

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Pracownia Religioznawstwa i Badań Porównawczych
e-mail: drozd@amu.edu.pl
ORCID: 000-0001-9409-9029
DOI: 10.34813/ptr3.2022.1

Glosa w dyskusji o chrześcijańskich schizmach i schizmatykach

Glossa in the debate on Christian schisms and schismatics

Abstract. Schisms, which are an internal rupture in cult terms, do occur in all of the better known religions. The object of this debate might be and actually is not just what is considered a schism but also this what is considered its cause and how its effects are being evaluated. In Christianity the rights to use that stigmatic notion was and still is being reserved by diverse churches. The problem is that what is being considered a schism and condemned by some by others is being also considered a schism but those schismatics are being presented as those who had chosen the correct path towards God. It is the case of some Orthodox churches but also those numerous reformed protestant churches who let go the relations to Rome and proposed such cult formulas which are for many Christians much more attractive than the Catholic ones. In the debates on such schisms and schismatics such scholars take part who do not identify with neither of these Christian churches or confessions. Their representation of the schisms and schismatics is however much diversified in the spectrum of views. In these remarks I recall although the Weberian standpoint on this matter but still introduce certain corrections.

Keywords: Great Eastern Schism, schisms in Western Christianity, cultural causes and effects.

W różnych kulturach są takie stygmatyzujące określenia, które odbierają tym, którzy zostali nimi „obdarzeni”, jeśli nawet nie szanse na życie wieczne, to przynajmniej godne szacunku tutaj, na ziemi. Należy do nich nie tylko określenie

heretyk, ale także niejednokrotnie łączone z nim (w Kościele katolickim aż do Soboru Watykańskiego II) określenie *schizmatyk*, czyli – zgodnie z jego gr. etymologią – ten, który przyczynia się do religijnego rozdarcia. Było i jest kwestią dyskusyjną, kogo można zasadnie nazwać schizmatykiem i co można uznać za faktyczną schizmę w chrześcijaństwie. Jest jednak kwestią bezdyskusyjną to, że takie *rozdarcia* w tej religii się pojawiały, a postępująca laicyzacja społeczeństw zachodnich sprawia, że coraz trudniej jest jej obrońcom „pozszywać” ją w jakąś całość lub przynajmniej przedstawiać jako taką, która wprawdzie ma pewne „pęknięcia”, ale w gruncie rzeczy są one niegroźne dla jej społecznego funkcjonowania. Dzisiaj nadal skupia ona najliczniejszą grupę wyznawców. Jednak oznacza to tylko tyle, że pod tą samą nazwą funkcjonuje wiele istotnie różniących się i pozostających pod niejednym względem we wzajemnej opozycji Kościołów i wyznań. Zasadne są w tej sytuacji pytania, czy przynajmniej najbardziej znaczący przedstawiciele tych Kościołów i wyznań dokonali rachunku sumienia z popełnionych w przeszłości błędów oraz czy mogą i potrafią zaproponować oni takie rozwiązania, które w istotnym stopniu przyczynią się do zjednoczenia chrześcijaństwa. Nie podejmuję tutaj próby udzielenia na nie generalnej odpowiedzi. Skłonny jestem jednak zaryzykować twierdzenie, że wiele jeszcze muszą zmienić kościelni zwierzchnicy w swoich działaniach, aby można było powiedzieć, że wyciągnęli właściwe wnioski z błędów popełnionych przez swoich poprzedników.

Wielka schizma wschodnia

Takie *rozdarcia*, które oznaczają swoiste *votum separatum* wobec zastanych form życia religijnego oraz sprawowanie nad nim przewodnictwa duchowego w chrześcijaństwie, pojawiły się już w pierwszych wiekach jego istnienia. Wskazuje na nie m.in. historyk Kościoła katolickiego ks. Marian Banaszak, pisząc, że „pierwsza znana schizma wystąpiła w Kościele jerozolimskim po śmierci Jakuba Młodszeo, gdy grupa Żydów chrześcijan, zachowujących z ogromnym rygoryzmem wszystkie przepisy prawa mojszowego, nie uznała prawowitego biskupa Symeona, lecz wybrała własnego biskupa, Tebutisa”. Nieco dalej przypomina on takich schizmatyków, których nazywa również *heretykami* oraz *chrześcijańskimi sektami*, bowiem głosili „błędne nauki”. Zalicza do nich ceryntian, elbionitów oraz elkazaitów. „Błędy te różniły się między sobą w szczegółach, lecz miały wspólne przekonanie, że zachowanie przepisów prawa mojszowego jest konieczne do zbawienia” (1986, s. 51 i n.). Takich schizmatyków pojawiało się w tych pierwszych wiekach chrześcijaństwa więcej i niektórzy z nich zyskiwali nawet spore uznanie społeczne – żeby tylko tytułem przykładu przywołać zainicjowany ok. 150 roku przez Montana ruch religijny zwany początkowo *herezją frygijską*, a później *montanizmem*. Zdaniem tego historyka i obrońcy Kościoła katolickiego w IV w. „stanowił on silne zagrożenie dla Kościoła eksplozją fałszywego profetyzmu, egzaltacji dla dziewictwa i męczeństwa. (...) Surowy tryb życia i powoływanie się na charyzmaty jednały mu zwolenników. (...) Niebezpieczeństwo tkwiło w przyznaniu prorokom i charyzmatykom prawa

do kierowania Kościołem. (...)”. Takie postrzeganie i przedstawianie schizmatyków stanowi w gruncie rzeczy powielanie stanowiska tych Kościołów, w których uznaje się biskupów za jedynych ich zwierzchników. Słowa biskupa Rzymu Leona I (440–461), który stwierdził, że jest „dziedzicem Piotrowej spuścizny, co nakłada na [niego] podwójny obowiązek: czuwania w całym Kościele nad czystością wiary i ustalanie w nim takiej dyscypliny życia, by odpowiadała Ewangelii i tradycji Ojców”, traktujemy jako zgłoszenie aspiracji do uznania zwierzchności tego biskupa nad pozostałymi biskupami.

Zanim jednak doszło do zaakceptowania tego dziedzictwa i uznania tej zwierzchności, trzeba było stoczyć niejedną batalię nie tylko z różnego rodzaju schizmatykami, ale także tymi poganami, którym obce były chrześcijańskie wierzenia i praktyki religijne. To, że Kościół katolicki odniósł w tej materii niejedno zwycięstwo, zawdzięczał nie tylko talentom jego zwierzchników i wspierających ich teologów, ale także pomocy tych rzymskich cesarzy, którzy dostrzegali swój polityczny interes zarówno w upowszechnianiu chrześcijaństwa, jak i w usytuowaniu w Rzymie jego najwyższych władz. Pierwszym z nich był cesarz Konstantyn, który 313 roku przyznał chrześcijanom prawo do publicznego praktykowania ich religii. Przywoływany wcześniej historyk Kościoła katolickiego zalicza go wprowadzie do chrześcijańskich władców, jednak zastanawia się, czy „w osobistym życiu był on chrześcijaninem”, przypominając jego okrucieństwa oraz to, że „zachował dawny kult cesarzy, ale jedynie w ceremoniale, jak klękanie, w którym wyrażano jego wybranie przez Boga (...) Nie widziano w tym nic pogańskiego, później przyjęli ten ceremoniał cesarze zachodni i papieże”.

Rzecz jasna, przyjęcie tego ceremoniału nie oznaczało zakończenia sporów teologicznych dotyczących m.in. takiej fundamentalnej (ekumenicznych) kwestii, jaką jest problem Trójcy Świętej. Na II Soborze Ekumenicznym, który odbył się w 381 roku w Konstantynopolu pod przewodnictwem patriarchów Aleksandrii i Antiochii, uznano, że Duch Święty stoi wyżej niż pozostałe osoby Świętej Trójcy. Natomiast na IV Soborze Ekumenicznym przeprowadzonym w 451 roku w Chalcedonie pod przewodnictwem patriarchy Konstantynopola, potępiono nauki Nestoriusza w kwestii natury Jezusa i przyjęto, że Jezus jest zarówno prawdziwym Bogiem, jak i prawdziwym człowiekiem. W 553 roku na V Soborze Ekumenicznym w Konstantynopolu potępiono m.in. nauki Orygenesesa dotyczące preegzystencji ludzkiej duszy. Te i inne jeszcze rozstrzygnięcia teologiczne były przyjmowane w jednych Kościołach chrześcijańskich, ale kwestionowane w innych.

Dla pojawienia się wielkiej schizmy wschodniej istotne znaczenie miały jednak nie tylko te teologiczne spory, ale także to, że te ekumeniczne sobory odbywały się we wschodnich prowincjach Cesarstwa Rzymskiego i niejednokrotnie przewodzili im hierarchowie Kościołów wschodnich. Oznaczało to bowiem faktyczne postawienie pod znakiem zapytania zwierzchnictwa biskupa Rzymu. Istotny wpływ na to rozdarcie między chrześcijaństwem zachodnim i wschodnim miały również rozstrzygnięcia przyjmowane na synodach — takie np. jak przyjęcie w 692 roku na Synodzie Trullańskim II, że patriarcha Konstantynopola ma takie same prawa jak patriarcha Rzymu. Apogeum tych rozbieżności między chrześcijaństwem zachodnim a wschodnim przypada na połowę XI wieku. W 1053 roku ówczesny papież Leon

IX nakazał odprawianie liturgii po łacinie w kościołach w południowych Włoszech oraz zamknięcie tych, które odprawiały je w języku rodzimym. W odpowiedzi patriarcha Konstantynopola Michał I Cerulariusz nakazał zamknięcie tych kościołów znajdujących się pod jego zwierzchnictwem, które odprawiały ją w rycie łacińskim. W tym sporze zarówno ci hierarchowie kościelni, jak i ich późniejsi sukcesorzy odwoływali się do pomocy władców świeckich i niejednokrotnie ją uzyskiwali. Przyczyniało się to jednak nie do zjednoczenia chrześcijaństwa, lecz pogłębienia występujących w nim podziałów.

Szczególnie dramatyczne karty w historii tego konfliktu zapisała zorganizowana w 1202 roku przez papieża Innocentego III, wspieranego przez świeckich władców i możnowładców, wyprawa krzyżowa przeciwko wschodnim chrześcijanom. W 1204 roku zdobyli oni Konstantynopol. Historyk wypraw krzyżowych Steven Runciman pisze, że:

barbarzyństwo zdobywców Konstantynopola przeszło wszelkie wyobrażenia. (...) Rozpasany motłoch rozbiegł się po ulicach, rabując wszystko, co błyszczało, niszcząc wszystko. (...). Nie oszczędzano ani klasztorów, ani kościołów, ani bibliotek. (...) Ów bestialski rozlew krwi i grabieże trwały całe trzy dni, aż w końcu to piękne miasto obróciło się w ruinę. (Runciman, 1987, s. 125 i n.)

Sukces polityczny tej wyprawy krzyżowej był jednak niewątpliwy, bowiem tron cesarski znalazł się w ręku wspieranego przy krzyżowców hrabiego Flandrii i Hainauta Baldwina IX i „prawie wszystkie prowincje Cesarstwa Bizantyjskiego dostały się w ręce łacinników. Mylili się oni wszakże, sądząc, że zdobycie Konstantynopola jest równoznaczne z podbiciem całego Cesarstwa”. Wprawdzie „w pierwszym momencie w całym łacińskim świecie zapanował bezgraniczny entuzjazm” i papież Innocenty III „wynosił pod niebiosa wielkie i wspaniałe rezultaty cudu sprawionego przez Boga” i „wyrażał aprobatę dla wszystkiego, co się stało”, jednak:

spoglądając na tę krucjatę z perspektywy historii powszechnej nie można mieć wątpliwości, że odegrała ona rolę katastrofalną. Od chwili swego powstania Cesarstwo Bizantyjskie stało na straży Europy, broniąc jej przeciwko niewiernym ze Wschodu i barbarzyńcom z północy. (...) Kiedy jednak na widowni pojawiło się nowe, potężniejsze plemię tureckie pod przewodem świetnej dynastii Osmanów, chrześcijaństwo wschodnie było już tak podzielone, że nie mogło mu stawić skutecznego oporu. Przywództwo chrześcijaństwa wschodniego przeniosło się wtedy gdzie indziej, ze śródziemnomorskiej kolebki kultury europejskiej na daleki północo-wschód, na rozległe równiny Rosji. Miejsce drugiego Rzymu zajął trzeci Rzym – Moskwa.

Zanim do tego doszło, podejmowane były jednak próby ponownego zjednoczenia chrześcijaństwa, zarówno przez cesarzy wschodnich (np. Jana VIII Palaiologosa), jak biskupów kościołów wschodnich. W 1439 roku uznali oni jednak, że to Rzym trwa zarówno w herezji, jak i w schizmie. W 1453 roku Konstantynopol znalazł się ostatecznie pod władaniem Imperium Osmańskiego.

Odpowiedź na pytanie, czy stojący na czele „trzeciego Rzymu” patriarchowie wyciągnęli wnioski z tego historycznego błędu popełnionego przez zwierzchników Kościoła katolickiego, nie może być jednoznaczna. Chrześcijaństwo wschodnie

przechodziło bowiem różnego rodzaju zawirowania, wywołane zarówno aspiracjami poszczególnych patriarchów, jak i poszczególnych władców – najpierw na Rusi Kijowskiej, a później Moskiewskiej. Można jednak powiedzieć, że im słabsi byli ci drudzy, tym silniejsi byli ci pierwsi. Przykładem może być metropolita Maksym, który już w 1448 roku ogłosił autokefalię Patriarchatu Moskiewskiego. Jego następca Jonasz przyjął tytuł metropolity moskiewskiego i całej Rusi, a metropolita Hiob w 1589 roku przyjął tytuł patriarchy Moskwy i całej Rusi. W 1721 roku car Piotr I zniósł ten tytuł i zwierzchnictwo nad tym kościołem powierzył całkowicie zależnemu od niego Świętobliwemu Synodowi Rządzącemu. Jego zadaniem było m.in. doprowadzenie do ostatecznego zjednoczenia i unifikacji liturgicznej wszystkich Kościołów prawosławnych funkcjonujących w imperium rosyjskim. Po wybuchu rewolucji w Rosji w 1917 roku wprowadzono przywrócić zwierzchnikowi Cerkwi Moskiewskiej tytuł patriarchy Moskwy i całej Rosji, jednak dosyć szybko okazało się, że nowym władcom tego kraju nie jest po drodze ani z tą Cerkwią, ani też z żadnym innym chrześcijańskim Kościołem i podjęły one próbę ich likwidacji lub przynajmniej marginalizacji ich pozycji w społeczeństwie.

Odpowiedź na pytanie, jak ona wyglądała w praktyce, można znaleźć m.in. na kartach *Czarnej księgi komunizmu*. W jej części zatytułowanej *Elementy klasowo obce i cykle represyjne* mowa jest m.in. o tym, że:

pośród innych kategorii postawionych pod pręgierzem „nowego społeczeństwa socjalistycznego” znaleźli się zwłaszcza duchowni. Lata 1929–1930 to okres rozwinęcia drugiej ofensywy państwa przeciw Cerkwi, po ofensywie z lat 1918–1922. Pod koniec lat dwudziestych znaczenie Cerkwi prawosławnej w społeczeństwie było wciąż duże. Mimo sprzeciwu niektórych wyższych duchownych wobec deklaracji lojalności, złożonej władzy sowieckiej przez metropolitę Sergiusza (...). W ten sposób w opozycji do głoszonej przez metropolitę Sergiusza lojalności wobec władzy sowieckiej w łonie Cerkwi rozwinęła się schizma, szczególnie silna w byłych guberniach woroneskiej i tambowskiej. (Courtois, Werth, 1999, s. 169 i n.)

Sytuację Cerkwi Moskiewskiej radykalnie zmieniła napaść Niemiec hitlerowskich na Związek Radziecki.

Stalin potrafił zręcznie zagrać na uczuciach i na nowo powoływać do życia wartości narodowe, rosyjskie i patriotyczne. Zwracając się do narodu w słynnym radiowym przemówieniu z 3 lipca 1941 roku, uciekł się do hasła, które od wieków spajało naród: „Bracia i siostry, naszej ojczyźnie grozi wielkie niebezpieczeństwo”. (...) Stalin wezwał do walki śladem „bohaterskiej przeszłości naszych przodków Aleksandra Newskiego i Dymitra Dońskiego”, z których pierwszy uratował w XIII wieku Ruś przed niemieckim zakonem kawalerów mieczowych...

Na to wezwanie pozytywnie odpowiedział nie tylko zwierzchnik Cerkwi Moskiewskiej, ale także szeregowi duchowni oraz świeccy członkowie Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Po zwycięskim zakończeniu tej narodowej batalii komunistyczne władze powróciły jednak do polityki represji wobec wierzących i trwały one praktycznie aż do tzw. pieriestrojki z początku lat 90. minionego stulecia. Jeśliby oceniać te doświadczenia z perspektywy dzisiejszych wystąpień patriarchy Moskwy

i całej Rusi Cyryla I, to można powiedzieć, że ten zbyt bliski sojusz władzy kościelnej i świeckiej nie za wiele go nauczył.

Obecnie Kościoły prawosławne skupiają ponad 220 mln wyznawców (Binns, 2002). Najliczniejszą grupę stanowią prawosławni zamieszkujący kraje europejskie, zwłaszcza Europy Wschodniej i Środkowej, a w takich krajach jak Rosja, Ukraina, Rumunia, Białoruś, Grecja, Serbia, Bułgaria czy Gruzja stanowią wyznaniową większość. Funkcjonują oni w ramach Kościołów, które dzielą się na autokefaliczne (nazywane również Cerkwiami kanonicznymi), autonomiczne i samorządowe oraz te o nieuregulowanym statusie. W tych pierwszych patriarcha Konstantynopola jest uznawany wprawdzie za *primus inter pares* (pierwszego wśród równych), ale nie jest zwierzchnikiem pozostałych Kościołów autokefalicznych: każdy z nich posiada nie tylko prawo do wyboru swojego patriarchy, ale także konsekrowania „własnego Krzyża”. Takich Kościołów jest szesnaście i zakres ich działania nie pokrywa się ani z granicami państwowymi, ani nawet kontynentalnymi. Do najstarszych z nich należy Cypryjski Kościół Prawosławny – autokefalię nadał mu w 431 roku Sobór Efeski, a niewiele później, bo w 486 roku patriarcha Antiochii nadał ją Gruzińskiemu Kościołowi Prawosławnemu. Natomiast najmłodszym z nich jest Kościół Prawosławny Ukrainy – autokefalię nadał mu w 2019 roku patriarcha Konstantynopola i uznawana jest ona przez patriarchów Aleksandrii, Cypru i Grecji. Natomiast nie jest ona uznawana m.in. przez Serbski Kościół Prawosławny, Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny oraz Rosyjski Kościół Prawosławny.

Prawosławne Kościoły autonomiczne i samorządne posiadają uprawnienia do zachowania swojej odrębności liturgicznej, ale nie do wyboru swojego zwierzchnika i podlegają któremuś z Kościołów autokefalicznych. Przykładowo patriarcha Konstantynopola jest zwierzchnikiem ośmiu takich Kościołów, w tym Autonomicznego Fińskiego Kościoła, Autonomicznego Estońskiego Apostolskiego Kościoła Prawosławnego (nieuznawanego przez patriarchę Moskwy), Samorządnego Kościoła Prawosławnego Krety oraz Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego USA i jego diaspory. Natomiast patriarcha Moskwy jest zwierzchnikiem dziewięciu takich Kościołów, w tym Autonomicznego Japońskiego Kościoła Prawosławnego, Autonomicznego Chińskiego Kościoła Prawosławnego, Filipińskiego Kościoła Prawosławnego oraz Samorządnego Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego poza granicami Rosji. Nieuregulowany status ma pięć Kościołów prawosławnych, w tym Macedoński Kościół Prawosławny oraz Białoruski Autokefaliczny Kościół prawosławny. Ogłosiły one swoją autokefalię, ale nie jest ona uznawana przez patriarchów Kościołów autokefalicznych. W prawosławiu funkcjonują również takie grupy religijne, które kultywują dawne tradycje schizmatyczne – takie m.in. jak tradycje staroobrzędowców (byli to ci członkowie Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, którzy występowali przeciwko wprowadzanej w latach 1652–1656 roku przez patriarchę Nikona reformie liturgii), (Przybył, 1999).

Próby przywrócenia chrześcijaństwu jedności podejmowane były przez hierarchów Kościołów wschodnich i wspierających ich świeckich władców co najmniej od XVI wieku. Niektóre z nich przynosiły lokalne efekty, żeby tylko tytułem przykładu wymienić podpisaną w 1596 roku Unię Brzeską (Łużny, Ziejka, Kępiński,

1994). Współcześnie podejmowane są one w ramach ruchu ekumenicznego (Rose, Neill, 1967). Członkiem powołanej w 1948 roku Światowej Rady Kościołów jest m.in. Patriarchat Konstantynopoliński i Grecki Kościół Prawosławny. Nie jest nim natomiast Rosyjski Kościół Prawosławny. Dzisiejsze dramatyczne wydarzenia w Ukrainie pokazują, że jego hierarchom bliżej jest do polityki prowadzonej przez obecne władze Rosji niż do poszukiwania jedności wszystkich chrześcijan.

Wielkie schizmy w zachodnim chrześcijaństwie

Niejedna ze schizm w zachodnim chrześcijaństwie zasługuje na miano wielkiej. W *Historii Kościoła Katolickiego* ks. M. Banaszak za taką uznaje schizmę, która zapoczątkowana został w 1309 roku przeniesieniem siedziby papieża z Rzymu do Awinionu. Jej apogeum przypada na lata 1378–1417 i związane jest z wyborami na papieża zarówno biskupów Awinionu, jak i Rzymu. W 1409 roku na to najwyższe stanowisko w Kościele zachodnim wybrany został również biskup Pizy. Istotną rolę w tych wyborach odgrywały nie tylko zantagonizowane kolegia kardynalskie, ale także mający w nich swoje interesy władcy świeccy Francji, Anglii, Hiszpanii, Portugalii oraz innych ówczesnych państw. W konkluzjach autor tego dzieła stwierdza, że schizma ta świadczyła nie tylko o słabości papiestwa, ale także, iż:

jej skutkiem było osłabienie całego Kościoła. Jego autorytet niweczyły ekskomuniki, które rzucili obaj papieże, jeden na drugiego i na swoich przeciwników. Lekceważono je, bo każdy człowiek podlegał jakieś ekskomunice. Zdewaluowało się określenie *heretyk*, bo tak nazywali jedni drugich. Głoszono, że biskup rzymski popadł w herezję, zastanawiano się więc, czy papiestwo jest potrzebne Kościołowi. Wrogość do papiestwa spotęgowała się przez zwiększone wymagania fiskalne na rzecz kurii, zarówno rzymskiej, jak i awiniońskiej. Władcy za cenę oświadczenia swojej obojętności zyskiwali od papieża lub antypapieża nowe przywileje i umacniali swój wpływ na sprawy Kościoła w państwie. (ks. Banaszak, 1987, s. 258 i n.)

Jest to raczej kwestią bezdyskusyjną.

Kwestią dyskusyjną jest jednak to, czy była to największa schizma w chrześcijaństwie zachodnim. Zanim bowiem pojawiła się ta walka o sukcesję Piotrową na szczytach władzy w Kościele katolickim swoją wielką batalię o prawo do takich wierzeń i praktyk religijnych, które są zgodne z ich sumieniem, stoczyli ci chrześcijanie, których obrońcy tego Kościoła nazywają heretykami lub sekciarzami. Są to herezje *katarów* (nazywanych również *albigensami* oraz *bogomilami*) i *waldensów*. Przywoływany tutaj historyk Kościoła katolickiego wprowadza ich do obecności, ale jednak minimalizuje ich znaczenie, przedstawiając ich poglądy jako „zaczerpnięte z dawnych herezji manichejczyków, a także z demagogicznych nauk niektórych wędrownych kaznodziejów” (ks. Banaszak, 1987, s. 164 i n.). Podkreśla przy tym, że „katarzy nie uznawali katolickich sakramentów i nabożeństw”. Natomiast waldensi „prowadzili surowe życie moralne, kształtowane według Ewangelii, lecz we własnej interpretacji. (...) Rozpowszechnili się w Lombardii, gdzie nawiązali do dawnego ruchu ubogich (patarii), byli też tam, bardziej niż we Francji, radykalni

w antykościelnym nastawieniu”. Sprawiało to, że do rozprawienia się z tymi heretykami przystąpiła najpierw inkwizycja biskupia, a gdy ona okazała się nieskuteczna, papież Innocenty III ogłosił kolejną krucjatę przeciwko tym niepokornym chrześcijanom. Przewodził jej hrabia Tuluzy Rajmund VI.

Zdobył Beziers (1209), wymordował ludność miasta, nie oszczędzając kobiet i dzieci oraz starców w katedrze. (...) Legaci papiescy współdziałali z wodzem krucjaty i uzyskali od niego w statucie z Pamiers (1212) zapewnienie Kościołowi wolności i ustanowienie nowego ładu w kraju, co oznaczało likwidację herezji siłą. (ks. Banaszak, 1987, s. 169 i n.)

Brutalna rozprawa Kościoła katolickiego z tymi schizmatykami i heretykami trwała do XIV wieku. Znaczącą rolę odegrała w nim ustanowiona przez papieża Grzegorza IX inkwizycja papieska. Przywoływany tutaj historyk Kościoła katolickiego wprowadza przyznaje, że stosowała ona drastyczne sposoby nawracania na wiarę zgodną z jej rzymską wykładnią, jednak dodaje przy tym, że „wszystkie zasady prawne, nie wyłączając kary śmierci przez spalenie, wzięto do inkwizycji z obowiązującego wówczas prawodawstwa świeckiego”. Jeśli miałoby to być usprawiedliwieniem działań tego kościelnego trybunału, to można by zasadnie postawić pytanie, czy chrześcijańskie miłosierdzie przestało już obowiązywać w tej religii.

Takie fundamentalne pytania stawiali zresztą ci, którzy byli inicjatorami i liderami tej kolejnej wielkiej schizmy w chrześcijaństwie zachodnim, którą zwykło się nazywać protestantyzmem. Łączyć się ona miała bezpośrednio z wystąpieniem Marcina Lutra w 1517 roku („magistra nauk wyzwolonych i świętej teologii, lektora ordynaryjnego”) przeciwko biskupowi Rzymu i tym jego stronnikom, którzy wspierają jego politykę handlu odpustami. Jest to jednak spore uproszczenie problemu. Ten protest szeregowego mnicha nie tylko bowiem miał swoich historycznych poprzedników (można do nich zaliczyć wszystkie wcześniejsze wystąpienia ubogich chrześcijan przeciwko bogatemu i obnoszącemu się ze swoim bogactwem Kościołowi katolickiemu), ale także swoje znaczące wymiary teologiczne i polityczne. Mowa jest zresztą o nich w niejednej z 95 tez ogłoszonych przez Lutra. Już w ich preambule wzywa on do dysputy w celu „wyświetlenia prawdy”, a w tezie 1 stawia pytanie: „czy Pan i nauczyciel nasz Jezus Chrystus, mówiąc: »Pokutę czyńcie« (Mt,4,17) chciał, by całe życie wiernych było pokutą?”. Natomiast w tezie 4 pojawia się teologiczne pytanie, czy kara za grzechy trwa „aż do chwili wejścia do królestwa niebieskiego” (Luter, 1972, s. 12 i n.). Motyw sukcesji Piotrowej jest jednak jednym z istotniejszych w tych tezach, a wynikające z nich generalne wnioski są jednoznaczne – w tezie 39 mowa jest o tym, że „każdy chrześcijanin szczerze skruszony dostępuje pełnego odpuszczenia winy i kary; należy mu się ono również i bez listów odpustowych”; w tezie 79 o tym, że „błuznierstwem jest twierdzenie, że krzyż w sposób widoczny orężem papieskim wzniesiony posiada moc równą krzyżowi Chrystusowemu”, a w tezie 86 stwierdza się, że „papież, którego bogactwu nikt dzisiaj nie dorówna, nie za własne pieniądze, ale głównie za pieniądze ubogich wiernych buduje jedną tylko bazylikę św. Piotra” [w wielu krajach sprzedawano odpusty pod hasłem zbierania środków na budowę tej świątyni – uw. wł.].

Istotne wypowiedzenia do tych tez znajdują się w tych częściach *Dziejów papieżstwa* Leopolda von Rankego, w których ich autor przedstawia walkę o władzę pretendentów do tronu papieskiego i obejmowanie go przez takich rozmijających się z chrześcijańskimi normami i zaleceniami moralnymi papieżów jak Sykstus IV (1471–1484) oraz Aleksander VI (1492–1503). Zdaniem tego historyka:

Aleksander przez wszystkie dni swego życia dążył jedynie do tego, by używać życia, szukać przyjemności i zaspokajać swe ambicje i zachcianki. (...) Zajmowało go jedynie to, co mogło mu przynieść pożytek, co mogło pomóc jego synom w osiągnięciu różnych godności i dóbr; i nigdy niczym innym nie potrafił się zająć w sposób poważny. (...) Jakież zdumienie ogarnęło młodego Lutra, gdy przybył do Włoch. Oto kapłani w momencie odprawiania mszy świętej wypowiadali bluźniercze słowa, zadając kłam owemu sakramentowi. W rzymskim świecie towarzyskim należało do dobrego tonu zaprzeczać podstawowym zasadom chrześcijańskim. (...) Na samym dworze o zasadach Kościoła katolickiego, o fragmentach Pisma Świętego mówiono jedynie w sposób żartobliwy; tajemnice wiary znalazły się w pogardzie. (Ranke, 1974, s. 73 i n.)

Jeśli nawet uznać, że ten obrońca Lutra i luteranizmu nie jest całkowicie bezstronny w swoich ocenach tych i innych ówczesnych papieży, to trzeba wiedzieć, że nie jest on w nich odosobniony. Dzisiaj można bez większego trudu znaleźć takie publikacje, których autorzy kreślą mroczne obrazy Watykanu oraz osób znajdujących się na kościelnym świeczniku. Jednym z nich jest K.R. Mai. W jego książce pt. *Watykan. Mroczna historia światowej potęgi* znajduje się rozdział zatytułowany *Od świętości do burdelu*. Głównym jego bohaterem jest papież Aleksander VI (Mai, 2011). Takie obrazy Watykanu uzasadniają pytanie, czy schizmatykiem i heretykiem był Luter (jak stwierdził papież Leon X), czy też ci duchowni katolicy różnych szczebli, którzy byli na opak z chrześcijańskimi zasadami życia i społecznego współżycia. Wprawdzie Sobór Trydencki (1546–1563) nie udzielił jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie, ale przyjęte na nim postawienia przekonują, że nie można postawić znaku równości między schizmatykami i heretykami. Trzeba jednak powiedzieć, że dla tych faktycznych schizmatyków, którzy w sposób najbardziej rażąco naruszali chrześcijańskie zasady wiary oraz życia w katolickiej wspólnotie możliwości funkcjonowania zostały przynajmniej na pewien czas istotnie ograniczone. Dotyczyło to również kościelnych hierarchów, w tym biskupów. Nie oznacza to jednak, że przestali oni żyć w przepychu, który niejednokrotnie ostro kontrastował z biedą ich społecznego otoczenia.

Na przywrócenie do Kościoła katolickiego protestanckich secesjonistów w wielu krajach europejskich było jednak już za późno (Bruce, 2019). W krajach niemieckich aż do połowy XVI stulecia toczyły się, z różnym nasileniem, walki między zwolennikami pozostawania pod papieską zwierzchnością a jej przeciwnikami. W latach 1524–1535 w krajach południowych i zachodnich były to wystąpienia pod przywództwem Thomasa Münzera, który był wprawdzie zwolennikiem Lutra, ale jednocześnie tak radykalnym przeciwnikiem Kościoła bogatego, że odciął się od niego nawet sam inicjator protestanckiej rewolty. Zakończyły się one klęską buntowników, w tym ścięciem ich przywódcy. W latach 1546–1555 w krajach niemieckich toczyła się druga wojna religijna między krajami protestanckimi tworzącymi

ligę szmalkaldzką a obrońcą katolicyzmu cesarzem Karolem V i wspierającymi go książętami. Wprawdzie siły tych ostatnich odniosły w 1547 roku spektakularne zwycięstwo militarne w bitwie pod Mühlbergiem, które jednak nie doprowadziło do zakończenia tej konfrontacji, choć przyczyniło się do szukania przez obie strony kompromisowego rozwiązania tego konfliktu. W 1555 roku w Augsburgu zawarto porozumienie nazywane pokojem augsburskim. Przyjęto w nim zasadę *cuius regio, eius religio* (czyja władza, tego religia). Władza w podzielonych na wiele organizmów państwowych krajach niemieckich znajdowała się w ręku książąt, w tym książąt Kościoła, czyli biskupów. Oznaczało to, że ich wyznanie stawało się obowiązujące dla wszystkich innych poddanych, a ci, którzy nie chcieli tego zaakceptować, zmuszani byli pod groźbą uwięzienia do emigracji i nie mogli liczyć na obronę ze strony tych państw, w których obowiązywało wyznanie zgodne z ich sumieniem.

W Anglii kwestia ta została rozstrzygnięta przez króla Henryka VIII. Autor *Historii społecznej Anglii* pisze, że:

Henryk VIII przeprowadził przy pomocy parlamentu rewolucję antykościelną, która słuszniej niż jakiegokolwiek inne wydarzenie może być uważana za oznakę końca średnio-wiecznego społeczeństwa w Anglii. Dążenie do niezawisłości narodowej Kościoła, który odrzucał autorytet papieski, umożliwiała podporządkowanie kleru czynnikom świeckim oraz podział ogromnych posiadłości i społecznych wpływów klasztornych pomiędzy osoby świeckie. Posunięcia te, razem wzięte, składają się na rewolucję społeczną. Towarzyszą jej równie liczne zmiany religijne, aprobowane przez Henryka VIII, wychowanka nowej nauki – rozpowszechnianie Biblii angielskiej wśród wszelkich warstw społecznych, zniszczenie prymitywnych form kultu obrazów i handlu relikwiami, zastąpienie filozofii scholastycznej i prawa kanonicznego w Oksfordzie i Cambridge przez naukę renesansową – posunięcie stanowiące w oczach Henryka reformę prawowierną i katolicką. To wszystko zdziaławszy, nadal brzydził się on protestantami i prześladował ich, a gdyby tego nie robił, mógłby być utracić tron wobec ówczesnego stanu opinii publicznej. Niemniej jednak stworzył nowy społeczny i kościelny porządek rzeczy, który wobec zmian, jakie przyniosły następne lata, mógł się utrzymać tylko na bardziej zdecydowanych podstawach protestanckich. (Trevelyan, 1961, s. 111 i n.)

Te następne lata to nie tylko rządy jego córki Elżbiety I (przyczyniła się ona do istotnego wzmocnienia pozycji Kościoła anglikańskiego), ale także pojawienie się bardziej radykalnych przeciwników katolicyzmu, jakimi byli purytanie. Rządy kolejnego króla Anglii – Karola I – doprowadziły do rewolucji cromwellowskiej. Przywoływany tutaj autor *Historii społecznej Anglii* twierdzi, że „nie zrodziła się ona z przyczyn i motywów społecznych ani ekonomicznych, dały jej początek myśli i dążenia polityczne i religijne ludzi, którzy wcale nie chcieli przebudować społeczeństwa ani na nowo dzielić dóbr”. Wyjaśnienia dla tych zagadkowo wyglądających stwierdzeń może znaleźć m.in. na kartach książki *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* Maxa Webera. W głównej roli występują w niej ci purytanie, którzy ożywni głęboką wiarą w to, że jedynie ciężka i pełna wyrzeczeń radości tego świata może doprowadzić nie tylko do wzbogacenia siebie i swoich najbliższych, ale także do zbawienia ich duszy (Weber, 1994, s. 77 i n.). Dosyć szybko okazało się, że dla takiej wiary nie ma przyzwolenia ani ze strony władz politycznych ówczesnej Anglii, ani

też Kościoła anglikańskiego i po chwilowym ich zwycięstwie nad siłami Karola I zmuszeni byli sobie szukać miejsca do lepszego życia w Nowym Świecie – Ameryce Północnej. Purytanie są uznawani za ojców założycieli Stanów Zjednoczonych (Dixon, 2010). Jak by tego nie oceniać, ich wystąpienia stanowiły swoistą schizmę w Kościele anglikańskim.

We Francji wojny religijne między katolikami i protestantami (nazywanymi w tym kraju *hugenotami*) toczyły się bez przerwy od 1562 do 1598 roku. Wyniszczenie sił obu stron sprawiło, że zawarły one porozumienie, nazywane pokojem nantejskim, na mocy którego

hugenoci otrzymali pełne prawo obywatelskie i wolność publicznego kultu (z wyłączeniem Paryża i wielu miast). Mogli zwoływać swe synody i prowadzić szkoły. Gwarancją przed niesprawiedliwymi wyrokami było utworzenie dla nich w parlamentach [były to wówczas gremia sądownicze – uw. wł.] osobnych izb o mieszanym składzie wyznaniowym. Przyznano protestantom ponad sto „miejsc bezpieczeństwa” z kalwińską załogą (w tym wiele potężnych twierdz: La Rochelle, Saumur, Montauban (...)). Te koncesje dla protestantów rozsądzały jedność państwa (...). (Baszkiewicz, 1974, s. 215 i n.)

Jednak dopóki władza królewska i wspierający ją hierarchowie Kościoła katolickiego (tacy jak kardynałowie Richelieu i Mazarin) musieli stawiać czoła zagrożeniom zewnętrznym (w szczególności ze strony Hiszpanii) i wewnętrznym (w 1648 roku wystąpił przeciwko niej parlament paryski, a rok później niezadowolona z polityki Mazarina arystokracja francuska), dopóty protestanci francuscy mogli korzystać ze swoich uprawnień. Sytuacja zmieniła się po osiągnięciu pełnoletności przez Ludwika XIV w 1661 roku. Najpierw przystąpiono do przywracania jedności wyznaniowej we francuskim szkolnictwie, a później w zawodach prawniczych, medycznych i księgarskich (zakazując ich wykonywania przez protestantów), a w końcu edyktem królewskim z 1685 roku

obalono zasady wolności kultu ustalone w Nantes i Alais. Zdelegalizowano Kościół reformowany, nakazano konfiskatę jego mienia i zburzenie zborów, pastorom pozostawiono wybór między przejściem na katolicyzm a emigracją (pod karą śmierci). Hugenoci, którym zabroniono emigracji, formalnie zachowali prawo prywatnego wyznawania swej wiary, ale nie mogli chrzcić dzieci i zawierać małżeństw wedle swego obrządku, kształcić się w swej szkole, liczyć na religijny pochówek. Toteż wbrew zakazowi hugenoci zaczęli masowo emigrować do krajów protestanckich. (Baszkiewicz, 1974, s. 260)

Ta uzyskana siłą królewskiego rozporządzenia katolicka jedność Francji przetrwała około 100 lat, tj. do tej wielkiej schizmy, która związana była z wybuchem w 1789 roku rewolucji francuskiej. Rzecz jasna, nie chodziło w niej jedynie o sprawy wyznaniowe. Jednak prawo do wyznawania takiej wiary jaka jest zgodna z sumieniem poszczególnego obywatela znalazło się na jej sztandarach. Zostało ono zapisane w tak ważnym pod wieloma względami dokumencie tamtych czasów, jakim była, i w jakiejś mierze jest nadal, *Deklaracja praw człowieka i obywatela* z 26 sierpnia 1789 roku. Wprawdzie w jej preambule pojawia się odwołanie do Istoty Najwyższej, a w jej art. X stwierdza się, że „obywatel nie może być niepokojony z powodu swoich przekonań, nawet religijnych”, to jednak mają one tak ogólnikowy charakter, że może

chodzić o niemal każde wyobrażenie bóstwa i niemal każde przekonanie religijne (Fauré, 1988, s. 11 i n.). Ważne jest jednak nie tylko to, co się w nim mówi o religii, ale także to, jak się o niej mówi, a mówi się o niej w taki sposób, jakby religia była nie sprawą publiczną, lecz prywatną obywatela. Jest to bez wątpienia radykalna zmiana w stosunku do tej długiej tradycji, w której Kościół katolicki we Francji był traktowany jako jeden z dwóch najważniejszych filarów życia społecznego (drugim była władza królewska).

Za tym radykalizmem szły takie kroki władz rewolucyjnej Francji jak przejście przez nie w 1790 roku ogromnych dóbr kościelnych i uczynienie urzędników państwowych z księży pełniących funkcje kościelne. W dyskusji

nad upaństwowieniem dóbr kościelnych Zgromadzenie Narodowe podjęło problem życia zakonnego. (...) Wielu deputowanych wyrażało przekonanie, że śluby zakonne są sprzeczne z prawami człowieka. Toteż 13 II 1790 r. zabroniono na przyszłość składania takich ślubów i równocześnie zniesiono zakony i zgromadzenia o ślubach uroczystych z wyjątkiem tych, które prowadziły akcję charytatywną i zajmowały się nauczaniem. (Kumor, 1985, s. 187 i n.)

Trzeba dodać, że wśród tych deputowanych zdecydowaną większość stanowiły osoby, które godziły swoje myślenie o Kościele ze swoim katolickim sumieniem – tyle że temu sumieniu nie były już potrzebne idące z Rzymu zalecenia, a nawet te formułowane przez miejscowych biskupów. Stanowiło to bez wątpienia wielką schizmę we francuskim wydaniu.

Jej wielkości nie można jednak oceniać wyłącznie poprzez pryzmat tych wydarzeń, które są związane z rewolucją 1789 roku, a nawet tych, które miały miejsce w okresie tzw. restauracji (przypada ona na lata 1815–1830), czyli próby przywrócenia tego, co miało miejsce w życiu społecznym tego kraju przed rewolucją. Już tzw. rewolucja lipcowa 1830 roku pokazała, że siły *ancien régime'u* są zbyt słabe, aby obronić „starą” Francję. Natomiast późniejsze wydarzenia w tym kraju jedynie potwierdziły, że wahadło historii przechyliło się na stronę sił uznających, że wprawdzie jest jeszcze miejsce we Francji na chrześcijańską religię i religijność, ale już nie w życiu publicznym, lecz prywatnym obywatela. Próbowali przeciwko temu oponować hierarchowie Kościoła katolickiego, w tym papież. W 1863 roku papież Pius IX ogłosił encyklikę zatytułowaną *Syllabus errorum in Europa vigentium*, w której potępił zarówno tych, którzy utożsamiali się jeszcze z katolicyzmem (ale już nie tym „w starym” stylu), oraz tych, którzy już się z nim nie utożsamiali (w tym dokumencie łączeni są oni z modernizmem oraz z liberalizmem). Na zwołanym w 1869 roku soborze watykańskim I przyjęto konstytucję dogmatyczną, w której stwierdza się m.in., że „Biskup Rzymski, gdy mówi *ex cathedra* – tzn. gdy sprawuje urząd pasterza i nauczyciela wszystkich wiernych (...), posiada tę nieomyślność, jaką Boski Zbawiciel chciał wyposażyć swój Kościół w definiowaniu wiary i moralności” (ks. Banaszak, 1991, s. 231 i n.). Ten nowy dogmat katolicki już na tym soborze wywoływał spore kontrowersje (doprowadziły one do takiej schizmy, jaką było odłączenie się od Kościoła katolickiego tych, którzy powołali do istnienia Kościoły starokatolickie). Natomiast w późniejszym okresie w istotnym stopniu przyczynił się do takich kroków władz politycznego tego kraju, jakimi była prowadzona w drugiej połowie XIX stulecia

laicyzacja szkolnictwa publicznego różnych szczebli oraz przeprowadzony w 1905 roku formalno-prawny rozdział Kościoła od świeckiego państwa (Duby, Mandrou, 1967, s. 513 i n.). O dzisiejszej Francji mówi się, że jest tak zdechrystianizowana, iż wymaga to podjęcia przez Kościół katolicki w tym kraju ponownie misyjnej działalności (ks. Banaszak, 1992, s. 263 i n.). Nie oznacza to jednak, że nie kultywuje się w niej żadnych form religijności. Jednak tylko stosunkowo niewielu Francuzów łączy swoją religijność z katolicką wiarą, a jeszcze mniej z katolicką obrzędowością, jaką jest np. chodzenie do kościoła i udział we mszy. Bez wątpienia jest to wielka schizma tego społeczeństwa, którego przodkowie przez wiele stuleci deklarowali swoją przynależność do Kościoła katolickiego.

Kilka ogólniejszych uwag i sugestii

Te uwagi i sugestie związane są w pierwszej kolejności z pytaniem, kto jest uprawniony do stwierdzenia, czy mamy, czy też nie mamy do czynienia ze schizmą w chrześcijaństwie. Jeśli przyjąć, że takie uprawnienia posiadają jedynie najwyższe gremia Kościoła katolickiego, to takie założenie może budzić, i niejednokrotnie budziło, poważne zastrzeżenia nie tylko strony tych chrześcijańskich Kościołów i wyznań, które mają swoją listę schizmatyków, ale także tych uczonych, którzy z pozycji pozawyznaniowych albo dokonują istotnej rewizji tych kościelnych list, albo też dopisują do nich kolejnych schizmatyków. Tak czy inaczej, te listy były i są w niejednym punkcie rozbieżne. Co więcej, zdarzało się, i zdarza nadal, że ci, którzy w jednych okolicznościach byli uznawani przez Kościół katolicki za schizmatyków i heretyków, w innych wprawdzie pozostawali schizmatykami, ale przestawali być heretykami i stawali się – jak to np. miało miejsce w przypadku protestantów po Soborze Watykańskim II – „braćmi odłączonymi”.

Stosunkowo młodej daty przykładem, najpierw wykluczenia z Kościoła katolickiego schizmatyka, a później przywracania mu prawa do obecności w nim, jest arcybp Marcel Lefebvre, założyciel Bractwa Kapłańskiego Świętego Piusa X. Był on jednym z tych uczestników Soboru Watykańskiego II, którzy dosyć konsekwentnie podążali na wskazania Soboru Watykańskiego I. Wprawdzie przegrali oni na tym soborze swoją batalię m.in. o wykładnię katolickiej wiary i związaną z nią liturgią, która w ich przekonaniu byłaby zgodna z wielowiekową tradycją Kościoła katolickiego, jednak później kontynuowali ją, zwracając się do szeregowych duchownych oraz zwyczajnych wiernych. Wprawdzie nie spotkali się z ich strony z masowym poparciem, to jednak było ono na tyle znaczące, że w wielu tych krajach, w których katolicy stanowili i stanowią nadal wyznaniową większość, zorganizowali swoje przeoraty. W Polsce działają one od początku lat 90. minionego stulecia m.in. w Warszawie, Krakowie i Poznaniu. W 1975 roku watykańska komisja kardynalska uznała za niedopuszczalne „poddawanie zarządzeń papieskich swojemu prywatnemu osądowi”, a rok później upomniwała arcybp. M. Lefebvre’a, aby nie udzielał święceń kapłańskich bez zgody miejscowego ordynariusza. Gdy nie powstrzymało to tego duchownego i jego zwolenników przed dalszą działalnością, papież Jan Pa-

wiel II w 1988 roku nałożył na nich ekskomunikę *moto proprio Ecclesia Dei adflicta* i dekretem Kongregacji ds. Biskupów *Dominus Marcellus Lefebvre* został on uznany za schizmatyka (ks. Grzechowiak, 1998, s. 65 i n.). Ekskomunika została jednak z niego zdjęta przez jego następcę papieża Benedykta XVI, a obecny papież Franciszek w 2015 roku uznał, że „osoby, które w Roku Świętym Miłosierdzia przystąpią do sakramentu pojednania, od kapłanów z Bractwa św. Piusa X otrzymują ważne i zgodne z prawem rozgrzeszenie” (Pytel, 2015). Przykład ten pokazuje również, jak trudno jest przełożyć decyzje podjęte na najwyższych szczeblach decyzyjnych w Kościele katolickim na szczeble niższe, a także na realia życia i współżycia zwyczajnych duchownych. Od kilku lat w Domu Salezjańskim w Poznaniu toczy się spór z tymi duchownymi, którzy opowiadają się za jej formą określoną na Soborze Watykańskim II, o prawo przebywania w nim ks. Michała Woźnickiego i odprawiania przez niego mszy w tradycyjnym rycie rzymskim. Konflikt ten osiągnął takie rozmiary, że do wyprowadzenia tego duchownego z Domu Salezjańskiego potrzebna była pomoc policji. Okazała się ona zresztą mało skuteczna, gdyż nadal są przez niego w tym miejscu odprawiane msze dla garstki wiernych podobnie jak on uznających za schizmatyków i heretyków tych wszystkich, którzy opowiadają się za katolicyzmem funkcjonującym na zasadach określonych na tym soborze. Wprawdzie określanie przez niższych rangą duchownych tego, kto jest, a kto nie jest schizmatykiem i heretykiem ma w chrześcijaństwie długie tradycje, to jednak niejednokrotnie prowadziło ono do kolejnych rozłamów w nim i pojawienia się albo nowych Kościołów i wyznań, albo też takich grup religijnych i quasi-religijnych, które zwykło się nazywać sektami.

W literaturze na temat chrześcijańskich schizmatyków znaczące miejsce zajmują publikacje tych osób, które do tej religii mają stosunek zdystansowany, a czasami wręcz skrajnie negatywny. Bez większej przesady można powiedzieć, że kreślony jest przez nich czarny obraz chrześcijaństwa, a w najczarniejszych kolorach przedstawiane są w nich instytucje i osoby, które przez wiernych uznawane są za święte lub przynajmniej mające w sobie coś z takiej świętości, do której oni skłonni są podchodzić na kolanach (czasami dosłownie). Szczególnie eksponowane miejsce zajmuje w tych publikacjach Watykan oraz funkcjonujące w nim grono duchownych, z papieżami włącznie. Przykładem takiej publikacji może być m.in. książka Frédérica Martela pt. *Sodoma. Hipokryzja i władza w Watykanie* (Martel, 2019). W jej świetle schizmatykami nie są ci, którzy krytykują i dystansują się od watykańskich duchownych, lecz ci duchowni, bowiem ich życie i współżycie ze sobą (w tym dosłowne) daleko odbiega od chrześcijańskich zaleceń (takich m.in. jak przestrzeganie celibatu) i norm (takich m.in. jak zgodność tego, co się mówi, z tym, co się robi w praktyce). W czasach wolności słowa i druku autorom takich publikacji nie można odmówić prawa wypowiedzania się w taki sposób o tych i jeszcze wielu innych chrześcijańskich świętościach. Rzecz jednak w tym, aby takie wypowiedzi nie miały jedynie publicystycznego charakteru, lecz miały głębsze uzasadnienie stanowiące próbę spojrzenia na chrześcijaństwo w znacznie szerszej perspektywie niż tylko niedoskonałości poszczególnych instytucji kościelnych oraz funkcjonujących w nich osób. Stwierdzenie, że żaden z chrześcijańskich świętych nie był tak doskonały, aby nie można mu było niczego zarzucić jest taką oczywistością,

że trudno byłoby polemizować nawet tym, którzy się do niego modlą i pokładają w nim swoje najgłębsze pragnienia. Rzecz jasna, nie oznacza to, że skłonny jestem usprawiedliwiać różnego rodzaju nadużycia duchownych.

Z głębszym uzasadnieniem dla kreślonych obrazów chrześcijaństwa i chrześcijan można się spotkać w publikacjach o charakterze naukowym. Jednak również niejednej z nich można zarzucić, jeśli nawet nie powielanie starych stereotypów i zwyczajnych błędów, to przynajmniej przyjmowanie takich uproszczeń, w których pomijane są istotne i znaczące społecznie fakty. Przykładem może być przywołana we wcześniejszej części rozważań *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* Maxa Webera. Jej autor nie nazywa w niej wprawdzie schizmatykami tych, których uznaje za kreatorów owego tytułowego ducha, jednak każdego z nich – począwszy od Lutra i Kalwina, a skończywszy na Benjaminie Franklinie – można wpisać na listę chrześcijańskich schizmatyków. Weber jednak tylko niektórym z nich przypisuje rolę głównych kreatorów nowego świata, jakim jest świat kapitalizmu. Należą do nich przede wszystkim ci purytańscy kaznodzieje, którzy – tak jak Robert Barclay czy Richard Baxter – nawoływali do ciężkiej pracy i wielu wyrzeczeń, a w odnoszonych sukcesach pokładali największe nadzieje na zbawienie duszy swojej i tych wszystkich, którzy podążali za ich wskazaniem. Bez wątpienia, byli oni takimi schizmatykami, którzy zmagali się z nieprzyjaznym im otoczeniem społecznym i religijnym, w tym z obrońcami Kościoła anglikańskiego, których uznawali za zbyt mało radykalnych, aby faktycznie rozstać się z katolickimi wierzeniami i praktykami. Jednak można mieć uzasadnione wątpliwości co do tego, czy zasługują oni na to wyróżnienie, jakie pojawia się na kartach *Etyki protestanckiej*. Takie wątpliwości zgłaszają zresztą również dzisiejsi purytanie, wskazując, że przynajmniej pod niektórymi względami kaznodziejom tym bliżej było do anglikanizmu niż purytanizmu, który faktycznie spotkał się z uznaniem najpierw części społeczeństwa angielskiego, a nieco później odegrał znaczącą rolę w kreowaniu religijnego oblicza społeczeństwa amerykańskiego (Beeke, Pederson, 2007). Trzeba również powiedzieć, że Weber w swoim wykazie osiągnięć purytan pominął tak mało chlubne kwestie jak tropienie przez nich czarownic i stawianie ich przed sądem. Do historii przeszły prowadzone w latach 1692–1693 procesy w Salem (w stanie Massachusetts), w których o czary oskarżono ok. 200 osób, a kilkanaście z nich skazano na śmierć i wyrok wykonano (Demos, 1983).

Do osiągnięć purytańskich schizmatyków zalicza się również przyczynienie się do zniesienia niewolnictwa w Ameryce i w Europie. Miały w tym jednak udział również inne formacje religijne, w tym Kościół katolicki, a także ci politycy i przemysłowcy, którzy kierowali się w swoich działaniach nie tyle racjami wyznaniowymi, co ekonomicznymi – takimi chociażby jak zapotrzebowanie na wyzwolone z niewolniczej pracy na plantacjach siły pracowników najemnych (Curry, Cowden, 1972). O tym, jak trudno było się rozstać z pracą niewolniczą nawet najbardziej światłym Amerykanom, może świadczyć chociażby to, że niewolników posiadał również zaliczany do nich w *Etyce protestanckiej* Benjamin Franklin. Warto przypomnieć, że w stanowiącej przedmiot dumy wielu Amerykanów Konstytucji Stanów Zjednoczonych zakaz niewolnictwa wprowadzony został dopiero w 1865 roku 13 poprawką. Chce

przez to powiedzieć tylko tyle, że uczeni mają wprawdzie prawo do takiego selekcjonowania osób i zdarzeń, które umożliwiają im wskazanie ogólnych tendencji i kierunków dokonujących się zmian, jednak muszą się liczyć z tym, że zarówno ich selekcja, jak i formułowane przez nich generalizacje mogą być – i niejednokrotnie są – istotnie korygowane lub nawet w całości zakwestionowane przez innych uczonych.

Jeśli na koniec miałbym sformułować takie generalizacje, które bazują na przedstawionej przeze mnie liście chrześcijańskich schizm i schizmatyków, to powiedziałbym, że są one wpisane w założenia, że prawdziwe chrześcijaństwo może i powinno być religią:

1. powszechną, tj. wszystkich ludzi;
2. jedyną potrafiącą umiejętnie godzić wszystkie najistotniejsze potrzeby ludzkiego życia;
3. posiadającą takich mistrzów i nauczycieli, którzy chcą i potrafią wskazać zwykłym ludziom właściwą drogę prowadzącą do tego pogodzenia;
4. z mistrzami i nauczycielami stanowiącymi hierarchiczny Kościół widzialny, na czele którego stoi biskup Rzymu, a następne szczeble tej hierarchii stanowią w nim inni duchowni, aż do tych, którzy dopiero co otrzymali święcenia kapłańskie i stanowi ono nie tylko otwarcie im drogi do wspinania się po szczeblach kościelnej hierarchii, ale także upoważnienie do udzielania rad i pouczeń zwykłym wiernym, w tym tym, którzy mają lepsze od nich wykształcenie i znacznie większe doświadczenie życiowe i zawodowe.

Te założenia zostały podważone najpierw przez tych schizmatyków, którzy doprowadzili do powstania Kościołów wschodnich, a później przez tych, którzy doprowadzili do powstania Kościołów reformowanych, przy czym ci ostatni zakwestionowali również znaczenie przypisywane przez wschodnich schizmatyków Kościołowi widzialnemu. Raczej retoryczny charakter ma pytanie, czy przyczynili się w ten sposób do jedności chrześcijaństwa. Przeczy temu pojawienie się licznych i mocno zróżnicowanych wyznaniowo i obrzędowo Kościołów oraz wyznań reformowanych. Natomiast nieretoryczny charakter ma pytanie, czy w ten sposób w większym stopniu niż Kościół katolicki i Kościoły wschodnie trafiali i trafiają oni w oczekiwania społeczne. Różnie to bowiem wyglądało i wygląda w różnym miejscu i czasie. Jeśli jednak to mierzyć taką miarą, jaką była i jest sytuacja Kościołów reformowanych w społeczeństwach zachodnich, to ze sporym przekonaniem można powiedzieć, że wprawdzie mieli swoje dobre lata w różnych krajach, jednak w niejednym z nich zdają się one już przeszłością i przeżywają równie głęboki kryzys, jaki jest ich udziałem Kościoła katolickiego. Skłania to do zadania fundamentalnego pytania, czy chrześcijaństwo przetrwa. Pytanie to jest zresztą dzisiaj stawiane nie tylko przez tych chrześcijan, którzy zdają sobie sprawę z popełnionych i popełnianych przez chrześcijaństwo błędów. Problem m.in. w tym, że znacząca ich część uważa, iż błędy były i są popełniane przede wszystkim przez krytyków i przeciwników tej religii. Ich publiczne wypowiedzi pojawiają się również w Polsce. Takie myślenie i mówienie, w moim przekonaniu, nie tylko nie pomoże chrześcijaństwu utrzymać znaczących społecznie pozycji, ale także przyczynia się do jego społecznej marginalizacji.

Obecną sytuację tej religii skłonny jestem porównać do wielkiego kotła, w którym przez wiele stuleci znajdowały się różnego rodzaju ludzkie pragnienia i nadzieje na lepsze życie (jeśli nawet nie na ziemi, to przynajmniej w niebie), a różne chrześcijańskie Kościoły i wyznania nie tylko im się przyglądały, ale także dokładały do ognia, który miał podnosić ich temperaturę lub przynajmniej utrzymywać ją na odpowiednim z ich punktu widzenia poziomie. Skojarzenie tego metaforycznego kotła z kotłem piekielnym jest zasadne w przywołanych tutaj sytuacjach z przeszłości, w których chrześcijanie zachodni – pod hasłem przywracania jedności w Kościele – zgotowali swoiste piekło na ziemi innowiercom nie tylko ze wschodu, ale także z zachodu. Jest ono zasadne również w tych stosunkowo niedawnych sytuacjach, w których – tak jak w przypadku hitlerowskich Niemiec – dokonywali oni na masową skalę eksterminacji osób uznawanych przez nich za niegodne życia na tej ziemi lub przynajmniej przyglądali się temu biernie. Dzisiaj takie mroczne karty zapisują ci wschodni chrześcijanie, którzy wspierają militarną „krucjatę” Rosji na politycznych „schizmatyków” w Ukrainie. Jej następstwem zapewne będzie (a nawet już jest) pogłębienie i utrwalenie podziałów w Kościołach wschodnich.

Literatura

- Ks. Banaszak, M. (1986–1992). *Historia Kościoła Katolickiego*, t. 1–4. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Beeke, J. R., Pederson, R. J. (2007). *Meet the Puritans*. Reformation Heritage Books, Kindle Edition.
- Binns, J. (2002). *An Introduction to the Christian Orthodox Churches*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bruce, S. (2019). *A house divided: Protestantism, schism and secularization*. London: Routledge Press.
- Courtois, S., Werthe, N. i in. (red.). (1999). *Czarna księga komunizmu. Zbrodnie, terror, prześladowania*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Curry, R. O., Cowden, J. D. (1972). *Slavery in America: Theodore Weld's American Slavery As It Is*. Itasca, Illinois: F. E. Peacock.
- Demos, J. (1983). *Entertaining Satan: Witchcraft and the Culture of Early New England*. Oxford: Oxford University.
- Dixon, C.S. (2010). *Protestants: A History from Wittenberg to Pennsylvania 1517–1740*. Hoboken, New Jersey (USA): John Wiley & Sons.
- Duby, G., Mandrou, R. (1967). *Historia kultury francuskiej. Wiek X–XX*. Warszawa: PWN.
- Fauré, Ch. (ed.). (1988). *Les déclarations des droits de l'homme de 1789*. Paris: Edition Payot.
- Ks. Grzechowiak, S. (1998). *Ruch arcybiskupa Lefebvre'a. Ku rozłamowi w Kościele posoborowym*. Gniezno: Prymasowskie Wydawnictwo GAUDENTINUM.
- Howard, T. A. (2016). *Remembering the Reformation: an inquiry into the meanings of Protestantism*. Oxford: Oxford University Press.
- Łużny, W., Ziejka, F., Kępiński, A. (red.). (1994). *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Ks. Kumor, B. (1985). *Historia Kościoła. Część 6. Czasy nowożytnie. Kościół w okresie absolutyzmu i Oświecenia*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.

- Mai, K. R. (2011). *Watykan. Mroczna historia światowej potęgi*. Katowice: Wydawnictwo Sonia Draga.
- Martel, F. (2019). *Sodoma. Hipokryzja i władza w Watykanie*. Warszawa: Wydawnictwo Agora.
- Pytel, J. (2015). *Komunikat Domu Generalnego FSSPX w sprawie listu papieża Franciszka o nadchodzącym Roku Świętym*. 2015-09-01. [dostęp 2022-07-08].
- Przybył, E. (1999). *W cieniu Antychrysta. Idee staroobrzędowców w XVII w.* Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Szczucki, L. (red.). (1972). *Mysł filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku. Wybrane teksty z historii filozofii*. Warszawa: PWN.
- Ranke, L. (1974). *Dzieje papieżstwa w XVI–XIX wieku*, t. 1. Warszawa: PIW.
- Rose, R., Neill, S. C. (red.). (1967). *A History of The Ecumenical Movement 1517–1948*. Philadelphia: Westminster Press.
- Runciman, S. (1997). *Dzieje wypraw krzyżowych*, t. 3. Warszawa: PIW.
- Trevelyan, G.M. (1961). *Historia społeczna Anglii. Od Chaucera do Wiktorii*. Warszawa: PIW.
- Weber, M. (1994). *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Lublin: Wydawnictwo TEST.