enklawy oznaczało praktycznie wszystkich) mieli zakaz z nim kontaktów, a więc także kupna i sprzedaży, co było obliczone na doprowadzenie go do finansowej ruiny.

---

<sup>A)</sup> Judaizm jest, rzecz jasna, systemem czysto sakralnym, w którym społeczeństwo jest jednocześnie bytem duchowym i politycznym. Klasycznym wyrazem tego sakralizmu (nawet jeśli poniekąd niedorzecznym) jest bliski czasowo naszej książce artykuł jerozolimskiego rabina S.M. Lebrmana (zamieszczony w wydawanym w RPA żydowskim periodyku *Barka*), w którym - nie kryjąc swego entuzjazmu - cytuje on niejakiego rabina Hisdę, który miał napisać: „*Jak według 2.Mojżeszowej 30:34 smrodliwe galbanum było jednym ze składników kadzidła świątynnego, tak grzesznicy muszą być zaliczeni w poczet zgromadzenia wyznawców*”. Rozwijając tę osobliwą egzegezę Lebrman informuje swoich czytelników, iż hebrajskie *cbr* („zebranie” lub „zgromadzenie”) jest w rzeczywistości akronimem trzech słów: *caddikim* („sprawiedliwi”), *benonim* („w pośrodku drogi”) i *reszam* („bezbożni”).

<sup>\*)</sup> Przypomina się zwrot „wierzący niepraktykujący”, jakim czasami określają siebie nominalni katolicy – nawet jeśli owo „niepraktykujący” w praktyce oznacza wręcz... niewierzący.



Jeśli w przeciągu czterdziestu dni osoba ta nie podporządkowała się kościelnej władzy kluczy, sąd mógł przekazać sprawę trybunałowi świeckiemu, który nakazywał uwięzienie i w konsekwencji poddawał eksterminacji, bądź w dosłownym sensie tego słowa, bądź w sensie banicji z granic królestwa. Było to, rzecz jasna, postępowanie wynikające z myślenia pogrążonego jeszcze w duchu średniowiecza – choć jednocześnie przecież urzędowa Reformacja pozostała w zgodzie z tą samą mentalnością<sup>B)</sup>.

Reprezentatywna dla XVII-wiecznego myślenia w Anglii i dla kwitnącej tam hybrydy może być uwaga Edmunda Calamy, poczyniona w kazaniu, jakie wygłosił on na rzecz Parlamentu w roku 1644:

*Jeśli nie będziecie postępować stosownie do waszych obowiązków i zakresu władzy, by przeciwdziałać błędom szerzącym się w Królestwie, wszystkie te błędy stają się waszymi błędami, a te herezje waszymi herezjami; a wtedy wy sami stajecie się anabaptystami... i to wy stajecie się tymi, którzy twierdzą, że tolerancja należy się wszystkim religiom”.*<sup>85)</sup>

Wyrazem tego samego dogmatycznego sakralizmu są słowa Roberta Baylie, członka Westminsterkiego Zgromadzenia Teologów\*):

*Wolność sumienia i tolerancja wobec wszystkich dowolnych religii jest tak monstrualną bezbożnością, że ten religijny parlament może wobec podobnej idei wyrazić tylko swą odrazę. Jakakolwiek może być opinia... Pana Williamsa i cokolwiek mogą powiedzieć ludzie jego pokroju, Pan Burroughs obalił tę obrzydliwość na podstawie wielu niepodważalnych argumentów”.*<sup>86)</sup>

Wspomniany tu „Pan Williams” to nikt inny, jak Roger Williams, którego doświadczenia z hybrydą w Nowym Świecie właśnie omawiamy. Widocznie musiał on już wykazywać skłonności do myślenia kategoriami wolnego Kościoła, zanim jeszcze przybył do Nowego Świata.

---

<sup>B)</sup> Swój udział w umacnianiu hybrydy w Anglii tamtych czasów miał też Jan Kalwin. Usilnie nakłaniał on młodocianego króla Edwarda do naśladowania izraelskiego króla Jozjasza, a szczególnie, by za jego przykładem „całkowicie wykorzenił wszelkie papistyczne zabobony”.<sup>87)</sup> Niewiele przyszło Kalwinowi z tego wścibstwa w sprawy angielskie, gdyż Edward wkrótce potem (w 1553 roku) zmarł na gruźlicę w wieku lat piętnastu, a kiedy na tron wstąpiła Maria Katolicka, zwana Krwawą, to - jako fanatyczna katoliczka - próbowała ona uczynić w stosunku do sprawy protestanckiej to samo, do czego nakłaniał Kalwin Edwarda w stosunku do katolicyzmu.

<sup>\*)</sup> „W roku 1643 tzw. Długi Parlament (1640-1660) zniósł urząd biskupi w Anglii... Kolejnym jego posunięciem było powołanie Westminsterkiego Zgromadzenia Teologów...(1643-1649), któremu powierzono zadanie zastąpienia dotychczasowych struktur Kościoła urzędowego, nauką i organizacją właściwą Reformacji genewskiej...” → (c.d. na str. 248)

## RÓWNIEŻ I POTEM

Z uwag Roberta Baylie dowiadujemy się, że magistracy reformatorzy nie byli jedynymi ludźmi w Anglii zaangażowanymi w walkę z dobrze obwarowanym katolicyzmem, ale że była tam jeszcze inna niekatolicka partia opozycyjna, znana jako „anabaptyści”. Ruch reformatorski w Anglii musiał jak widać ulec podobnemu rozdzieleniu, jak miało to miejsce na kontynencie europejskim. Rzućmy teraz okiem na kwestię wolnego Kościoła w Anglii, na tyle ważną, by usprawiedliwić ostrzeżenia Roberta Baylie ogłoszone pod adresem Parlamentu, gdyż ma on wiele wspólnego z późniejszą historią, dając właściwą perspektywę dla zrozumienia klimatu, w którym żył i działał Roger Williams. Czytelnik jak dotąd mógł bowiem odnieść wrażenie, że generalnie wolny Kościół, a anabaptyzm w szczególności, był zjawiskiem typowo europejskim – co jest dalekie od prawdy.

Chociaż powszechnie przyjmuje się, że anabaptyzm miał swe początki na kontynencie europejskim, dość wcześnie miał on swoich przedstawicieli na Wyspach Brytyjskich. Kiedy w roku 1538 w Europie zatrzymano grupę anabaptystów, przy jednym z nich znaleziono list wskazujący iż ich lider Peter Tesch planował odwiedzić anabaptystów w Anglii. Miejscowy landgraf postarał się o to, by Henryk VIII został odpowiednio ostrzeżony przed

---

→ (E.E. Cairus, *Christianity Through the Centuries*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan 1977, s. 356; za *Londyńskie Wyznanie Wiary z roku 1689, Przedmowa do wyd. polskiego*, Carey Publications 1975). O tym, że Zgromadzenie było jednym z elementów długofalowego i szeroko zakrojonego, międzynarodowego protestanckiego frontu antyanabaptystycznego, w którym wiodącą rolę odegrali Kalwin, Bullinger i de Bres, niech zaświadczą poniższe cytaty (*The Anabaptists and their Stepchildren*, F.N Lee, *passim*): „W 1553 Thomas Cole opublikował swoje *Godly and Fruitful Sermon Against Anabaptists* („Pobożne i owocne kazanie przeciwko anabaptystom”), których niedługo potem biskup John Jewel słusznie nazwał ‘znaczną i złowrobną kupą arian, anabaptystów i innej zarazy’. Nic więc dziwnego, że najważniejsza wyznaniowa formuła Kościoła anglikańskiego, *Czterdzieści dwa artykuły wiary* z roku 1553 r., zawierały aż siedemnaście artykułów antyanabaptystycznych” (por. J. Jewel, *Works*, 1560, wyd. Ayre, Cambridge, wyd. 1850, IV: 1240 n i dz. cyt., s. 209) /.../ Już w 1557 r. szkocki reformator i wierny uczeń Kalwina, Jan Knox pisał w jednym z listów – wydanych niedawno w nowej redakcji pod tytułem *A Warning Against the Anabaptists* („Ostrzeżenie przeciwko anabaptystom”) – do swoich braci i ‘lordowskich mości wyznających prawdę’ w Szkocji o tych, którzy „przez udział w godnych potępienia i najbardziej zgubny sektach, oddzielili się od społeczeństwa i wspólnoty ze swymi braćmi” (zob. K. Reed, w *Presbyterian Heritage*, Dallas, 1984, ss. 1-3 i Knox, *Works* IV: 261-74 {por. IV: 257-60}, jak cyt. w Reed, dz. cyt., ss. 21 n.) /.../ Chociaż *Czterdzieści dwa artykuły wiary* i pisma Jana Knoxa skutecznie ograniczały dalszy rozwój brytyjskiego anabaptyzmu, mimo to w 1587 r. większość populacji Norwich stanowili anabaptystyczni holenderscy uchodźcy (w Williams [G.H.], *Rad. Ref.* s. 784), → (str. 249)

→ ostro zwalczani tak przez anglikanów, jak i purytan... (tamże, s. 216) /.../ Belgijski kalwinista, Guido de Bres był uchodźcą w Anglii w latach 1548-1554, skąd powróciwszy do Niderlandów – utwierdzony w kalwińskich przekonaniach przez zwolenników króla Edwarda VI – kontynuował swoje dzieło, szczególnie zaś zwalczając anabaptystów. Widać to w jego słynnym *Wyznaniu belgijskim* z roku 1562, gdzie atakuje on nie tyle rzymskokatolików, co anabaptystów, a zwłaszcza ich doktrynę chrzcielną (zob. *Wyznanie belgijskie*, art. 15, 34 /por. przyp. 144/ oraz art. 7, 18 i 36) /.../ Do budowania frontu przeciw anabaptystom w Anglii znacznie przyczynił się też szwajcarski kalwinista Bullinger (*Baptist Estep*, s. 210). Henryk Bullinger, bliski współpracownik Kalwina, jest autorem pracy pt. *The Origin, Progress, and Sects of the Anabaptists* („Pochodzenie i rozwój sekt anabaptyzmu”), gdzie pisał on, że „chcieli oni odłączyć się od papistów i ewangelików... i żyć według nowego baptystycznego porządku” (cyt. z C.F. Herschberger, *The Recovery of the Anabaptist Vision* („Odnowienie anabaptystycznej wizji”), Herald, Scottsdale Pa., 1957, s. 204). W rzeczy samej, wydana w Szwajcarii przez Bullingera i innych w 1536 r. *I Konfesja helwecka* – znacznie przez niego rozbudowana i wydana w 1566 jako *II Konfesja helwecka* – w wielu miejscach wytyka błędy anabaptystycznych herezji (rozdz. 11, 20, 29, 30)/.../ Wspomniani wyżej XVI i XVII-wieczni europejscy kalwińscy silnie oddziaływali nie tylko na Kościół presbiteriański w Szkocji, ale także Kościół anglikański w Anglii. XVI i XVII-wieczni brytyjscy purytanie byli pod wielkim wpływem europejskiej poidobaptystycznej i antyanabaptystycznej teologii reformowanej, sami także mocno na nią wpływając (wyd. Uniwersytetu w Glasgow, London, 1933, ss. 243-47) /.../ Zaprawdę, pomiędzy szwajcarskimi Kościołami reformowanymi a brytyjskimi Kościołami, tak anglikańskimi, jak i presbiteriańskimi trwał ciągły strumień obfitej korespondencji (L.B. Schenck, dz. cyt., s. 39) /.../ W 1643 r. wpływ Kalwina na Wyspach (Anglia, Irlandia, Szkocja, Kornwalia/...) był już dominujący... Olbrzymi wpływ na teologię Westminsterskiego Zgromadzenia Teologów miały nie tylko *Irlandzkie artykuły wiary*, ale...cała gama kalwińskich konfesji, jak również najlepsi teologowie reformowani. To sprzężenie zwrotne pomiędzy Europą północną a Wyspami Brytyjskimi w dojrzewaniu kalwinizmu było tak silne, że bardzo mało było miejsca na samodzielny rozwój (por. C.G. M'Crie: dz. cyt., ss. 51-52, cytowane w Schenck, dz. cyt., s. 50 n. 166; oraz ss. 50-51) /.../ Prof. prof. dr Philip Schaff i Benjamin B. Warfield obaj słusznie twierdzą, że *Westminsterskie wyznanie wiary* powstało przede wszystkim pod wpływem *Irlandzkich artykułów wiary*... które są silnie antyanabaptystyczne (*Creeds III*, s. 526, oraz *The Westminster Assembly*, wyd. 1972, ss. 176 n.)”. A oto, jak kończy się cytowany tu artykuł: „Ogólnie rzecz biorąc Wielka Brytania, a Westminsterskie Zgromadzenie Teologów (roku 1643 i lat następnych) w szczególności zostały na szczęście zachowane od heterodoksji europejskiego anabaptyzmu. Bo choć prawdą jest, że jeszcze późni ‘angielscy baptyści’ (począwszy od r. 1611) rzeczywiście sporo czerpali od anabaptystów, szczęśliwie pozostali jedynie peryferyjnym odłamem brytyjskiego purytanizmu” (*The Anabaptists and their Stepchildren*, F.N. Lee, copyright 1999-2004, The Reformed Reader, - [www.reformedreader.org](http://www.reformedreader.org)).

## RÓWNIEŻ I POTEM

zagrożeniem, jakie mogą w jego królestwie stanowić anabaptyści. Tym, który w imieniu landgrafa ów tekst napisał, był Filip Melanchton, który już wcześniej ostrzegał króla w swoim własnym imieniu. Według tych listów Melanchtona anabaptyzm miał wywodzić się z Flandrii, co jest wnioskiem dość swoistym, wynikającą być może z faktu, iż wielu anabaptystów w Anglii było flamandzkimi uchodźcami. Ponadto, ciężko jest stwierdzić, gdzie właściwie była kolebka anabaptyzmu, ponieważ był on pod silnym wpływem ruchów poprzedzających rok 1517. Być może, gdybyśmy poznali prawdę, mogłoby się okazać, że anabaptyzm był tyleż wytworem Flandrii, co Szwajcarii lub południowych Niemiec.

Jeszcze wcześniej, bo w roku 1531, pewien Anglik imieniem William Barlow ostrzegał swoich rodaków przed anabaptystycznym wolnym Kościołem. Co interesujące, nazwał on anabaptyzm „trzecim odłamek Reformacji”, bez wątpienia mając przez to na myśli, że jest on trzecim po kalwinizmie i luteranizmie. Musiał widocznie być poinformowany o zaistniałym podziale w łonie Reformacji. W roku 1534 aresztowano w Anglii rodowitego Flamandczyka o imieniu Bastian, za rozpowszechnianie anabaptystycznych idei i literatury. Dnia 25 maja 1536 roku zatrzymano w Anglii grupę około dwudziestu pięciu anabaptystów, z czego czternastu z nich spalono na stosie w czerwcu roku następnego. Ocenia się, że anabaptystów, spalonych na stosie w Anglii w czasie panowania Henryka VIII było więcej, niż poddanych egzekucji lollardów w wieku poprzednim, oraz że osiemdziesiąt procent ofiar Krwawej Marii stanowili anabaptyści <sup>C)</sup>. Istnieje wiele innych przykładów społeczności wolnego Kościoła, które zostały odkryte, a ich przywódcy spaleni na stosie. W ten sposób, wolny Kościół i jego zasady były żywe w Anglii we wczesnych latach Reformacji protestanckiej, przyczyniając się do rozwoju na tamtym terenie ruchów wolno-kościelnych.

Europejski anabaptyzm docierał do Anglii w jeszcze inny – choć pokrewny – sposób.

---

<sup>C)</sup> Tak bogata reprezentacja anabaptyzmu w Anglii, w dziesięć zaledwie lat po kolizji Grebela z zurychskim *regnum* wskazuje na jego wcześniejszą obecność i uwarunkowania. Jak wspomnieliśmy przy omawianiu rozwoju anabaptyzmu na kontynencie europejskim, datowanie początków angielskiej Reformacji na rok 1517 nastrocza pewne znaczące trudności psychologiczne – jak na przestrzeni dziesięciu zaledwie lat mogła nastąpić w jej łonie tak poważna polaryzacja? Jest bardzo prawdopodobne, że również i angielski anabaptyzm miał swoje korzenie w czasach o wiele wcześniejszych. Lollardyzm mógł być dla wolnego Kościoła w Anglii tym samym, czym dla wolnego Kościoła w Europie ruchy typu sakramentarianizmu.

Całe mnóstwo Anglików, którzy odwiedzali Niderlandy, zostało zainspirowanych przez kontakt z wolnym Kościołem, w drodze powrotnej zabierając jego idee ze sobą do kraju ojczystego. Wielu z nich wyjeżdżało do Holandii, będąc już wcześniej zarażonych odszczepieńczymi ideami, niektórzy by uniknąć zagrażającego im niebezpieczeństwa z powodu swoich separatystycznych poglądów; wracali odważniejsi i bardziej umocnieni w swoich przekonaniach. Jednym z nich był Mark Leonard Busher, autor traktatu z 1614 roku, pt. *Religion's Peace, a Plea for Liberty of Conscience* („Pokój religijny; obrona wolności sumienia”), uważanego za najwcześniejszą znaną publikację na rzecz całkowitej wolności sumienia. Jej czołowym przesłaniem jest myśl, iż wolność sumienia wymaga, by z powodu przekonań religijnych „z woli króla nie był przyznawany lub odbierany nikomu żaden świecki przywilej – jest to prawo dane od Boga każdemu człowiekowi, podstawowe dla samej istoty chrystianizmu”. Z powodu swoich przekonań Busher musiał uciekać do Holandii, gdzie był członkiem anabaptystycznej grupy w Kampen.

Inny angielski anabaptysta, Robert Browne (od którego nazwiska jego separatystyczna grupa została nazwana brownistami) miał podobne poglądy co do funkcji przedstawicieli władzy świeckiej w sprawach religijnych:

*Niech lepiej nie zajmują się niczym, co ma związek z Kościołem, ale jako świeccy urzędnicy jedynie sprawami świeckimi, ponieważ ich autorytet nie rozciąga się na Kościół – jakby byli prorokami lub kapłanami, czy duchowymi królami – tak, jak w sprawach doczesnej sprawiedliwości mają oni prawo utrzymywania porządku i poszanowania mocą ich władzy, stosując cielesne kary i świeckie środki przymusu. I dlatego, ponieważ również Kościół jest częścią społeczeństwa, znajduje się pod ich kuratelą, to znaczy, że mają oni pilnować spraw związanych z doczesnym bezpieczeństwem i sprawiedliwością; jednak, co do przymusu religijnego, zakładania Kościołów siłą i przymuszania do poddaństwa rządów kościelnym przy użyciu świeckich praw i kar, to wszystko do nich nie należy.<sup>88)</sup>*

Kiedy Robert Browne zaczął gromadzić wokół siebie grupki uczniów w Cambridge, Londynie i Norwich, został wydalony z Anglii. Wyemigrował do Niderlandów, gdzie w Middelburg opublikował szereg prac, w których wyłożył swoje zasady. Były to: *Reformation Without Tarrying for Any* (Reformacja – nie czekając dłużej), *Order for Studying the Scriptures* (Zasady studiowania Pisma) oraz *Life and Manners of All True Christians* (Życie i obyczaje wszystkich prawdziwych chrześcijan). To ostatnie opracowanie tak bardzo nie spodobało się państwowemu Kościołowi w Anglii, że wyznaczono karę śmierci dla każdego „winnego posiadania” jego egzemplarza, który to środek zaradczy sprowokował parlamentarny

## RÓWNIEŻ I POTEM

komentarz Sir. Waltera Raleigha, że „ukaranie ich wszystkich będzie niemożliwe”.

Francis Johnson, purytański duchowny, który próbował odpiąć separatystyczne argumenty, zawarte w książce Barrowsa i Greenwooda pt. *Plain Refutation* (Łatwe odparcie), w końcu sam nawrócił się do idei wolnego Kościoła, które przedtem usiłował odpiąć. Kiedy w roku 1593 z tego powodu Johnson znalazł się w więzieniu, mała grupka jego naśladowców wyemigrowała do Niderlandów. Współczesny im Henoeh Clapham tak pisał o tej małej kolonii osiedleńców: „Kościół ten prześladowania w Anglii trzynastcie lat temu rzuciły na te ziemie. W krótki czas potem, wielu z nich popadło w herezję anabaptystów (aż nadto powszechne w tych stronach)...”.

Podobne były losy Jana Smytha i Tomasza Helwysa, którzy z powodu swoich „lewicowych” poglądów również znaleźli się w Niderlandach, gdzie zostali ugruntowani w ideach „anabaptystów”. Smyth był prawowiernym purytaninem nauczającym, iż zadaniem władz świeckich jest wpływanie na ludzi, by czcili prawdziwego Boga, a wyłamujących się z prawowiernego kultu karali więzieniem, konfiskatą dóbr lub śmiercią „stosownie do rodzaju przewinienia”; później jednak zarówno on, jak i jego trzódka „*zrzucili z siebie to jarzmo niewoli antychrysta, i – podobnie jak ziemscy panowie darzą ludzi wolnością – zgromadzili się (pod przymierzem Pańskim) w stan Kościoła – w społeczność ewangelii – by chodzić wszystkimi Jego drogami, znanymi im lub im objawionymi, według swoich najlepszych starań – bez względu na to, ile to ich będzie kosztowało – z pomocą Pańską*”. Powstały w ten sposób wolny Kościół spotykał się w dwu miejscach – w Gainsborough pod przywództwem Smytha i w Scrooby pod przywództwem Jana Robinsona. Na skutek silnych prześladowań w 1608 roku obie grupy wyemigrowały do Holandii, gdzie Smyth doszedł do przekonania, iż nic tak nie wzmacnia wspólnych więzi przymierza między wierzącymi, jak chrzest dorosłych. Jan Robinson tak opisał zmianę, jaka zaszła w jego byłym współtowarzyszu:

*Panowie Smyth, Helwys i inni, zerwali więzi i wyrzekli się całkowicie swego dotychczasowego kościelnego ugrupowania i służby, by zebrać się ponownie, tworząc nowy Kościół<sup>\*)</sup> z tych, którzy przyjmą chrzest, do którego przykładają oni tak wielką wagę, że dopóki go nie przyjmą, raczej nawet wspólnie się nie modlą.*

---

<sup>\*)</sup> Owo rozwiązywanie i zakładanie Kościołów – na podstawie osobistych objawień i wspólnych wyznań – to niestety nadal dowód myślenia kategoriami *corpus christianum*, z którym wszelcy reformatorzy Kościoła teoretycznie zawsze walczyli. Ostatecznie, wszystkie wyznania chrześcijańskie wyrosły na ideach oryginalnie anabaptystycznych – tak braci szwajcarskich (Manza, Grebela i innych) jak i baptystów → (str. 253)

*I po niejakiach wymianach grzeczności, co do tego, kto powinien zacząć... pan Smyth najpierw ochrzcił siebie samego <sup>D)</sup>, a następnie pana Helwysa i innych, na podstawie złożonego przez nich osobistego wyznania”.*<sup>89)</sup>

Później (około roku 1612) Jan Smyth opracował – składające się ze 102 artykułów – wyznanie wiary, wykazujące silne wpływy anabaptystyczne, w którego 82 punkcie czytamy:

*Wierzmy, iż władza świecka z racji swego urzędu nie powinna wtrącać się do spraw religii czy sumienia, przymuszając i nakłaniając do takiej czy innej formy religii lub doktryny, ale zostawiając swobodę wyboru religii chrześcijańskiej sumieniu każdego człowieka, powinna zajmować się wyłącznie świeckimi wykroczeniami, krzywdami i szkodami, jakie sobie ludzie nawzajem wyrządzają, jak morderstwa, cudzołóstwa, kradzieże itp. ... gdyż dla Kościoła i sumienia królem i prawodawcą jest jedynie Chrystus.*<sup>90)</sup>

---

→ (Smytha, Helwysa i innych), a wreszcie także religijno-społecznych „wolnościowców” (R. Williamsa i W. Penna) – spotkały się w ekumenicznym pubie „Pod Hybrydą” (losu tego uniknął kwakryzm; zatracił on jednak charakter społeczności chrystiańskiej, będąc dziś bardziej ruchem społeczno-politycznym niż wyznaniem religijnym). I chociaż pogłębiona analiza przyczyn tego faktu wymagałaby oddzielnego (obszernego) opracowania, hasłowo należy stwierdzić, iż w którymś momencie wszystkie one (wyznania) porzuciły Chrystusa, jako swoją Głowę na rzecz „głów ludzkich” (przybierając „ludzką” tożsamość; por. 1.Kor.1:12-13 i 3:4). W ten prosty i skuteczny sposób pan ekumenicznego systemu „tronu i ołtarza” od wieków zapędza powiew Ducha wolnego Kościoła (zwany w strukturalnym chrześcijaństwie ruchem przebudzeniowym) do wielowyznaniowego koryta głównego nurtu chrześcijaństwa; jego łupem padają bowiem zawsze naśladowcy ludzi i ich idei – ofiary przedmiotowej relacji „ja-to” (por. *Ja i Ty* Marcina Bubera).

<sup>D)</sup> Większość Czytelników uzna to za dziwaczne aby ktoś chrzcił siebie samego, tak jak uczynił to Jan Smyth. Mimo swego dziwactwa, postępowanie to można uzasadnić pewnym bliźniym precedensem. W 1. Mojżeszowej 17 czytamy mianowicie, że Abraham został obrzezany jednego dnia wraz z całym swoim domem, przy czym powszechnie przyjmuje się, iż Abraham dokonał tego aktu najpierw na sobie samym, a potem na innych. Jan Smyth widocznie uważał – podobnie jak kiedyś Abraham – że nadszedł czas na nowy porządek, i to mogło podsunąć mu myśl o samoochrzczeniu. Smyth musiał być jak widać mocno przekonany, iż chrzest w tradycyjnej formie i znaczeniu jest całkowicie niezgodny z Pismem i że konieczne jest przywrócenie chrztu prawdziwie chrześcijańskiego.

## RÓWNIEŻ I POTEM

Tomasz Helwys powrócił do Anglii, gdzie opublikował traktat zatytułowany *The Mystery of Iniquity* (Tajemnica niegodziwości), w którym identyfikuje on Kościół rzymski z pierwszą, a Kościół anglikański z drugą bestią z księgi Objawienia, pisząc:

*Bóg dał ziemskie królestwo królowi, z całą ziemską mocą, przeciwko której nikt oprzeć się nie może, ale musi być jej posłusznym we wszystkim, czyniąc to dobrowolnie, albo cierpieć; Chrystus jedynie jest Królem Izraela i siedzi na tronie Dawida, a król powinien być poddanym Jego Królestwa; nikt nie powinien być karany, ani śmiercią, ani więzami, za wykroczenia przeciwko duchowym nakazom Nowego Testamentu, bo takie przewinienia należy karać jedynie przy pomocy duchowego miecza i dyscypliny.*

Zwracając się do króla Jakuba I, któremu Helwys wysłał egzemplarz tego traktatu, mówi on:

*Słuchaj, O Królu, i nie pogardzaj radą prostaczków, a ich skarga niech dotrze do Ciebie. Król nie jest Bogiem, lecz człkiem śmiertelnym, dlatego nie ma mocy nad nieśmiertelnymi duszami swoich poddanych, aby dla tych dusz uchylać prawa i rozporządzenia. Gdyby Król miał władzę, by ustanawiać duchowych panów i duchowe prawa, byłby nie śmiertelnikiem, ale wiecznym Bogiem. O Królu, nie daj się zwodzić zwodzicielom, by tak zgrzeszyć przeciwko Twym biednym poddanym, którzy powinni i chcą Ciebie słuchać we wszystkim, co się tyczy spraw ciała, życia i dóbr materialnych; w przeciwnym razie niech zostaną zgładzeni z tego świata. Boże, zachowaj Króla!<sup>91)</sup>*

Widzimy zatem, że pomiędzy Anglią a kontynentem europejskim istniała znacząca wymiana idei wolnego Kościoła, której towarzyszyły nieprzerwane próby ich zdławienia oraz zniszczenia ich zwolenników. I jak się zaraz przekonamy, zarówno te idee jak i towarzysząca im opozycja, doczekały się swojej kontynuacji w koloniach Nowego Świata.

Być może „ojcowie pielgrzymi” (Pilgrim Fathers) wypłynęli z Leyden do Nowego Świata częściowo z tego powodu, że żyjąc wśród holenderskiego społeczeństwa uświadomili sobie w pewnym momencie, że do rozwoju i urzeczywistnienia rewolucyjnych idei wolnego Kościoła w Anglii i Holandii potrzeba zupełnie nowego otoczenia, nie obciążonego długimi tradycjami chrześcijańskiego sakralizmu i klimatem urzędowej Reformacji [a dokładniej urzędowego reformizmu]. Dowodem na to, że myśli owych pielgrzymów mogły biec w tym właśnie kierunku, może być pożegnalna mowa ich przywódcy, skierowana do nich po zaokrętowaniu na *Mayflower* (Kwiecie majowe), w 1620 roku:



*Jeśli Bóg objawiłby wam cokolwiek, posługując się jakimkolwiek innym swoim instrumentem, bądźcie gotowi to przyjąć w taki sposób, jakbyście mieli przyjąć jakąkolwiek prawdę poprzez moje usługiwanie. Jestem bowiem całkowicie przekonany, że Pan ma jeszcze w swoim zanadrzu więcej prawdy, ukrytej w Jego Świętym Słowie. Co do mnie, trudno mi dostatecznie wyrazić mój smutek nad stanem Kościołów reformowanych, które osiągnąwszy obecny etap religijności nie są już zdolne do żadnego innego rozwoju, niż podążanie torem wytyczonym przez jego urzędowych reformatorów... Widzicie, kalwiniści tkwią mocno w tym samym miejscu, gdzie zostawił ich ów wielki mąż Boży, który nie miał jeszcze pełnego obrazu rzeczy. Jest to nieszczęście, nad którym należy wielce ubolewać, bo choć w swoich czasach świecili oni [ludzie formatu Kalwina] jasnym i gorącym płomieniem, nie pojęli oni jednak całego zamysłu Bożego, ale gdyby żyli obecnie, byłiby równie gotowi przyjąć większe światło jak to, które pierwsi otrzymali. Błagam was, byście pamiętali, że to jest część przymierza waszego Kościoła, byście byli gotowi przyjąć każdą prawdę, jaka zostanie wam objawiona poprzez spisane Słowo Boże... Muszę także poradzić wam, byście zaniechali, unikali i zrzucali z siebie miano brownistów, które jest zwyczajnym przezwiskiem i typową etykietką religiantów, używaną przez ich profesorów, wstrętną dla społeczności chrystiańskiej.<sup>92)</sup>*

Co miał Robinson na myśli przez owo „więcej prawdy” i o jakim „większym świetle” mówił? Jasne jest, że miał na myśli coś, co wykraczało poza „prawdę” obowiązującą w Kościołach reformowanych, z którymi zetknął się w Holandii, a także że wykraczała ona poza system myślowy, któremu kształt nadał Kalwin (ten sam, który „nie miał jeszcze pełnego obrazu rzeczy”). Pożegnalna rada Robinsona, by odciąć się od miana brownistów wydaje się wskazywać, że miał on na myśli postępowy ruch, który złośliwie opatrywano etykietką „brownistów”, którego teologię Robinson radził jednak swoim naśladowcom zachować, pomimo odrzucenia przez nich kojarzonego z nią przezwiska. W uszach pielgrzymów wciąż musiały brzmieć jeszcze słowa poważanego przez nich przywódcy, gdy układali i podpisywali tekst *Mayflower Declaration*. Czy to prorocze słowa lidera „pielgrzymujących ojców” do tego stopnia uwrażliwiły jego naśladowców, że w swojej wizji społeczeństwa wykroczyli poza ramy struktury społecznej Kościołów reformowanych i system myślowy tego, któremu w Holandii tę formę one zawdzięczają? Nie będzie żadnym fantazjowaniem stwierdzenie, że owo „nowe światło”, to dziedzictwo wolnego Kościoła. Trafnie zauważył ktoś, że zrozumieć angielską „lewicę” purytańską można tylko wtedy, gdy uświadomi się sobie stopień inspiracji, czerpanej przez nią bezpośrednio od szwajcarskich, niemieckich i holenderskich anabaptystów.

## RÓWNIEŻ I POTEM

U Jana Robinsona dostrzegamy duży szacunek dla Kalwina połączony z głębokim rozczarowaniem jego osobą, a także żarliwe pragnienie, by ruszyć naprzód od miejsca, gdzie ich Kalwin zostawił. Szczególnie wart odnotowania w tym studium jest fakt, że ten sam ambiwalentny stosunek do Kalwina widzimy u Rogera Williamsa, który mówiąc o Kalwinie i Bezie stwierdził, że „*ci wspaniali ludzie starają się (jak to ujął Jakub) wydawać z jednego źródła jednocześnie słodką i gorzką wodę, co jest monstrualną sprzecznością*”<sup>E)</sup>. (*Complete Works*, IV, 264 – odtąd C.W.)

Bezpośrednią przyczyną tej krytycznej uwagi była wypowiedź Kalwina z jego komentarza do Rzymian 13:4 – bardzo po linii przekonań Williamsa – którą chętnie się on posłużył. W komentarzu Kalwina Williams odnalazł, według jego własnych słów, następujące stwierdzenie: „*Cała ta rozprawa dotyczy władz świeckich i dlatego ci, którzy chcą panować nad sumieniami, na próżno chcą wywodzić stąd swoje prawo do świętokradczej tyranii*”. W tym samym komentarzu Williams miał znaleźć taką wypowiedź: „*Paweł nie wyraża respektu wobec całego Prawa, a mówi tylko o tych obowiązkach, które Prawo nakazuje odnośnie do bliźnich*”. Williams chętnie posługuje się także komentarzem Bezy do tego samego fragmentu: „*Ponieważ Apostoł rozważa w tym miejscu obowiązki ludzi względem siebie nawzajem, myślę, iż termin p r a w o powinien być ograniczony do spraw świeckich*”.

To wszystko było oczywiście wodą na młyn Williamsa. Tym niemniej, antagonistą Williamsa, Jan Cotton, w skierowanych przeciwko niemu polemikach, powołuje się na *Obronę* autorstwa Kalwina i Bezy (w której bronią oni słuszności spalenia Serweta), gdzie pieśń słynnych genewczyków – do tych samych słów z Rzymian – brzmi już całkiem inaczej; dowodzą tam oni (znowu, według słów Williamsa), co następuje: „*Ta jedna rzecz wystarczy mi, że przyjście Chrystusa nie zmieniło niczego, co się tyczy tak państwa, jak i świeckich rządów, nie ujmuje niczego urzędowi władzy świeckiej. Idźmy więc do tego miejsca, gdzie Paweł naucza, że ‘nie nosi ona miecza na próżno’ – czy ma ona być ograniczona tylko do jednego rodzaju*

---

<sup>E)</sup> W tej ocenie Williams uprzedził jedynie A.C. McGifferta, który powiedział, że „doktryna Kościoła u Kalwina była konglomeratem wielu różnorodnych i niespójnych elementów, z którego to powodu od jego czasów prawie w całym reformowanym odłamie protestantyzmu panuje pomieszanie pojęć w kwestii znaczenia, miejsca i celu Kościoła”.<sup>93)</sup> Twórcy zdobiącego dziś Genewę pomnika Reformatorów, dodali do tego grona jednego człowieka z Nowego Świata – Rogera Williamsa. Gdyby postaci Williamsa i innych dygnitarzy z tego pomnika mogły w jednym momencie ożyć, wkrótce popadli by w głęboki konflikt na tle kwestii, co należy uczynić z hybrydą. Williams obstawałby przy tym, by ją „uśpić”, reszta zaś chciałaby umieścić ją na liście „gatunków chronionych”. Roger Williams zauważył błąd w 36 artykule Wyznania belgijskiego dwa stulecia przed Kościołami reformowanymi<sup>\*\*)</sup>

<sup>\*\*)</sup> Przypis zamieszczono na stronie 257 →

[spraw świeckich]? Ci, z którymi muszę mieć do czynienia sami przyznają, że władze świeckie są uzbrojone przez Boga, by karać jawne przestępstwa, a powstrzymywać się od spraw religijnych, i że przez ich pobłażanie bezbożność może plenić się bez ograniczeń. Ale Duch Święty woła przeciwko temu w wielu miejscach”. Według Jana Cottona Beza miał również powiedzieć: „Władza świecka jest Bożym duszpasterzem, noszącym miecz, by mścić się na tych, którzy źle czynią... jak miałyby tę swoją powinność sprawować jeśli nie miałyby sprawiedliwej władzy nad heretykami, chyba że heretycy nie są złoczyńcami (co jest poglądem tak absurdalnym, że nie sądzę, by wymagał obalenia), lub że słowa Pawła należy ograniczyć do pewnego rodzaju złych czynów, to jest do tzw. grzechów cielesnych, którą to różnicę pomiędzy rodzajami złych czynów omówię szerzej gdzie indziej”.<sup>94)</sup> Oczywiście, była to z kolei woda na młyn Cottona. Nie dziwią więc słowa Williamsa o Kalwinie i Bezie, że „wydają z jednego źródła jednocześnie słodką i gorzką wodę”. A problem wynikał po prostu stąd, że genewscy reformatorzy operowali jednocześnie dwiema różnymi – w istocie sprzecznymi pomiędzy sobą – koncepcjami Kościoła.

Wiele swoich przemyśleń Roger Williams musiał z pewnością zawdzięczać tradycji wolnego Kościoła, żywej w anabaptystycznych kręgach Niderlandów. I choć nie ma na to dowodów, że był on kiedyś osobiście w Niderlandach, znaczące jest, że podjął długotrwały wysiłek, by opanować język niderlandzki. Powodem tego mogła być jednak bogata literatura wolnego Kościoła, dostępna w tym właśnie języku, którą – jak się zdaje – się zaczytywał. Williams musiał zresztą poznać holenderski całkiem nieźle, gdyż wiadomo nam, że uczył tego języka innych<sup>F)</sup>. Oznacza to, że Williams miał praktycznie dostęp do całej holenderskiej literatury anabaptystycznej,

---

<sup>F)</sup> W liście do gubernatora Winthropa napisał on: „Upodobało się Panu powołać mnie na pewien czas, by wraz z pewnymi osobami studiować hebrajski, grekę, łacinę, francuski i holenderski. Prosiłem pana Milтона, sekretarza Rady, by ze względu na mój holenderski czytał mi więcej języków”.

→ \*\*) Nie będzie nas to dziwić, jeśli uświadomimy sobie, że ta część Katechizmu (poświęcona omówieniu apostołskiego *Credo*), jest we wstępie zatytułowana, „o Bogu, Duchu Świętym i naszym uświęceniu” (cz. II, pyt. 24). Jeszcze bardziej znamienne jest to, że wspomniany fragment (pyt. 53-58) o kwestii uświęcenia nie wspomina ani razu (!), bardzo mocno za to akcentując potrzebę absolutnej pewności zbawienia przez samą wiarę w dzieło Golgoty – *sola fide* (niezależnie od przemiany życia), które jaśnieje tu pełnym blaskiem. Czy dziwi niechęć Lutra do apostoła Jakuba, który taką „bezuczynkową” wiarę nazywa „martwą”, albo „ekumeniczne wyznanie niewiary” *corpus christianum* w zwycięstwo nad grzeszną naturą w tym świecie? A przecież napisane jest: „Zwycięzcy i temu, kto pełni aż do końca uczynki moje, dam władzę nad poganami” (Obj.2:26).

## RÓWNIEŻ I POTEM

(która była obfita), i to w oryginale. Tak czy inaczej, Roger Williams już wkrótce miał usłyszeć wszystkie zarzuty i wymówki, które przez lata całe rzucano w twarz członkom wolnego Kościoła. Jedną z „herezji”, o jaką go oskarżono, było tradycyjne pomówienie o „odmawianie składania przysięgi”. Sugerowano, że niechęć Williamsa do przysięgania wynikała z jego doświadczeń ze służby posłańca sądowego, w czasie której miał okazję być świadkiem kompletnej nonszalancji, z jaką obchodzono się z przysięgami, przez co już bardzo wcześnie zbuntował się on przeciwko przysiędze jako takiej.

Jest jednak bardziej prawdopodobne, że sprzeciw wobec przysięgania, jaki narodził się w jego umyśle, był jednym z elementów myślowej spuścizny wolnego Kościoła, z którą Williams się utożsamiał. Czy już waldensi, a za nimi później anabaptyści, nie sprzeciwiali się przysięganiu? „Heretycy” widzieli w składaniu przysięgi akt o głęboko religijnym charakterze, do którego nie każdy może być rzeczywiście przygotowany; uważali, że wymaganie jej od wszystkich jest zamykaniem oczu na złożoną naturę struktury społecznej – z tego też powodu praktykę tę odrzucali. Przypomnijmy ponadto, że przysięga była przez wieki częścią mechanizmu, przy pomocy którego powszechny Kościół państwowy usiłował pozbywać się swojej opozycji – od bardzo wczesnych czasów każdy dorosły mężczyzna musiał pod przysięgą obiecywać, że będzie denuncjował wszelkich „heretyków” czy „heretyckie” zachowania.

Było więc nieuniknione, że członkowie wolnego Kościoła tradycyjnie traktowali przysięgę jako wynalazek diabelski <sup>G)</sup>.

---

<sup>G)</sup> Nie będziemy w stanie zrozumieć wagi, jaką po obu stronach konfliktu o prawomocność „chrześcijańskiego sakralizmu” przykładano do kwestii przysięgi, dopóki nie uświadomimy sobie jak ważną rolę odgrywała ona w walce o podtrzymanie istnienia i trwałości hybrydy. Katechizm heidelberski poświęca więcej miejsca kwestii poprawności aktu składania przysięgi [w wersji polskiej: cz. III, pyt. 99-102, dot. III przykazania dekalogu], niż artykułowi Apostolskiego Wyznania Wiary o „Bogu Duchu Świętym”! [w wersji polskiej cz. II, pyt. 53]. Swego czasu Kalwin bardzo pochlebnie wyrażał się o pewnym rodowitym Flamandczyku imieniem Pierre Alexander, dodając jednak, że ma on jeden poważny feler („une lourde fault”): nauczając, że Nowy Testament zabrania przysięgania; w oczach Kalwina „skaza” ta była na tyle poważna, że - jak stwierdził - dyskwalifikuje ona Aleksandra ze stanowiska, do objęcia którego jego kandydatura była rozważana. Niejeden „heretyk” przypieczętował swoją zagładę twierdząc, że przysięganie jest nie na miejscu. Narzuca się pytanie: dlaczego ludzie tak zaprzęтали swoją uwagę tą kwestią? Nasze [demokratyczne] sądy pozwalają na rezygnację z przysięgi, zgadzając się, by w jej miejsce powiedzieć, że się „uroczyście oświadczam” (jest to praktyka datująca się od czasu likwidacji hybrydy, a wprowadzona w celu zadośćuczynienia pragnieniom wolności sumienia spadkobierców wolnego Kościoła).

Również i w Nowym Świecie członkowie wolnego Kościoła bywali oskarżani o to, że „nie uznają władzy świeckiej”, co jak wyżej opisaliśmy, było zarzutem tyleż starym, co bezpodstawnym. Ludzie o nawykach do sakralnego myślenia postrzegają Kościół i państwo jako dwie integralne części jednej i tej samej struktury społecznej [jak dwie strony tego samego medalu]. Z tego powodu interpretują oni żądanie usunięcia miecza od spraw wiary, jako żądanie usunięcia go od spraw społecznych w ogóle. Stary jak świat aksjomat, że spokój społeczny nie jest możliwy, jeśli członkowie społeczeństwa nie są jednomyślni w tym, komu winni są najwyższą cześć, był jeszcze w roku 1656 tak głęboko zakorzeniony w duszach kolonistów Nowego Świata, że niektóre kolonie wyraziły to w uroczystym oświadczeniu, że postanawiają pozbyć się „wszystkich kwaków, rangersów <sup>\*)</sup> i innych notorycznych heretyków”.

Kiedy zamieszkali w Providence ludzie Rogera Williamsa oświadczyli, że odmawiają swego poparcia tej deklaracji, stwierdzając iż ich najcenniejszym dorobkiem jest wolność sumienia, w odpowiedzi usłyszeli od komisarzy stanu Massachusetts, iż taka nauka „*prowadzi prostą drogą do absolutnego podcięcia i obalenia wśród was autorytetu władzy świeckiej*” – była to ta sama łzawa bajeczka, której wcześniejsi anabaptyści musieli wysłuchiwać w przeszłości. Typowe dla żalów pod adresem Rogera Williamsa i jego zwolenników było to, że długą listę wszystkich ich win i błędów kończyła uwaga na temat „braku władzy świeckiej”, jak w poniższym przykładzie: „*Siostra pani Hutchinson... będąc zarażona anabaptyzmem... nakłoniła (czy raczej zachęciła) pana Williamsa do publicznego wyznania tej wiary, na podstawie którego został powtórnie ochrzczony przez pewnego świętego męża... Następnie pan Williams ochrzcił powtórnie jego i jeszcze dziesięciu innych. Wyrzekli się także chrztu niemowląt, oraz związali tym, że nie będą mieć żadnej władzy świeckiej*”.

Było to fałszywe oskarżenie, dokładnie tak samo bezpodstawne jak w przypadku wcześniejszych anabaptystów europejskich. Jak bardzo było to nieprawdziwe, można stwierdzić czytając odpowiedź Williamsa na ten zarzut: „Byłbym najdalszy od tego, by zaniedbać zapewnienie pokoju tak miastu jak i krajowi (na którego straży – co potwierdzam – powinien stać świecki oręż, o który mam przed Bogiem tak wielkie powody z należytą

---

<sup>\*)</sup> Rantersi (dosł. „deklamatorzy”; od *rant*: „mówić z patosem”): luźno zorganizowana radykalna grupa angielskich independentów, akcentująca wyższość wewnętrznego „światła” i „prowadzenia Duchem” nad ścisłym trzymaniem się formuł doktrynalnych (antynomianizm); po wygaśnięciu ruchu w XVII w. terminem tym zaczęto potocznie określać tzw. surowych metodystów, znanych z dużej aktywności misyjnej.

## RÓWNIEŻ I POTEM

powagą zabiegać), a także, by dać swobodę działania buntowniczym ręką czy językom, lub pozostawić oręż w rękach buntowników oraz burzycieli pokoju”. Będąc oskarżanym o anarchiczne poglądy Williams zwyczajnie stał się ofiarą wyświechtanego komuną, starego jak pierwotna hybryda.

Roger Williams nie był zaprzysięgłym anarchistą; wysoko cenił *regnum*, widząc w nim narzędzie Bożej łaski – choć nie odkupieńczej. Rzeczywiście przeciwstawiał się on idei „chrześcijańskiego państwa”, twierdząc, że państwo i Kościół to dwa różne statki – na statku-Kościół książę jest tylko jednym z pasażerów, nie mającym na jego pokładzie szczególnej władzy i zobowiązanym do przestrzegania jego praw; ster statku-państwa dzierży jednak władza świecka. Funkcje świeckiego władcy nie zmieniają się w zależności od tego, czy jest on Chrystianinem, czy też nie – pozostają czysto świeckie. Niewątpliwie pod wpływem bojaźni Bożej książę, który jest Chrystianinem, powinien i będzie wykonywał swoje obowiązki w bardziej światły sposób, a jego sumienie będzie bardziej wyczulone<sup>H)</sup>; nie zmienia to jednak faktu, że „władza chrystiańskich pilotów nad duszami i sumieniami ich żeglarzy i pasażerów nie jest większa, niż pilotów wrogich Chrystiaństwu...”.

*Wszystkie świeckie państwa – wraz ze swymi sędziami oraz stosownymi konstytucjami i administracją – ujawniają w gruncie rzeczy swój świecki charakter, i dlatego nie są sędziami, gubernatorami lub obrońcami duchowego czy chrystiańskiego państwa lub kultu. Jest to wolą i przykazaniem Bożym, aby wraz z przyjściem Jego Syna<sup>I)</sup>,*

---

<sup>H)</sup> Roger Williams nie był ślepy na korzyści dla całego społeczeństwa, wynikające z faktu, iż wierzący są częścią tego społeczeństwa, korzyści czerpanych poprzez pewnego rodzaju mechanizm osmozy. Był on w pełni świadomy korzyści, jakie czerpała Genewa czasów Kalwina, jednak nie zgadzał się z jej „chrześcijańskim sakralizmem”. Williams napisał: „Przykazania i dyscyplina Jezusa Chrystusa, choć źle zrozumiane i sprofanowane używaniem przez ludzi cielesnych i nieodrodzonych, może oświecić ich światłem cywilizacji i moralności tak w Genewie, jak i w innych miejscach, (gdyż oślepiający blask samego cienia przykazań Chrystusowych rzuca zasłonę wstydu na barbarzyństwo i nieucywilizowanie)”. (C.W., III, 225)

<sup>I)</sup> Owo „wraz z przyjściem Syna” wskazuje, że Williams (podobnie jak i Helwys) wyznawał właściwą wolnemu Kościołowi „koncepcję wcześniejszego i późniejszego”, a także na jego przekonanie, że w okresie obowiązywania Nowego Testamentu nie można powielać w tej sprawie wykładni starotestamentowej.

*Pana Jezusa, wolność sumienia i wyznania większości pogańskich, żydowskich, tureckich czy antychryściańskich kultów religijnych była zagwarantowana wszystkim ludziom, krajom i narodom; i że należy z nimi walczyć tylko takim mieczem, który w sprawach dotyczących duszy jedynie może zwyciężyć, a mianowicie mieczem Bożego Ducha i Słowa. (C.W., III, 75)*

W całym tym dowodzie Williams powtarza w zasadzie to, co Helwys powiedział już wcześniej w roku 1612 w swoim *A Short Declaration of the Mystery of Iniquity* (Krótkie odsłonięcie tajemnicy niegodziwości), gdzie odrzuca on koncepcję „chrześcijańskiej władzy”:

*Wszystkie ziemskie władze są w swoich licznych włościach jednym i tym samym... nasz Pan i Król jest jedynie naszym ziemskim królem i jego królewska władza ogranicza się do spraw ziemskich, i jeśli ci, nad którymi król panuje są jego posłusznymi poddanymi, przestrzegającymi wszystkich praw przez niego ustanowionych, nasz Pan i Król nie może wymagać niczego więcej; gdyż religijne pojęcie Boga przez człowieka jest rzeczą pomiędzy nim a Bogiem; Król nie będzie za to ponosić odpowiedzialności, ani być sędzią pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Niech będą sobie heretykami, Turkami, Żydami czy kimkolwiek innym – karanie ich w najmniejszym choćby wymiarze nie należy do władz ziemskich.*

Jak zobaczyliśmy wcześniej, odrzucenie chrześcijaństwa jako „ciała ochrzczonych” zawsze pociąga za sobą odrzucenie chrztu jako „sakramentu”; w tej kwestii Roger Williams zajął stanowisko zgodne z tym, czego należało się spodziewać. Już w roku 1633 wkroczył on na drogę prowadzącą do odrzucenia tego sakramentalnego aktu, stanowiącego zasadnicze spoiwo struktury *corpus christianum* – „ciała ochrzczonych” [por. ang. *Christendom*: „dom ochrzczonych”]. W tym właśnie roku starszy Kościoła z kolonii Plymouth poczuł się w obowiązku przestrzec przed Williamsem „na wypadek, gdyby poszedł tym samym kursem bezpardonowego separatyzmu i anabaptyzmu, którym poszedł pan Smyth – samochrzczeniec – w Amsterdamie”. W liście do zboru w Dorchester, z 1 maja 1639 roku, Hugh Peters, pisząc w imieniu zboru Salem (z którym Williams był wtedy związany) stwierdził: „Uważamy za swój święty obowiązek zapoznać was z nazwiskami osób, którym z tych właśnie powodów w naszym zborze przedstawiono poważne zarzuty... Roger Williams i jego żona... Całkowicie odmówili oni słuchania tego Zboru, twierdząc, iż ten i wszystkie inne zgromadzenia w Zatoce nie są prawdziwymi Zborami, oraz wszyscy (za wyjątkiem dwóch osób) przyjęli powtórny chrzest” (C.W., IV, 55).

Najwidoczniej Williams już wtedy musiał czuć zdecydowaną niechęć do hybrydy; w rzeczy samej, miesiąc wcześniej, w marcu, przyjął chrzest wiary.

## RÓWNIEŻ I POTEM

Pan Chauncy, który później został prezydentem Harvardu, ubolewał nad tym, że „we władzach Plymouth, ku naszemu smutkowi, nie tylko pastor kongregacji waha się w sprawie udzielania chrztu niemowlętom, ale niektórzy z jego członków zaczęli podzielać jego wątpliwości”. Miało to miejsce mniej więcej w tym samym czasie, kiedy Williams napisał swój wnikliwy traktat pt. *Christening Maketh Not Christians* (Chrzczenie niemowląt nie czyni ich chrześcijanami), który jak się wydaje pozyskał wielu ludzi dla jego poglądów.

Pamiętamy, jak *regnum* Zurychu wystąpiło w obronie politycznie użytecznego instrumentu, jakim jest chrzest niemowląt; nie powinno więc nas dziwić, że *regnum* stanu Massachusetts nie siedziało z założonymi rękami, słysząc o zamachu na ten starodawny obrządek. Ich konsternacja była tak wielka, że wydali prawo, datowane 13 listopada, 1644 roku, stanowiące, co następuje:

*Jednomyślnie zarządzamy, że jeśli by jakakolwiek osoba czy grupa osób w obrębie naszej jurysdykcji otwarcie potępiała lub sprzeciwiała się chrztowi niemowląt, lub próbowała potajemnie odwozić innych od aprobaty dla jego udzielania, lub też celowo opuściła swoją kongregację w czasie sprawowania tego obrządku... sprawiając na Sądzie wrażenie rozmyślnie lub uparcie trwających przy tym, po wygaśnięciu wyznaczonych terminów i wyczerpaniu środków perswazji, każda taka osoba lub grupa osób będzie skazana na banicję.<sup>95)</sup>*

Innymi słowy, staną się przedmiotem eksterminacji, w pochodnym sensie tego słowa. W przybliżeniu w tym samym czasie kolonia Wirginia wydała prawo, że „każdy, kto nie zgodzi się na ochrzcenie swego dziecka przez uprawnionego duchownego, będzie ukarany grzywną w wysokości 2 tysięcy funtów tytoniu – po połowie, dla parafii i dla informatora”<sup>9)</sup>. Raz jeszcze dał znać o sobie zakorzeniony w „chrześcijańskim sakralizmie” stary przesąd, że kto zrywa z Kościołem, nie ma prawa być członkiem państwa; kto nie chce, aby jego dziecko było częścią *corpus christianum*, nie może sam być członkiem takiego społeczeństwa.

Można było łatwo przewidzieć, że mając do czynienia z taką filozofią – tak w kodeksach jak i w sercach ludzkich – należało spodziewać się finału przed sądem.

---

<sup>9)</sup> Czytelnika może zainteresować fakt, że wydany dokładnie w tym samym czasie inny przepis stanowił, iż „mężczyzna i kobieta popełniający cudzołóstwo zapłacą 500 funtów tytoniu każde”. Jak widzimy, wyłamanie się z obrzędu chrztu niemowląt uznano za dwa razy gorsze przestępstwo od cudzołóstwa!



I rzeczywiście, w lipcu 1635 roku Williamsa wezwano do Bostonu w związku z zarzutami, skierowanymi przeciw niemu do trybunału Sądu Powszechnego. I co ciekawe, choć wcale nie zaskakujące – zważywszy na to, że fakt odrzucenia chrztu niemowląt był tylko pojedynczym elementem znacznie szerszej kwestii – głównym punktem tych zarzutów wcale nie była sprawa chrztu niemowląt. Brzmiały one następująco: „Po pierwsze, nauczanie, że władza świecka nie powinna karać wykroczeń w sprawach o charakterze religijnym chyba, że w przypadku naruszenia porządku publicznego”. Na rozprawę zaproszono przedstawicieli duchowieństwa, niewątpliwie dla zadośćuczynienia starej zasadzie, że warunkiem podjęcia przez *regnum* działań przeciwko „heretykowi” jest uznanie go za takiego przez *sacerdotium*. Zaproszeni duchowni prawie jednogłośnie uznali Williamsa winnym i zasługującym na wygnanie z kolonii z powodu twierdzenia, „iż władze świeckie nie powinny mieszać się w sprawy Kościoła, nawet w celu powstrzymania herezji i odstępstwa”. Jedyną pociesającą rzeczą w całej tej bardzo smutnej sprawie było to, że na wieść o wygnaniu Williamsa całe miasto Salem było „wstrząśnięte, gdyż miał on opinię uczciwego i bezinteresownego człowieka, oraz utalentowanego mówcy”<sup>K)</sup>. Ale to nie wystarczyło, żeby zatrzymać wykonanie wyroku. Williams, razem z żoną i dzieckiem, zostali wyrzuceni z granic kolonii – prosto w sam środek typowej o tej porze roku w Nowej Anglii – przejmującej chłodem zimy. Kolejne wcielenie hybrydy – tym razem rodem z Nowego Świata – upomniało się o nowe ofiary na podstawie starego jak świat podwójnego paragrafu herezji-anarchii.

Jednym z punktów, kładącym na łopatkę każdą płaską teologię, jest sprawa dyscypliny, którą albo musi ona całkowicie zignorować, tolerując każdego – nawet najgorszego rozpustnika – zapisanego w jej księgach parafialnych, albo przyprowadzić grzeszących do porządku.

---

<sup>K)</sup> Mamy wszelkie powody sądzić, że powodem sympatii dla Williamsa tak wielu ludzi z jego lokalnej społeczności były nie tylko walory „utalentowanego mówcy”. Wśród miejscowych osadników musiało być chyba sporo – mniej lub bardziej jawnych – anabaptystów. U Jana Cottona czytamy, że „anabaptystów... toleruje się nie tylko na naszej ziemi, ale i w niektórych naszych Kościołach”. W *Briefe Narration* (Krótka opowieść) z roku 1646 Winslow, pisząc o anabaptystach i przepisach wydawanych przeciwko nim w Massachusetts, mówi: „Słyszałem jak w mojej obecności odpowiedziano pewnym ludziom, którzy pragnęli ich złagodzenia: To prawda, że mamy surowe prawo, ale nigdy, ani w przeszłości, ani w przyszłości nie było i nie będzie ono egzekwowane w stosunku do kogokolwiek, a przecież ludzie o tych przekonaniach żyją pomiędzy nami, ba, niektórzy w naszych własnych Kościołach”. To, co ogólnie stwierdziliśmy u reformatorów, najwidoczniej można także odnieść do Williamsa, że znalazł naśladowców, zanim zdążył ich wokół siebie zgromadzić. (C.W., IV, 416)

## RÓWNIEŻ I POTEM

Ale jeśli wybierze to drugie, sama ekskomunika nie wystarczy – konieczna będzie eksterminacja. Znając na wylot zwodniczy charakter tego starego sakralnego argumentu, Williams zapytał Jana Cottona z wyrzutem: „Czy nie dlatego zabroniono mi żyć na tym świecie, czy w Rzeczypospolitej (Massachusetts), jeśli nie tylko z tego jednego powodu, że Rzeczypospolita i Kościół są wciąż jednym, a ten, kto jest wykluczony z jednej wspólnoty, musi z konieczności być wykluczony również i z drugiej”. Williams był też doskonale świadom szkodliwego wpływu, jaki płaska teologia wywiera na ideę dyscypliny. Widział on, że powodem wywrócenia do góry nogami sprawy kościelnej dyscypliny jest niezrozumienie wczesnego i późniejszego charakteru Starego i Nowego Testamentu. Z właściwą sobie jasnością umysłu zwrócił on uwagę na fakt, że w 1.Koryntian 5:13 Paweł podejmuje akcję dyscyplinarną, której starotestamentowym finałem powinna być eksterminacja i kończy ją definitywnie ekskomuniką. Williams powiedział: „Tego samego słowa, którego Mojżesz użył dla opisanego faktu uśmiercenia grzesznika w Izraelu według ciała, mieczem, przez ukamienowanie, itd., Paweł używa tutaj na określenie duchowego uśmiercenia lub odcięcia przez ekskomunikę”. To daleko idące Pawłowe przewartościowanie mógł zrozumieć tylko ktoś oddany idei łaski postępującej.

Szczęśliwie dla Williamsa, a jeszcze bardziej dla jego rodziny, był on w dobrych stosunkach z miejscowymi Indianami, którzy przezimowali go i jego najbliższych w swoich wigwamach. Gościnność okazana przez Indian bezdomnemu Williamsowi pokazuje jeszcze jeden rys konfliktu, jaki się tu wyłonił. Jak już wcześniej widzieliśmy, koncepcja Kościoła chrześcijańskiego uniemożliwia misję w nowotestamentowym znaczeniu tego słowa i odwrotnie, że przywrócenie takiej misji wymaga wyrzeczenia się *corpus christianum*. Roger Williams wyrzekł się idei Kościoła jako „ciała ochrzczonych” i stąd mógł rozwinąć w sobie nastawienie misyjne.

W swoim nastawieniu Williams nie tylko był zupełnie odosobniony, ale miał na karku przeciwnych mu duchownych, których musiał zrzucić z grzbietu, dla których obywatelstwo państwa i Kościoła nadal oznaczało uczestnictwo w jednej i tej samej strukturze społeczno-religijnej. Jan Cotton na przykład, jeden z najlepszych kaznodziejów tego czasu, w swoich dyskusjach z Williamsem argumentował:

*Rozchodzenie się Słowa po Kościele-państwie (tj. poprzez funkcjonariuszy Kościoła do członków Kościoła złączonych w Kościele-państwie) jest zaprawdę wyrazem intymnej i drogiej wspólnoty między Chrystusem a Jego Kościołem, jak między mężem a jego małżonką, między matką a dzieckiem i między pasterzem a jego trzodą. Ale przypuśćmy, że poganie i Indianie byliby zwyczajowo obecni na naszych kościelnych zgromadzeniach (jak to mają w zwyczaju robić*

*sluchając Słowa) czy on, Roger Williams, myśli, że pomiędzy Chrystusem a nimi istnieje taka sama duchowa i intymna wspólnota, jak między Chrystusem a Jego Kościołem? (C.W., II, 215)*

W rozumieniu Cottona Kościół i państwo współtworzą jeden organizm, którego istotę najlepiej wyraża termin „Kościoła państwowego”. Brak obywatelstwa takiego tworu kościelno-państwowego w pewnym sensie usuwa poza sferę zainteresowania i troski Chrystusa. Według tego rozumowania wierzący Indianin znajduje się dalej od „wspólnoty” z Chrystusem, niż niewierzący Anglik! – zupełnie jakby sam fakt bycia Anglikiem dawał fory w sprawach Bożych, a bycie Indianinem stanowiło w tym przeszkodę! Poglądy Williamsa w tej kwestii były diametralnie odmienne.

W toku swojej argumentacji Cotton nazywa Indian „dzikusami”, co wywołało błyskotliwą ripostę Williamsa skierowaną przeciwko temu słowu: Williams stwierdził, że koreluje on z innym terminem (dla niego całkowicie bezzasadnym), a mianowicie „cywilizacją chrześcijańską”. „Dzicy”, to chrześcijański ekwiwalent „gojów”, jak w Starym Testamencie określano wszystkie nieżydowskie czy pogańskie ludy. Termin „dziki” cofa nas do czasów, gdy przynależność lub brak przynależności do grupy społecznej czyniło człowieka uprzywilejowanym lub upośledzonym w sensie duchowym. Według Williamsa, społeczeństwa nie można dzielić na „chrześcijan” (z powodu przynależności do „ciała ochrzczonych”) i „dzikich”, ale na wierzących i niewierzących. W tej sprawie poglądy Williamsa – wynikające z jego odkrycia trójwymiarowej łaski – okazały się niezwykle odkrywcze. Określenie „dzicy” weszło bowiem do potocznego obiegu w związku z sytuacją, która zaistniała już w czasach pierwotnej hybrydy, dla określenia „obcej”, tj. nie ochrzczonej części danej populacji: w „chrześcijańskim” społeczeństwie nie ma „dzikich”<sup>L)</sup> – wszyscy jego członkowie są przecież ochrzczeni. „Dzikie” narody, to te, które otaczają „chrześcijańskie” narody *corpus christianum*.

---

<sup>L)</sup> Termin „dzicy” powstał w średniowieczu w odniesieniu do ludu zwanego Cyganami. Te wędrowne bandy nieochrzczonych ludzi znane były z notorycznego zwyczaju przywłaszczania sobie cudzych rzeczy. Jak wszystkie grupy o mentalności w gruncie rzeczy sakralnej, Cyganie nie uważali wcale przywłaszczania sobie rzeczy nie-Cyganów za kradzież – kradzieżą był zamach na mienie cygańskiego pobratymca. Ten rodzaj sakralnego myślenia był typowy dla średniowiecznej moralności, gdzie łupienie niechrześcijan było uważane za coś innego od łupienia chrześcijan. Tę samą dwoistość widać w średniowiecznym stosunku do niewolnictwa: uczynienie niewolnika z członka nieochrzczonego ludu nie było uważane za coś złego, w odróżnieniu od innego „wierzącego”, w stosunku do którego było to już czymś złym. Ta sama argumentacja występowała w sakralnej mentalności → (c.d. na str. 266)

## RÓWNIEŻ I POTEM

Nikt nie powinien być zdziwiony, że przez wypowiedzi religijnych przywódców w stylu Jana Cottona na temat indiańskich sąsiadów, przeciętny człowiek był całkowicie obojętny na wieczny i doczesny los tubylców tego nowego ładu. We wstępnym paragrafie swego traktatu „Chrzest nie czyni chrześcijaninem”, Williams pisze, że *„często słyszał jak Anglicy i Holendrzy... mówili: Lepiej zabić tysiąc tych dzikich psów, niż żebyśmy my chrześcijanie byli przez ich zagrożeni czy mieli z nimi kłopoty... Ponieważ przelali naszą chrześcijańską krew, najlepiej się ich pozbyć, wyciąć wszystkich w pień, i w ten sposób zrobić miejsce dla chrześcijan”*.

Williams, dla którego zwrot „chrześcijańska krew” był absurdalny (podobnie jak dla każdego trzeźwo myślącego człowieka), nie tylko że miał inny stosunek do Indian, niż przeciętny obywatel czy jego krytyk Jan Cotton, ale również inaczej ich traktował. Na początku swojej kariery w Nowym Świecie pisał w liście: „Pragnieniem mojej duszy było dobrze czynić tubylcom”. Wiele z nimi obcował, zawierając nawet znajomość z wodzem Massasoit<sup>\*)</sup>. Dla niego nie byli to „dzicy”, ale bratnie ludzkie istoty.

---

→ średniowiecznych Arabów, którzy nie mieli żadnych skrupułów wobec handlu niewolników, ograniczając się w tym procederze wyłącznie do *kafirun* („niewierni”). Ponieważ Cyganie kradli, kazano im nocować poza murami miasta. Szczęściem dla nich, każde miasto miało swoje „błonia”, dzikie nieużytki, gdzie rosły tylko chwasty. Stąd Cyganów zaczęto utożsamiać z tymi „dzikimi” polami, nazywając ich „dzikim” ludem lub po prostu „dzikimi”. A ponieważ ci „dzicy” byli ludźmi nieochrzczonymi, wkrótce mianem „dzikich” zaczęto określać szerzej każdą nieochrzczone grupę populacyjną. Jak widzimy, słowo „dzicy” pochodzi ze słownika samej hybrydy. Ten stygmat „wrogiej obcości” pozostaje popularny wszędzie tam, gdzie nadal obowiązuje hybrydzia norma jedynozbawczej „swojskości”.

<sup>\*)</sup> Massasoitem („wielki wódz”) nazywali pierwsi angielscy koloniści głównego przywódcę szczepu Wampanoag, rdzennych mieszkańców ówczesnego Massachusetts i wschodniego obszaru Rhode Island (naprawdę nazywał się Wawmegin lub „Żółte Pióro”), który gościnnie przyjął nowych przybyszów i do śmierci (1661/2) pozostał do nich przyjaźnie nastawiony... Jego syn, Metacomet, który został po nim wodzem, zebrał wielką międzyplemienną koalicję i wszczął z angielskimi osadnikami wojnę, której celem było ich zabicie lub wypędzenie. W wojnie, która trwała 1675-1676 Metacomet i większość innych wodzów zginęło, a Wampanoag zostali prawie całkowicie wytępieni. Ocalało tylko parę wsi Wampanoag, które w czasie wojny zachowały neutralność; ich mieszkańcy schronili się wśród innych plemion (*Grolier Encyclopedia*, 1993).

W innym liście dał tego świadectwo, pisząc:

*„Upodobało się Bogu dać mi bolesciwego (tj. pełnego bólu) i cierpliwego ducha, by mieszkać z nimi w ich brudnych, zadymionych norach, już wtedy, gdy żyłem w Plymouth i w Salem, starając się poznać ich język”.*

Rzeczywiście, udało mu się osiąść biegłą znajomość dialektu miejscowych Indian, gdyż wśród jego pism znajduje się podręcznik tego języka, przygotowany z myślą o tych, którzy chcieliby „dobrze czynić tubylcom”. Kiedy przypomnimy sobie, że jeszcze półtora wieku później, w roku 1792, William Carrey (nazywany często pionierem odnowienia misji) musiał zadawać przenikliwe pytania szczegółowo dowodząc, „że Wielkie Posłannictwo dane uczniom przez Pana nadal nas obowiązuje”, uświadamia nam to jak bardzo Roger Williams wyprzedzał swój czas w kwestii stosunku do misji – a wszystko z powodu odrzucenia płaskiej teologii i wizji Kościoła jako *corpus christianum*. Możemy też dodać, że stało się to możliwe, gdy rozpoznał w hybrydzie mieszańca.

Postawa Williamsa wobec przełomu konstantyńskiego jest zupełnie jasna: uznał go za bezsensowny. Wynika to jasno z cytatów, jak ten poniższy:

*Każdy może zobaczyć, jak od czasu tego antychrystusowego odstępstwa tzw. chrześcijański świat pochłonął chrześcijaństwo, jak Kościół i świeckie państwo, to znaczy Kościół i świat, stały się odtąd jedną owczarnią Jezusa Chrystusa, Chrystusowe owce wraz z ich pastorami, wszyscy stanowią jedno z nie nawróconymi, dzikimi bestiami i oswojonym bydłem tego świata wraz z ich świeckimi i ziemskimi władcami. (C.W., III, 174)*

W innym miejscu Williams pisał:

*Uznaję ustanowienie władzy świeckiej jako odpowiednio i właściwie wyposażone przez Boga do zachowywania świeckiego państwa w pokoju i porządku publicznym, jak też i to, że wyznaczył On duchowe rządy z ich władzami w sprawach odnoszących się do Jego kultu i sumień ludzkich, które to dwa rodzaje rządów, władz, praw, wykroczeń i kar, są zasadniczo odmienne w swoich funkcjach, a ich pomieszanie sprawia, że świat cały staje w płomieniach. (C.W., I, 51).*

## RÓWNIEŻ I POTEM

W przeciwieństwie do urzędowych reformatorów – jak jeden mąż traktujących konstantyńskie innowacje jako wielkie dobrodziejstwo dla Kościoła Chrystusowego – Williams wraz z przeszłym i współczesnym wolnym Kościołem uważał to za katastrofę, pisząc:

*Biedni słudzy Chrystusowi, przez setki lat po odejściu Pana, nie znali innej mocy, innego miecza i tarczy, jak duchowe, do czasu aż upodobało się Panu poddać swoje dzieci próbie wolności i spokoju pod panowaniem Konstantyna (boleśniej od trzystu lat prześladowań). Pod ziemską ochroną jego dobrodziejstwa, hojności i doczesnego miecza wyciągniętego przeciwko swoim duchowym wrogom, Kościół Chrystusowy wkrótce przebrał miarę w zażywaniu słodczych uroków świata, władzy, przyjemności itp. (C.W., IV, 384)*

W innym jeszcze miejscu tak oto pisał o przełomie konstantyńskim:

*Kościół zaczął wtedy tracić swój mistyczny charakter, winnice Kościołów Chrystusowych zamieniły się w pustynię państwowych religii, a sam świat niechrześcijański, (pod władzą Konstantyna) w świat najbardziej chrześcijański. (C.W., IV, 442)*

Oceniając wartość konstantyńskiej formuły Williams konkludował:

*Bezrozumna gorliwość Konstantyna i innych cesarzy wyrządziła Jezusowi Chrystusowi, Jego Koronie i Królestwu więcej szkody, niż rozwścieczona furia najkrwawszych Neronów... Babel, ze swoim pomieszanym, został wpuszczony do środka, i stopniowo winnice Kościołów Chrystusowych zamieniły się w pustynię Kościołów narodowych, aż w końcu cały świat stał się chrześcijański, stając się światem chrześcijańskim". (C.W., III, 184)*

Widzimy tu myśliciela, który pozostawia wzniosły entuzjazm urzędowych reformatorów dla hybrydy daleko za sobą.

Roger Williams, w swoich poglądach w kwestii tolerancji, również wielu wyprzedził: był on bowiem propagatorem wolności sumienia, będącej czymś zupełnie innym niż tolerancja. Sam termin „tolerancja” w zasadzie implikuje nietolerancję, gdyż zakłada istnienie określonego porządku religijnego – o tolerancji można mówić tylko w kontekście „obowiązującej” religii. Z drugiej strony, wolność sumienia zakłada, że żadna religia czy opcja światopoglądowa nie ma prawa pierwszeństwa, a tym samym nie ma już żadnych „innych” religii, mogących być przedmiotem tolerancji. Williams nie chciał tolerancji a wolności sumienia. Dowodzi tego fakt, że chociaż nie miał wiele sympatii dla rzymskiego katolicyzmu jako takiego – określając go „antychrystem” i „wielką nierządnicą” (jakich to określeń w jego czasach

potocznie używali niekatolicy w stosunku do tego Kościoła) – pragnął on wolności sumienia również i dla nich, na równi z innymi grupami:

*Wyznaję, że w mojej obronie wolności sumienia dla wszystkich przekonań religijnych, bezstronnie występowałem w obronie wolności sumienia samych papistów, największych wrogów i prześladowców świętych (w Europie) i prawdy Jezusowej, jednak nie domagałem się dla nich więcej, niż im się słuszenie należy, i (cokolwiek jeszcze będzie tego konsekwencją) będzie to pamiątką i świadectwem przeciw nim, uwydatniając ich przeszłe, obecne i przyszłe okrucieństwa przeciwko Jezusowi Chrystusowi i wszystkim szczerze miłującym Go, Jego prawdziwym uczniom i naśladowcom. (C.W., IV, 47).*

Rogerowi Williamsowi i jego naśladowcom udało się uniknąć płaskiej teologii Reformacji urzędowej z jej konsekwencjami, ponieważ nauczyli się widzieć Kościół chrześcijański, jako bliższy objawieniu Nowego, niż Starego Testamentu. Williams zauważył, że ci, którzy hołubią hybrydę, bardzo rzadko czerpią swoje argumenty z Nowego Testamentu. Myśląc o katolikach i urzędowych reformatorach, Williams pisał:

*I jedni, i drudzy, rzadko kiedy ośmielają się powoływać w swoich naukach na potężnego Księcia Chrystusa Jezusa, jednak wszyscy oni (protestanci i papiści) zachowują się tak, jakby rozmawiali z Mojżeszem i prorokami, którzy – jak twierdzą oni (przed przyjściem Chrystusa) – wszyscy dopuszczali takie święte prześladowania, święte wojny wymierzone przeciwko wrogom świętego Kościoła. (C.W., III, 58)*

W teologii Rogera Williamsa bardzo wyraźnie widać rozróżnienie na „wczesne” i „późne”:

*Gdzie w nauce Syna Bożego znaleźć można choć jeden ślad, wzór lub przykład świętego przymierza z całym narodem, a w konsekwencji... Kościoła narodowego? Gdzie przykład całego narodu, kraju lub królestwa nawróconego na wiarę i Chrystusa nakazującego całemu narodowi lub królestwu jakąś jedną wspólną religię? Jeśli odwołujecie się do Mojżesza, uzgadniajcie to z Mojżeszem i Starym Przymierzem czy Testamentem. Pytamy: Jesteście uczniami Mojżesza czy Chrystusa? A może wciąż<sup>Ł)</sup> oczekujecie nadejścia Syna Bożego,*

---

<sup>Ł)</sup> Owo „wciąż” przywodzi na myśl ideę, jaką znajdujemy już w pismach Augustyna i powracającą u średniowiecznych myślicieli i w pismach urzędowych reformatorów, że lud Boży ma z założenia obejmować cały rodzaj ludzki. Taki rozwój wypadków opisuje autor księgi Objawienia, który widzi w tym panowanie antychrysta.

*który powoła do życia chrześcijańskiego Izraela, święty naród, szczególne zgromadzenie chrześcijańskich wyznawców we wszystkich stronach świata? (C.W., II, 264)*

Ze wszystkiego, co Williams napisał, nie chyba przejrzyściej nie obrazuje jego pro-pluralistycznego nastawienia, niż słynny List okrętowy (jak zaczęto go potem nazywać), napisany dla rozwiania pewnych szeroko rozpowszechnionych poglądów, że w nowo założonej osadzie Providence „nie ma władzy świeckiej” – który to zarzut wolny Kościół słyszał nieustannie od czasów Reformacji. W swoim *Shipletter* (List okrętowy) Williams napisał:

*Nie jeden okręt wypływa w morze, każdy z wieloma tysiącami dusz na swym pokładzie, których los w ten sposób łączy na dobre i na złe – to jest prawdziwy obraz każdej rzeczpospolitej, ludzkiej zbiorowości czy społeczeństwa. Czasami tak wypadnie, że na jeden statek mogą zaokrętować się papiści i protestanci, Żydzi i Turcy. Na przykładzie tej modelowej sytuacji pragnę stwierdzić, że cała wolność sumienia, o jaką zawsze zabiegałem, sprowadza się do dwu następujących spraw – że żaden papista, protestant, Żyd czy Turek nie będzie zmuszany do udziału we wspólnych modlitwach lub nabożeństwach na pokładzie, ani nie będzie się go odwozić od własnych modlitw i praktyk religijnych, jeśli jakieś praktykuje. Dodam jeszcze, że niezależnie od wspomnianej wolności sumienia, nigdy nie twierdziłem, że kapitan okrętu nie powinien kierować jego kursem, a przeciwnie, powinien nakazywać, by sprawiedliwość, pokój i porządek były przestrzegane i praktykowane zarówno przez załogę, jak i przez wszystkich pasażerów. Gdyby któryś członek załogi odmówił pełnienia swych obowiązków, czy pasażerowie nie chcieli zapłacić za przejazd, lub ktoś odmówił pomocy, praktycznej czy finansowej, na poczet wspólnych wydatków lub obrony, gdyby ktoś odmówił podporządkowania się powszechnym prawom i rozkazom obowiązującym na okręcie, związanym ze wspólnym pokojem i bezpieczeństwem, gdyby wszczynał rewoltę i powstawał przeciwko swoim władzom i ich urzędnikom, głosząc lub pisząc, że nie powinno być żadnych władz i urzędników, bo wszyscy jesteśmy równi w Chrystusie, dlatego żadnych panów i urzędników, żadnych praw i rozkazów, żadnych upomnień i kar – powiadam, nigdy tego nie podważałem, że w przypadku takich roszczeń, przywódca lub przywódcy powinni takich sądzić, dawać odpór, zatrzymywać i karać takich przestępców stosownie do ich przewinień. (C.W., IV, 278n.)*



W „Liście okrętowym” Williams nie tylko szkicuje obraz pluralistycznego społeczeństwa, ale także po raz kolejny oczyszcza się z tego samego odwiecznego zarzutu – z biegiem historii coraz bardziej przyprószonego siwizną – że ten, kto zrywa z modelem *corpus christianum*, jest winny „nie uznawania władzy świeckiej”. W liście tym przeciwstawia się on również nauce zawartej w 36 artykule Wyznania belgijskiego – równe sto lat przed tym, jak Kościoły holenderskie zaczęły powątpiewać w poprawność jego teologii – w myśl którego ten, kto wzorem anabaptystów odrzuca sakralny porządek społeczny jest anarchistą. Nasuwa się tutaj pytanie, czy Williams znał w ogóle Wyznanie belgijskie, którego teologię w oczywisty sposób podważa. Równie dobrze mógł on znać je zarówno we francuskim oryginale, jak w jej pierwszej wersji holenderskiej. Wiadomo też, że tekst Wyznania belgijskiego dotarł do Anglii wraz z „Kościołami uchodźców” (*vluchtelingsgemeenten*), gdzie przeżyły one swój rozkwit, za swoją kwaterę główną mając starą katedrę „braci augustianów”<sup>\*)</sup>. Oprócz tego, Wyznanie belgijskie zostało wydane po angielsku w roku 1644<sup>96)</sup> (przed powstaniem „Listu okrętowego”), wyraźnie w celu zaspokojenia zapotrzebowania na zwięzłą formułę wyznania wiary, którą członkowie „Kościołów uchodźców” mogli wylegitymować się przed ich sąsiadami, pytającymi o ich wiarę.

Jak jasno wynika z cytowanych pism Rogera Williamsa, był on wierny idei łaski postępującej, a to powodowało, że państwo było dla niego co prawda narzędziem łaski Bożej, ale nie na poziomie odkupieńczym, czemu dawał wyraz w licznych wypowiedziach:

*„Jako największą przyczynę, źródło i korzeń palowy wszelkiego oburzenia Najwyższego na państwo i kraj... chcę pokornie wskazać: po pierwsze, na to, że cały naród i całe ludzkie pokolenia były zmuszane (mimo braku pokuty i duchowego odrodzenia) do przybierania i przywłaszczania sobie miana przynależności do Jezusa Chrystusa, do czego według ustanowienia Pana Jezusa mają prawo tylko prawdziwie pokutujące i odrodzone dusze;*

---

<sup>\*)</sup> Utworzenie specjalnej ewangelickiej parafii dla cudzoziemców było elementem tego samego „sprzysiężenia antyanabaptystycznego” (patrz Westminsterka Rada Teologiczna), co niedwuznacznie ujawnia zapiszek w królewskim dzienniku: „dla uniknięcia wszelkich sekt anabaptystów i im podobnych” (*Baptist Estep*, s. 778, w *The Anabaptists and their Stepchildren*, F.N. Lee, *passim*), a także poniższa analiza: „Europejscy anabaptyści byli w Anglii w latach 1534-38 liczni i dość wpływowi /.../ W 1538 r., na wieść o opublikowaniu i rozpowszechnieniu przez nich książki na temat wcielenia/.../, władze angielskie poprosiły ich o opuszczenie kraju” (dz. cyt. s. 209 n). Duży wpływ na swoich współbraci w Holandii, a przez nich i na tych w Anglii mieli też unitariańscy anabaptyści z Polski, którzy – według G.H. Williamsa – byli ostro zwalczani przez polskich kalwinistów w londyńskim Kościele cudzoziemców (z siedzibą u „braci augustianów”), „gdzie Jan Łaski, był pierwszym superintendentem” (tamże, s. 778).

## RÓWNIEŻ I POTEM

*po drugie, że wszystkim innym, mającym odmienne od nich przekonania, Żydom czy poganom, szczególnie ich rodakom (ze swobodami dla cudzoziemców) nie pozwalano żyć wśród nich na tym świecie na równych prawach, ale pozbawiano ich środków do życia i prześladowano” (C.W., I, 361, przyp. 22).*

Ten tok rozumowania Williamsa był w tak oczywisty sposób poprawny, nawet dla jego wroga numer jeden, Jana Cottona, że obydwa spostrzeżenia są „godne należytej uwagi i rozważenia; raczej powiedziałbym na nie amen, niż osłabił ich wagę”. Co powiedziawszy, Cotton – jak na klasycznego zwolennika hybrydy przystało – powiedział, że w sprawach wiary prawdziwie wielkiej wagi, świecki władca ma jednak obowiązek udaremniać głoszenie idei sprzecznych z „prawowierną” religią (C.W., I, 361, przyp. 22), dając tym samym kolejny przykład teologii „i tego i tamtego”, ukształtowanej w dniach narodzin pierwotnej hybrydy – naprzemiennego dmuchania zimnym i chuchania gorącym powietrzem, oraz „wypuszczania z tego samego otworu wody słodkiej i gorzkiej”\*\*).

Kiedy Zbór Salem próbował zaangażować Rogera Williamsa na swego pastora, przedstawiciele miejscowego *regnum* – wiedząc, iż nie jest on zwolennikiem teologii *corpus christianum* – byli tymi planami (jak można się było spodziewać) mocno zaniepokojeni. Uchwalili więc przepis, odmawiający obywatelstwa miastu każdemu, kto nie jest członkiem jednego z Kościołów, działających w granicach jurysdykcji lokalnych władz miejskich. Jest wielce znaczące, że głównym powodem niechęci Williamsa do nowej legislacji był nie tyle sam fakt, że pozbawiała go ona praw obywatelskich, ale rodzaj pryncypiów, które legły u jej podstaw, a mianowicie, że warunkiem obywatelstwa jest członkostwo w „prawowiernym religijnym” Kościele. W swoich wypowiedziach dowodził on, iż takie prawo *uniemożliwia „dostęp do administracji rządowej zwyczajnym duchowo nie odrodzonym ludziom, którzy mimo to mają świetne kwalifikacje do sprawowania władzy cywilnej”*, a także zamyka drzwi przed „*najlepszymi i najzdolniejszymi sługami Bożymi, znajdującymi się poza kościelnymi strukturami*”.

---

\*\*) Taka teologia, jest wynikiem historycznego konfliktu pomiędzy autorytetem Pisma a rozumem, „historycznie” (dla niektórych stąd obowiązująco) rozwiązanego już w średniowieczu na rzecz hybrydy, tj. „najwyższego autorytetu Kościoła” – górującego tak nad rozumem, jak i... nad Pismem. Ta zasada pozostaje do dziś w mocy w całym „sakralnym chrześcijaństwie”, z jego – specyficznie tylko odmiennymi – teologiami wyznaniowymi, jakościowo w gruncie rzeczy neokatolickimi. Wytworem takiej (właściwej także Cottonowi) – spaczonej filozofią Awerroesa i Occama (jednoczesnej równoważności dwu prawd – religijnej i filozoficznej) – rozszczepionej (hybrydowej) mentalności jest właśnie ekumenicznie ponadwyznaniowa wizja „Kościoła powszechnego”, jednocześnie „widzialnego” (*corpus christianum*) i „niewidzialnego” (*Corpus Christi*).

Według niego było to „niszczenie korzeni i fundamentów wspólnego światowego dziedzictwa społecznego, przez obracanie rajskiego ogrodu państwa i Kościoła w ugór państwa świeckiego, cofającego świat do stanu pierwotnego chaosu i pomieszania”<sup>M)</sup>.

Williams nie tylko nie prosił rządu o przychylność dla swoich zwolenników, ale wręcz strofował tych protestantów, którzy „mocno uczeplieni szyi władzy świeckiej, tak samo jeżdżą na jej grzbiecie (choć nie z taką pompą), jak wtedy, gdy Nierządnicą usadowiła się na plecach książęcych papistów” (C.W., IV, 430). Tak samo jak członkowie wolnego Kościoła czasów przed-reformacyjnych, Williams postrzegał historię świata ery pokonstantyńskiej jako okres jego duchowego rozkładu, kiedy ludzie

„zlekceważywszy sobie służbę wzgardzonemu Chrystusowi, ubogiemu cieśli, którego ostatecznie przybili do krzyża... zamiast prawdziwego Jezusa Chrystusa obrali sobie doczesnego Chrystusa światowego, bogatego i wielkopańskiego, pompatycznego i władczego”.

Słyszymy tu te same argumenty powtarzane przez „heretyków” w średniowieczu, że jak skłonność do pompy i przepychu cechowała upadły Kościół czasów pokonstantyńskich, tak prostota i pokora są niezbędnymi cechami prawdziwego Kościoła – średniowieczni „heretycy” obstawali przy tym, że skłonność do ostentacji weszła w tkankę Kościoła wraz z narodzinami oryginalnej hybrydy. Williams poddał ocenę zasadę *cuius regio eius religio* (do kogo należy władza polityczna, tego religia jest panująca), która skłoniła elektora Palatynatu, Fryderyka III, do wydalenia z granic swego panowania wszystkich, którzy nie przyjmą Katechizmu heidelberskiego (powstałego z jego polecenia), jako podstawy swego wyznania wiary – według Williamsa było to robienie farsy z religii. Historia jego rodzimej Anglii dostarczyła mu jako dowodów naukowych wszelkich niezbędnych danych laboratoryjnych. Nawiązując do tej historii napisał on:

*Któż tego nie wie, jak łatwo całemu narodowi nakazać: – zwrot raz!, zwrot dwa!, i znowu: zwrot! – od jednej religii do drugiej?*

---

<sup>M)</sup> Wyrażenie „stan pierwotnego chaosu i zamieszania” jest bardzo interesujące, acz niejasne. Czy pod pojęciem „pomieszania” Williams ma na myśli stan „wymieszania”, charakteryzujący okres starotestamentowy, kiedy *regnum* i *sacerdotium* rzeczywiście były „pomieszane”, czy też chaos świata przedpotopowego, na który lekarstwem miało być „państwo” – twór Bożej łaski wstępnej? Jakkolwiek każda z tych dwu interpretacji jest logicznie uzasadniona, moim zdaniem Williams miał na myśli to drugie. Prawidłowo ocenił postawę świeckich przywódców Salem, jako sprzeczną z intencją, a więc i wolą Bożą wobec *regnum* w dziedzinach nie objętych jeszcze poselstwem Ewangelii z jej programem łaski odkupieńczej. Tak czy inaczej, szkielet teologii Williamsa stanowiła łaska postępująca.

*Któż tego nie wie, jak w okresie marnych dwunastu lat rewolucji<sup>N)</sup>, cała Anglia kolejno stawiała się, z na wpół papistycznej i protestanckiej, całkowicie protestancka, z całkowicie protestanckiej, całkowicie papistyczna, a z całkowicie papistycznej, całkowicie protestancka? (C.W., III, 325 n).*

Dla nas rzeczy, o które walczył nieustraszony Roger, na tyle już spowszedniały, że łatwo możemy ulec pokusie niedoceny skali śmiałości i odwagi myśli tego człowieka. A przecież występował on w obronie wszystkich tych wartości w warunkach głębokiego sakralizmu, wciąż solidnie okopanego na swoich pozycjach, który dopiero co natchnął władze stanu Massachusetts do uchwalenia nowej regulacji prawnej: *„Ktokolwiek, mężczyzna lub kobieta, nie podporządkowałby się ekskomunie przez okres sześciu miesięcy, nie czyniąc ze swojej strony nic, co mogłoby spowodować jej uchylenie, osoba taka zostanie przekazana trybunałowi pomocniczemu, który postanowi wobec niej grzywnę, uwięzienie lub dalsze środki, itd...”*.<sup>97)</sup> Williams wiedział, że czeka go banicja; mimo to działał dalej.

Od czasu, gdy Roger Williams nabrał niechęci do hybrydy, było jasne, że będzie on sprzeciwiać się idei kultu religijnego, do którego ludzie są przymuszani. Krytykując ideę przymusowej obecności w świątyni, napisał:

*„Pan Jezus nigdy nie przymuszał nikogo do najświętszej społeczności ze sobą, gdyż ma On wstręt (jak wszyscy ludzie, zaiste, jak i sami Indianie) do niechętniej Oblubienicy i łoża, do którego wchodzi się z musu; wola w akcie czci – jeśli jest nieprzymuszona – jest jak wolny głos w głosowaniu, nec cogit nec cogitur; Jezus Chrystus namawia do wejścia poprzez perswazję swoich posłańców, ale ziemskim orężem nigdy nikogo nie przymuszał, ani też przymuszany być nie może.*

---

<sup>N)</sup> Wspomniany przez Williamsa „okres marnych dwunastu lat” odnosi się do lat 1547-59, kiedy to kolejno „panowały” religie Henryka VIII, później Edwarda VI, następnie Marii Tudor, a wreszcie Elżbiety I. Był to okres, kiedy ludziom kazano zmieniać swoje opcje światopoglądowe tak, jak się zmienia koszule. Nie był to jedyny przykład „zwrot, raz! zwrot, dwa! i znowu: zwrot!”. To samo działo się również w Palatynie, gdzie Fryderyk III narzucił Katechizm heidelberski wszystkim swoim poddanym, nakazując opuścić swoje terytorium tym, którzy się temu nie podporządkują (co było pogwałceniem pokoju Augsburskiego roku 1555, i za co sejm w Augsburgu pociągnął go do odpowiedzialności); po śmierci Fryderyka w roku 1576, jego syn, Ludwik VI przywrócił na swoim terytorium luteranizm jako religię „panującą”, dokładnie tak samo nakazując opuścić kraj tym, którzy się nie podporządkują; w roku 1583, kiedy tron objął Fryderyk IV (jako chłopiec będąc w tym czasie pod kuratelą swego wuja, Jana Kazimierza), ludowi raz jeszcze narzucono kalwinizm. Jak na dłoni widać tutaj, co się dzieje z prawdziwym chrześcijaństwem, kiedy wiara staje się przedmiotem gry politycznej.

*Ci, którzy tej prawdy nie rozpoznali, doprowadzili do przelania krwi tysięcy ofiar, które pochłonął ogień społecznych niepokojów wszystkich wieków, przyczyniając się do tego, że Nierządnicą i Matką-Ziemią pijane są krwią świętych świadków Jezusowych” (C.W., VII, 38).*

Jak mogliśmy zauważyć w toku naszego studium, gdziekolwiek mamy do czynienia z hybrydą, tam z pewnością pojawi się kwestia nieformalnych zgromadzeń. Zakaz takich zgromadzeń, obowiązujący w powszechnym chrześcijaństwie od czasów średniowiecznych, w Anglii - gdzie wychował się Williams - miał długie tradycje. Na przykład, w roku 1569, kiedy odkryto tam takie zgromadzenie, prowadzący spotkania wraz z dwudziestoma czterema członkami zebrania zostali aresztowani i trzymeni w więzieniu tak długo, dopóki nie obiecali, że nie będą już brali udziału w podobnym zgromadzeniu. Według tego jak Roger Williams rozumiał relacje pomiędzy państwem a Kościołem, nieformalne zebrania były nie tylko dozwolone, ale stanowiły wręcz jedyny właściwy rodzaj zgromadzenia; niewłaściwe było sprawowanie publicznego kultu religijnego pod auspicjami władzy świeckiej. Chciał on, by wszelkie religijne zgromadzenia miały charakter dobrowolny, to znaczy, by nie były ani przez władzę popierane, ani przez nią zwalczane. Jak bardzo taka postawa musiała być rewolucyjna i nie do przyjęcia w warunkach Ameryki czasów kolonialnych, możemy zobaczyć na przykładzie, w jaki sposób potraktowano pewnego Obediasza Holmesa. Człowiek ten opuścił oficjalne struktury kościelne, przylączając się do małej nieformalnej społeczności, składającej się z osób, które zerwały z chrztem niemowląt. Zaciągnięto go do sądu za - jak to określono - „kontynuowanie spotkania w Dzień Pański od domu do domu”, ale zbiegł do Newport, chroniąc się tam przed gniewem władz. W lipcu następnego roku przybył do miasteczka Lynn, aby odwiedzić podeszłego wiekiem i chorego członka ich małej społeczności. Podczas tej wizyty towarzysz Holmesa, o nazwisku Clarke, wygłosił tam w czasie spotkania kazanie. Ludzie ci zostali za to aresztowani i postawieni przed sądem w Bostonie, a Holmesa ukarano grzywną w wysokości 30 funtów pod rygorem „solidnej chłosty”. Ponieważ odmówił jej zapłacenia został wychłostany; nie było to potraktowane ulgowo: sługa *regnum* „bił go z całej siły (w rzeczy samej, trzy razy spluwając sobie na dłoń, co wielu potwierdziło), wymierzając mu 30 uderzeń trójrzemiennym biczem”. Gubernator później potwierdził fakt, że chłostę wykonano „w tak niemiłosierny sposób, że przez wiele dni, jeśli nie tygodni, pobity nie mógł odpoczywać w żadnej innej pozycji, niż wsparty na łokciach i kolanach, nie mogąc dotknąć posłania, na którym spoczywał, żadną inną częścią ciała”. Jeden ze świadków, niejaki pan Palfrey, zaświadczał, iż „biedny poszkodowany był pełen takiego wewnętrznego pokoju, że w pewnym sensie wcale tego nie czuł”. Z całą pewnością Holmes musiał być przekonany, że idzie śladami apostołów Pana Jezusa, którzy będąc podobnie potraktowani

później „*radowali się, że zostali uznani za godnych znosić zniewagę dla imienia jego*”.

Krótki czas przed zaaplikowaniem Holmesowi tej iście „końskiej” dawki razów, Jan Cotton, duchowny „panujący” religii okręgu, wygłosił kazanie (w związku z „zagrożeniem”, stwarzanym przez Williamsa i jego zwolenników), w którym powtórzył on starodawny sakralistyczny aksjomat, że warunkiem spokoju społecznego jest jedność wynikająca ze wspólnego udziału w sakramentach. W kazaniu tym Cotton powiedział, że „*odrzuwanie chrztu niemowląt jest wywracaniem wszystkiego do góry nogami; jest to czyn kryminalny najcięższego kalibru, a ci, którzy się go dopuszczają są mordercami dusz ludzkich*”. Bardzo możliwe, że właśnie to kazanie, z jego niedwuznacznym wskazaniem na tych, którzy odrzucają sakrament chrztu, popchnęło ludzi *regnum* do publicznego wychłostania Obediasza Holmesa – wzorowego obywatela i posłusznego poddanego, we wszystkich sprawach związanych z instytucjami władzy świeckiej<sup>9)</sup>. Jego jedyną winą było to, że stracił sympatię dla hybrydy i zaczął wierzyć, iż autentyczne chrześcijaństwo oznacza promowanie pluralistycznego modelu społeczeństwa.

My, dla których model ustroju społecznego, o który wolny Kościół toczył bój na śmierć i życie, wydaje się dziś czymś oczywistym, powinniśmy jednak pamiętać, jak rewolucyjna była to postawa w oczach ówczesnego establishmentu politycznego. Nie powinniśmy być też zdziwieni że idee, w które wierzył i które propagował wolny Kościół, były przyjmowane bardzo wolno, sylaba po sylabie, i często z oporami. Jeszcze dziesięciolecia później niektóre najtęższe umysły Nowego Świata wciąż postrzegały Rogera Williamsa jako beznadziejnego „dziwoląga”, uważając jego idee za irytujące wytwory pomyłonego umysłu. W roku 1702 Cotton Mather, uznany za jednego z największych myślicieli – a z pewnością jeden z najbardziej wpływowych mówców w Nowej Anglii – patrząc wstecz na wydarzenia o których właśnie mówiliśmy, tak o nich napisał:

*W roku 1654 pewien niderlandzki wiatrak wirując z niezwykle gwałtownością z powodu sztormowego wiatru, który wiał tam wtedy, tym szybkim ruchem iż w końcu mocno rozgrzał kamień młyński, że młyn w ogniu stanął, a od niego zapłonęło wreszcie całe miasto. Ale, rzec mogę moim czytelnikom, że jakieś dwadzieścia lat wcześniej cała Ameryka mogła tak samo zostać podpalona, z powodu szybko wirującego wiatraka w głowie pewnego szczególnego człowieka”.*<sup>98)</sup>

---

<sup>9)</sup> Tak czy inaczej, ludzie w Anglii uważali Jana Cottona za odpowiedzialnego za tę chłostę. Wkrótce potem, jak wieści o niej dotarły do Anglii, Jan Cotton otrzymał stamtąd list informujący go, iż „*przez te surowe metody bardzo nisko upadłeś w sercach świętych*”.

Wspomniany przez Mather'a 'człowiek z wiatrakiem w głowie', to nikt inny, jak nasz Roger Williams. Można w pewien sposób zrozumieć niemożność przyswojenia sobie w krótkim czasie jego idei przez ludzi jemu współczesnych (choć trudno zaakceptować, że umysł tego kalibru, co Jan Cotton mógł uważać Williamsa za „sprzedawcę drobnych spraw”). Trudne jednak do pojęcia jest to, aby taki człowiek jak Cotton Mather, w tak długi czas potem mógł być nadal tak kompletnie nieświadomy głębi i oczywistej słuszności zasad Williamsa. Historia miała pokazać, że do określenia idei Rogera Williamsa można użyć różnych epitetów, ale na pewno nie „drobne”.

Po swoim wygnaniu z kolonii stanu Massachusetts, Williams kupił od Indian <sup>P)</sup> okazały kawał ziemi i założył na niej osadę, sygnowaną jego „drobnymi” ideami – jej zarząd postanowił, że nie będzie ingerował w sprawy wyznania religijnego (lub jego braku) swoich obywateli, nie uzależniając od tego swego stosunku do nich na gruncie spraw świeckich. Ten eksperyment z całkowitą wolnością sumienia miał stać się przedsięwzięciem pilotażowym. Stało się ono precedensem dla rozdziału Kościoła od państwa, zagwarantowanego w Poprawce I Konstytucji Federalnej, sformułowanej w celu zapewnienia trwałości modelu społeczeństwa pluralistycznego, dla którego wolny Kościół od niepamiętnych czasów cierpiał swoje katusze.

\*\*\*

Chociaż idee przedkładane ludziom przez Rogera Williamsa nie zrobiły wielkiego wrażenia nawet na największych umysłach Nowego Świata, zwróciły uwagę europejskich obserwatorów. Wydaje się, że wyczuli oni w ideach Williamsa i jego pilotażowym przedsięwzięciu w Providence potencjał epokowych przemian przewidując, że jego walka o społeczny kompozytyzm może mieć radykalne skutki. Na przykład, pewien niemiecki historyk, o nazwisku Gervinus, napisał:

---

<sup>P)</sup> Ten fakt, że Williams kupił ziemię od Indian rzuca światło na inny aspekt duchowej siły tego człowieka. W oczywisty sposób nie podzielał on przeważającej wtedy opinii, że tak jak synowie Izraela wypędzili tubylców z ziemi obiecanej, prawem i powołaniem sakralnych kolonialistów było odbieranie ziemi Indianom. Jego przekonania w tej sprawie były kolejnym cierniem w boku rządzącego establishmentu. Powiedział on pewnego razu, że król angielski nie ma żadnej ziemi w Nowym Świecie, do której mógłby rozdawać prawa posiadania; prawnymi właścicielami są, jak mówił, czerwonoskórzy krajowcy. Ponieważ takie stanowisko było oczywiście w owym czasie bardzo niepopularne, umieszczono je na liście jego „drobnych spraw” – idei nie do przyjęcia.

## RÓWNIEŻ I POTEM

*Roger Williams założył w 1636 r. na Rhode Island małą nową społeczność, opartą na zasadach całkowitej wolności sumienia... Teorie wolności w Kościele i w państwie... zostały tu zastosowane w praktyce, w zarządzaniu małą społecznością. Prorokowano, że te demokratyczne próby osiągnięcia powszechnego prawa głosu i prawa wyborczego, rocznych kadencji parlamentarnych, całkowitej wolności religijnej, oraz Miltonowskiego prawa do schizmy, będą miały krótki żywot. Ale te wszystkie ustanowienia nie tylko się tam utrzymały, ale rozpowszechniły się po całej Unii, wypierając arystokratyczne genealogie Karoliny i Nowego Jorku, partię wysokiego Kościoła Wirginii, teokrację Massachusetts, a monarchię z całej Ameryki; nadały one prawa jednej czwartej globu, i strasząc swoim moralnym wpływem, stoją w tle każdej walki o demokrację w Europie.<sup>99)</sup>*

A oto, co miał do powiedzenia na temat „drobnych” idei Rogera Williamsa Georg Jellinek, długoletni profesor historii w Heidelbergu i uznany autorytet okresu formowania się państwowości Ameryki:

*Idea gwarantowanych prawem, niezbywalnych, wrodzonych i świętych praw jednostki nie ma rodowodu politycznego, a religijny. To, co czasami uznaje się za dzieło Rewolucji francuskiej, było w rzeczywistości owocem Reformacji i związanych z nią konfliktów. Jej pierwszym apostołem nie był Lafayette, a Roger Williams, który – powodowany silnym i głębokim religijnym entuzjazmem – udał się na pustkowie, aby powołać tam do życia rząd religijnej wolności, i jego imię Amerykanie do dziś wymawiają z wyrazem najgłębszego szacunku.<sup>100)</sup>*

A wcześniej, niemiecki historyk, Lezius, tak pisał o Williamsie i jego przekonaniach:

*Protestancka koncepcja państwa... nie była łaskawa dla idei tolerancji. Do modyfikacji koncepcji państwa, promujących tolerancję przymusili protestanckich zwolenników unii państwa i Kościoła dopiero anabaptyści, którzy dla niej bojując i cierpiąc wyświadczyli jej sprawie nieocenioną przysługę... za co, jak dotąd – przez długi czas – nie otrzymali jeszcze na forum historii należnej im wdzięczności... Na niemieckiej ziemi ci „nie oddający złem za złe” anabaptystyczni chrystianie nie osiągnęli wiele w sensie naprawy błędów Reformacji... Całkiem inaczej było już w Anglii, gdzie wolno-kościelne idee anabaptystycznej reformacji wymusiły modyfikacje w koncepcji państwa, przecierając szlak dla zwycięstwa idei tolerancji... Oddzielenie Kościoła od państwa nie jest dziełem Oświecenia*



(*Aufklärung*), ale dojrzałym owocem idei wolnego Kościoła Reformacji anabaptystycznej.<sup>101)</sup>

Nie wszyscy historycy zgodziliby się z tym radykalnym stwierdzeniem Leziusa, iż „oddzielenie Kościoła od państwa”, które obrazuje przykład Ameryki, nie jest osiągnięciem Oświecenia, ale „dojrzałym owocem idei wolnego Kościoła Reformacji anabaptystycznej”. Bez wątplenia ludzie tacy jak Tomasz Jefferson czytywali encyklopedystów i byłoby naprawdę dziwne, gdyby nie przejęli od nich niektórych z ich idei. Nie ma jednak również wątpliwości, że Rewolucja w Ameryce różniła się pod pewnymi istotnymi względami od swojej francuskiej odpowiedniczki. Jedną z tych różnic jest to, że w Rewolucji amerykańskiej nie znajdujemy tej zapiekłej wrogości do Kościoła, będącej tak wyraźnym rysem Rewolucji francuskiej. Nawet dzisiaj rzadko zdarza się znaleźć Amerykanina, który obwiniałby o coś Kościół. Z pewnością jest wielu Amerykanów wykazujących całkowitą obojętność wobec Kościoła, ale bardzo niewielu ma głęboko zakorzenioną niechęć do Kościoła, co tak często zdarza się w innych krajach. Kościół nigdy nie wymagał od nich wspierania swoich instytucji, których losem nie byli zainteresowani, a z pewnością nie wymagał od *regnum*, by przymuszało ludzi do wspierania go specjalnymi podatkami, co było tak powszechne w krajach, gdzie pokutował system rządów *corpus christianum*.

Współczesny niemiecki uczony, oceniając zgliszcza pozostałe po szaleństwach nazizmu powiedział: „Jaki to ból dla kogoś znającego historię Kościoła uświadomić sobie, w jaki sposób potraktowaliśmy spokojnych anabaptystów! To w tamtym czasie Kościoły Reformacji opuścili ci, którzy stanowili jej największą duchową siłę”<sup>\*)</sup>.<sup>102)</sup> Według niego, to wielowiekowe panowanie sakralizmu w Niemczech, karmionego i hołubionego przez urzędową Reformację spowodowało to, że naziści mogli dojść do władzy, praktycznie bez żadnego sprzeciwu ze strony Kościołów. We wczesnym okresie przejmowania władzy przez nazistów ich minister propagandy deklarował:

---

\*) Kiedy w Polsce doczekamy się podobnego wyznania z ust protestanckich teologów? Wygnanie anabaptystycznych arian z ziem polskich (z inicjatywy protestantów, głównie kalwińskich) było bowiem początkiem tragicznej epopei narodowego upadku, z którego Polska już się nigdy do końca nie wydzignęła. Był to w istocie krok samobójczy, stawiający Polskę bezbronną wobec imperialistycznych roszczeń państw ościennych – zawsze pod pretekstem „obrony praw mniejszości” (także religijnych), niestety – o ironio! – jakże często uzasadnionych. Była to de facto pierwsza polska emigracja na fali nietolerancji, która jak wiele późniejszych – zawsze na podłożu ciemnoty, której nietolerancja jest jednym z owoców – zubożyła „starą” ojczyznę, wzbogacając „nowe”.

„*Naród (Volk) nie jest uboczną troską Kościoła, ale jego główną troską; społeczność całego Ludu Bożego nie może stanowić struktury złożonej z dwu oddzielnych autonomicznych części; troska o swoją własną autonomiczną społeczność często nie pozwalała Kościołowi na wypełnienie danej mu przez Boga funkcji i ogranicza go w tej kwestii do dzisiejszego dnia*”. Ludzie w Niemczech tak bardzo byli przyzwyczajeni do podobnej argumentacji, że bardzo niewielu miało świadomość, dokąd ten pogląd może w przyszłości doprowadzić: przyzwyczajeni do ściśle partnerskiego modelu państwa i Kościoła, wypracowanego w okresie Reformacji, nie widzieli niczego zdrożnego w proponowanej im idei jednomysłności religijnej zazębiającej się z jednomyslnością polityczną – aż było za późno na ucięcie łba monstrualnej hybrydzie, z wszystkimi towarzyszącymi jej panowaniu przejawami zła. Dopiero powstanie z inicjatywy pastora Niemoellera tzw. „związku samopomocy księży” (*Pfarrernotbund*; dosł. „kryzysowy związek pastorów”), który przekształcił się w organizację tzw. „Kościołów wyznających” (*Bekennende Kirche*; zwane też *Bekenntnisfront*; dosł. „front wyznający”), wydobycie z niebytu koncepcję społeczeństwa pluralistycznego. Od tamtego czasu wielu niemieckich myślicieli zaczęło uważać, że konstantynizm się przeżył, chociaż nie brak i takich, którzy w desperacji fundują hybrydzie coraz to nowe transfuzje.

Stwierdziłszy już, że idee popularne w kręgach wolnego Kościoła były w Europie od najdawniejszych czasów skutecznie tępione, i dlatego dopiero wybuch Wielkiej Rewolucji Francuskiej sprawił, że hybrydę dosięgło tutaj śmiertelne pchnięcie. Rewolucja francuska przywołała wiele idei, z powodu których wolny Kościół cierpiał swoje katusze, ale uczyniła to w duchu całkiem odmiennym od tego, w jakim w czasach wcześniejszych działali pionierzy rozdziału państwa i Kościoła, torujący drogę także wszystkim innym konsekwencjom trójwymiarowej teologii. Ten duch rewolucji francuskiej różnił się także od ducha amerykańskich rewolucjonistów. Na przykład, Tomasz Jefferson od początku do końca zawsze doceniał wartość amerykańskiego dziedzictwa religijnego, a szczególnie tych religijnych idei, pielęgnowanych w ruchu anabaptystycznym. W liście do Związku Baptystów Danbury (Connecticut), deklarował on: „*Razem z wami wierząc w to, że religia jest sprawą wyłącznie pomiędzy człowiekiem a jego Bogiem, przed którym jedynie jest on odpowiedzialny za swoją wiarę i praktyki religijne, i że jurysdykcji władz świeckich podlegają nie przekonania, a jedynie czyny, traktuję z najwyższym szacunkiem tę deklarację całego narodu amerykańskiego, że jego władze ustawodawcze nie będą tworzyć żadnych praw dotyczących ustanawiania religii, ani zabraniających jej wolnego praktykowania*”.<sup>103)</sup> Taka właśnie przyjazna postawa wobec Kościołów charakteryzowała sympatyków amerykańskiej wojny o niepodległość, zwanej czasami „rewolucją amerykańską”.

W swoim liście do Związku Baptystów Jefferson wspomina o Poprawce I do Konstytucji Federalnej, której tekst wyraźnie cytuje. Geneza I Poprawki stanowi oczywiście część opowiedzianej w tym studium historii wzlotów i upadków zasad społecznego kompozytyzmu. Kiedy trzynaście kolonii postanowiło utworzyć federację, większość z nich wciąż miała „swoją religię”. Wtedy powstała kwestia, która religia ma być „wspólną” religią wspólnego rządu federacji, który miał być utworzony. Doprowadziło to do beznadziejnego impasu, gdyż każda z kolonii chciała uznania swojej wiary za „wspólną” wiarę planowanej federacji. Po wielu dyskusjach, niekiedy kłótniach (a jak się mówi, również i modlitwach) zdecydowano utworzyć rząd centralny, który nie będzie faworyzował ani dyskryminował żadnych przekonań religijnych, wyznawanych przez dowolne grupy obywateli, co doprowadziło w rezultacie do napisania słynnej I Poprawki. Bez przyjęcia takiego stanowiska szanse stworzenia federacji byłyby całkiem znikome. Możemy także stwierdzić, że I Poprawka miałaby małe szanse zaistnienia, gdyby nie precedens „państwa tolerancji” Rogera Williamsa na Rhode Island. Eksperyment na Rhode Island położył przynajmniej kłam staremu sakralnemu aksjomatowi, że warunkiem pokoju społecznego jest jednomyślność religijna. I Poprawka zapewniła kompozytyzmowi społecznemu prawne umocowanie, zaznaczając w ten sposób nowy etap w rozwoju struktur społecznych, zbudowanych na zasadzie kompozytyzmu w sprawach wyznania religijnego. W tym wszystkim możemy widzieć ostateczny wyraz idei, od dawna wyznawanych i pielęgnowanych w kręgach wolnego Kościoła, gdyż jak Ernst Troeltsch powiedział o amerykańskiej innowacji:

*W niej niechciane dzieci Reformacji nareszcie doczekały się swojej wielkiej godziny w historii świata... W niej kończy swój żywot średniowieczna koncepcja cywilizacji, a miejsce średniowiecznej cywilizacji polityczno-religijnego przymusu hybrydy państwa-Kościoła zajęła nowoczesna „odkościelniona” cywilizacja jednostki ludzkiej.<sup>104)</sup>*

Ideale wolnego Kościoła urzeczywistniły się w Nowym Świecie w jeszcze jeden sposób – było to zniesienie niewolnictwa. Wiadomo, że Rhode Island – miejsce, gdzie te ideały po raz pierwszy się ucieleśniły – odegrała w kwestii równouprawnienia ważną rolę.<sup>105)</sup> Odbija to jej pokrewieństwo z dawnymi ideami i ideałami wolnego Kościoła, które obejmowały odrzucenie niewolnictwa. Henryk Bullinger, następca Zwingliego w Zurychu, pisał w liście w roku 1560, że „*jest to stara anabaptystyczna<sup>R)</sup> tradycja, że...*

---

<sup>R)</sup> Należy zadać pytanie, jak Bullinger mógł w roku 1560 mówić o „starej anabaptystycznej tradycji”, skoro uważano powszechnie, że tradycje anabaptyzmu sięgają jedno pokolenie wstecz. → (c.d. na str. 282)

## RÓWNIEŻ I POTEM

*nie powinno być niewolników, i że jest moralnie naganne, by jeden człowiek był właścicielem drugiego*”.<sup>106)</sup>

Nie powinno nas dziwić, że odrzucenie sakralnego modelu społeczeństwa prowadziło do odrzucenia niewolnictwa. Sakralizm stwarza bowiem korzystny klimat dla niewolniczej służby, gdyż w sferze najwyższych wartości człowieka stosuje on właśnie przymus zamiast dobrowolności. Z tego powodu społeczeństwa sakralne zawsze stanowiły bezpieczny azyl dla instytucji niewolnictwa. Przykłady tego sięgają do starożytności: Egipt faraonów był sakralny i zniewalał Izraelitów, sam Izrael był sakralny i miał swoich Midianitów, jako „drwali i nosiwodów”. Teoretycy sakralizmu zawsze bronili prawomocności zniewalania jednostek i grup ludzkich, nie związanych sakramentalnym węzłem, spajającym ich własne sakralne społeczeństwa. Doktorzy średniowiecznego „chrześcijańskiego sakralizmu” uczyli, że Saraceni i inni „dzicy” są słusznie poddani ciągłej, przymusowej służbie. Świat muzułmański, który ma całkowicie sakralną mentalność, uważał za dozwolone zniewalanie kafirów, tj. nie mahometan<sup>S)</sup>. Według tej samej średniowiecznej nauki swego Kościoła, że zniewalanie ludzi nie ochrzczonych jest czymś właściwym, postępowali również hiszpańscy konkwistadorzy na południowo-zachodnich obszarach Ameryki Północnej<sup>T)</sup>.

\*\*\*

Wszystkie Kościoły w Ameryce, nawet te, które w Europie nadal pozostają blisko formatu *corpus christianum*, wydają się przyjmować z wdzięcznością to, co daje im nowa struktura społeczna. Na przykład, przemawiający z ramienia Luteranckiego Synodu Missouri Theodore Meyer, powiedział: „*Wolność Kościoła*,

---

→ Prawdopodobnie użył on tego terminu w luźnym sensie, jak wielu mu współczesnych mając na myśli przedreformacyjnych „heretyków”, być może waldensów.

<sup>S)</sup> Jest to udokumentowany fakt, że handel niewolnikami, który zalewał Nowy Świat falami czarnych niewolników zapoczątkowali handlarze arabscy, których religijna indoktrynacja nauczyła, że niewolnictwo jest moralnie dopuszczalne. Odbiciem pionierskiej roli Arabów w tym nikczemnym procederze jest fakt, że na znacznym obszarze Afryki do dziś określeniem czarnoskórego jest kafir, czyli arabski „niewierny”.

<sup>T)</sup> „Chryścianizację” Indian Południowego-Zachodu napędzała teologia, że choć nie można mieć za niewolnika osoby ochrzczonej, to już „dzikiego” wolno do takiej roli przysposobić. To sprawiło, że Indianie mieli następujący wybór: albo iść do kopalni złota, gdzie życie było nieopisanie okrutne, albo dać się ochrzcić. Każdy, kto czołgał się wąskimi tunelami starożytnych kopalni złota zrozumie dlaczego tak wielu z nich wybierało chrzcielnicę.

*utracona pod Konstantynem, nie została odzyskana nawet w dobie Reformacji. Kościół [luterński] w Niemczech – i wszystkich innych krajach europejskich – stał się, i do dziś pozostaje częścią maszyny państwa.*

*Dopiero z chwilą powstania Stanów Zjednoczonych Ameryki świat zobaczył ziemię, gdzie istnieje prawidłowa i biblijna relacja pomiędzy Kościołem i państwem: oddzielenie”.<sup>107)</sup> Ojciec John Cogley przedstawia rzymskokatolicki punkt widzenia:*

*W klasycznym sensie nie mamy u nas czegoś takiego, jak problem relacji państwo-Kościół. Nasz system rozdziału, tak mi się wydaje, jest bliższy, niż w przypadku jakiegokolwiek innego narodu, rozwiązania tego nieuchronnego dylematu oddawania cesarzowi, co cesarskie, a Bogu, co boskie... To działa. W amerykańskich sądach prawa Kościoła są skrupulatnie respektowane, a Kościół szanuje i uwzględnia potrzeby państwa. Nie ma chyba żadnego innego miejsca na ziemi, gdzie człowiekowi łatwiej byłoby spełniać swoje religijne powinności, niż w Stanach Zjednoczonych – oddawać Bogu to, co Jego. Nigdzie indziej też państwo nie wymaga od człowieka religijnego tak niewielu rzeczy, które trudno byłoby mu spełnić. A kiedy coś takiego ma miejsce, człowiek religijny może odwołać się do wolności sumienia, a państwo tego apelu wysłucha... Gdzie Kościół miałby zdrowsze warunki do swego funkcjonowania?<sup>108)</sup>*

Oczywiście, prawdą jest, że nie zmienia to faktu, iż wciąż w mocy pozostaje stara dobra rzymskokatolicka nauka, że miecz *regnum* może być używany dla rozprzestrzeniania „prawowiernej” religii (katolicyzmu), ale jest także prawdą, że większość amerykańskich katolików prędkiej domagałaby się odwołania tej „prawowiernej” nauki, niż odrzucenia amerykańskiej formuły rozdziału.

Myśl wolnego Kościoła uzyskała w naszych czasach zdecydowane poparcie ze strony nieżyjącego już Karola Bartha. Mając świadomość, że niemiecki ruch nazistowski nie byłby możliwy bez zaplecza chrześcijańskiego sakralizmu, zaczął on kwestionować prawomocność całej konstantyńskiej formuły. Barth zauważył, że Konstantyn był „twórcą chrześcijańskiego Kościoła powszechnego (*Volkskirche*)”, który w związku z tym całkowicie odrzucił. Barth uznał za godne ubolewania, że „kiedy Konstantyn wyniósł chrześcijaństwo do rangi religii państwowej... i kiedy Kościół rozciągnięto do wymiarów całego społeczeństwa, wielu zobaczyło w tym przywrócenie okresu Starego Testamentu, a jednocześnie wypełnienie nowotestamentowego proroctwa z Objawienia 20”.<sup>109)</sup> Napisał on:

*Czy myślę się, myśląc, że prawdziwym i decydującym powodem akceptacji chrztu niemowląt było – w przypadku Reformatorów – i odtąd za każdym razem na nowo jest po prostu to, że ludzie nie*

*potrafili, ani wtedy, ani nie potrafią teraz – w żadnym wypadku i za żadną cenę – zrezygnować z idei ewangelicznego Kościoła w kształcie „ciała ochrzczonych” (corpus christianum) i formuły „Kościoła powszechnego” (Volkskirche)? Zrywając bowiem z chrztem niemowląt Kościół nie za bardzo może pozostać Volkskirche – Kościołem państwowym i masowym. Hinc, hinc, illae lacrymae! (Aha, aha, stąd te łzy!). Czy troska, która stąd przebija nie ma czasem źródła w tym, do czego Lutrowi zdarzało się czasem przyznawać, a mianowicie, że gdyby ludzi nie przynoszono do chrztu, a musieliby raczej sami do niego przychodzić, mogłoby wcale nie być aż tak wielu ochrzczonych? Świadomi praktycznych i rzeczywistych trudności związanych z tym dylematem, chcemy w tym miejscu jednak zapytać: czy takie zmartwienie jest w ogóle uprawnione? Czy nie jest zawsze tak, a więc również i tutaj, że powinniśmy – zawsze i za każdą cenę – szczególnie bacznie przyglądać się tym rzeczom, które gotowi jesteśmy uznać za niezbędne? A zatem, czy jesteśmy naprawdę tak bardzo pewni faktycznej poprawności systemu konstantyńskiego i obecnej formuły naszego własnego „Kościoła powszechnego” (Volkskirche)? A jeśli tak, to czy nasze sumienie jest w tej kwestii na tyle czyste, że będziemy potrafili być na tyle zdeterminowani, aby – co by się nie działo – nadal się tego trzymać, nawet za cenę dalszych niekończących się ran i chorób Kościoła, spowodowanych praktykowaniem chrztu w jego zniekształconej formie...? Gdzie, na miłość boską, napisane jest, że Kościół chrześcijański nie ma być mniejszością, być może nawet nieliczną? Czy nie byłby on bardziej przydatny swemu otoczeniu, będąc raczej zdrowym Kościołem? Co to właściwie za korzyść dla Kościoła, pozostawać Kościołem „złożonym z ludzi”, zamiast stać się Kościołem „dla ludzi”...? To, czego potrzeba, jest bardzo proste: miejsce „sakramentu” chrztu musi zająć chrzest taki, który jest uzasadniony także ze strony osoby, która go przyjmuje. Jeśli ma to być prawdziwy chrzest, osoba chrzczona musi przejść od statusu biernego obiektu do postawy świadomego wyboru i dobrowolnego wyznania... partnerstwa z Jezusem Chrystusem\*.<sup>110)</sup>*

---

*\*1) Dylematu idei ewangelicznego Kościoła w kształcie „ciała ochrzczonych” nie rozwiązuje jednak sam wiek fizyczny chrzczonego, a dopiero jego rzeczywista duchowa kondycja – od niej bowiem będzie zależała kondycja „ciała”, które będzie współtworzył. Do jakiego bowiem stopnia Kościoły teoretycznie chrzczące „świadomie wierzących” (tj. w wieku „świadomym” i na wyznanie „osobistej wiary”) w praktyce respektują nowotestamentową kolejność, wyrażoną w pytaniu: „Czy można odmówić wody tym, którzy otrzymali Ducha Świętego?”. Czy zatem w tych Kościołach osób „ochrzczonych Duchem Chrystusowym” jest procentowo rzeczywiście więcej, → (c.d. na str. 285)*

Nie mamy oczywiście wątpliwości, że Barth odrzucił *corpus christianum*, choć można było mieć nadzieję, że zaproponuje nam też i równie przejrzyste przedstawienie, co mogłoby zająć jego miejsce. Nie ma bowiem prostej formuły, według której dwie instytucje – jedna, będąca narzędziem Bożej łaski doczesnej, druga, Jego łaski odkupiającej – mogłyby harmonijnie współdziałać. Pomysł likwidacji *corpus christianum* nie rozwiązuje wszystkich problemów; w rzeczywistości, stwarza parę dodatkowych. Jak stwierdził to Hendrik Kraemer, od kiedy *corpus christianum* zaczęło ulegać rozkładowi, podstawowym problemem Kościoła zaczęły być jego relacje ze światem\*\*).

To jasne, że dla Karola Bartha hybryda wcale nie była takim miłym stworzeniem, jakim w przeważającej opinii była przez z górą tysiąc lat; dla niego był to po prostu źle wychowany kundel, dzika bestia, przed którą wolny Kościół głośno przestrzegał od momentu jej narodzenia. Nic więc dziwnego, że dwie partie, o tak skrajnie sprzecznych poglądach były ze sobą w ciągłym konflikcie: co jedni nazywali postępem, drudzy uważali za upadek; anioł jednych był dla drugich diabłem; czemu jedni błogosławili, to drudzy przeklinali. Sukces każdej ze sprzecznych ocen hybrydy zależał od porażki poglądu przeciwnego. Większość dzisiejszych protestantów (a nawet niektórzy katolicy) próbuje zajmować postawę gdzieś pośrodku – nie są już dłużej skłonni popierać „chrześcijańskiego sakralizmu”, choć nie całkiem gotowi, by go odrzucić. Są tacy [stosunkowo najliczniejsi], którzy próbują kontynuować linię „i tego i tamtego”, którą to formułę wymyślono w czasach Augustyna: Kościół jest zarówno *Corpus Christi*, jak i *corpus christianum* –

---

→ niż w Kościołach chrzczących niemowlęta (także wśród szeroko rozumianego kleru)? Syndrom niewiary w to, że Kościół nie musi być skazany na bycie „hybrydą”, czyli „mieszanką wierzących i niewierzących”, powoduje uleganie pokusie stałego obniżania poprzeczki, co najlepiej widać właśnie na przykładzie Kościołów tzw. „ewangelicznych” lub „ewangelikalnych”, programowo odrzucających sakramentalny chrzest niemowląt i chrzczących na „osobiste wyznanie wiary” – bo problem „sakramentalizmu” (także chrzcielnego), to przede wszystkim kwestia „hybrydowej” wizji Kościoła.

\*\*\*) Granicą oddzielającą świat od Ciała Chrystusowego nie jest jednak wyznaniowy mur „właściwego” (biblijnego, ewangelicznego) Kościoła; tą granicą jest mur wrogości w sercu poszczególnych ludzi, a ten burzy dopiero „chrzest chrystusowy”, „Duchem i ogniem”, co oznacza najpierw rzeczywistą przemianę serca („narodzenie z Ducha”), którego koniecznym dopełnieniem jest chrzest „ognia” – „wydanie owoców godnych nawrócenia”. Tego „dwustopniowego” chrztu nie zastąpią ani hektolitry wody chrzcielnych obrzędów, ani „obcy ogień” pseudo-charyzmatycznych przebudzeń.

## RÓWNIEŻ I POTEM

jednocześnie widzialny i niewidzialny. Ludziom trudno już jest dzisiaj otwarcie popierać hybrydę, choć równie trudno przychodzi im jawnie ją krytykować. Nie wydaje się to jednak prawdopodobne, by taka postawa niezdecydowania mogła trwać w nieskończoność.

W każdym bądź razie, wciąż trudno nie zgodzić się z tym, co Walter Hobhouse powiedział w początkach XX wieku:

*Dawno temu doszedłem do przekonania, że owa wielka zmiana w relacjach państwa i Kościoła, którą zapoczątkowało nawrócenie Konstantyna, jest nie tylko decydującym punktem zwrotnym w historii Kościoła, ale także kluczem do zrozumienia wielu praktycznych problemów dnia dzisiejszego, i że przeznaczeniem Kościoła przyszłości jest w coraz większym stopniu powracać do warunków, które byłyby podobne do tych, jakie przeważały w Kościele przednicejskim; to znaczy, że zamiast stwarzać pozory swojej jedności z całym światem, zacznie przyznawać się do bycia Kościołem mniejszości, zaakceptuje postawę bardziej świadomą swego antagonizmu ze światem, w zamian odzyskując do pewnego stopnia swoją wcześniejszą wewnętrzną spoistość<sup>U)</sup> 111).*

---

<sup>U)</sup> W odniesieniu do wyrażenia „wcześniejsza wewnętrzna spoistość” można wskazać na pewien związek pomiędzy odrzucaniem konstantynizmu a popieraniem ekumenizmu. Ruch ekumeniczny nie zaczął się na dobre, zanim nie rozpoczął się proces erozji koncepcji chrześcijaństwa powszechnego [ang. „Christendom”]. Można mieć wrażenie, że proces rozczłonkowania Kościoła nie miał podłoża teologicznego, a spowodowały go inne czynniki; to nie teologiczne sprzeczności, a narastający nacjonalizm spowodował rozdzielenie w łonie Reformacji na kilka różnych nurtów. Rozwój ruchu ekumenicznego wynika nie tyle ze złagodzenia różnic teologicznych, co z przygaśnięcia tych innych czynników, które legły u podłoża podziałów. Widać to bardzo przejrzysto, że tzw. młodsze Kościoły, nie mające konstantyńskiego dziedzictwa, są tymi, które są najpoważniej zaangażowane w ekumenizm. Im w danej wspólnotce wyznaniowej silniejsze są więzi inne, niż wynikające z zasad religijnych, tym mniej jest ona zainteresowana ekumenizmem. Wciąż bardzo wyraźne są te więzi przedreligijne na przykład w Kościołach reformowanych RPA, być może wyraźniejsze, niż w jakiegokolwiek innej denominacji; i te Kościoły są jednocześnie najmniej zainteresowane ekumenizmem.



## DODATEK

O tym, że styl życia średniowiecznych „heretyków” wyraźnie odróżniał ich od otoczenia, świadczą niżej przytoczone fragmenty średniowiecznej poezji. Noszą one również ślady pogardliwych obiegowych określeń używanych przeciwko tym świadomie wierzącym. Pierwszy passus pochodzi z traktatu waldensów, zatytułowanego *La nobla leçon*. Czytamy tam, co następuje:

*S'il en est un bon  
qui aime et craigne Jesus Christ,  
Qui ne veuille maudire,  
Ni jurer, ni mentir,  
Ni commettre adultere,  
Ni occire, ni prendre a autrui,  
Ni se venger de ses ennemis –  
Ils dissent qu'il es Vaudes  
Et digne d'être puni.*

Kto dobry żywot wie dzie  
w miłości i bojaźni Jezusa Chrystusa,  
Kto nigdy nie przeklina,  
Szanuje swoje słowo,  
Kto nie popełnia zdrady,  
Nie kradnie, nie zabija,  
Na wrogach swych się nie mści –  
Wnet mówią, że to Vaudes<sup>A)</sup>  
I że go karać trzeba.

Następne wyjątki pochodzą z wierszowanego „Życia Księżnej Jolanty” (*Het Leven van Grafin Iolande van Vianen van Bruder Herman*, wyd. J. Meyer; wiersze 3882 n.). W poemacie tym czytamy o osobie, która za porzucenie rozwiązłości swoich czasów zgromiona została w następujących słowach:

*Ir duet uns allen schande  
mit ûren begardien*

Zawstydzeniem nam się staje  
two begardzkie<sup>B)</sup> zachowanie

W dalszej części tego poematu, pewna cnotliwa młoda niewiasta ściąga na siebie srogie wymówki za swą rzekomą pruderię, z powodu odmowy udziału w nieprzyzwoitych tańcach planowanych w związku z uroczystością weselną jej bardziej światowej siostry:

*Nu was dy brût ein edelwif.  
Hersch unde stolz, dat al ir lif  
Zur wereldvroude herze druch;  
Der suster wort sy widersluch,  
Und sprach, vil lyve suster min,  
Wilt du bi mir begine sin,  
Ar begardië driven,  
So ganc zu sulchen wiven  
Dy des gelusten, dat raden ich;  
Erlaiz der truandien mich,  
Du solt mir spielen, lachen,  
Und alle vroude machen.*

Ta, co wśród uciech życie swoje wiodła,  
Żoną nobliwą na koniec została.  
Ta właśnie panna młoda, dumna i wyniosła  
Tak się do swej siostry pobożnej odzywa:  
„Dobrze więc, droga siostrzyczko ty moja,  
Jeśli już musisz beginkę<sup>C)</sup> odgrywać  
Albo begardkę chcesz mi tu odstawiać,  
Znajdź sobie do tego kogoś w swoim typie,  
Podobną sobie – oto moja rada –  
Żyj sobie jak truand<sup>\*</sup>), gdy tego nie widzę,  
Ze mną masz się bawić, śmiać się i żartować  
I być jak reszta weselnej kompanii.

Kolejne linijki pochodzą ze średniowiecznego poematu pt. „Życiorys Świętego Lutgarda” (*Het Leven van Sine Lutgard...naar een Kopenhaagsch*

## DODATEK

*Handschrift*, wyd. Van Veerdeghe, Leiden, 1899). Ponownie widzimy tu osobę, której dostaje się po uszach za jej chrześcijański styl życia:

„Nu comt hier voert, gi papelarde,  
Ghi metten grisen langen barde,  
Die al volmaket schinen willet,  
Ende al benijdt en al beghillet;  
Hort harewart, ghi loese boeven  
Die ommeget met begardiën!“

„Idź na swe niwy, papelardzie<sup>E)</sup>,  
Ty, ze swą długą, zwiewną brodą<sup>F)</sup>,  
Który lepszego chcesz udawać  
I ganisz głośno wszystkich w krąg;  
Idź, gdzie twe plony, próżny typie,  
Co z begardami tylko trzymasz!“

A) Termin „Vaudes” pozostawiliśmy w brzmieniu oryginalnym. Można go przetłumaczyć dwojako jako „czarodziej” albo „waldens”. Średniowiecznych „heretyków” często oskarżano o uprawianie czarnej magii, do czego również i waldensi byli przyzwyczajeni.

B) „Begardzi” („begini”) początkowo byli reformatorskim ruchem w łonie Kościoła państwowego, których krytyka jego odstępstw wypchnęła jednak wkrótce poza jego nawias. Od tamtej pory terminem tym zaczęto określać wszelkich „heretyków”.

C) „Beginka” była żeńskim odpowiednikiem „begini” („begarda”). Już wkrótce i ten termin stał się obiegowym przezwiskiem dla wszelkiej maści „heretyczek”.

D) „Truand”\*) był kolejnym epitetem, stosowanym wobec członków wolnego Kościoła. Wziął się stąd, że ponieważ podróżując jako misjonarze byli oni w ciągłym ruchu, nigdy nie byli tam, gdzie spodziewano się ich znaleźć. Zamiennie truandów nazywano też *Läufer* („piesi wędrowcy”) lub *Schleicher* („wchodzący ukradkiem”).

\*) Ciekawe jest bliskie pokrewieństwo z angielskim terminem *truant* (także *play truant*) oznaczający osobę (jej zachowanie lub mentalność), charakteryzującą się „bumelanctwem”, „błądzeniem bez celu” i „zajmowaniem się niepotrzebnymi rzeczami”.

E) „Papelardzi”, to był popularny epitet pod adresem „heretyków”. Jego pochodzenie jest niepewne, ale najbardziej prawdopodobne wyjaśnienie to wariant połączenia słowa *paper* (polski „papier”) z mającym wydźwięk pejoratywny przyrostkiem *ard*. Chodziło tu o skojarzenie ze słowem „papier”, na którym było spisane Słowo Boże, z którym „heretycy” się nie rozstawali.

F) Średniowieczni „heretycy” byli czasem nazywani *Bartmänner* („brodaci mężczyźni”). Noszenie bród przez mężczyzn oraz jakiegoś nakrycia głowy przez kobiety, było dla członków wolnego Kościoła znakami szczególnymi, wskazującymi na rodzaj religijności odbiegającej od przeciętnej. Te zewnętrzne wyróżniki religijnej tożsamości przetrwały pośród takich grup jak amisze, niektóre grupy mennonickie i huterianie, u których noszenie brody przez żonatyh mężczyzn pozostało wymogiem religijnym.

**POSŁOWIE AUTORA DO WYDANIA Z ROKU 1998**

W przedstawionym studium prześledziliśmy specyfikę i wzajemne oddziaływanie na siebie dwóch religijnych tradycji. Jedną z nich, to tradycja przedchrześcijańska, która domaga się jedności, wymuszająca siłą rzeczy postawę podporządkowania, druga, to autentyczne chrześcijaństwo, które potrzebując zróżnicowania pielęgnuje ideę społeczeństwa złożonego, niejedolitego. Podstawowa różnica pomiędzy tymi dwiema tradycjami to dwie całkowicie rozbieżne wizje człowieka. W chrześcijaństwie, z jego wizją Kościoła jako Ciała Chrystusowego (*Corpus Christi*), człowiek jest istotą, która jako stworzona „na podobieństwo Boże”, cieszy się pewnego rodzaju suwerennością; Bóg postępuje z nim w sposób odmienny niż z innymi stworzeniami. Według tej wizji Bóg nie traktuje ludzi „jak patyki lub kamienie” – jak przyjęło się określać to w obozie chrześcijańskim – lecz jak osoby. Z tej przyczyny mowa odgrywa w tej tradycji religijnej poważną rolę, gdyż wyrażanie myśli i relacje osobiste są od siebie wzajemnie zależne [wg org. hebr. Adam stał się istotą „rozumnej mowy”]. Pozostałe tradycje religijne traktują człowieka jako jeden z wielu rodzajów innych stworzeń, gdzie język służy nie tyle wymianie zdań, co jako narzędzie emocjonalnej stymulacji- zupełnie tak samo jak u mamy kocięta liżące swe kocięta. Rozumna mowa i językowe funkcje podmiotu i orzeczenia przestają mieć znaczenie; mowa i język stają się przedmiotem sakramentalnych manipulacji w postaci wypowiedzianych formuł i odprawianych gestów. Zbawienie sakramentalne łączy się z wizją człowieka znacznie mniejszego formatu niż wynika to z poglądów tych, którzy wierzą w zbawienie w odpowiedzi na orędzie płynące ze Słowa Bożego.

Mając na względzie te głęboko zakorzenione różnice, nie będzie niczym niestosownym stwierdzenie, że społeczeństwa ukształtowane przez systemy sakramentalne ( tj. społeczeństwa przedchrześcijańskie), bardzo łatwo padają ofiarą totalitaryzmu. Wizja człowieka w społeczeństwie sakralnym lub sakramentalnym i w systemie totalitarnym jest bowiem identyczna. Istnieje bliskie podobieństwo pomiędzy regnum manipulującym masą ludzką przy pomocy jakiegoś „prezydium” a *sacerdotium*, którego „urząd nauczycielski” kieruje „świeckimi” posługując się manipulacją sakramentalną. Nie jest więc przypadkiem, że koncepcje godności człowieka, samookreślenia, prawa do wyboru i wszystkie inne cechy, będące elementami wizji demokratycznej, zostały społecznie urzeczywistnione na terenie, który jakoś udało się uwolnić od syndromu hybrydy. Demokracja, zarówno ideowo jak i historycznie, ma pochodzenie „heretyckie”, co znaczy, że ma swe religijne korzenie w chrześcijaństwie. Narodziny Ameryki zbiegły się z usunięciem stamtąd hybrydy. Republika, jaka została powołana do istnienia ponad dwa stulecia od momentu wydania

## POSŁOWIE AUTORA

tej książki, była w każdym możliwym sensie prawdziwą odpowiedzią na modlitwy, od niepamiętnych czasów zanoszone do Boga na spontanicznych zgromadzeniach chrześcijańskich. W Stanach Zjednoczonych nie występuje już zjawisko Kościoła wolnego, a to z tej prostej przyczyny, że nie ma tam jednej „obowiązującej” opcji religijnej w postaci państwowego Kościoła chrześcijańskiego\*).

W niniejszej książce zajmowaliśmy się historią, a zadaniem historyka nie jest przepowiadanie przyszłości – to zajęcie może on spokojnie zostawić w rękach proroków. Tym niemniej, w czasach takich jak obecne, trudno powstrzymać się od patrzenia wprzód. A wtedy pojawia się pytanie: czy nasza znajoma hybryda aby na pewno jest martwa, jak to by się wydawało, czy też może tylko taką udaje? Jak mogliśmy się bowiem przekonać, to wyjątkowo twarda sztuka, potrafiąca dostosować się do diametralnie odmiennych warunków topograficznych i klimatycznych, zdolna przepływać oceany i przemierzać całe kontynenty. Powstaje zatem pytanie: czy wyleczy się ze swej śmiertelnej rany, stanie na nogach i znowu będzie grasować po ziemi? Czy – pozostawiając na chwilę język symboli – pozycja społeczeństwa pluralistycznego jest już na ziemi bezpieczna i ugruntowana? Totalitaryzm, ze swymi ostrymi roszczeniami społecznej jednolitości, nie przestał rozszerzać swoich wpływów. Jak mieliśmy się już okazję wielokrotnie – ku naszemu przerażeniu – przekonać, wszelka mowa w stylu „pozwolenia na wzrost stu kwiatom”, do dziś pozostaje przewrotnym demonicznym narzędziem, mającym ujawnić rozbieżności, tylko po to, aby je zlikwidować, i aby wszelkimi możliwymi sposobami raz jeszcze utwierdzić model społeczeństwa stanowczo monolitycznego.

Nawet w wolnym świecie idea niejednorodności stale jest w defensywie. Koncepcja uniformizmu dominuje tak za kazalnica, jak i w klasach szkolnych. Powodowany takim właśnie uniformistycznym skrzywieniem John Dewey, nazwany „ojcem edukacji amerykańskiej”, pisze w swojej książce *Common Faith* (dosł. „Wspólna wiara”; wyd. po polsku w 1933 r. pt. *Moje pedagogiczne credo*): „Historyczne chrześcijaństwo wprowadza rozwarstwienie na owce i kozły, zbawionych i zatraconych...”, dodając, że dopóki ta rozłamowa mentalność nie zostanie przewyciężona, amerykański sen o demokracji nie będzie mógł się urzeczywistnić. Dużo bliższe prawdy jest oczywiście przeciwieństwo tej tezy, a mianowicie to, że trwałość konfiguracji „owiec i kozłów” w istocie warunkuje realizację

---

\*) Nie oznacza to, że nie ma również i tam (jak w każdym dowolnym kraju na obliczu ziemi) „właściwego” lub „poprawnego politycznie” światopoglądu gwarantującego akceptację społeczną, a tym samym osiągnięcie sukcesu życiowego w danym społeczeństwie. Ważną rolę w kształtowaniu norm „właściwych” i „poprawnych” społecznie postaw i zachowań mają media – zwane trzecią władzą - z ich religią masowej, wirtualnej kultury.

amerykańskiego marzenia, którego sedno stanowi idea społeczeństwa pluralistycznego, gdyż sytuacja taka umożliwia szeroki wachlarz wyborów światopoglądowych. Ostatecznym wnioskiem płynącym z tej koncepcji jest to, że *regnum* nie powinno włączać się w sprawy opcji światopoglądowych, ale realizować swoje powołanie do zaspokajania życiowych potrzeb swoich obywateli. Owa „wspólna wiara”, którą postuluje Jon Dewey w swoim *Pedagogicznym credo*, to w istocie powrót do idei „prawowiernej” religii<sup>\*)</sup>, która jak pokazuje historia, z czasem nieuchronnie staje się nikczemnie „zdeprawowana”.

Zbliżając się do końca tego studium, zajrzyjmy do ostatniej księgi Biblii. Napotkamy tam proroka, któremu dane jest ogarnąć okiem to, co ma się wydarzyć na Ziemi w dniach ostatecznych. Cóż takiego on widzi? Kosmiczne zwycięstwo Chrystusa? Wręcz przeciwnie – odwieczna walka wre równie zaciekle co i przedtem. Czy widzi on zatem kontynuację pogańskiego sakralizmu, zsyłającego na samotną wyspę tych, którzy podobnie do autora Apokalipsy, stwarza problemy dla systemu społeczeństwa monolitycznego? Tego też nie widzi, gdyż w końcowej scenie wizji Jana pogaństwo znika z powierzchni ziemi. To, co samotny wizjoner naprawdę widzi na Patmos, to świat rządzony przez pseudo-Chrystusa, znanego pod mianem Antychrysta. Jest to świat ponownie spętany więzami sakralizmu, naznaczony sakramentalnym znakiem, tym razem widzialnym na rękach i czołach wszystkich i bez wyjątku. Ten sakramentalny znak zapewnia uniformizm myślenia i działania. Bez tego ostatecznego znaku masowej jednolitości nie będzie można nic kupować ani sprzedawać, to znaczy, nie będzie można w ogóle żyć. Jan widzi też „resztkę”, mniejszość, która odrzuca ten powszechny sakramentalny symbol, próbując pozostać wierną Barankowi w warunkach społeczeństwa totalnie monolitycznego. Tak jak w dniach pierwszej hybrydy Bóg wyznaczył *terminus ad quem*, tak i w tych dniach ostatnich będzie ów Boży terminus, by udręka znoszona przez „resztkę” nie okazała się „zbyt wielka nawet dla wybranych”. Potem: „Kurtyna!”. A po zapadnięciu końcowej kurtyny nastąpi ostateczna niejednorodność – dwa obozy „z nieprzebytą przepaścią” pomiędzy nimi.

---

<sup>\*)</sup> Wiara nie przesądza jej religijnego obiektu. W istocie, każdy światopogląd jest „religijny”, gdyż zawiera idee, które są przedmiotem – często bardzo subiektywnej – wiary. I tak, jak teista wierzy w istnienie Boga, tak samo ateista „wierzy” w nieistnienie kogoś (lub czegoś) takiego - w obu przypadkach brak jest przecież ostatecznych obiektywnie weryfikowalnych „dowodów”. Stąd każda idea przyjęta jako „wspólna wiara” może stać się powszechną „prawowierną” religią. W tym sensie, „religią” może być w równym stopniu komunizm i demokracja – o totalitarnym obliczu decyduje nie formuła, a duch wymuszonej jednomyślności.

#### POSŁOWIE AUTORA

Jak długo na obliczu ziemi żyją obok siebie synowie Boży z córkami ludzkimi, zawsze możliwe jest ich zespolenie, a więc spłodzenie kolejnej hybrydy – „również i potem”.

## POSŁOWIE DO PRZEKŁADU POLSKIEGO

Są w „Anatomii” pewne terminy i ujęcia dla jej przesłania kluczowe, a przy tym potraktowane nowatorsko w stosunku do istniejącego uzusu, i to nie tylko potocznego, ale i teologicznego. Na czoło wysuwają się pokrewne sobie znaczeniowo „hybryda”, „sakralizm” i „corpus christianum”, skontrastowane z takimi pojęciami, jak „anabaptyzm”, „wolny Kościół” i „Corpus Christi”. Inne, to uzupełniające się pojęciowo pary „regnum”- „sacerdotium”, łaska „doczesna” („wstępna”) i „wieczna” („właściwa”), oraz „płaska” („wsteczna”) lub „trójwymiarowa” („stereoskopowa”) teologia. I wreszcie, *last, not least*: „herezja”, stanowiąca w istocie myślową i interpretacyjną perspektywę książki, której ocena historii „relacji państwa i Kościoła” pozostaje w opozycji do tzw. „przełomu konstantyńskiego”; z tej perspektywy widniejące na okładce polskiego wydania konstantyńskie „labarum” jawi się nie jako znak zwycięstwa Kościoła nad światem, a jego z tym światem zbratania, będącego odstępstwem od pierwotnego modelu apostołskiego, który z anabaptystycznego punktu widzenia pozostaje dla uczniów Jezusa wciąż aktualny i obowiązujący. Zasadniczą osnową Anatomii jest bowiem konflikt wokół wspomnianej w podtytule „relacji państwa i Kościoła”, którego alegorycznym obrazem jest biblijna historia o „synach bożych i córkach ludzkich”; jego odbicie znajdujemy w mojżeszowym zakazie „mieszania dwóch rodzajów”, potwierdzonym przez Jezusa obrazami „nowej łąty i starego ubrania” oraz „młodego wina i starych bukłaków”. Rozwiązaniem dylematu właściwych relacji „państwo-Kościół” jest optyka „trzeciego wymiaru teologicznego”, z jej dwoma poziomami Bożego planu ratowania upadłej ludzkości, których wyrazem są dwa narzędzia Jego zbawczej łaski, „państwo” i „Kościół”. I choć trudno bez odrazy czytać zarządzenia władz świeckich, na mocy których eksterminowano miliony „heretyków” – w rzeczywistości „więźniów sumienia” i „bojowników o prawa człowieka” przeszłości – to jednak ani Stary, ani Nowy Testament nie dają podstaw do twierdzenia, że dowolne *regnum* nie jest „z Boga”; trudna to lekcja ufności w Bożą dobroć i sprawiedliwość – w miejscu Bożego dopustu na zło wielu gorszy się i wybiera niewiarę w Boga. Większą odpowiedzialność za obecny stan chaosu świata ponosi jednak przed Bogiem nie *regnum*, a *sacerdotium* jako powołane do nauczania „całej woli Bożej”. Jednakże w realiach upadłego świata, gdzie obok czysto teoretycznego porządku prawnego koniecznym spoiwem doczesnego ładu społecznego pozostaje taka czy inna „religia”, największą pokusą *sacerdotium* okazują się związki z „córkami ludzkimi”, choć czasem w szlachetnym zamiarze podniesienia ich ze stanu upadku; w tej kwestii przesłanie „Anatomii” nie pozostawia jednak cienia wątpliwości – owocem tego „mieszanego związku” będzie zawsze „hybryda”, której

semantyczny źródłosłów znajdujemy w 1.Moj.6:4. I choć liczne przekłady mają tu słowa *olbrzymi* lub *giganci*, prawidłowość interpretacji proponowanej przez Autora potwierdza analiza oryginalnego hebrajskiego terminu *nefilim* (l.mn. od *nefil*), który w odróżnieniu od *rafa* (hebr. *olbrzym*; stąd też ród *Refaitów*) określa nie tyle rozmiar, co naturę tych istot. A wrodzoną predyspozycją *nefilim* – potwierdzoną dodatkowym terminem *mocarze* – była (i jest) tyrania, której nadludzkie pochodzenie demaskuje prorocza wizja klęski „króla babilońskiego”: *Wykończył się ciemiezca, skończyło się panoszenie! Pan złamał łaskę bezbożnych, berło tyranów*. (Iz.14:4-5). Z woli Bożej protoplastą ludzkości obmytej wodami potopu został Noe, „jedyny sprawiedliwy”, człowiek „mocny Bogiem”, jako zwiastun Tego, który jako „Bóg mocny”, miał dokonać już nie obmycia, ale gruntownego zmycia winy świata – oczyszczenia we krwi własnej. Jednak, Boży dopust na cielesne ciągoty „synów bożych” do „córek ludzkich” i „panoszenie się” ich potomstwa na ziemi pozostanie w mocy – jak cierń w boku zranionej grzechem ludzkości – do dnia, gdy „oścień śmierci” zostanie „wyrwany”, a sama śmierć „pochłonięta w zwycięstwie” (1.Kor.15:54-56).

Dokonując „anatomicznej” analizy „hybrydy chrześcijańskiego sakralizmu”, Verduin wskazuje na jego przedchrześcijańskie pochodzenie, mówiąc o „społecznościach sakralnych” jako „złączonych rytami religijnymi” stadnego rytuału, z góry wykluczających istnienie „herezji”, czyli indywidualnego wyboru opcji światopoglądowej odmiennej od „poprawnej”, a więc *ipso facto* obowiązującej wszystkich. W sakralnym porządku świata (bez względu na rodzaj religii), jednostkowa świadomość podporządkowana jest interesowi grupowemu, wymagającemu stałego „poświęcania” jednostkowych racji w imię wyższego celu dobra ogółu – ten cel musi „uświęcić” wszelkie środki. Ten model sakralnej pobożności jest doskonale uniwersalny, jako ponadwyznaniowy, a nawet ponadreligijny. Jest porządkiem wynikającym z naturalnej (pierwotnej) religijności. Presja ciała i sakralnego modelu świata spowodowały, że władztwo Niewidzialnego stało się już dla Izraela Jakubowego (etnicznego) na tyle niewystarczające, że zapragnęli króla z krwi i kości – z dopustu woli Bożej (co Bóg wyraźnie zaznaczył) stał się nim Saul. W „chrześcijańskim sakralizmie” obok niewidzialnej Głowy Chrystusa ludzkie głowy naturalnych przywódców, obok tożsamości Chrystusowej, wyznaniowa (Piotrowa, Pawłowa, itd.), w której życie społeczne toczy się w rytm kościelnego kalendarza, wiarę realizuje się strukturalnie (w ramach misji danej grupy), a organizm Kościoła niewidzialnego pozostaje w harmonii z widzialną organizacją, rzekomo bez uszczerbku dla pełni Świętego Ducha Bożego – oto religia Kościoła chrześcijańskiego, mimo wyznaniowych podziałów stanowiącego jeden strukturalny monolit, gdzie każdy autentyczny ruch przebudzeniowy i próba reformy kończy się powstaniem nowej hybrydy. Przekonały się już o tym



całe zastępy światłych umysłów; nad trwałością tego systemu czuwa bowiem ktoś „mędrszy niż Daniel” – niegdyś uosobienie Bożej mądrości.

Obecny okres historyczny, nazwany w Biblii czasami ostatecznymi, z Bożego dopustu oddany jest pod panowanie Jego przeciwnika, w granicach wyznaczonych mu przez Boga, sprawującego pełną (po ludzku słabo uświadomioną kontrolę) nad wszelkim ciałem – jednostkowo przy pomocy „ościenia grzechu”, globalnie, przy pomocy sakralizmu, polityczno-religijnego systemu tronu i ołtarza, będącego jego autorską wersją teokracji. I choć to Bóg jest Królem i ostatecznie to Jego Królestwo zapanuje w wieczności – gdy „królestwo śmierci, piekła i szatana”, wraz z tymi, którzy uznali je za własne – pochłonie ogniste jezioro „drugiej” (duchowej) śmierci, póki co panoszy się sakralizm. Ta swoista „diabelska teokracja”, to anachronizm i falstart w stosunku do Bożego czasu. Bóg dał proroczy obraz swego Królestwa w dziejach Izraela – Bożego Ludu starego (pierwszego) przymierza i teokratycznego państwa – osadzonym w realiach istniejącego sakralnego porządku świata. Pozwalając Izraelowi narodowemu (Jakubowi) upodobnić się do innych narodów i wsiąknąć w system przeciwnika, przez swoich proroków prowadził jednak swoje dzieło nadal; jego ukoronowaniem było posłanie obiecanego Mesjasza, który dokonał dzieła odkupienia ludzkości – w ten sposób został powołany do życia Kościół, ponadetniczna wspólnota Izraela, Ludu Bożego nowego przymierza, którego Panem jest Jezus, prawdziwy Boży król i kapłan w jednej osobie, a który zaprowadzi „Boży sakralizm” (prawdziwie teokratyczny porządek) w tysiącleciu. Samozwańcym panem bezbożnej sakralnej teokracji, a zarazem fałszywym królem i kapłanem jest Boży przeciwnik, czego odbiciem jest owa anachroniczna unia tronu i ołtarza – jej figuralny czas już minął, a pozafiguralny jeszcze nie nadszedł; teokracja Izraela Jakubowego była nie „ponadczasowym paradygmatem dla Ludu Bożego wszystkich czasów”, a jedynie proroczą zapowiedzią Tysiącletniego Królestwa, które nadejdzie dopiero wraz z drugim przyjściem Mesjasza. Sakralizm judeo-chrześcijański jest zatem najbardziej jaskrawym i tragicznym w skutkach rozminięciem się z wolą Bożą i popadnięciem w sferę dopustu Bożego, w którym karty rozdaje mistrz polityczno-religijnego pokera, Boży przeciwnik – na niewspółmiernie tragiczne dzieje potomków Jakuba i arcygorszące antyświadectwo Kościoła chrześcijańskiego trzeba patrzeć z tej właśnie proroczej perspektywy *Corpus Christi* (wolnego Kościoła), posadzonego wraz z Chrystusem na prawicy tronu Bożego w niebie, czyli mówiąc językiem książki, przez „stereoskopowe” szkła „trójwymiarowej” teologii.

Wszystko, co tworzy Bóg, jest dobre i takim pozostanie tak długo, jak długo człowiek będzie postępował zgodnie z Bożą instrukcją obsługi. Instytucja „państwa” jest dobra, bo kładzie tamę chaosowi bezprawia – w warunkach upadłego świata miecz *regnum* jest narzędziem niezbędnym.

Instytucja „Kościoła” jest dobra, bo wskazuje na powołanie człowieka, które przekracza sferę doczesności. Aby oba te Boże narzędzia były błogosławione musi być zachowana żelazna zasada „nie mieszania dwóch rodzajów”. Państwo jest narzędziem Bożej łaski doczesnej, Kościół, wiecznej – *sacerdotium* musi ograniczyć się do miecza Słowa Bożego, a świecka władza nie angażować swego do spraw natury światopoglądowej. Kto tego nie przestrzega, wpada w sidła sakralizmu – polityczno-religijnego systemu tronu i ołtarza, którego pomysło- i mocodawcą jest Boży przeciwnik. Kościół masowy (niem. *Volkskirche*), to bowiem „szeroka droga”, na której *vox populi*, nieuchronnie staje się *vox Dei*, sakramentalna „mowa ciała” wygrywa z tym, co mówi Duch, a nowotestamentowa „łaska i miłosierdzie Pana naszego, Jezusa Chrystusa” dotyczy nie tylko *Corpus Christi* (uczestników synowskiego ducha chrystusowego), ale całego *corpus christianum* (ogół ochrzczonych wodą). I tu dochodzimy do sedna konfliktu, który opisuje Anatomia hybrydy, a który można sprowadzić do pytania: Czym jest Kościół? – na to jedno pytanie są dwie, całkiem różne odpowiedzi, których wyrazem są dwie wizje relacji Kościoła i państwa, jako zbiorów bądź koniecznie zespolonych lub rozłącznych. Dla zwolenników Kościoła wolnego, państwo i Kościół, to dwa całkiem różne instrumenty jednej Bożej łaski, każde na swoim poziomie – jeśli nastąpi pomieszanie sfer działania, powstaje groźna hybryda, a społeczeństwo wkracza na drogę totalitaryzmu. Dla zwolenników Kościoła chrześcijańskiego, państwo i Kościół muszą tworzyć jeden byt polityczno-religijny, gwarantujący społeczny pokój i bezpieczeństwo, będący odbiciem żydowskiego sakralizmu, z jego ambiwalentnym stosunkiem niechęci i strachu do świeckiego *regnum*; zupełnie jakby niechrześcijańskie *regnum* nie mogło być na służbie Chrystusa, Pana panów i Króla królów. Według anabaptystów harmonijne współdziałanie tych dwu bytów gwarantuje sam fakt duchowego władztwa Bożego Pomazańca, Króla i Arcykapłana, a łączenie ich w jeden polityczno-religijny organizm prowadzi do przejęcia kontroli przez Bożego przeciwnika. Czy większą zatem naiwnością jest wiara, że dobry system zapobiegnie nadużyciu władzy przez grzesznych przedstawicieli *regnum* czy *sacerdotium*, czy wiara, że sama duchowa władza Pomazańca (bez systemowych i strukturalnych instrumentów) wystarczy do harmonijnego współistnienia państwa i Kościoła – skoro oba są Bożymi narzędziami, które On sam trzyma w swoim ręku. Czytelnikowi pozostawiamy odpowiedź na to pytanie – według indywidualnego wyboru wiary.

Jednym z wynalazków sakralnego myślenia jest wspomniana już „herezja”, czyli najwyższa formy odstępstwa od tego, co Boże. Według tej optyki grzech „herezji” zasługuje na najwyższy wymiar kary. Ale czy ogień i miecz to dobre lekarstwo na „herezję”? – oczywiście, jeśli za chorobę uznamy sam fakt „herezji”: „wyboru własnej opcji światopoglądowej”, a nie

dopiero agresywność pewnych odszczepieńczych idei? Co jednak jest tu prawdziwą chorobą – najdziksze nawet fantazje ludzkiego umysłu, czy eksterminacja istnień ludzkich? I czy w ogóle gwałt jest skutecznym lekarstwem na odszczepieństwo od norm ogólnospołecznych? Jak uczy historia, prześladowania nie likwidują, a wręcz napędzają rozwój ruchów dysydenckich. Nieboskie pochodzenie filozofii uniformizmu światopoglądowego ujawnia się w duchu przymusu i niszczenia wszystkiego, co się sprzeciwia egoistycznej wizji dobra i zła, a także w tym że podszyty jest strachem, który dowodzi braku Bożej miłości, i to nie tyle w sensie ilościowym (zbyt małej ilości), co przede wszystkim jakościowym – kto kieruje się doskonałą Bożą miłością (choćby miał jej śladowe ilości), nigdy nie będzie gwałticielem cudzego sumienia i wyznania. Dla Verduina rzeczywistym prekursorem w walce o ogólnoludzkie ideały „wolności, równości i braterstwa” pozostaje „anabaptyzm” – jakże często demokratyczne zdobycze ludzkości traktowane są wyłącznie jako owoc ateistycznych prądów umysłowych Oświecenia! Dla członków wolnego Kościoła życie zgodne z własnym sumieniem i wyznaniem oznaczało nieuchronnie wkraczanie na drogę „herezji”, tj. wyboru własnej drogi wiary (heterodoksji), niezależnej od głównego nurtu chrześcijaństwa (ortodoksji). Z tej zasady „życia w prawdzie” wynikało ich radykalne odczytanie przesłania „Szema”, („Słuchaj”) odwiecznego wyznania „Izraela” – Ludu posłusznego Bogu. Dla wolnego Kościoła „słuchanie” nie oznaczało faktu „mówienia” i „słyszenia”, a czynność – posłuszeństwo, jako owoc tego „mówienia” i „słyszenia”. Jezus nauczał, że dowodem miłości do Niego jest życie zgodne z Jego nauką, świadczące o udziale w Jego (chrystusowym) duchu prawdy (J.14:15-17). Anabaptyści nauczali, że tylko takie życie ma obietnicę żywota wiecznego; to głosili, tak żyli i za to umierali, potwierdzając tym swój współudział w krzyżu Chrystusowym – bo ukrzyżowane własne życie jest niezmiennym warunkiem członkostwa Ciała Chrystusowego, niezależnie od przynależności wyznaniowej czy organizacyjnej. Przypomnijmy, iż ginęli oni z rąk zwolenników hybrydy, czyli sakralnej wizji Kościoła i państwa, która ostatecznie zwyciężyła także wśród urzędowych reformatorów. Potomkowie dawnych anabaptystów do dziś mówią o sobie: „Ani katolicy, ani protestanci”; z „protestantyzmem” utożsamia się zresztą większość współczesnych wyznań tzw. „ewangelikalnych” (lub „ewangelicznych”), nieświadomych chyba, że oznacza to podpisanie się pod teologią, która skazała na śmierć męczeńską całe zastępy braci wolnego Kościoła – na rycinach ze scenami egzekucji anabaptystów widnieją „protestanczy inkwizytorzy”, z Biblią w dłoni autoryzujący teologicznie te haniebne rzezie! Wspólną cechą anabaptyzmu – zdystansowanego od „katolicko-protestanckiej” teologii Kościoła powszechnego – było zawsze przekonanie, iż sama ortodoksja nic nie pomaga, bo słowo bez czynu przyda się tylko na

sąd, a gdzie nie ma świętych owoców (czynów), tam nie ma społeczności świętych, a więc Kościoła; tam nie będzie też prawdziwego „poznania słowa i mocy Bożej”, bo Słowo musi „wejść w krew” i dokonać zamiany złych nawyków w dobre – to dzieje się tylko przez czyny (J.7:17: „...kto chce pełnić wolę jego, ten pozna...; Łk.8:21: „...którzy słuchają Słowa Bożego i wypełniają je”; Rz.2:13: „...którzy zakon wypełniają, usprawiedliwieni będą”; Ef.2:10: „...stworzeni w Chrystusie Jezusie do dobrych uczynków...abyśmy w nich chodzili”). Ta różnica w rozumieniu relacji wiary i uczynków leży u podstaw całkowicie różnej wizji „relacji państwa i Kościoła” pomiędzy *Corpus Christi* a *corpus christianum*, z których z kolei wynika odmienna wizja zadań Kościoła wobec świata. Kościół chrześcijański ma bowiem jedno (wbrew podziałom konfesyjnym) wspólne dzieło: „ewangelizacja” (lub „misja”) – każda organizacja żeby istnieć musi rosnać aktywizując nowe kadry pracowników (ewangelizacja czy misja „wewnętrzna”) i pozyskiwać nowych członków (ewangelizacja „zewewnętrzna”). Główny cel Kościoła Chrystusowego, to nie wzrost ilościowy, a jakościowy – uświęcenie i Boży wzrost indywidualny; to owoce przemienionego życia powodują rzeczywisty (duchowy) wzrost Kościoła, jako świątyni Ciała Pańskiego (czyt. Psalm 92:13-15). Prawdziwym budulcem Kościoła (duchowej świątyni Bożej) – tak indywidualnie, jak i zbiorowo – są wyłącznie „uczynki świętych”. Słuchanie „prawowiernie” zwiastowanego Słowa Bożego (co Kościół chrześcijański, to inne, subiektywne normy tej „prawowierności”) i udział w „uświęcających” aktach sakramentalnych (mających „uczynnić” Ducha Bożego w ich uczestnikach) nie są więc znamionami mistycznego Ciała Chrystusowego, a powszechnego wielowyznaniowego „ciała ochrzczonych” – „widzialnego” Kościoła chrześcijańskiego. Znamionami Kościoła Chrystusowego są prawowiernie – zgodne z Prawem Bożym – czyny (wiera czynna w miłości, czyli „dobre uczynki” lub „sprawiedliwe uczynki świętych”). Żeby żyć po Bożemu, trzeba *metanoi* (przemiany myślenia), która nie dokona się mistycznie (magicznie) przez samo „zwiastowanie Słowa” (fakt „nadawania” i „odbioru”) i „środków łaski” (sakramentów). Przemiana myślenia na Boże następuje wprost proporcjonalnie do posłuszeństwa, które jest nie tyle samym słuchaniem, co „słuchaniem z wiarą”, czyli życiem godnym wyznania (czyt. Iz.1:10.16-18). Stąd jeśli nawet jest „prawowierna” wiara i wyznanie, a nie ma „prawowiernego”, tj. zgodnego z tym wyznaniem życia, konieczna jest dyscyplina. Tutaj cały Kościół chrześcijański (bez względu na konfesję) wykazuje ekumeniczną jedność ducha, dyscyplinując nie na płaszczyźnie życia, a wyznania – można żyć, jak się chce, byle być „prawowiernym” uczestnikiem życia kościelnego; wyłączenie grozi wtedy, kiedy zaczyna się wyznawać inaczej niż przewiduje kościelne wyznanie wiary. Wolny Kościół i pod tym względem wykazywał się znaczącą odmiennością – grzeszący

członkowie nie mogli czuć się dobrze i bezpiecznie. Zeświecczenie poreformacyjnego chrześcijaństwa wyznaniowego potwierdza słuszność diagnozy anabaptystów, którzy uważali, że potrzebna jest nie tyle „reformacja”, co powrót do kształtu Kościoła sprzed tzw. „przełomu konstantyńskiego”; w tym kontekście jakże proroczo brzmi XVI-wieczne jeszcze hasło Reformacji urzędowej: „Kościół zreformowany i stale reformujący się”... Historia pokazała, że wbrew temu hasłu „hybrydyzacja” („sakralizacja”) chrześcijaństwa, w miarę zbliżania się do końca czasów wciąż nabiera tempa – proces dostosowawczy świata do totalnie jednomyślnego systemu antychrysta wkracza w ostatnią fazę. I nie udawajmy, że nas, strukturalnie wpisanych w ten porządek, to nie dotyczy, ani nie uciekajmy w eufemizmy typu „kościelnictwa” lub zwalanie wszystkiego na „ludzką niedoskonałość”, bo sprawa jest głębsza i kluczowa, członkami której rzeczywistości jesteśmy: Oblubienicy czy Wszetecznicy – podwójne obywatelstwo jest w tej kwestii niemożliwe: „Albowiem gdzie jest skarb wasz, tam będzie i serce wasze” (Łk.12:34). Dlatego Boża recepta na chorobę ludzkości to indywidualna przemiana każdego serca; podmiotem Bożego procesu wychowawczego jest przede wszystkim własne ludzkie ‘ego’ – odbicie natury ojca chrzestnego poupadkowej ludzkości, przez grzech chrzczącego w śmierć wszystkich potomków Adama i Ewy.

Uwikłanie sakralnego systemu religijnego w unię ze światem generuje problemy związane z tym, co Jezus nazwał „służbą Bogu i Mamonie”, czyniąc z biblijnych „obrońców wdów” ich „zawodowych objadaczy”, którzy w dzień Sądu jak Ezaw pytać będą: „Ojcze, czy tylko jedno masz błogosławieństwo?” – według słów samego Jezusa oni już teraz „odbierają zapłatę swoją”; zapomnieli oni, że Ewangelia to nie sposób na nabycie, a zbycie wszystkiego – na świętej Bożej drodze Ewangelii oni upadają. Oby zapytali samych siebie: „Czy to nie ułuda, czego się trzymam?”. Jakże chlubnie wypada na tym tle „szara brać” klasztorna płci obojga; gdy z jakichś powodów muszą opuścić „wyznaniowe szeregi”, odchodzą z dorobkiem całego życia o wymiarach podręcznej walizeczki. Bo i Piotrowa „pełnowartościowa wiara” z założenia nie może się opłacać, bo ona jest wartością samą w sobie – każda wartość dodana obniża jej wartość wyjściową; ona jest wszystkim (według Piotra), co potrzebne do życia i pobożności, bo (jak mówi Paweł): ona sama jest wielkim zyskiem – sprawiedliwy żyć będzie dzięki niej. Z tego wynika Pawłowa zasada „szafarstwa” – owej „wewnętrznej konieczności” służby (można nazwać ją też powołaniem) – tacy dopiero mają prawo do „życia z Ewangelii”; nie pojęli tego ci, którzy samozwańczo uzurpują sobie do tego prawo – tacy uważają, że z pobożności generalnie „można ciągnąć zyski”, byle nie były one „nieuczciwe”. Jest to w istocie Boży ukryty test ujawniający prawdziwie Boże powołanie tych, którzy „stanęli na czele” nie tyle z powodu kwalifikacji

formalnych (dyplomu teologii i zdanego egzaminu kościelnego), ale którzy „stanęli pięknie” z racji swojej rzeczywistej duchowej kondycji, wynikającej zawsze ze zdania najważniejszego „egzaminu” – z pobożnego życia, tak w kontaktach ze światem, jak i własnej rodziny (kuźnia „pasterskiego” charakteru). W Ciele Chrystusowym nie sprawdza się system „pensji” anonimowych „pracowników Kościoła”, a zaspokajanie bieżących potrzeb życiowych osób znanych lokalnemu zborowi, do których to potrzeb Paweł zalicza „wyżywienie” i „odzienie”, nie wspominając ani słowem o „służbowych” mieszkaniach i środkach transportu, których utrzymanie kosztuje, a które mogą być mimowolnie pokusą dla szukających „łatwego chleba”. Praktyka dowodzi, że ponadczasowo dobre zasady ewangeliczne wygrywają z doraźnym pragmatyzmem hybrydowego chrześcijaństwa sakralnego, gdzie Głową (gr. „nagłówkiem”) lokalnego zboru nie jest Jezus – świadczą o tym autodemaskatorskie tytuły dowolnych informatorów kościelnych: „Zbór X, Kościoła Y”. Tylko w warunkach rzeczywistej autonomii – wolności od przynależności do takiej czy innej centrali wyznaniowej – można mówić o wprowadzaniu prawdziwych ewangelicznych zasad zborowych.. Według „potrójnego sakralnego wzorca” (kaplica-kościół-kapłan) działają wszystkie podmioty strukturalnego chrześcijaństwa – te wszystkie, które wybrały ludzkie głowy (ostateczny autorytet ich wiary) zamiast Głowy Pańskiej, zawodowych duchownych zamiast powszechnego kapłaństwa, tożsamość wyznaniową zamiast Chrystusowej. Ten potrójny sznur nie tak łatwo się zerwie, bo osobowości prawna czyni je poddanymi pewnej określonej rzeczywistości, także i prawnej. Dlatego nie dziwi, że tak często teologią wyznawaną w strukturalnym chrześcijaństwie jest idea podwójnego obywatelstwa człowieka wierzącego (członka dwu ojczyzn, niebiańskiej i ziemskiej) – żyjącego jakby podwójnym życiem „zbawionego grzesznika”. Jezus mówi: *Nie można dwom panom służyć*, a Paweł uzupełnia: *Nasza ojczyzna jest w niebie*. Spójrzmy wstecz i uczmy się na przykładzie nonkonformistycznych grup w łonie *corpus christianum*. Cóż stąd, że ich teologia może być z naszej perspektywy nie do końca biblijna czy ewangeliczna? – Bóg patrzy na serce, a przynależność do Ciała Pańskiego i tak zależy nie od poprawności wyznania, ale życia. Ostatecznie bowiem, to nasze przemienione, uwolnione od sakralnej cielesności, duchowe życie potwierdzi lub nie nasze prawo wstępu do Jeruzalem Niebiańskiego. Pamiętajmy wszakże, że podążając drogą prawdy wszystkie grupy Kościoła wolnego na jakimś etapie swojego życia kiedyś musiały całkowicie zerwać z „hybrydą”. Nie jest to bynajmniej jakiś proponowany przez nas wzór postępowania, gdyż jak do Ciała Chrystusowego wchodzimy indywidualnie, tak indywidualnie jesteśmy prowadzeni duchem chrystusowym. Tym niemniej, świadomość bycia częścią społeczności Kościoła i chęć zachowania biblijnych wzorów

starszeństwa może owocować także wspólnymi (grupowymi) decyzjami. Z pewnością nie jest to też wezwanie do zmiany barw wyznaniowych lub całkowitego porzucenia przynależności wyznaniowej, gdyż promowana przez Autora stereoskopowa optyka „dwupoziomowej teologii Bożej łaski” uwalnia od konieczności wartościowania wyznań pod względem stopnia wierności wzorom nowotestamentowym (zawsze zresztą subiektywnego) i wynikającej zeń wyczerpującej turystyki wyznaniowej, w celu znalezienia tego „jedynie prawdziwego” i „jedynobawczego” (lub przynajmniej najbliższego naszemu ideałowi). Bogu można i trzeba służyć tam, gdzie się jest i kimkolwiek się jest, w sensie pozycji w danej społeczności (świeckiej czy religijnej). Właściwe pytanie nie brzmi więc „gdzie jesteś?”, ale raczej „gdzie jest twoje serce?”. Pełnowartościowe członkostwo w Ciele Chrystusowym oczywiście oznacza gotowość zapłacenia każdej doczesnej ceny – z życiem włącznie.

Co stało się z apostołskim modelem Kościoła, jako wspólnoty? Gdzie są wspólnoty wierzących, wolne od sakralnego ducha i strukturalnych powiązań ze światem? Gdzie bezinteresowny trud i szczery zapał starszych braci, wzorów dla trzody, sprawdzonych w życiu rodzinnym, zawodowym i społecznym? Gdzie rzeczywiste (a nie tylko statutowe) powszechne kapłaństwo wierzących i autonomia ich dobrowolnych zgromadzeń – bez parasola central wyznaniowych? Gdzie pieśni duchowne, Boży porządek w rodzinach i najważniejszy biblijny cel Oblubienicy – *o s w i ę c e n i e*? Dziś powszechnie uznany model działalności konfesyjnej w całym „strukturalnym organizmie” *corpus christianum*, to zawodowi duchowni, organizacja i baza materialna, z ekumenią w roli dawnej „katolickiej” jedności. Ale, jak w świetle słów Pana, że „najemnik nie dba o owce” wygląda ów model zawodowego (płatnego) duszpasterstwa? Czy z pobożności wolno ciągnąć jakiekolwiek zyski i czy prawdziwa wiara w ogóle może się opłacać? Czy w ogóle korzyści majątkowe (stała pensja, świadczenia zdrowotne i społeczne) wynikające z konkordatowych układów z państwem, to dobry motywacyjny fundament dla służenia braciom z czystym sercem i bezkompromisowe świadectwo prawdzie, tak dla Kościoła jak dla świata? Zwłaszcza, gdy pieczęć *regnum* autoryzuje działalność konfesyjną na podstawie „świadectwa odmienności” od innych społeczności uczniów Jezusa – jak to pogodzić z wezwaniem Pana do „miłości wzajemnej”, której wyrazem jest „doskonała jedność”, jako fundamentu ewangelizacji świata (czyt. J.13:35; 17:21.23)? Czy urzędowy ruch ekumeniczny, budowany na fundamencie kompromisowej wersji prawdy (por. ekumeniczne przekłady Biblii), to droga do rzeczywistej jedności Kościoła w oczach świata? Mosty budować trzeba, ale czy drogą urzędową? Czy nie lepiej, jak dawniej, przerzucać małe kładki i szukać przepraw (brodów)? Niniejsze wydanie Anatomii hybrydy, to takie właśnie małe

(podziemne) przejście – na wzór ewangelicznej „ciasnej bramy i wąskiej drogi” – w ramach akcji łączenia Bożej rodziny Ciała Chrystusowego, pod, ponad i wbrew strukturalnym zasiekom i murom wyznaniowym polityczno-religijnego Babilonu. Jako takie jest ono przedsięwzięciem niekomercyjnym, nie promującym żadnej konkretnej tradycji wyznaniowej, czy linii doktrynalnej, którego celem jest bezkompromisowe świadectwo prawdziwego uczniostwa Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, Zbawiciela świata dla chrześcijaństwa czasów przepowiedzianych przez Pana i Jego apostołów jako lata bezprzykładnego zwiedzenia i odstępstwa. W niejednorodnej hybrydzie „dwu rodzajów” „ciało” sakralnej struktury musi zdławić Ducha – braterskie więzi *Corpus Christi* nie przeważają nad stosunkami służbowymi *corpus christianum*, nawet jeśli jest to „ciało ochrzczonych” na wyznanie wiary; samo wyznawanie wiary „słowem i językiem” bez owoców Ducha czynu i prawdy nie gwarantuje uczestnictwa w Ciele Chrystusa. Zarządu Głowy Pańskiej nie da się realizować w ramach struktur, których Pan nie ustanowił, a tylko Jego Głowa gwarantuje zdrowe Ciało, z pełną autonomią poszczególnych członków. Bogu nie da się służyć cudzymi rękami, do czego sprowadza się przełożenstwa według modelu sakralnego. Duchowe starszeństwo (przełożenstwo) to pilnowanie Bożego porządku – powszechnego kapłaństwa Ciała Pańskiego. Model sakralny dzieli Kościół hierarchicznie na dowództwo, pierwszą linię i tabory, gdzie jedni służą Bogu jako „duchowni”, a „laicy” na to zapracowują w świeckich zawodach, według starego hasła *ora et labora*.

Czy dziś, na progu „trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa”, można znaleźć choć jedną organizację chrześcijańską (rodzimą czy obcą) realizującą swoją misję w Polsce, która przeglądając się w „zwierciadle męczenników” (kryształowym życiu braci i siostr wolnego Kościoła) nie zobaczyłaby bodaj zarysu łba tytułowej hybrydy? Parę dekad wstecz jeszcze tak nie było; nie było jeszcze warunków – powie ktoś, mając na myśli zachodnie stosunki komercyjne. Cóż, w taki razie „wyznaniowe panny” były cnotliwe z braku okazji, choć już wtedy były pewne symptomy (jeśli spojrzeć uczciwie), gotowe zaowocować później. Dziś duch demokracji i wszędobylskiego permissywizmu wydobył na jaw wiele spraw, dotąd skrzętnie ukrytych – nie przed przedstawicielami poprzedniego systemu władzy, dodajmy dla historycznej rzetelności. A jak jest dzisiaj z tolerancją religijną „wyznaniowych panien”? Analiza współczesnych źródeł pisanych ujawnia nowe ekumeniczne oblicze hybrydowego chrześcijaństwa, zgodnym unisono stawiających nonkonformistycznym grupom wolnego Kościoła te same co i kiedyś najcięższe zarzuty, tak teologicznej jak i etycznej natury, jak dawniej przezywając ich „heretykami”, „schizmatykami” i „sekcjarzami”. I nic dziwnego, gdyż jak wykazuje w swojej książce Autor Hybrydy, owocem krytyki, prowadzonej z pozycji tradycyjnie rozumianej ortodoksji, tj.



„wyższości prawdy na dobrem”, nieuchronnie pozostaje teologia przymusu, jako obrony koniecznej przeciwko zbrodni „herezji”, równoznacznej według tej filozofii z podważaniem pokoju i bezpieczeństwa społecznego. I choć nie brak w tej krytyce i argumentów podstawnych, wykazujących rzeczywiste błędy i wynaturzenia heterodoksyjnego chrześcijaństwa, ogólny osąd jest na tyle jednostronny i tendencyjny, że trudno uwolnić się od refleksji, iż jego ostatecznym celem jest wykazanie apriorycznej niewinności odpowiedzialnych za wielowiekową eksterminację „heretyków” przedstawicieli społeczno-religijnego establishmentu hybrydowego chrześcijaństwa. Naszym komentarzem do nasuwającego się mimowolnie pytania o ostateczną rację w tym konflikcie, będącego w istocie konfliktem dwu wizji relacji Kościoła ze światem, niech będą słowa jednego z przywódców wolnego Kościoła, który powiedział: „Źli prześladują dobrych; dobrzy nie prześladują nikogo”. Zgadza się to ze słowami Jezusa: „Po ich owocach poznacie ich. Czyż zbierają winogrona z cierni albo z ostu figi? Tak każde dobre drzewo wydaje dobre owoce, ale złe drzewo wydaje złe owoce. Nie może dobre drzewo rodzić złych owoców, ani złe drzewo rodzić dobrych owoców. Każde drzewo, które nie wydaje dobrego owocu, wycina się i rzuca w ogień. Tak więc po owocach poznacie ich” (Mt.7:16-20).

Krzysztof Chruszczyński



**PRZYPISY I OBJAŚNIENIA**

[informacje uzupełniające po polsku]

**ROZDZIAŁ I**

1. Cicero, *Pro Flacco* (Oxford, 1962), t. IV, par. 28 (tłum. L. Verduin).
2. Hendrik Berkhof, *De Kerk en de Keizer* (Amsterdam, 1946), s. 11.
3. Minucius Felix, *Octavius*, tłum. J. H. Freese (London, b.r.) VIII, IX, X.
4. G. C. Berkouwer, *Karl Barth en de Kinderdopp* (Kampen, 1947), s. 112.
5. Emil Brunner, „*Die Christusbotschaft und der Staat*“ *Der Grundriss* (February, 1940) s. 37.

**ROZDZIAŁ II**

1. Oscar Cullmann, *The State in the New Testament* (New York, 1956), s. 20.
2. Cytowane w Oscar Culmann, *Jesus and the Revolutionaries* (New York, 1970), s. 62. przyp. 11.
3. Martin Hengel, *Die Zeloten* (Leiden, 1961), s. 55.
4. Cullmann, *The State*, s. 15. A.T. Robertson w istocie wyraził to samo wcześniej w *A Harmony of the Gospels* (New York, 1922) s. 275.
5. Cullmann, *The State*, s. 15.
6. Zob. „*Der Zwölfte Apostel*”, *Vertrage und Aufsätze* (1966), s. 214.
7. Dla szczegółowej analizy terminu *lêstai* w Nowym Testamencie i poza nim, patrz Kittel, *Theological Dictionary of The New Testament* (Grand Rapids, 1967), IV, 257-262.
8. Cullmann, *Jesus and the Revolutionaries*, s. 33.
9. Kittel, *Theological Dictionary of The New Testament*, IV, 261-262. Rengstorf, cytowany w tym Słowniku, na podstawie wypowiedzi i działań przywódców żydowskich, przejrzystość ukazuje ich usiłowania potraktowania Jezusa jako jednego z zelockich liderów.
10. Miarodajny obraz statusu uprawnień miecza odnośnie spraw żydowskich w tamtym okresie historii można znaleźć w Paul Maier, *Pontius Pilate* (Garden City, N.Y., 1968), ss. 129 n.
11. Jean Calvin, *Corpus Reformatorum*, wyd. Baum *et al.* (Brunsvigae, 1863-1900), t. VII, rubr. 89.
12. Tamże, t. I, rubr. 127.
13. Henry Hart Milman, *The History of Christianity from the Birth of Christ to the Abolition of Paganism in the Roman Empire* (London, 1867-1875), II, 287.
14. Contra Celsum, VIII, 69.

**ROZDZIAŁ III**

1. *Epistle to Diognetus*, V, *Ante-Nicene Fathers* {odtąd jako ANF} (Grand Rapids, 1973), I, 26-27.
2. Tertulian, *Apologia*, XXXVII, ANF, III, 45.
3. James Stevenson (wyd.), *A New Eusebius, Documents Illustrative of the History of the Church* (New York, 1957), s. 43.
4. Leo Pfeffer, *Church, State and Freedom* (Boston, 1953), s. 11.
5. W. H. C. Frend, *The Donatist Church* (Oxford, 1952), s. 157, przyp. 7.
6. A. H. M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe* (New York, 1962), s. 153.
7. Martroye, "Une Tentative de Revolution Sociale en Afrique", *Revue des Questions Historique*, LXXVI (1904), 365.
8. Jones, *Constantine*, ss. 74 n.
9. Tamże, ss. 75 n.
10. Justinian, *Codex Theodosianus* (Berlin, 1877), XVI, 5,40. Cesarz Justynian wydał kodeks Teodozjusza w roku 529, przez siebie poprawiony, uzupełniony i przeredagowany.
11. *Nicene and Post-Nicene Fathers* {odtąd jako NPF} (Grand Rapids, 1955), 2-ga seria, X, 440-445.
12. Abraham Kuyper, *Pro Rege* (Kampen, 1911-1912), III, 166 n.
13. Jacob Burckhardt, *The Age of Constantine* (Garden City, N.Y., 1949), s. 293.
14. Jones, *Constantine*, s. 113.
15. Henry Hart Milman, *loc.cit.*
16. E. Jansen Schoonhoven, "Corpus Christianum en Zending", *Christusprediking in de Wereld* (Kampen, 1965), ss. 167 n.
17. *Ad Catholicos Epistola*, II, 2, cytowane w Frend, s. 255, przyp. 5.
18. *Contra Epistolam Parmeniani*, II, 2:5, cytowane w Frend, s. 167, przyp. 1 i 2.
19. NPF, I, 546-547, sekcja 10-ta.
20. Tamże, ss. 544 n. (Ten tom zawiera również list do Lady Felicia, nr CCVIII.).
21. *De Correctione Donatistarum*, NPF, IV, 642.
22. Kazanie LXII na temat Łukasza 14,16; NPF, VI, 449.
23. Frend, s. 320.
24. NPF, I, 385.
25. Letter XCIII to Vincentius, NPF, VI, 449.
26. NPF, IV, 462.
27. Frend, s. 320.
28. Tamże, s. 321.
29. G.R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Grand Rapids, 1974), s. 104, przyp. 1.

30. *NPF*, VIII, 217.
31. *NPF*, I, 389.
32. Augustus Neander, *General History of the Christian Religion and Church* (London, 1896), II, 214 n.
33. *NPF*, I, 391.
34. *NPF*, I, 558 n.
35. Tamże.
36. *Monumenta Germanicae Historia* (Hanover, 1829), II, 164, Letter No.113.
37. Paul Fredericq, *Corpus Documentorum Inquisitionis Haereticae Pravitatis Neerlandicae* {odtąd jako *Corpus*}, 5 tom. (Gent, 1889-1902), I, 143.
38. Thomas Aquinas, *Summa* II, 2, Q. II. Art. 3.
39. Ludwig Keller, *Die Waldenser und die Deutsche Bibelübersetzungen*, (Leipzig, 1886), s. 43.
40. Frend, s. 322.
41. Cullmann, *The State in the New Testament*, ss. 7 i 9.
42. Jones, *Constantine*, ss. 197 n.
43. Por. *Corpus*, pod "Hussite", skorowidz do t. III.
44. Montet, *Historie Litteraire des Vaudois du Piedmont* (Paris, 1885), s. 137.
45. Von Zeschwitz, *Die Katechismen der Waldenser und Böhmisches Brüder* (Erlangen, 1863), s. 179.
46. *Octavius*, s. 43.
47. Ludwig Keller, *Die Reformation und die Ältere Reformparteien* (Leipzig, 1885), s. 76.
48. Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (Berlin, 1935), s. 20.
49. Tamże, s. 19, przyp. 10.
50. "Novel Confort", cytowane w Montet, *Histoire*, s. 140.
51. George Gordon Coulton, *Inquisition and Liberty* (Boston, 1959), s. 189.
52. Tamże, ss. 178-180.
53. Migne, Pat. Lat. XXV, 264.
54. Podsumowanie, Coulton, s. 63.
55. Günther Franz, *Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte bearbeitet nach Walter Köhler, Walter Sohm, Theodor Sippel* {odtąd jako Franz} (Marburg, 1951), IV, 381.
56. *Codex Theodosianus*, XVI, 1,2.
57. Cytowane w Grundmann, s. 98, przyp. 52.
58. Coulton, s. 184.
59. *Corpus*, I, 352.

#### PRZYPISY I OBJAŚNIENIA

60. Walter L. Wakefield and Austin P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages* {odtąd jako Wakefield} (New York, 1969), s. 120.
61. Tamże s. 326.
62. Tamże s. 328.
63. Adolf von Harnack, "Die Didache und die Waldenser", *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristliche Literatur* (Leipzig, 1866), s. 269.
64. Coulton, s. 198.
65. Krasinski, *Reformation in Poland* (London, 1938), s. 68.
66. A. J. Zieglschmid, *Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder* (Ithaca, N. Y., 1943), s. 34.
67. Frend, s. 324.
68. Tamże, s. 332.
69. Ludwig Keller, *Die Reformation und die Ältere Reformparteien* (Leipzig, 1885), s. 396.

#### **ROZDZIAŁ IV**

1. C. A. Cornelius, *Geschichte des Münsterischem Aufruhrs* (Leipzig, 1855), s. 18.
2. Por. Johann Loserth, *Georg Blaurock und die Anfänge des Anabaptismus in Graubünden und Tirol* (Berlin, 1899), s. 11.
3. Cornelius, s. 7.
4. Komentarz do Księgi Rodzaju 41,15, *Luthers Sämmtliche Schriften* {odtąd jako *Schriften*} (St Louis, 1880), II, rubr. 1417.
5. Por. artykuł o „Böhmische Brüder“ w Johann Jakob Herzog, *Realencyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche* (Leipzig, 1878), s. 663.
6. Zarówno szczegóły jak i pełna dokumentacja tej konfrontacji poglądów zostały wyłożone w Carl Pestalozzi, *Heinrich Bullinger, Leben und Ausgewählte Schriften* (Elberfeld, 1858); także w Rudolph Stähelin, *Huldreich Zwingli, Sein Leben und Werken* (Basel, 1895-1897), II, 223.
7. Guido de Bres, *Racine; Source et Fondement des Anabaptistes*. Tłumaczył L. Verduin z foliału 338r w języku holenderskim.
8. *Monatshefte Comenius Gesellschaft*, Heft 9,10 (1898), s. 308.
9. Jean Crespin, *Historie des Martyrs* (Toulouse, 1885-89), I, 56.
10. Cytowane w Keller, *Die Anfänge der Reformation und die Ketzerschulen* (Berlin, 1897), s. 54.
11. *Schriften*, VII, 200-201.
12. Urbanus Rhegius, *Wildderlegung der Münsterischem neuen Valentinianer und Donatisten bekanntnis mit vorrhede Doctor Martin Luthers* (Wittenberg, 1535).

13. Calvin, *Institutes of the Christian Religion* {odtąd jako *Inst.*}. Book IV, 1,13 (Grand Rapids, 1966), II 292.
14. Luther, *Schriften*, VIII, 4.
15. *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*, wydawcy, S. Cramer i F. Pijper (The Hague, 1903-1914), II, 305.
16. Guy Hershberger, wydawca, *The Recovery of the Anabaptist Vision* (Scottsdale, 1957), s. 137.
17. *Schriften*, VIII, 4.
18. Franz, ss. 102 n.
19. *Schriften*, V, 747.
20. Westin-Bergsten, *Quellen zur Geschichte der Täufer, IX Band, Balthasar Hübmaiers Schriften* {odtąd jako Hübmaier} (Gütersloh, 1962), s. 133.
21. *Mennonite Encyclopedia* (Hillsboro, Kansas, 1955-1959), IV, 429B.
22. *Mennonite Encyclopedia*, III, 473.
23. Tamże, IV, 432, rubr. 2.
24. Zwingli, *Hauptschriften*, ed. Fritz Blanke *et al.* (Zurich, 1947), Teil III, ss. 349 n.
25. Leonhard von Muralt and Walter Schmid, *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz* {odtąd jako Muralt} (Zürich, 1952), s. 27.
26. Hübmaier, s. 186.
27. Wm. Hadorn, *Die Reformation in der deutschen Schweiz* (Leipzig, 1928), s. 104.
28. Zwingli, *Hauptschriften*, Teil III, ss. 134 n.
29. Tamże, s. 103.
30. Tamże, s. 136.
31. Franz, ss. 226 n.
32. Manfred Krebs i Jean Rott, *Quellen zur Geschichte der Täufer, VII Band, Elsas, Theil 2 (Stadt Strassburg 1522-1532)* {odtąd jako Krebs} (Gütersloh, 1959).
33. Cytowane w Röhrich, *Niedners Zeitschrift für die Historische Theologie* (1860), s. 115.
34. Kittel, *TDNT*, II, 53.
35. Franz, s. 382.
36. Tamże, s. 363.
37. Cytowane w William Klassen, *Covenant and Community* (Grand Rapids, 1968), s. 160, przyp. 64.
38. *Huldrici Zwingli Opera*, ed., Schuler i Schulthess, (Turici, 1832-42), IV, 58-60.
39. *Huldreich Zwinglis Sammtliche Werke, Corpus Reformatorum* (Berlin, 1905), XCVI, 464.
40. Zwingli, „Von dem Tauff, Wiedertauff und vom Kindertauff“ (Wstęp), *Hauptschriften*, II, 12.

#### PRZYPISY I OBJAŚNIENIA

41. Rudolph Stähelin, *Huldreich Zwingli, Sein Leben und Werken* (Basel, 1895-1897), II, 482.
42. Ernst Müller, *Geschichte der Bernischen Täufer* (Frauenfeld, 1895). Chodzi o reprint Nieuwkoop (1972), s. 48.
43. *Placcaetboek van Vlaanderen* (Gent, 1639), s. 118.
44. Hübmaier, s. 340.
45. *Complete Writings of Menno Simons*, tłum. Leonarda Verduina (Scottsdale, 1956), s. 506.
46. Luther, *Schriften*, I, 296.
47. *Acta des Gespraechs zwueschenn predicantenn Und Tauffbruederen Ergangen Inn der Statt Bernn ...* (W t. 80 *Unnütze Papiere*, w *Staatsarchiv des Kantons Bern*); kopia tego manuskryptu znajduje się w Mennonite Historical Library przy College Goshen, Goshen, Indiana.
48. Franz, ss. 202 n.
49. Cytowane w John Horsch, *Infant Baptism* (Scottsdale, 1917), s. 42.
50. Taki ton przebija z całego dzieła Lutra, pt. „Von weltlicher Oberkeit”, *D. Martin Luthers Werke* {odtąd jako *Werke*} (Weimar, 1883), XI, 229-281.
51. Tamże, XI, 264.
52. *Schriften*, X, rubr. 229.
53. *Werke*, XII, 485 n.
54. *Schriften*, XXIa, rubr. 571.
55. Tamże, XV, rubr. 2572.
56. Zieglschmid, s. 42.
57. Hans J. Hillerbrand, „Ein Täuferbekenntnis aus dem 16. Jahrhundert”, *Archiv für Reformationsgeschichte* (1959, Heft I), 49.
58. *Schriften*, V, 901.
59. „Briefwechsel”, w *Werke*, VI, 564.
60. Tamże, XXXI, Band I, 209.
61. *Schriften*, XX, rubr. 1718.
62. Tamże, XXII, rubr. 1827.
63. Tamże, V, rubr. 1827.
64. Manfred Krebs, *Quellen zur Geschichte der Täufer, IV Band, Baden und Pfaltz* (Gütersloh, 1951), s. 150.
65. Franz, s. 42.
66. P. Imbart de la Tour in *Revue de metaphysique et de morale*, XXV, (1918), 610.
67. Paul Wernle, *Der Evangelische Glaube* (Tubingen, 1919), III, 56.
68. A. C. McGiffert, „Calvin’s Theory of the Church”, *Essays in Modern Theology and Related Subjects* (New York, 1911), s. 225.
69. *Inst.*, IV, 20,4.
70. Franz, ss. 421 i 444.
71. *Corpus Reformatorum* (Baum et. al.), VII, 81.



72. Franklin H. Littell, *The Anabaptist View of the Church* (Boston, 1952), s. 7.
73. *Corpus Reformatorum*, VI, 572.
74. Tamże, XII, 283.
75. Tamże, VIII, rubr. 362.
76. Cytowane w Mosheim, *Anerwertiger versuch einer Vollstandiger und unparteyischer Ketzergeschichte* (Helmstadt, 1748), ss. 421 n.
77. *Archief voor Kerkelijke Geschiedenis* (1842), XIII, 85.
78. Johann Wilhelm Baum, *Theodor Beza nach Handschriftlichen Quellen Dargestellt* (Leipzig, 1843-1851), I, 223.
79. Dekret ten znaleziono w *Knuttel Pamflets*, których kopia znajduje się w Michigan University, General Library.
80. Johan Adam Wormser, *De Kinderdoop, Beschouwd met Betrekking tot het Bijzondere, Kerklijke en Maatschappelijke Leven* (Amsterdam, 1864).
81. A. A. Van Schelvel, *Uit den Strijd der Geesten* (Amsterdam, 1944), s. 191.
82. *Tolerantie in de Zestiende Eeuw* (opublikowane przez Comm. Postacademiale Vorming, The Hague).
83. Sweet, *Religion in Colonial America* (New York, 1942), s. 320.
84. *Of the Laws of Ecclesiastical Policy* (ed. Keble, Oxford, 1888). I, 342; III, 1, 7.
85. Roger Williams, *Complete Works* {odtąd jako *C.W.*} (New York, 1963), III, 351, przyp.
86. *Tracts on Liberty of Conscience and Persecution*, wyd. Edward B. Underhill (New York, 1965), s. 270, przyp. 3.
87. Calvin, *Commentary on Isaiah* (Grand Rapids, 1947), Introduction, ss. XIX-XXV.
88. Champlin Burrage, *The Early English Dissenters* (New York, 1966), I, 105.
89. Tamże, I, 237.
90. Cytowane w J. DeHoop Scheffer, *History of the Free Churchmen Called Brownists* (Ithaca, N.Y., 1922), s. 250.
91. To wyznanie Helwysa zaczerpnięto z Thomas Crosby, *The History of English Baptists from the Reformation to the Beginning of the Reign of King George I* (London, 1738).
92. Cytowane w Daniel Neal, *History of the Puritans* (Portsmouth, N.H., 1817), II, 146 n.
93. McGiffert, s. 225.
94. Cotton, "Bloudy Tenent Washed ...", cytowane za *C.W.*, IV, 265.
95. *Massachusetts Bay Colony Records*, II, 85.
96. Ten wczesny przekład Wyznania belgijskiego, wydany ok. roku 1640, można znaleźć w *Knuttel Collection*.

#### PRZYPISY I OBJAŚNIENIA

97. *Mass. Bay Colony Records*, I, 242, (Sept. 6, 1638).
98. Zaczepnięto z Mather, *Magnalia*, cytowane w *C.W.*, VII, 9.
99. *Introduction to the History of the Nineteenth Century* (ET, London, 1853).
100. Cytowane w Georg Jellinek, *The declaration of the Rights of Man and Citizens* (New York, 1901), s. 77.
101. "Die Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs", *Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche* (Leipzig, 1901), ss. 2 i 57.
102. Joachim Beckmann, cytowany w Franklin Littel, *Landraf Philipp und die Toleranz* (Bad Nauheim, 1957), s. 40.
103. *Rhode Island Records*, I, 243.
104. "Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der Moderne Welt", *Historische Zeitschrift* (Beiheft, 1924), 63.
105. *Rhode Island Records*, I, 243.
106. Cytowane w Keller, *Die Reformation und die Ältere Reformparteien*, s. 65.
107. "State and Church" *The Abiding Word* (Concordia, 1947), II, 510.
108. *Commonweal* (Sept. 6, 1957).
109. "Volkskirche, Freikirche, Bekenntniskirche", *Ewangelische Theologie* (1937), 415.
110. *Die Kirchliche Lehre von der Taufe* (Munich, 1947), ss. 39 n.
111. *The Church and the World in Idea and in History*, Eight Lectures (London, 1910), ss. IX n.

## SKOROWIDZ

- Abba Sikara – 82;  
 Abraham- 51-74; 119; 201; 242;  
 253;  
 Achitofel – 86  
 adiaforycy – 235  
 Afryka – 107; 116;  
 albigensi – 104; 155;  
 Alexander, Pierre – 258;  
 Amazjasz – 57;  
 Ambroży – 118; 127;  
 amisze – 288;  
 Amos – 46;  
 Amsterdam, Uniwersytet w – 241;  
 anabaptyści – 179-189; 193-233;  
 248-278;  
 Anglia – 244-273;  
 anglikanie – 244;  
 anglikański, Kościół – 244-254;  
 Anullinus, prokonsul – 117;  
 Areopag – 35;  
 Areopagita, Dionizy – 35;  
 Ariusz – 113;  
 arminianizm – 119;  
 Artemida Efeska – 29;  
 Arystoteles – 155;  
 Atanazjańskie wyznanie wiary -  
 176  
 Atanazy – 113  
 Ateny – 34-35;  
 Ateńczycy – 35;  
 augsburski pokój (rel.) – 274;  
 augustian, braci katedra – 271;  
 Augustyn – 123; 285;  
 Babilon – 32; 45; 63;  
 Bacha – 222;  
 Bainton, Rolad – 189;  
 Barabasz – 84; 91;  
*Barjona* – 82;  
 Barlow, Williams – 250;  
 Barrows – 252;  
 Barth, Karol – 120; 246; 283; 284;  
 Bastian – 250;  
 Baum, Johann Wilhelm – 289;  
 294; 295;  
 Baylie, Robert – 247; 248  
 Beasley-Murray, G. R. – 137; 290;  
 Beckmann, Joachim – 296;  
 begini (begardzi) i beginiki – 151;  
 186; 287; 288;  
 belgiskie, Wyznanie – 52-54; 87;  
 176; 185; 226-227; 232-233; 239-  
 240; 242-243; 249; 256; 271  
 Berkhof, Hendrik – 29; 289;  
 Berkouwer, G. C. – 50; 289  
 Bernard z Clairvaux – 171;  
 Berno – 206;  
 Berno, konfrontacja – 220;  
 Beyer, Leonard – 219;

## SKOROWIDZ

Beza, Teodor – 223; 257; 295;  
Blanke, Fritz – 293;  
Blaurock, Jerzy – 177-178; 193;  
Bloccius, Peter – 236; 238;  
*Boanerges* – 83;  
Bogerman, Johannes – 239;  
bogomili (bogomolcy) – 155-156;  
Boston, Sąd Powszechny w – 263; 275;  
Browne, Robert – 251;  
browniści – 251; 255;  
Brunner, Emil – 51-52; 289  
Brytyjski Parlament – 247; 248;  
Bucer – 197-198; 206- 208; 231;  
Bugenhagen – 219;  
Bullinger, Henryk – 97; 177-178; 184; 248-249; 281;  
Burckhardt, Jacob – 289;  
Burrage, Champlin – 295;  
Burroughs – 247;  
Busher, Mark Leonard – 251;

Calamy, Edmund – 247;  
Callinicum – 118;  
Cambridge – 248; 251;  
Capito – 196; 207;  
Carrey, William – 267;  
castellianie – 240;  
Castellio, Sebastian – 236; 238;  
Cecylian, biskup – 115-116;

Chalcedon, IV sobór w – 107;  
Chaucer, Geoffrey – 243; 245;  
Chauncy – 262;  
Chelczycki, Peter – 174;  
chłopska, wojna – 84; 101; 118; 120; 205-206; 238; 266;  
*circumcelliones* – 145-146; 203-204;  
Clapham, Henoch – 252;  
Clarke – 275;  
*Codex Bezae* – 83;  
Cogley, John – 282;  
Cole Thomas – 248;  
Cornelius, C. A. – 179; 181-182; 292  
Cotton – 256-257; 264-266; 272; 275-276; 295;  
Coulton, George Gordon – 173; 291; 292;  
*Credo* (apostolskie) – 94;...196;  
Crespin, Jean – 186; 292;  
Crosby, Thomas – 295;  
cudzoziemców, Kościół (*vluchtelingsgemeenten*) – 271;  
Cullmann, Oscar – 80; 83; 145; 289; 291;  
Cyceron – 31;  
Czechy, wolny Kościół w – 142; 151; 173;  
czescy, bracia – 151; 233

- Dabszyński – 174;  
 Dagon – 42; 43;  
 Dalman, G. – 82;  
 Dawid – 64-65; 130; 153; 234; 254;  
 Dawid z Augsburga – 153;  
 de Bres, Guido – 54; 184; 248-249;  
 Decjusz, cesarz – 105; 111; 164;  
 de la Forge, Etienne – 223;  
 Dewey, John – 290; 291;  
 Diego z Osmo – 166;  
 Dioklecjan, cesarz – 116;  
 dominikanie – 167;  
 Donat, donatyści -106; 175; 187-191; 203-204;  
 Dorchester – 261;  
 Dordt – 54; 119; 239;  
  
 Edward VI – 247; 249; 274;  
 Edykt mediolański (o tolerancji) – 112; 178; 189; 208; 239;  
 Efez, Efezianie – 30-31;  
 Elias – 165; 202;  
 Elizeusz – 165;  
 Elżbieta I – 274;  
 Emser, Hieronim – 175;  
 Engelbrecht, Anton – 218;  
*Entscheidung* – 44;  
 Erazm, z Roterdamu – 178;  
 Etienne de Bourbon – 163; 223;  
  
 Euzebiusz – 112; 119;  
 Evans, Austin P. – 170; 292;  
 Ezaw – 201;  
 Ezdrasz – 64-66;  
  
 Ferdynand I, cesarz – 192;  
 Filip heski, landgraf – 200; 212; 221;  
 Filistyńczycy – 43; 45;  
 Flavel, John – 127-128;  
 Flawiusz, Józef – 84;  
 Franz, Günther – 291; 293; 294  
 Fredericq, Paul – 291;  
 Freese, J.H. – 289;  
 Frend, W. H. C. – 135; 144; 174-175; 289-292;  
 Fryderyk III - 273-274;  
 Fryderyk IV – 274;  
  
 Gainsborough – 252;  
 gallikańskie, Wyznanie – 54; 232;  
 Genewa – 222-223; 234-236; 238-240; 248; 256-257; 260;  
 Gervinus – 277;  
 Graaf-Reinet, Synod – 244-245;  
 Grebel, Konrad – 176-179; 192-194; 210; 233; 241; 250; 253;  
 Greenwood – 252;  
 Grossmünster, kanonik – 178;  
 Grundmann, Herbert – 154; 291;

## SKOROWIDZ

Harnack, Adolf von – 173; 292;

Haug, Conrad – 207;

Hausman, Nicolas – 214;

Hebrajczycy - 43

heidelberski, Katechizm 92; 94;  
243; 258; 273-274;

Helwys, Tomasz – 252-254; 260-  
271; 295;

Hengel, Martin – 84; 289;

Henryk VIII – 180; 244; 248; 250;  
274;

Herod - 80; 96;

Hershberger, Guy – 249; 288; 293;

Herzog, Johann Jakob – 292;

Hilary z Poitiers – 150;

Hillerbrand, Hans J. – 294;

Hisda, rabin – 246;

Hiszpania -97;

Hobhouse, Walter – 285;

Hofmeister, Sebastian – 196; 206;

Holandia – 54; 238;

Holenderski Kościół  
Reformowany – 238; 243;

Holenderskie Indie Wschodnie –  
242;

Holmes, Obediasz – 275;

Hooker, Richard – 245-246;

Horsh, John – 294;

Hozjusz, biskup z Kordoby – 115;  
128;

Hubmaier, Baltazar – 195-196;  
208-210; 231; 293; 294;

Hus, Jan – 151; 177; 210;

huterianie – 174; 288;

Indianie – 264; 274; 282;

Innocenty III – 143;

Irlandia – 249;

Ismael – 201;

*Italia* – 83;

Izaak – 45; 201;

Izajasz – 64;

Izrael – 38; 43-49; 57; 59-65; 69-  
70; 78; 84-85; 94; 96; 101; 130;  
140; 155; 165; 198; 217; 247; 254;  
264; 269; 277; 281;

Izraelici – 60; 63;

Jakub (autor Listu Jakuba) – 158;  
180; 182; 199; 256;

Jakub (patriarcha) – 44-45; 59; 78;  
96; 201;

Jakub (syn Zebedeusza) – 83;

Jakub I, król – 254;

Jan Chrzciel – 71-78; 95-96;  
124; 149; 157;

Jan Ewangelista – 87; 93; 291;

Jan Kazimierz (król) – 274;

Jefferson, Tomasz – 278; 280;

Jellinek, Georg – 278;

Jerozolima – 57; 76; 78; 82;

Jezus – 35; 38; 51-52; 57-58; 62; 66; 68; 70-71; 85-97; 100; 102; 104; 107; 109; 111; 117-122; 129-131; 140-143; 147; 164; 190; 198; 204; 225; 260-261; 267-269; 271-275; 284-286;

Joachim de Fiore - 125

Jochanan ben Zakkai – 83;

Johnson, Francis – 252;

Jonasz – 30; 60-61; 96;

Jones, A. H. M – 290; 291;

Joris, Dawid – 235;

Jud, Leo – 178;

judaizm – 145; 246;

Judasz Iskariota – 83-87; 189-190;

Justynian – 188; 189; 290;

Justyniana, Kodeks – 117;

Kalwin – 54; 74; 93; 99; 189; 210; 218; 222-242; 247-249; 255-258; 271; 274;

kalwinizm, kalwiniści – 129; 146; 182;

Kampen – 251;

Kananajos – 82;

Kant, Emmanuel – 142;

Kappel, bitwa pod – 205;

Kariot – 83;

Karol V, cesarz – 141; 189;

Karol Wielki, cesarz – 141; 189;

Kartagina – 116;

katabaptyści – 169; 186;

kataryzm – 157;

katarzy (katarowie) – 187; 189;

katolicyzm – 231; 248; 268; 283;

Kazanie na górze – 53;

Keller, Ludwig – 144;

Kittel – 289; 293;

Klassen, William – 293;

Knipperdollink, Bernard – 187; 188;

Köhler, Walter – 291;

Kolonia – 39; 240-242; 255; 262; 275; 277;

Kompromis z roku 1566 – 180;

Konstans – 146;

Konstantyn – 113-122; 148; 150; 153; 161; 172-176; 189; 203; 216-217; 268; 282-285;

Konstantyn Wielki – 122;

konstantynizm – 286;

konstantyński, przełom – 115; 117; 119; 122-127; 131; 134-135; 138-139; 146; 150; 153; 172; 180; 199; 206; 220; 227; 229; 267-268; 273; 283; 286;

Korneliusza, nawrócenie – 199;

Korynt, zbór w – 98;

Kraemer, Hendrik – 284;

Krafft, Adam – 208;

Krasinski – 292;

Krebs, Manfred – 293; 294;

Kruciger – 219;

Kuchenbäcker, Hans – 226;

## SKOROWIDZ

Kuyper, Abraham – 51; 119; 242;

Lady Felicja – 140-141; 290;

Lafayette – 278;

Laterański, IV Sobór – 143;

Lea, Henry C. – 160; 201;

Lebrman, S. M. – 246;

Legie – 170;

„leoniści“ – 171;

„List okrętowy” (zob. Williams R.) – 270;

Leufer – 165;

lewici – 66;

Lezius -277-278;

Limmat, rzeka – 191; 193;

Littell, Franklin H. – 295; 296;

*Lo-Ammi* – 64-65; 201;

lollardowie, lollardyzm – 243-244; 250-251;

*Lo-Ruchama* – 64-65;

Loserth, Johann – 292;

Lucas z Pragi – 182;

Lucjusz III – 169;

Lucyfer – 112; 128; 155;

Ludwik VI – 274;

Ludwik VI, król – 274;

Luter, Marcin – 121; 149; 155; 175; 180-182; 187; 189-191; 200; 204; 209; 212-222; 232; 234; 240; 292; 293; 294;

luteranizm, luteranie – 242; 250; 274;

Lynn – 275;

Łaski, Jan – 271;

machabeizm, Machabeusze – 68-69; 75; 80; 117;

machabejskie, wojny – 68-69; Maier, Paul – 289;

Maksencjusz – 120; małoazjatycki, kierunek wczesnego Kościoła – 107;

Mani (Manicheusz) – 127; 190; 242;

manichejczycy – 127; 154; 190;

Manz, Feliks – 177-178; 191-194; 253;

Marcjon – 103-104; 148;

marcjonizm – 103;

Maria, Krwawa (I Tudor) – 248;

Marianus – 189;

„marcinek” (luteranin) – 242;

Marpeck, Pilgram – 200-201;

Martroye – 115; 290;

Massachusetts, kolonia stanu – 241; 259; 262; 263; 264; 266; 274; 277; 278; 295; 296;

Massasoit, wódz – 266;

Mateusz, Ewangelista – 79-80; 82; 85-87; 124; 163; 211; 236;

Mather, Cotton – 276; 277; 296;



- Mayflower, Deklaracja – 255;  
 McGiffert, A. C. – 225; 256; 294;  
 295;  
 Meisinger, Karl – 207;  
 Melanchton, Filip – 186; 234; 250;  
 Melchisedek – 182;  
 Meliton z Sardes – 111-112;  
 Menno Simons – 175; 210; 267;  
 mennonici – 203; 267; 288;  
 Metz, biskup – 162;  
 Meyer, J. – 286;  
 Meyer, Theodore – 282;  
 Middelburg – 251;  
 Migne – 291;  
 Milman, Henry Hart – 289; 290;  
 Minucius Felix – 32;  
 Missouri, Synod – 282;  
 Mojżesz – 98; 107; 112; 119; 264;  
 269;  
 Mojżeszowy – 52; 78; 112; 140;  
 247; 253;  
 Monaster, monasterczycy – 203-  
 204;  
 Moneta z Cremony – 172;  
 montaniści – 105;  
 Montet – 291;  
 morawianie (bracia morawscy) –  
 242;  
 Mosheim – 295;  
 Muenzer, Tomasz – 204; 233;  
 Müller, Ernst (Nieuwkoop) – 294;  
 Muralt – 195;  
 Naaman Syryjczyk – 165;  
 Nawaho, Indianie – 31; 38;  
 naziści – 279;  
 nazyrejczycy – 46;  
 Neal, Daniel – 295;  
 Neander, Augustus – 139; 291;  
 Nebukadnesar – 32; 119; 128-129;  
 208;  
*Nederduits Gereformeerde Kerk* –  
 243;  
 Nehemiasz – 66-67;  
 Neron – 56; 268;  
 Newport – 275;  
 Niemoeller – 280;  
 Nieuw Amsterdam – 242;  
 Nijenhuis, W. – 240;  
 Nikodem – 164;  
 nikodemici, nikodemizm – 164-  
 165; 168; 221; 230;  
 Niniwa, Niniwczycy – 30; 60;  
 Norwich – 249; 251;  
 Nowa Hiszpania – 37;  
 nowacjanizm – 105;  
 Nowat – 105-106; 116;  
 Nowe Jeruzalem – 54;  
 nowochrzczeńcy („ponurzańcy”,  
 „nurki”) – 171; 192;

## SKOROWIDZ

- Oekolampadiusz – 196;  
„ojcowie pielgrzymi” (Pilgrim Fathers) – 254;  
Olivetani – 223;  
Orygenes – 107-112;  
osiemdziesięcioletnia, wojna – 238; 239;  
Oświecenie – 278;  
Ozeasz – 64; 201;
- Palatynat – 273; 274;  
Palfrey – 275;  
państwo wyznaniowe – 32; 56; 63; 68-69; 76; 101; 176;  
„papelardzi” – 288;  
papiści – 186; 214; 234; 236; 269-270;  
Paryż – 123; 231; 235;  
Pascha – 46; 91;  
Patmos – 291;  
paulicjanie – 104;  
Paweł, apostoł – 130; 148; 155; 158; 210-211; 219; 228; 256; 264;  
Pelagiusz, papież – 131;  
Penn, William – 144; 253;  
Pensylwania – 144; 244;  
Pestalozzi, Carl -  
Peters, Hugh – 261;  
Petilian – 127;  
Pfeffer, Leo – 290;  
Philips, Dirck – 210;
- Piedmont, wolny Kościół – 151;  
Pikardczyków (pikardyjska), Biblia – 215;  
pikardyzm, pikardzi – 181; 186;  
Pilichdorf – 173;  
Piotr, apostoł – 66; 79-80; 82;  
Pizarro, Francisco – 39;  
Platon – 41; 79; 111; 117; 149; 220; 229;  
Plymouth, kolonia – 161; 262; 267;  
Polska – 279;  
Południowej Afryki, Republika (RPA) – 56; 115-116; 242-243; 282;  
Poncjusz Piłat – 84; 86-92; 217;  
Poprawka I (do Konstytucji Federalnej USA) – 280;  
powszechny, Kościół (*Volkskirche*) 75; 110; 120; 132; 134; 151; 161; 244-245; 258;  
Północna Afryka, Kościoły – 116;  
północno-afrykański, kierunek wczesnego Kościoła – 107;  
Predikheeren – 167;  
Providence, R. I. – 259; 270; 277;  
purytanie – 127-129; 144; 146; 249-250; 252; 255;
- Raleigh, sir Walter – 252;  
ranterzy – 259;  
Reformacja, wolny Kościół a hybryda – 56;

- Reformowany – 119; 184; 188;  
 243; 249; 255-256; 286;  
 Reformowany, prezbiteriański  
 Kościół – 56; 249;  
 Rengstorf – 289;  
*Retractationes* (zob. Augustyn) –  
 203; 218;  
 Rhegius, Urbanus – 187-189; 292;  
 Rhode Island – 241; 244; 266;  
 277; 281;  
 Richter, Michał – 200;  
 Rinck, Melchior – 222;  
 Robinson, Jan – 251-252; 255-  
 256;  
 Robertson, A.T. – 289;  
 Röhrich – 293;  
*Rott, Rottengeister* – 155; 182;  
 Rott, Jean – 293;  
 Rzymianie – 32-33; 107; 161;  
 rzymskie, cesarstwo (Cesarstwo,  
 Imperium, Rzym) – 112; 115; 116;  
 127; 134; 142; 163; 174; 175;  
 rzymskokatolicka wizja państwa i  
 Kościoła – 56; 160; 282-283;  
  
 Sacconi – 158;  
*Sacramentschwärmer* – 167-168;  
 172; 181-182; 185; 215;  
 sakralizm – 35-41; 68-69; 98-101;  
 103-130; 137-142; 150; 156; 160;  
 171-180; 193-203; 207; 212; 217;  
 228-230; 232; 245; 246-247; 254;  
 258; 260; 262; 274; 279-284;  
 sakramentarianizm,  
 sakramentariusze – 167-168;  
 172; 181-182; 185; 215;  
 Saksoni – 141;  
 Salem – 146; 261; 263; 267; 272-  
 273;  
 Samarytanie – 70; 96;  
 Samuel – 48;  
 Sanhedryn – 85; 88;  
 Saraceni – 245; 281;  
 Sattler, Michał – 192-194;  
 Saul – 48-51; 55-58; 119; 122;  
 147;  
 Schippers – 243;  
*Schleicher* – 165; 287;  
 Schleitheim – 225-226;  
 Schleitheimskie, wyznanie – 191;  
 226;  
 Schoonhoven, E. Jansen – 290;  
*Schwärmgeister* – 188;  
 Schwarzhaus – 200;  
 Scrooby – 252;  
 Secesja 1834 roku – 242;  
 Sejanus – 86;  
 Seneka – 229;  
 Serwet, Michał – 56; 146; 230-  
 236; 239-240; 256;  
 Simons, Menno – 175; 210; 267;  
 294;  
 Sippell, Theodore – 291;  
 Skarga, Piotr – 128;  
 skopcy – 156;

## SKOROWIDZ

Smyth, Jan – 252-253; 261;

Sneek – 239;

Sohm, Walter – 291;

*sol invictus* („niezwyciężone słońce”) – 114; 122;

Spalatyn – 215;

Stähelin, Rudolph – 292; 294;

Stevenson, James – 290;

Stockenström – 243;

Strasburg – 200; 206-208; 223;

Stuyvesant, Pieter – 242;

Sweet, William Warren – 240; 295;

Sylwester, papież – 174;

Synod ekumeniczny – 243;

Synod Graaf- Reinet – 244;

Synod jerozolimski – 199;

Synod Missouri (Luterański) – 282;

Synod w Antwerpii – 54;

Synod w Dordt – 119; 239;

Synod w Schleitheim – 233;

Synod w Tarragonie – 143;

Synod w Tuluzie – 143;

Synod waldensów – 173;

Szałasów, Święto – 46;

Szczepana, kazanie – 95;

*Szearyaszub* – 63;

Szwajcar –ia, -ski, -skość, -skiej – 178; 196-197; 201; 205; 234; 249-250; 260; 296;

Szymon Kananejczyk – 79; 82;

Szymon Zelota – 82-83;

Talmud – 83;

Tars, Saul z – 58;

Tarszysz – 60;

Teodozjusz (I Wielki) – 118; 120; 159; 187;

Teodozjusza, kodeks – 189; 290; 291;

Tertulian – 110; 290;

Tesch, Peter – 248;

Tobiasz Ammonita – 65;

Tomasz z Akwinu – 142;

Troeltsch, Ernst – 281;

truand – 288;

Tyrol – 193;

Underhill, Edward B. – 295;

Uzzjasz – 48; 50-51; 55-56;

Vadian – 178;

van Brugge, Jan – 234-235;

Van der Eeke – 168;

van Haemstede, Adrian – 218;

van Prinsterer, Groen – 239;

Van Schelven, A.A. – 240;

Van Veerdeghe – 287;

„Vaudes” (zob. waldensi)

*Volkskirche* (zob. powszechny, Kościół) – 76; 120; 123; 194; 196; 243-245; 283;

von Muralt, Leonard – 195;

von Usingen, Bartłomiej – 186;

Von Zeschwitz – 291;

Wakefield, Walter L. – 170; 292;

waldensi – 56; 104; 171; 173; 181; 184; 186; 223; 258; 282; 286-287;

Waldo, Piotr – 150; 171;

Walerian, cesarz – 105;

Wartburg – 215;

Watt, Joachim – 178;

Wernle, Paul – 224;

Westminster, wyznanie wiary z – 152;

Westminster, Zgromadzenie Teologów z – 247-249; 271;

Wielkie Posłannictwo – 132; 198;

Wiklif, Jan – 210; 245;

William z Newburgh – 160;

Williams, Roger – 241; 243; 247-248; 256-261; 264-271; 275-277;

Wincencjusz, list do – 129; 290;

Winkler, Winckel – 164;

Winslow – 147; 263;

Winthrop, gubernator – 257;

Wirginia – 262;

Wittenberga – 183; 216;

Wolny Kościół - 151-154; 163; 166; 172; 180-183; 186-187; 191;

195; 203; 209; 215; 223-225; 230; 240; 243; 248; 250; 252; 270; 276-277; 280; 284;

Wormacja – 177;

Wormser, Johan Adam – 239;

Wulgata – 215;

Zell, Katarzyna – 211;

zeloci, zelotyzm – 75; 80; 82-84; 89;

Zieglschmid, A. J. – 292;

Złotousty (Jan Chryzostom) – 127;

Zollikon – 178;

Zuni, Indianie – 31; 36;

Zurych – 176; 178; 183; 191; 194; 205-206; 207; 212; 241; 262; 281;

Zwickau – 219;

Zwingli, Ulryk – 177-184; 192-199; 205-206; 210-214; 231-234; 281; 292; 293; 294;

zwinglianizm – 234;

## SKOROWIDZ



W roku 1950 Leonard Verduin (1897-1999) – absolwent Teologicznego Seminarium Kalwina oraz Uniwersytetu Michigan (już wtedy jego kapelan; w sumie przez 20 lat) i późniejszy autor angielskiego przekładu *Complete Writings of Menno Simons* (wyd. 1957) – w ramach stypendium naukowego Fulbrighta wyjechał do krajów Beneluxu (historyczne Niderlandy), gdzie przez blisko rok badał świeżo udostępnione archiwa dotyczące ruchów dysydenckich w łonie średniowiecznego chrześcijaństwa. Bezpośrednim owocem tych studiów była w 1963 r. seria wykładów (na zamówienie Fundacji Kalwina, z siedzibą w Grand Rapids, Michigan) pod wspólnym tytułem *The Reformers and their Stepchildren* [dosł.

Reformatory i ich pasierbowie], a w dwa lata później książka pod tymże tytułem. Temat ten żył jednak w Autorze dalej, owocując w 1976 r. powstaniem *The anatomy of a hybrid*, będącej pogłębioną analizą materiału – w pewnym sensie poszerzoną wersją – pisanych z krótszej czasowej perspektywy, bardziej szkicowych „Pasierbów”, gdzie ten pastor, uczony i pisarz, obrońca tradycji anabaptystycznej w gronie swoich kalwinistycznych kolegów, pomieścił te oto ważne słowa: „W pierwszych zdaniach Przedmowy do *Radical Reformation* George H. Williams stwierdza, że ujawnienie materiałów źródłowych na temat *Stepchildren* jest dla zrozumienia całej współczesnej historii Kościoła tym, czym odkrycie zwojów znad Morza Martwego dla badań Nowego Testamentu i wczesnej historii Kościoła”. Niech ta uwaga – naszym zdaniem w pełni uzasadniona – będzie zachętą do lektury książki, w całości poświęconej szczegółowej, a przy tym rzeczowej i kompetentnej analizie danych, przez wieki zamkniętych w utajnionych archiwach państwowych i kościelnych.

\*\*\*

*Ta na pozór zwyczajna książka Leonarda Verduina, którą dziś oddajemy do rąk polskiego Czytelnika, stanowi unikalne dzieło historyczne zazębione z zakresem socjologii religii jak też teozofii empirycznej. Specjalista od zagadnień socjologii religii może nawet doszukiwać się w tym dziele pewnych wpływów badawczej metodyki dyspensjonalizmu. Oryginalne ujęcie dzieła, współcześnie widziane z polskiej perspektywy społecznej, polega głównie na wyniesieniu się Autora ponad doczesne proscenium dramatu ludzkości, ponad historię jęczących ludów, narodów i języków, ponad ludzkie dogmaty teologiczne, w celu przeanalizowania udokumentowanej historycznie kroniki uporczywego administracyjnego ustanawiania (przez wpływowych ludzi religijnych) „jedynie-słusznych” zasad wiary i moralności wobec jednostek, narodów i całej ludzkości. Jest to zarazem kronika przenikania ludzi duchowo nie odrodzonych do kierownictw zgromadzeń religijnych w celu narzucenia Ludowi Bożemu porządku politycznego. Hybryda, to polityczny alians władzy „tronu” i „oltarza”, „miecza” i „kadzielnicy” – nie liczący się z wolą Boga, objawioną przez Jezusa, Mesjasza Domu Izraela. /.../*

*Niniejszą książkę L. Verduina oddajemy w ręce Czytelnika w nadziei, iż polskie jej wydanie przyczyni się do mobilizacji garstki wrażliwych i zarazem myślących jednostek w kierunku praktycznej realizacji uniwersalnej misji Mesjasza Jezusa, do ogólnego wzrostu trzeźwości obywatelskiego myślenia a przez to – pośrednio do moralnego odrodzenia naszego religijnego społeczeństwa w silniejszym stopniu niż wielowiekowe, w większości lekkomyślne i daremne, krwawe ofiary całopalne z najlepszych synów naszej ziemi.*

Z Przedmowy do wydania polskiego