

BADANIA Z ZAKRESU HISTORII I TEOLOGII POZYTYWNEJ

BIBLIOTEKA DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH.

PIOTR BATIFFOL

BADANIA Z ZAKRESU
HISTORYI I TEOLOGII POZYTYWNEJ

PRAWO TAJEMNICY
(disciplina arcani)

POCZĄTEK POKUTY

HIERARCHIA PIERWOTNA

AGAPY

z piątego wydania francuskiego przełożył

ks. Jan Piotrowski.



WARSZAWA

Skład główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa.

Kraków G. Gebethner i S-ka.

1911.

Druk Piotra Laskauera w Warszawie.

№ 2438

Nihil obstat
25 Aprilis 1911.

Wł. Szczęśniak.

IMPRIMATUR.

Varsaviae die 26 Aprilis 1911 a.

Judex Surrogatus
Praelatus Metropolitani **L. Ponewczyński.**
Pro. Secretario **J. Podbielski.**



K-249/76/75111

PRAWO TAJEMNICY

(disciplina arcani).



Prawo tajemnicy.

(disciplina arcani).

I.

Arcanum, *disciplina arcani* jest to termin techniczny używany dla wyrażenia prawa, które w pierwszych wiekach zabraniało chrześcijanom mówić otwarcie o prawdach wiary oraz o kulcie religijnym wobec katechumenów i niewiernych.

Według niektórych protestantów, rzekome prawo było wynalazkiem teologów katolickich XVII wieku, starających się znaleźć w dawnych wiekach potwierdzenie dogmatów i liturgii późniejszej epoki. Lecz, w rzeczywistości, wyraz „*disciplina arcani*” był ukuty przez protestanta Daillé. Protestanci przytaczają słowa jednego ze swoich koryfeuszów: „*Qui disciplinam arcani ignoverit, is veteris Ecclesiae institutionem penitus ignoret necessarium est*” ¹⁾. Z chwilą, kiedy między protestantami i katolikami powstał spór o tradycję, której jak jedni tak i drudzy nie uważali za podlegającą prawu powolnego rozwoju, prawo

¹⁾ C. M. Pfaff w „*Origines iuris eccl.*” (Tubingen 1756): „Kto nie zna prawa tajemnicy, ten nie zna zupełnie instytucji pierwotnego Kościoła”.

tajemnicy rozwiązywało odrazu, ale nie zawsze szczęśliwie, kwestye, jakie się ciągle nasuwały przy badaniu dogmatów i instytucyj kościelnych.

Ale myliłby się bardzo, ktoby myślał, że wszyscy teologowie katolicycy jednakowo posilkowali się tym argumentem: „*validissimum argumentum, novum et admirabile instrumentum*“¹⁾, jak go z ironią nazywa Bingham. Melchior Canus przyrównywa ustne podanie do ezoteryzmu dawnych filozofów, nie uważa go jednak za środek wszystko wyjaśniający²⁾. Bellarmin zaledwie czyni aluzję do zastrzeżeń, z jakimi Ojcowie wyrażali się o Eucharystyi wobec pogan i katechumenów³⁾. Gabryel Aubespine, omawiając powyższą kwestję, powiada, „że należy umiejętnie czytać te wyjątki z Ojców, w których jest mowa o Eucharystyi, gdyż jest rzeczą wielce prawdopodobną, że pietyzm, który nie pozwalał im podawać tej tajemnicy do wiadomości obcych i wystawiać ją na widok publiczny, jednocześnie zabraniał im pisać, że jest to Ciało Chrystusa“⁴⁾. Kardynał Duperron, w odpowiedzi na zarzuty protestantów, rzekomo oparte na dziełach św. Augustyna, mówi, że teksty były wzięte „z kazań popularnych, na których byli obecni ochrzczeni i katechumeni, a nawet poganie czyli niewierni, wskutek czego św. Augustyn nie mógł otwarcie mówić o istocie sakramentów“⁵⁾. Te twierdzenia cechują powściągliwość i rozsądek. Wręcz przeciwną opinię wypowiedział humanista protestancki Izaak Casaubon. On nie zaprzecza istnienia pewnej tajemniczości w katechizowaniu, ale chce widzieć w niej prawo analogiczne z tem, które dotyczyło pogańskich misteryów. Casaubon (r. 1614) pośadza Ojców, że obrzędy pogańskie przenieśli na glebę chrześcijańską i że w zachowaniu tajemnicy, jaką był otoczony kult chrześcijański, przeszli kapłanów pogańskich⁶⁾.

Paradoks Casaubona przebrzmiał, ale później został podjęty na nowo przez najzagorzalszego z racjonalistów, Dupuis

¹⁾ „Origin. sive antiquitates eccl.“ (Halle 1727), t. IV, str. 121.

²⁾ „De locis theologicis“ (Salaman. 1563), t. III.

³⁾ „De sacram. in genere“ I, 8. „De sacram. Euchar.“, II, 39.

⁴⁾ „Ancienne police de l'Eglise sur l'adm. de l'Eucharistie“ (Paris 1629).

⁵⁾ „Traité de l'Eucharistie“ (Paris 1622) I, 8. Tak samo mówi Petau, „Dogm. theolog.“ (Paris 1644), t. II, praef. 5.

⁶⁾ „De rebus sacris et eccl. exercitationes“ (Londyn 1614).

i dziś jeszcze niektórzy protestanci, mało skłaniający się do strony zewnętrznej kultu religijnego, starają się go wskrzesić.

Dopiero w XVII wieku prawem tajemnicy zaczęła się zajmować teologia. Kanonik z Antwerpii, dawny prefekt biblioteki Watykańskiej, wielki erudyta, Schelstrate, napisał rozprawę, w której dowodzi, że „prawo tajemnicy“ było ustanowione przez Jezusa Chrystusa i obowiązywało od czasów apostołskich. Prawu temu, podług niego, podlegały dogmaty, a szczególnie istota sakramentów i ich obrzędy. Przeistoczenie jest największą tajemnicą¹⁾. Przed nim teolog Estius († 1613 r.), chcąc wytłumaczyć, dlaczego starożytni Ojcowie nigdy nie mówili ani o materyi, ani o formie sakramentów, utrzymuje, że te ostatnie podlegały prawu tajemnicy; a nawet, opierając się na powadze pseudo-Areopagity, rozciąga to prawo do całej teologii sakramentalnej²⁾. Autorowie „Perpétuité de la foi“ (1670 r.) są tego samego zdania: podług nich, Klaudyusz nie miał racyi, gdy mówił, że zwyczaj ukrywania Eucharystyi przed niewiernymi „bynajmniej nie wszedł w życie w ciągu trzech pierwszych stuleci, jak sądził Aubespine, biskup Orleański“, i „że w dziełach dawnych autorów niema śladów niedomowień i formuł, jakie spotykamy u pisarzy IV i V wieku“³⁾.

Pogląd protestanta Jana Daillé był zachwiany, wyrażał on jednak jasno, na czem zasadzała się *disciplina arcani*.

Daillé, podobnie jak Duperron i Aubespine, wiedział dobrze, że mowa Ojców Kościoła niekiedy pełna jest niedomowień szczególnie w rzeczach odnoszących się do sakramentów. Ponieważ na nabożeństwach nie byli obecni katechumeni i niewierni, było rzeczą wskazaną wyrażać się o świętych tajemnicach w słowach niejasnych, kiedy mówiono do wszystkich. Przez to katechumeni odnosili się z większą czcią do sakramentów, które otaczano tajemnicą i tem goręcej pragnęli ich przyjęcia. A więc prawo tajemnicy była to metoda nauczania zastosowana do wymagań pedagogiki. Daillé słusznie utrzymywał, że ta metoda nie była zbyt dawna i że się utrwaliła dopiero w IV i V wie-

¹⁾ „Antiquitas illustrata“ (Antwerpia 1678). „Commentatio de Antiocheno concilio“ (Antwerpia 1681).

²⁾ „In lib. IV sententiarum“ (Paris 1680), dist. 1, § 19.

³⁾ „Perpétuité de la foi“, liv. VII, chap. II.

ku, chociaż nie zaprzeczał wraz z Aubespine'em, że pewne jej ślady znajdują się już w trzech pierwszych stuleciach¹⁾.

Wkrótce spór się zaostrzył. Protestant W. E. Tentzel zbili wywody kanonika Schelstrate'go (Wittemberga 1683). Schelstrate odpowiedział Tentzelowi w rozprawie „De disciplina arcani“ (Antwerpia 1685); Tentzel zaś, nie chcąc być dłużnym, napisał „Animadversiones“ (Lipsk 1692). Kwestya o prawie tajemnicy stała się kwestyą naukową i stworzyła w XVIII wieku literaturę, której całokształt starał się nam dać Huyskens²⁾.

Ale Huyskens nie znał wszystkich pisarzy, traktujących o tej kwestyi. Tak np. pominął jezuitę Merlin'a, który w swoim „Traité historique et dogmatique sur les paroles ou les formes des sept sacraments de l'Eglise, (Paris 1745), mówi, że w V wieku nie widziano jeszcze ani „pontyfikałów, ani sakramentarzy“ i „że nawet biskupowi piszącemu do biskupa nie wolno było wymawiać wyrazów, które tworzą formę sakramentów“. Nadto, dodaje on, że formy sakramentalne były niezmiennie, „we wszystkich kościołach tego samego obrządku“ w ciągu siedmiu pierwszych stuleci i takimi powinny być jeszcze teraz. Formy te, powiada Merlin, musiały być krótkie i oznajmujące, gdyż „to wynika samo z siebie“. Ponieważ takie apriorystyczne rozwiązanie kwestyi uwalniało autora od dowodów, przeto bez skrupułu odrzuca on wszelkie fakty, które mogłyby stać w sprzeczności z jego twierdzeniem, i przywołuje do porządku „krytyków“, którzy dowodzili, że w starożytności przy administrowaniu większej części sakramentów używano formuły błagalnej. Jeżeli Ojcowie milczą co do form błagalnych, to dlatego, żeby nie wyjawić, co one oznaczały. Dla tej samej przyczyny nie wspominają o liczbie sakramentów, tak dalece, że „przed XII wiekiem żaden z kościelnych pisarzy nie podał ścisłej ich liczby“. Dopiero w XII wieku w tym względzie i wielu innych „zaczęto się wzrażać oględnie, mówiąc o sakramentach“³⁾.

Widzimy więc, że scholastycy XVIII wieku trzymali się

¹⁾ „De usu Patrum ad ea definienda religionis capita, quae sunt hodie controversa“ (Genewa 1686).

²⁾ Huyskens, str. 16—22. Bonwetsch, art. „Arcandisciplin“ w „Realencyclopädie“, II, 3. Gravel, str. 13—17.

³⁾ Migne, „Theologiae cursus“, t. XXI, str. 121 i nast.

poglądów Estiusa i Schelstrate'go Augustyanin Berti, który znalazł więcej sakramentarzy aniżeli Merlin, pyta się z pewnem zakłopotaniem jezuita Zaccaria, na jakiej zasadzie w sakramentarzu gregoryańskim umieszczono porządek mszy, słowa konsekracji, obrzędy, formułę chrztu i święceń kapłańskich, słowem, wszystko to, co miało być pokryte tajemnicą. Na co Zaccaria odpowiada, że stało się to dzięki temu, iż prawo tajemnicy w wielu rzeczach przestało obowiązywać¹⁾. A więc prawo to uważano za regułę tak stałą, że we wszystkich wyjątkach widziano tylko jej potwierdzenie.

Nie sądzę, aby scholastycy XIX w. ocenili należycie fałszywe opinie swoich poprzedników. O. Hurter, który reprezentuje nauczanie klasyczne, uważa „*disciplinam arcani*“ za prawo powszechne (*plane universalis*) w IV wieku, a więc tem samem za prawo wywodzące swój początek od Apostołów. Czyż w przeciwnym razie prześladowcy nazywaliby naszą religię ciemną, zabobonną? Prawo tajemnicy rozciągało się do sakramentów i do wszystkich najwznioślejszych prawd objawionych. Trwało ono na Wschodzie do V, na zachodzie zaś do VI wieku. O. Hurter powołuje się na samego tylko Schelstrate'go. To samo czyni o. Pesch²⁾. Pisarze, jak Hefele, Schwane, Kraus, de Rossi, Weiss, Probst, jednomyślnie wypowiadają ten sam pogląd.

Kilkakrotnie powstawałem już przeciwko tej przesadzie³⁾: i obecnie chcę wykazać, że między scholastykami i protestantami⁴⁾, którzy prawo tajemnicy wyzyskują do swoich celów, można zająć stanowisko pośrednie i więcej pewne⁵⁾.

¹⁾ Migne, „Theol. cursus“, t. V., str. 281—2.

²⁾ Hurter, „Theol. dogm. compendium“, t. III, n. 377. — Pesch, „Praellect. dogm.“, t. VI, n. 91.

³⁾ „Revue du clergé français“, t. XV (1898) s. 5. — „Dictionnaire de théologie“, art. Arane.

⁴⁾ Cf. Harnack, „Mission und Ausbreitung“ (Lipsk 1906, t. I, str. 198.)

II.

Napróżno szukalibyśmy w religii starożytnych Rzymian właściwych misterów. Rzymianie teologii nie mieli; kapłani ich byli urzędnikami, spełniającymi różne urzędy publiczne. Całą ich religię możnaby wziąć za instytucję państwową, gdyby obok kultu publicznego (*sacra publica*) nie istniał kult prywatny (*sacra privata*). Lecz, oficjalna czy prywatna, religia Rzymian była nie tyle mytologią, ile raczej zbiorem obrzędów nie podlegających żadnej tajemnicy. Religia żydowska nie różniła się pod tym względem od religii rzymskiej. Pismo św. było dostępne dla wszystkich; do świątyni, dopóki istniała, nikomu wstęp nie był wzbroniony. W czasie rozproszenia Żydów judaizm głoszone otwarcie: obrzezanie nie było dla nikogo tajemnicą. Ani więc judaizm, ani religia pogańska Rzymian nie mogły skłonić chrześcijan do otaczania się tajemnicą.

Lecz ta jawność nie była właściwą wszystkim kultom współczesnym. Obok czezej, formalistycznej religii Rzymian istniały kultы zmysłowe i symboliczne, które szerzyły się niezmiernie szybko dzięki swej tajemniczości.

Misterya Eleuzyńskie były kultem miejscowym, instytucją na wskroś religijną i najbardziej czczoną w Grecji aż do zniknięcia pogaństwa. Jak ze zniszczeniem Jerozolimy przestały istnieć Świątynia i Ofiara, tak najście Gotów w 396 r. położyło na zawsze kres misteryom Eleuzyńskim. Wtajemniczenie, które najpierw przysługiwało tylko ateńskim obywatelom, później było dostępne dla wszystkich Greków, a nawet dla cudzoziemców, byleby nie byli barbarzyńcami: „*Eleusinam sanctam illam augustam, mówił Cycero, ubi initiantur gentes orarum ultimae*“¹⁾. Wtajemniczenie było dwustopniowe. W mniejsze misterya można było być wtajemniczonym już od dzieciństwa: obrząd zasa-
dzał się na oczyszczeniu, którego dokonywano nad brzegiem rzeki Ilissus i na elementarnem przedstawieniu mytu Demetry. Do wielkich misterów przygotowywano się przynajmniej rok jeden: barbarzyńcy, zabójcy i bezbożni nie mogli w nich brać

udziału. Wtajemniczeni powinni mieć serce i duszę czystą i obowiązani byli do sekretu. Klemens Aleksandryjski pisze: „Misterya greckie zaczynają się od oczyszczeń. Potem następują małe misterya, które są jakby podstawą nauczania i przygotowaniem do tego, co ma nastąpić później. Co do wielkich misterów, w całym tego słowa znaczeniu, to wtajemniczeni niczego więcej się już nie uczyli, lecz przyglądali się tylko (ἐποπτεύοντες) i podziwiali“¹⁾. Na ową ἐποπτεία składały się noce mistyczne, nieme obrazy i śpiewy, za pomocą których kapłani i kapłanki przedstawiali legendę o Demetrze. Wtajemniczony obowiązany był nie mówić o tem, co widział, jak również o objaśnieniach, które dawali kapłani przy każdej scenie. Dawniej tego, kto zdradził tajemnicę Eleuzyńską lub ją zbezcześcił, skazywano na śmierć i konfiskatę majątku. Chociaż te surowe kary z czasem zostały zniesione, tajemnica jednak z wielkim pietyzmem była zachowywana, i tylko pisarzom chrześcijańskim zawdzięczamy niedyskrecye, które objaśniają w pewnej mierze zagadkowy, jakby okryty zasłoną, sposób wyrażania się autorów pogańskich. W VI wieku naszej ery retor Sopater tak mówił do uczniów swoich: „Prawo karze śmiercią tego, kto zdradza misterya: jeżeliby kto, ujrzawszy we śnie tajemnicze obrzędy, zapytał się jednego z wtajemniczonych, czy to co widział zgadza się z rzeczywistością, a ten odpowiedziałby tylko skinieniem głowy, już tem samem byłby oskarżony o bezbożność“²⁾.

Kult Izidy, w przeciwieństwie do Eleuzyńskich misterów, był kultem obcym: z Egiptu, gdzie ujrzał światło dzienne, przeszedł do Antyochii, Smyrny, Macedonii, Aten, Sycylii, a pod koniec II wieku ery chrześcijańskiej znalazł zwolenników w Rzymie. Zabroniony i przesławiany w czasach republiki, za Augusta i Tybercyusza, stał się tylko kultem prywatnym, obsługiwanym przez prywatne stowarzyszenia. Pomimo to, w wyższym społeczeństwie rzymskim, a nawet pośród członków rodziny cesarskiej, miał wielu zwolenników. Czczyciele Izidy, połączwszy się w stowarzyszenia, mieli świątynie, kler, liturgię, misterya³⁾. Młodszy kult Mitry przyszedł z dalszych krajów, bo — z Persyi; nie przyjął się on wprawdzie na glebie greckiej,

¹⁾ „De nat. deor“, I, 42.

¹⁾ „Stromata“, V, 11.

²⁾ Lenormant, art. „Eleusis“ w „Dictionnaire des antiquités“.

³⁾ Lafaye, art. „Isis“, „Diction. des antiquités“.

ale rozpowszechniony między żołnierzami rekrutującymi się ze Wschodu, był przez nich przeniesiony na Zachód łaciński do Pannonii, Germanii, Bretanii, Hiszpanii i Afryki. Nawet w Rzymie starzy żołnierze i niewolnicy chcieli go zaszczyć pod koniec I wieku i rozpowszechnić w wyższych sferach społeczeństwa. Kult ten, nigdzie nie zabroniony, różne przechodził kolaje: cesarze, poczynając od Kommoda, otaczali go opieką; Konstantyn tolerował go; Julian wznowił, i dopiero Teodozjuszowi z wielkim trudem udało się go wytepić. Czciociele słońca niezwykłego Mitry również mieli swoje stowarzyszenia, świątynie, kapłanów, liturgię, misterya¹⁾.

Chryścjanizm w swoim pochodzie musiał się spotykać wszędzie, a szczególnie w Rzymie, z czcicielami Mitry i Izdy i zwalczać ich propagandę, tembardziej, że między chrystjanizmem i kultem Mitry pod wielu względami zachodziło pozorne podobieństwo.

Wyznawcy mitracyzmu obowiązani byli przechodzić przez siedem stopni i zdobywać sobie po kolei tytuły kruka, kapłana, żołnierza, lwa, persa, słońca i ojca. Lecz ani kruk, ani kapłan, ani żołnierz nie mógł brać udziału w misteryach: właściwe wtajemniczenie zaczynało się po zdobyciu tytułu lwa. Wtajemniczenie nazywało się sakramentem, gdyż wtajemniczony przysięgał, że nie zdradzi tajemnicy i obrzędów, do których go dopuszczono. Wtajemniczenia odbywały się najczęściej na wiosnę, około Wielkiej Nocy: przyjmowano tylko mężczyzn. Co się tyczy kobiet, to te, o ile się zdaje, były wykluczone z tego rodzaju stowarzyszeń.

Apuleusz, żyjący przy końcu II wieku naszej ery, w swoich „Metamorfozach“ opisuje scenę wtajemniczenia w kult Izdy. Widzimy tam bohatera powieści, Lucyusza, który, zdecydowany się wstąpić do bractwa Izdy (*dare nomen sanctae militiae*) w Cenchrach, blisko Koryntu, prosi najwyższego kapłana (*primarium sacerdotem*), aby go dopuścił do tajemnicy nocy świętej (*noctis sanctae arcanis initiari*). Kapłan przedstawia mu doniosłość jego prośby i oświadcza, że bogini tym tylko powierza wielkie tajemnice, którzy są przejęci duchem pobożności. Lucyusz ma się przygotować przez umartwienie do godnego

¹⁾ F. Cumont, „Textes et monuments figurés, relatifs aux mystères de Mithra“, t. I. (Bruxelles 1899.) „introd.

przyjęcia tajemnic najczystszej religii (*arcana purissimae religionis secreta*). Pomijam przedwstępne ceremonie i zatrzymuję się na ostatniej, która jest właściwie wtajemniczeniem w głębi świątyni. „Uważny czytelniku, ciągnie Apuleusz, może zapytasz się ze wzruszeniem, co tam mówiono, co czyniono? Powiedziałbym ci, gdyby mi wolno było mówić; poznałbyś wszystko, gdyby ci wolno było słuchać. Byłby to grzech wielkiej lekomyślności jak dla mówiącego, tak dla słuchającego“. Prawda, że Apuleusz zaraz mówi to, co wiedział Lucyusz, ale jego zwierzenie się jest tylko mistyfikacją, którą kończy uroczystymi słowy: „Oto, opowiedziałem ci wszystko [coś chciał wiedzieć], słyszałeś, ale trzeba, żebyś nie wiedział“¹⁾. Jest to zupełna tajemnica.

Z tego, co powiedzieliśmy, wylania się natura sekretu, obowiązującego czcicieli Demetry, Izdy i Mitry: jest to sekret absolutny. Kobieta, która domaga się wyjawienia tajemnicy od swego powiernika¹⁾, słyszy w odpowiedzi, że jest to sekret obowiązujący na podobieństwo sekretu misteryów, lub, jakbyśmy dziś powiedzieli, „sekretności“. Tak rozumiano prawo tajemnicy w społeczeństwie rzymskim w drugiej połowie II wieku. Jeszcze w sto lat później, Porfirius, filozof neoplatonicki, pisząc „o filozofii wyroczni“, zaklina wszystkich, aby zachowywali tajemnice bogów²⁾.

III

Nie podobnego niema u chrześcijan. Na zewnątrz, chrystjanizm ukazuje się jako religia zabroniona, prześladowana, ukryta, nie zaś jako kult tajemniczy. Współczesny Apuleuszowi Minucjusz Feliks w dziele swoim „Octavius“ przedstawia poga-

¹⁾ „Metamorph“. XI.

¹⁾ „Metamorph“. XI.

²⁾ Euzeb. „Praep. evang. V. 5.

nina, który wytacza procesy chrześcijanom i oskarża ich jako ludzi ciemnych i mówiących tylko w ukryciu: „*Lucifuga natio in publicum muta, in angulis garrula*“. Bądź co bądź, chrześcijanie mówią, gdy tymczasem czciciele Izdy albo Mitry nie mówią nawet „*in angulis*“. Poganin ów słyszał, jak opowiadano sobie o okropnościach kultu ukrytego i osłoniętego ciemnościami nocy, „*occultis et nocturnis sacris opposita suspicio*“. Ale czy te opowiadania zgodne są z prawdą? On tego nie wie, albo raczej, podług niego, wszystko powinno być prawdą, skoro ten kult (*pravae religionis obscuritas*) kryje się w cieniu nocy. Dlaczegoż ukrywano się? „*Cur etenim occultare et abscondere?*“ Lecz według nas, te oszczerstwa i podejrzenia powstały stąd, że chrześcijanie zbierali się na modlitwę pokryjому, co według prawa, było występkiem: nie jednak nie przemawia za tem, jakoby owe zebrania były misteryami ¹⁾

Cels, współczesny Minucyuszowi Feliksowi i Apuleuszowi, znał lepiej, niż inny autor pogański chrześcijan i ich księgi: a czyżby poganin mógł przeprowadzić ankietę? Cels wie, że zasady chrześcijańskie są głoszone w najskromniejszych sklepikach: „ci, którzy chcą się dowiedzieć prawdy, powiada, niech się udadzą z żonami i dziećmi do gyneceum, albo do szewca, albo do folusznika. Tam się dowiedzą wszystkiego, τὸ τέλειον λάθωσι. Inaczej na pewno rzecz się miała w misteryach Eleuzyńskich „Nie, powiada Orygenes, my nie ukrywamy świętych naszych zasad, jak utrzymuje Cels: my nauczamy wszystkich bez wyjątku i powierzamy Ewangelię i pisma apostołskie tym, którzy mogą je zrozumieć“ ¹⁾. Gdzież tu jest prawo tajemnicy chrześcijańskiej?

Już w pierwszych wiekach wielu wyrzekło się religii chrześcijańskiej. Badając chrystyanizm w Bitynii, Pliniusz na liście oskarżonych spotyka takich, którzy bez oporu mówią legatowi o zwyczajach tej religii, którą porzucili, jedni od trzech lat, drudzy od dwudziestu. Pliniusz zapisuje ich zeznania; cała ich wina lub błąd zasadzał się jedynie na tem, że w dniu oznaczone

¹⁾ „Octav“, [8—10. Przypomnijmy sobie dyskusye publiczne Justyna i filozofa Krescenyusza o religii chrześcijańskiej. Justin. „Apolog“, II. 3. Tertuljan nadmienia, że Apostołowie głosili wiarę również publicznie, „De praescript“. 26.

¹⁾ „Contra Celsum“, I, 3; III, 15 i 55.

zbierali się przed wschodem słońca, że śpiewali razem pieśń na cześć Chrystusa jako Boga, że obowiązywali się pod przysięgą nie popełniać ani cudzołóstwa, ani rozboju, ani kradzieży, jako też nie dopuszczać się apostazy; potem, rozchodzili się i zbierali się na nowo, ażeby razem spożyć strawę zwyczajną i niewinną. Pliniusz, dla większej pewności, kazał poddać torturom dwie służebnice (*ministrae*); nie jednak nie znalazł w ich zeznaniach godnego nagany, chyba tylko gruby i nieumiarkowany zabobon ¹⁾. Zostawmy na boku zeznania tych służebnic, jako wymuszone gwałtem: mamy jeszcze świadectwo apostatów, którzy bez obawy dobrowolnie mówią o wszystkim, nawet o Eucharystyi. A więc żadna przysięga nie zabraniała im takich zeznań.

Do podobnego wniosku dojdziemy, badając literaturę chrześcijańską z pierwszych dwóch wieków. Ani księgi kanoniczne, ani apokryfy najbardziej poczytne nie były księgami tajemniczymi, jakeimi być powinny, gdybyśmy przypuścili hipotezę o prawie tajemnicy. Apologia św. Justyna nie ukrywa ani nauki, ani obrzędów Kościoła, a nawet wyraźnie podaje naukę o Eucharystyi: apologia ta była skierowana do Cesarza Antonina, do jego synów, do „świętego senatu“ i do „całego narodu Rzymskiego“. Gdzież tu jest prawo tajemnicy?

Św. Ireneusz w urywku zachowanym przez Oecumeniusa, mówi o niewolnikach, których nauczycielami byli „chrześcijanie katechumeni“. Prawdopodobnie, wyraz *katechumeni* nie ma tu specjalnego znaczenia, jakie będzie miał później, i oznacza raczej wiernych, niż katechumenów. Lecz, gdyby nawet ci chrześcijanie byli katechumenami, to mielibyśmy argument tembardziej przemawiający za naszą tezą. Niewolnicy ci byli schwytani i poddani badaniom; chciano dowiedzieć się od nich cośkolwiek o religii chrześcijańskiej i potwierdzić przez ich zeznania okropności, które rozsiewano o tym kulcie ukrytem. Lecz niewolnicy nie mogli nic takiego powiedzieć, coby zadowoliło władze, „chyba to, co słyszeli od swoich panów, a mianowicie: że strawa, którą oni pożywali, jest Krwią i Ciałem Chrystusa

¹⁾ „Epistul“, t. X, 97.

i, przeświadczeni, że (w Eucharystyi) jest rzeczywiście ciało i krew, zeznali to przed tymi, którzy ich pytali⁴. Była to odkrycie, mówi Ireneusz, dla władz pogańskich: poganie, przekonani, że jest to właśnie obrząd, który chrześcijanie spełniali w ukryciu, podawali go sobie z ust do ust i chcieli zmusić męczenników, Sanktusa i Blandynę, do potwierdzenia ich przekonań. Lecz Blandyna odpowiedziała: „Jak mogliby chrześcijanie popełniać podobne okropności, oni, którzy przez ascetyzm nie dotykają się nawet dozwolonych potraw mięsnych?¹⁾ Jest to świadectwo niewolników, którzy nie będąc chrześcijanami, wiedzą o chrystyanizmie tylko to, co słyszeli od swoich panów. Czyż więc ci panowie obowiązani byli do sekretu, skoro mówili wobec pogańskich niewolników o Ciele i Krwi Chrystusa przyjętej w Eucharystyi? Jeżeli zaś sekret nie dotyczył Eucharystyi, to czego mógł dotyczyć?

Sw. Ireneusz i św. Justyn, wyrażając się w ten sposób, świadczą, że nieznane im jest prawo tajemnicy.

Jednak powołują się często na Tertuljana, który jakoby potwierdzał istnienie tego prawa.

W swoim dziele *Apologeticus* Tertuljan zbija ohydne potwarze, jakie poganie rzucają na zamknięte i ukryte zgromadzenia chrześcijan: *sacramentum infanticidii*. Dlaczegoż tedy, pyta gwałtowny polemista z Kartaginy, nie możecie nas złapać na gorącym uczynku? Dlaczego władze i oprawcy nie pytają chrześcijan o to, co się dzieje na ich zebraniach? „*Imperatis non ut dicant quae faciunt*”... Tertuljan przypuszcza więc, że wierni mogli odpowiadać tak samo, jak apostaci, pytani przez Pliniusza. I dalej tak mówi: Jeżeli się ciągle ukrywamy, jak to nam zarzucają, to w jaki sposób nieprzyjaciele mogli dowiedzieć się o występkach, które ukrywamy? Kto doniósł o naszych zbrodniach? Czy może my sami? Lecz nie możecie tego przypuścić, wy, poganie, którzy wiecie, że tajemnica misteryów nie może być naruszona. A jeżeli nikt nie zdradza misteryów Eleuzyńskich, to o ileż trudniej przypuścić, żeśmy sami wyjawili nasze tajemnice, tembardziej że rewelacya musiałaby odsłonić występkę podlegającą karze? „*Eleusinia reticentur: quanto ma-*

gis talia quae prodita interim etiam humanam animadversionem provocabunt”? A może przez ludzi obcych sekret został zdradzony? Lecz wtedy jak mogli ci ludzie dowiedzieć się o nim, „*cum semper etiam pie initiationes arceant profanos*”? Argument Tertuljana składa się z dwóch argumentów. Czyście stwierdzili, czyście zmusili kogo z naszych do wyznania zbrodni rytualnej, którą ukrywa nasz kult Eucharystyczny? Nie. Bo jeżeli popełniamy zbrodnię i zabijamy dzieci na ofiarę, i jeżeli ten występek jest tajemnicą religijną, to jak moglibyście się o nim dowiedzieć? Jako prawnik, Tertuljan zastanawia się nad przypuszczeniem przeciwników, ale uważa je za bezpodstawne i zawierające w sobie sprzeczność: On nie przypuszcza, aby chrześcijanie byli związani tajemnicą, jaka obowiązywała pogan odnośnie do misteryów; wystarczy ich zapytać się, a w tej chwili odpowiadają, nie nie ukrywając¹⁾. Przeciwnie, Tertuljan wyrzuca milczenie heretykom, których stara się zwalczyć. Ośmiesza głęboką tajemnicę, jaką się otaczają Walentynianie, którym najbardziej leży na sercu ukrycie tego, co głoszą z kazalnicy. Zachowanie sekretu jest dla nich obowiązkiem sumienia. Pod tym względem podobni są oni do wtajemniczonych w misterya Eleuzyńskie, tylko są o wiele od nich gorsi: „*Eleusinia Valentiniani fecerunt lenocinia, sancta silentio magno, sola taciturnitate coelestia*”. Napróżno będziesz prosił należącego do sekty Walentyna o objaśnienie; pytasz go jasno, on ci odpowie z miną surową: „*Altum est*” (to głębokie). Jeżeli będziesz go niepokoił, starając się przeniknąć tę głębię, odpowie ci dwuznacznikiem, który zdaje się potwierdzać wiarę powszechną. Jeżeli okażesz, że wiesz wszystko, wszystkiego zaprzeczy. Walentynianie powierzają swoje tajemnice tylko tym, którzy do nich należą duszą i ciałem. To też nas, katolików, uważają za prostaków: „*Ideoque simplices notamur apud illos*”. Bez wątpienia, sekret, który wyśmiewa Tertuljan, nie jest w całym znaczeniu prawem tajemnicy, wzmianka zaś, którą czyni o misteryach Eleuzyńskich, jest tylko strzałą bolesną i obelżywą, niczem więcej. Lecz, czy Tertuljan mówiłby w ten sposób, gdyby katolicy zachowywali podobną tajemnicę? Jeżeli zaś Walentynianie wytykają katolikom prostactwo,

¹⁾ „Apologet”, 7.

⁴⁾ Migne, P. G. t. VII, str. 1236.

to dlatego tylko, że katolicy nie używają tytułu ostrożności w głoszeniu prawd wiary¹⁾.

Jeden fakt nie był, jak sądzimy, uwzględniony dotychczas, a mianowicie wymówki, które czynią obrońcy katolicycy sektom, że zachowują pewnego rodzaju tajemnicę. Święty Ireneusz wyrzuca gnostykom, że uchylali się od nauczania w biały dzień, ἐν φανερόν, i że kazali sobie płacić wielkie sumy za wyjawienie misteryów. Nie chcą, powiada Tertuljan, popularyzować swoich misteryów, wolą je zamknąć w tajemniczym milczeniu: „*Non oportere omnino ipsorum mysteria effari, sed in abscondito continere per silentium*“. Oto „*disciplina arcani*“. W tym czasie ukazują się księgi tajemnicze, „apokryfy“²⁾. W rzekomym liście św. Piotra, umieszczonym na czele „Homilii Klemensa“, św. Piotr daje jakoby rozkaz św. Jakóbowi, aby nie powierzał jego ksiąg (κηρύγματα) ani poganinowi, ani nawet żydowi, bez uprzedniego ich zbadania. Św. Jakób ze swojej strony orzeka, że próba, o której mowa, ma trwać przynajmniej lat dziesięć i że księgi św. Piotra będą dane wtedy tylko, kiedy wtajemniczony przysięgnie na niebo i ziemię, że ich nie wyda nikomu, że nie będzie ich ani sam, ani przez innych przepisywał. Jeżeli udaje się w podróż, ma je zabrać z sobą, lub powierzyć biskupowi „wyznającemu tę samą wiarę“; jeżeli jest bliskim śmierci i nie ma dzieci przygotowanych do wtajemniczenia, ma je oddać temuż biskupowi; jeżeliby, наконец, wtajemniczony chciał zmienić wiarę, to przysięgnie na nową wiarę, że i wtedy dotrzyma przyrzeczenia³⁾. Wtajemniczenie połączone jest tu z obietnicą milczenia, czyli z uroczystą przysięgą, że sekret będzie święcie zachowany. Oto prawo tajemnicy. Przeciwko takiemu prawu protestuje św. Ireneusz, powołując się na to, że wiara Kościoła opiera się na tradycji, której gwarancją jest jej jawność. Gdyby obok tradycji jawnej istniała sekretna, to nie byłoby jedności w wierze, która pochodzi od Apostołów: „*Traditionem apostolorum in toto mundo manifestatam, in omni Ecclesia adest respicere omnibus qui vera velint videre... Doctrina apostolorum manifesta et firma et*

¹⁾ „Adv. Valent. 1.

²⁾ „Contra haer.“ I, 4, 3.

³⁾ „Clement. Epist. Petri“, 1, 3.

nihil subtrahens, neque alia quidem in abscondito, alia vero in manifesto docentium“¹⁾. I Tertuljan nie inaczej się wyraża. Chrystus uczył jawnie i nigdy nie dawał do zrozumienia, że naukę jego należy trzymać w ukryciu: „*Dominus palam edixit, sine ulla significatione alicuius tecti sacramenti*“²⁾. Czyżby katolicy zachowywali sekret, który wyrzucają gnostykom?

Twierdzenie więc, jakoby katolicyzm w pierwszych dwóch wiekach w rzeczach wiary kierował się „prawem tajemnicy“ obowiązującym u pogan, jest błędne. Klemens Aleksandryjski, który najwięcej ze wszystkich autorów chrześcijańskich powstał przeciwko misteryom religii pogańskiej, mówi o wstępie i pogardzie, jaką mieli chrześcijanie do tych misteryów. „Czy trzeba ci je opisywać? Czy mam je wyjawić, jak to niegdyś podobno uczynił Alcybiades?“ Trzeba jednak, mówi dalej, aby czciciele prawdy dobrze je poznali. Poczem Klemens opisuje misterya Eleuzyńskie i, kiedy skończył na nocy mistycznej: „Oto, powiada, ciemne misterya ateńczyków. Gdybyście byli wtajemniczeni, tem więcej śmielibyście się z tych świętych obrzędów“³⁾.

Klemens mówi z ironią. Tertuljan powstaje, jak zwykle, jeszcze gwałtowniej. Podług niego, pięcioletnia próba, która poprzedzała przyjęcie do misteryów, powiększała ich urok; tajemnica zaś, jaką był związany wtajemniczony, przyczyniała się do tem większego ich poszanowania: „*Sequitur silentii officium, attente custoditur, quod tarde inventitur*“. Lecz co jest przedmiotem tej tajemnicy tak pilnie strzeżonej? Oto nie innego, tylko bezwstyd, który rozpanoszył się w świątyni⁴⁾. Tertuljan posądza i Walentynianów o podobną rozpustę. Ale jak Tertuljan nie ma prawa rzucać błotem na misterya Eleuzyńskie, tak również poganie nie mają prawa przyrównywać Eucharystyi do uczty Tyesteńskiej. Lecz, z tego cośmy powiedzieli, widać przynajmniej, jak złe mieli wyobrażenie o misteryach pogańskich najoświeceni chrześcijanie. To też z ks. Duchesne wyprowadzamy

¹⁾ „Contra haer.“ III, 3, 1 i 15 1.

²⁾ „De praescript.“ 26. Cf. id. 25.

³⁾ „Protrept.“ 2.

⁴⁾ „Adv. Valeu.“ I.

wniosek, że pierwotni chrześcijanie nie mogli szukać wzorów i metod w instytucjach, do których czuli taką odrazę¹⁾.

IV.

Tak więc Kościół w drugim wieku nie znał prawa tajemnicy. Jeżeli wskutek edyktu Nerona i następnych cesarzy zebrania chrześcijan, jako nieprawne, były osłonięte tajemnicą — przynajmniej w okresie prześladowań — to przecie tej tajemniczości nie można utożsamiać z prawem sekretu, które dotyczyło misteryów pogańskich i zebrań heretyckich. Kiedy skończyło się prześladowanie za Marka Aureliusza, zaczyna się intensywna organizacja Kościoła tak wewnętrzna jak i zewnętrzna. W tym czasie ustanowiono prawie wszędzie katechumenat.

Instytucja ta, jeszcze nieznana w epoce św. Justyna i Hermasa, późniejsza od schizmy Marcyonitów, którzy jej i później według świadectwa św. Epifaniasza²⁾ nie przyjęli, została ustanowiona pod koniec drugiego wieku. Tertuljan ma za złe współczesnym heretykom, że wszystkim bez różnicy, i wiernym i katechumenom, pozwalają uczestniczyć w nabożeństwie: „*Quis catechumenus, quis fidelis, incertum est: pariter adeunt* (komunia), *pariter audiunt* (słowo Boże), *pariter orant* (liturgia): *etiam ethnici si supervenerint, sanctum canibus et porcis margaritas, licet non veras, iactabunt*“³⁾. Ponieważ katechumeni są nowicyuszami (*novitoli*), przeto należy ich usposobienie zbadać i sumienie urobić według pewnych metod pedagogiki: w tym celu ustanowiono urząd nauczyciela katechumenów (*doctor audentium*) w Rzymie, Kartaginie i Aleksandryi.

Otóż, ze względu na katechumenów, owych nowicyuszów, „*qui incipiunt divinis sermonibus aures rigare*“, jak mówi Ter-

tuljan, niejednakowa była jawność w nauczaniu i w liturgii. Wynika to samo z siebie. O tem świadczy pierwszy Tertuljan, kiedy wyrzuca heretykom, że nie robią żadnej różnicy między katechumenami i wiernymi: „*Pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant*“¹⁾.

Ten system nauczania, o którym mówi Tertuljan, utrwalił się za czasów Orygenesza: przemawiając wobec wszystkich w kościele, Orygenes przerywa wykład w chwili, kiedy miał mówić o Eucharystyi. Św. Justyn jednak w swej apologii, skierowanej do świętego senatu i całego narodu rzymskiego, mówił bez zastrzeżeń o tem, co teraz Orygenes pomija milczeniem. Chrystus, prawdziwy kapłan, mówi Orygenes, pojednał was przez swoją

¹⁾ Funk, „Theologische Quartalschrift“ 1903, s. 69—90, w art. pod tyt. „Das Alter der Arcan-disciplin“, starał się określić jak można najdokładniej czas wprowadzenia „prawa tajemnicy“ w Kościele, przeciwko Zhanowi, który sądzi, że prawo to, jako nieznane Orygenesowi i Tertuljanowi, weszło w życie po śmierci Konstantyna Wielkiego. Patrz Zahn, „Glaubensregel und Taufbekenntnis in der alten Kirche“ w „Zeitschrift für Kirchliche Wissenschaft“ 1881, str. 302—324. Opinię Zahna podziela Anrich, „Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum“ (Göttingen 1894), str. 129: Anrich przypuszcza, że początki prawa tajemnicy sięgają czasów poprzedzających epokę Konstantyna, lecz podług jego zdania, świadectwo Orygenesza i Tertuljana, które przytaczają na potwierdzenie tego prawa, właściwie niczego nie dowodzi. Bonwetsch, „Realencyklopädie“ t. II, s. 54, nie sądzi, aby można było coś pewnego powiedzieć o III wieku. Kattenbusch, „Das apostolische Symbol, Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols“ (Leipzig 1900), s. 176—179, nie przypuszcza, aby za Orygenesza obowiązywało prawo tajemnicy, gdyż, podług niego, weszło ono w życie najwcześniej w drugiej połowie III wieku. Funk, w art. cyt. str. 69—70, mówi, jakoby widział w zdaniach Orygenesza dowód przeciwko istnieniu prawa tajemnicy: jest to nieporozumienie, gdyż ja uważam Orygenesza i Tertuljana za świadków tego prawa. Jesteśmy więc z sobą w zgodzie.

Przytoczyłem w czterech pierwszych wydaniach „Badań“ (str. 19) tekst Tertuljana z „De Oratione“, 24 i zaopatrzyłem go w komentarz, z powołu czego Funk uczynił mi słuszną uwagę w art. cyt. str. 87. W tekście tym Tertuljan mówi, że powinniśmy się modlić na każdym miejscu stosownie do rozkazu św. Pawła (I Tim. I, 2). Tertuljan przypomina, że Apostołowie modlili się i śpiewali pieśni wobec straży i że sam św. Paweł odprawiał liturgię na okręcie wobec marynarzy i podróżnych. Dowód, że można się modlić wszędzie. Stąd wywnioskowałem: Gdzież tu jest prawo tajemnicy dla Tertuljana, jeżeli, podług niego, Apostoł może odprawiać liturgię w takich okolicznościach? Na co Funk czyni uwagę, że te dwa fakty były wywołane koniecznością i przemawiają przeciwko prawu tajemnicy.

¹⁾ „Origines du culte“ (1889), str. 10.

²⁾ „Haer.“ XLII, 3.

³⁾ „De praescrip.“ 41.

Krew ze swoim Ojcem, przez Krew nie materyalną, lecz przez Krew Słowa, Krew Tego, który mówił: „To jest krew moja, która będzie wylana za was na odpuszczenie grzechów“. Ale, obawiając, aby nie powiedzieć za wiele, mówca zatrzymuje się: „Kto z pośród was jest wtajemniczony, zna Ciało i Krew Słowa Bożego: nie zastanawiajmy się zbyt nad tem, co jest wiadome wtajemniczonym, a co powinno być ukryte przed nie wtajemniczonymi: „*Novit qui mysteriis imbutus est et carnem et sanguinem Verbi Dei: non immoremur in his quae scientibus nota sunt, et ignorantibus patere non possunt*“¹⁾.

Tak wyraża się Orygenes w homilii głoszonej wobec całego zgromadzenia, wobec wiernych i katechumenów. Te niedomówienia nie wynikają jednak z prawa tajemnicy. Bo, chociaż wobec katechumenów Orygenes przemilcza o wszystkim, co się odnosi do Eucharystyi, daje jednak do zrozumienia, że przedmiotem tajemnic, do których byli przypuszczeni wierni, jest Ciało i Krew Słowa Bożego, złożonego na ofiarę krzyżową dla zgładzenia grzechów. Jeżeli więc w nauczaniu są pewne zastrzeżenia, to jedynie ze względów pedagogicznych. Lecz, co jest najważniejsze, to to, że owe zastrzeżenia dotyczą tylko ustnego nauczania, gdyż Orygenes w swoich „Komentarzach“ omawia szczegó-

Zresztą, należy rozróżnić między sekretem absolutnym, któremu podlegały misterya pogańskie, a który nigdy nie obowiązywał chrześcijan, i sekretem, o którym mówi Tertuljan.

I rzeczywiście, Tertuljan pisze: „*Sed quomodo omni loco [orare iubemur] cum prohibeamur in publico? Omni inquit [Paulus] loco quem opportunitas aut necessitas importaret. Non enim contra praeceptum reputatur ab apostolis factum, qui in carcere audientibus custodiis orabant et canebant Deo, apud Paulum qui in navi coram omnibus Eucharistiam fecit*“.

Tak mówi Tertuljan w rozdz. 24. W I rozdz. wspomina o rozkazie, który nazywa „*praeceptum secrete orandi*“. Racye, jakie, podług niego przemawiają za tem prawem, nie mają nic wspólnego z tajemnicą u pogan: my modlimy się w skrytości, aby uniknąć ostentacyi faryzejskiej. Taki jest, bez wątplenia, duch Ewangelii, lecz nie potępiamy modlitwy wspólnej. Stąd wniosek, że modlitwa wspólna nie jest modlitwą publiczną—i dlatego utrwaliło się prawo, które nakazywało modlić się w skrytości.

Jednak prawo to nie wynika z rozkazu przytoczonego przez Tertuljana: powstało ono wskutek ustanowienia katechumenatu.

¹⁾ „In Levit. homil. IX“ 10, „In Num. homil. V,“ 3.

łowo tajemnicę, której w naukach do ludu nie uważał za właściwe tłumaczyć¹⁾. Gdzież tu jest prawo tajemniczy? Orygenes nawet zbija Celsa, który zarzucał chrześcijanom, że się otaczają tajemnicą: „Nasza nauka jest sekretną, dobrze! Cały świat zna lepiej naukę (κρίσιμα) chrześcijan, niż opinie filozofów. Kto nie wie o poczęciu Jezusa z Dziewicy? o Jego ukrzyżowaniu, zmartwychwstaniu, sądzie ostatecznym, na którym Zbawiciel ukarze grzeszników i nagrodzi sprawiedliwych? Znana jest wszystkim tajemnica zmartwychwstania, ba! nawet ośmieszona przez pogan. Po tem wszystkiem, mówić, że nauka jest sekretna, to absurd“²⁾. Lecz to, że w chrystyjanizmie nie wszystko jest jawne, że niektóre prawdy nie są głoszone publicznie, nikogo nie powinno dziwić, bo i chrześcijanie, i filozofowie trzymają się tej metody³⁾.

Wyodrębnienie katechumenów w III wieku w Kartaginie, Cezarei i Aleksandryi, jak świadczy Tertuljan i Orygenes, przyczyniło się do wprowadzenia zastrzeżeń: w kościelnym nauczaniu, aby nie mówiono wobec katechumentów o świętych tajemnicach; w liturgii, aby nie była odprawiana, kiedy ci są obecni.

V

Tak więc katechumenat dał początek karności, której od-tąd stale się trzymało w liturgii i w nauczaniu wobec katechumentów. Jakżeż niepodobna jest ta karność do sekretu misteryów pogańskich i do prawa tajemnicy wymyślonego przez scholastyków XVII i XVIII wieku! Teksty i fakty o tem świad-

¹⁾ Patrz „In Math. comment“. ser. 85—86, gdzie Orygenes omawia ustanowienie Eucharystyi.

²⁾ „Contra Cels“. I, 7. Cf. Clem. Al. „Paedagog“. I, 6 (P. G. VIII, 289 B.) i „Quis dives“, 23 (IX, 628 D.)

³⁾ „Ibid“. Cf. „Strom“. V, 10.

czą. Niektórzy zarzucają, że nigdy w pismach nie podawano formuł sakramentalnych.—Lecz literatura chrześcijańska z czasów, kiedy karność dotycząca katechumenów weszła w życie, jak również z epoki poprzedzającej ukazanie się najstarszych sakramentarzy, nie zawiera w sobie żadnych zastrzeżeń. Niedawno znaleziony zbiór modlitw (*Euchologion*) św. Serapiona z Tmuś podaje tekst amfory ¹⁾ ze słowami konsekracji, jako też formuły używane przy święceniach na dyakonów, kapłanów i biskupów ²⁾. Karność więc dotycząca katechumenów nie zabraniała pisać i przepisywać ksiąg liturgicznych. Że katechumenat jeszcze wtedy istniał, widać stąd, że ten sam zbiór modlitw podaje słowa benedykcji, które biskup wymawia nad katechumenami w chwili kiedy, kiedy po homilii przed amforą kazał im opuścić świątynię: „Daj im Panie zrozumienie tego, co słyszeli, i umysł prawy, aby się stali godnymi nowego odrodzenia i świętych tajemnic, (τῶν ἁγίων μυστηρίων)“ ³⁾, t. jest chrztu i Eucharystyi.

Nieprzyjaciele św. Atanazego wytykają mu świętokradztwo, jakiego dopuścił się jeden z jego kapłanów, Makary, który, zabroniwszy sprawować funkcji kapłańskich niejakiemu Ischyrasowi, arianinowi, (Ischyras nie otrzymał święceń i uważał się za kapłana w swoim mieście), napadł na niego gwałtownie, strzaskał kielich, którego ten używał przy ofierze i rzucił na ziemię postacie przez niego pokonsekrowane. Atanazy ma za złe arianom, że wszczęli z tego powodu dyskusję publiczną. Ale, czy Atanazy powołuje się na prawo tajemnicy? Bynajmniej, powiada bowiem: „Aryanie nie wstydzą się mówić o tajemnicach (τραψεδὲν τὰ μυστήρια) wobec katechumenów i, co gorsze jeszcze, wobec pogan, chociaż napisane jest, że należy zachować sekret królewski i że Zbawiciel nie pozwolił rzucać świętego psom i perłom wieprzom. Nie wolno wyjawiać tajemnic niewtajemniczonym (ὅς χεὶρ τὰ μυστήρια ἀμώρητοις τραψεδὲν), aby poganie ich nie wyśmiali, a katechumeni nie gorszyli się, w ten sposób je poznawszy“ ⁴⁾. W oczach św. Atanazego, nie jakieś prawo nakazywało milcze-

nie, lecz poszanowanie dla świętych tajemnic oraz wzgląd na katechumenów.

Widać to z dalszego ciągu dyskusyi. Aryanie, zebrani na synod w Tyrze, domagają się przeprowadzenia śledztwa w sprawie Makarego. Komisya w tym celu ustanowiona, zdaje się, składała się ze świeckich, gdyż, jak powiada Atanazy, kapłani pragnący wziąć w niej udział, spotkali się z formalną odmową. —Ale, czyż cesarz Konstantyn, który nie był nawet katechumenem, nie był obecny przy obradach na soborze Nicejskim?—Do przesłuchania świadków przystąpiono wobec prefekta Egiptu i jego świty: „Pytają ich, pisze Atanazy, o kielich i ołtarz w obecności pogan i żydów! Rzecz trudna do uwierzenia, a jednak prawdziwa! Kapłani, szafarze świętych tajemnic, są wykluczeni z posiedzenia; ale katechumeni i, co gorsza jeszcze, poganie i żydzi mogą być na niem obecni; ale sędzią może być człowiek obcy (ἐξωτερικός); i pytają się świadków o Ciało Chrystusa, o Krew Chrystusa. Należało, kończy Atanazy, przeprowadzić śledztwo w kościele, przez duchownych, prawnie, nie zaś przez tych, którzy nie znają naszej religii“ ¹⁾. Zgorszenie wywołane przez arian, w pojęciu Atanazego, zasadzało więc się na tem, że prefekt Egiptu, poganin, pytał wiernych o Eucharystyę wobec pogan, żydów i katechumenów. Ale czyż to nie dowodzi, że synod w Tyrze bynajmniej nie krępował się prawem tajemnicy i uważał je za regułę katechetyczną, do której niekiedy można było się nie stosować?

Nie innego, tylko sposób nauczania katechumenów był rzekomem prawem tajemnicy. Pątniczka Eterya, przy końcu IV wieku, podaje przemówienie biskupa do katechumenów Jerozolimskich przy ceremonii wygłaszania symbolu wiary: „*Per istas septem septimanas legem omnem edocti estis scripturarum, necnon etiam de fide audistis, audistis etiam et de resurrectione carnis*“ ²⁾. W ciągu siedmiu tygodni wyłożono katechumenom historię świętą i artykuły symbolu wiary. „*Tamen adhuc catechumeni audire verbum aut quae sunt mysterii altioris, id est ipsius baptismi, quia adhuc catechumeni audire non potestis... Quia adhuc catechumeni estis, mysteria Dei secretiora dici vobis non possunt*“ ³⁾. Chrzest i Eucharystya były uważa-

¹⁾ Część Mszy w Kościele greckim od pocałunku pokoju do „Postcommunio“.

²⁾ Funk, „Didascal. et constitut. apost.“. (Padeborn 1906) t. II str. 158 i nast.

³⁾ „Apol. Contra Arian“. 11.

¹⁾ „Apol. contra Arian“. 31.

²⁾ „Peregrin“. (ed. Geyer) XLVI, 6.

ne za większą tajemnicę, niż symbol wiary i dlatego biskup pomija je milczeniem ze względu na katechumentów. Nadto, po skończonej homilii katechumeni obowiązani byli opuścić świątynię, drzwi zaś były pilnie strzeżone, aby poganin lub niewtajemniczony (ἀμύητος) nie wszedł podczas sprawowania świętych tajemnic¹⁾. Św. Jan Chryzostom, głosząc słowo Boże w Antyochii, mówi: „Chcę mówić jasno, ale nie śmiem z powodu niewtajemniczonych; ci utrudniają nam obowiązek tłumaczenia Pisma świętego, gdyż ze względu na nich musimy albo wyrażać się niejasno, albo wykladać to, co powinno być ukryte“. Mówca czyni tu aluzję do artykułu o zmartwychwstaniu ciała. Na innym zaś miejscu, nawiązując do Eucharystyi, przytacza odpowiedź Józefa dotyczącą podczaszego: „Ja nie mówię, że wy wręczycie kubek królowi, lecz że sam król poda wam kubek straszny, kubek posiadający wielką moc, kubek cenniejszy od wszelkiej rzeczy stworzonej. Wtajemniczeni znają moc tego kubka (ἴσασιν οἱ μεμυημένοι), ale i wy wkrótce ją poznacie“²⁾. Na Zachodzie, według świadectwa św. Augustyna, katechumeni również opuszczają świątynię zaraz po homilii i kaznodzieja wobec nich wyraża się z wielką oględnością o artykułach symbolu, o modlitwie Pańskiej, świętych tajemnicach, słowem, o wszystkim, co wchodzi w zakres nauczania. Przed homilią czytano wyjątek z Ewangelii według św. Jana, gdzie jest mowa o Eucharystyi. Już ten jeden fakt dowodzi, że *disciplina arcani* właściwie była systemem pedagogicznym. Słowa ewangeliczne św. Augustyn tak tłumaczy: „Jak słyszeliśmy z przeczytanej Ewangelii, Pan nasz Jezus Chrystus zachęca nas obietnicą życia wiecznego do pożywania Ciała swojego, do picia Krwi swojej. Nie wszyscy, którzy to słyszeli, zrozumieli. Wy, co jesteście ochrzczeni, wiecie, co powiedział. Ci, pośród was, którzy są jeszcze katechumenami, mogli słuchać, ale czy zrozumieli? Mowa nasza skierowana jest tak do jednych, jak do drugich. Ci, którzy już pożywają Ciało Pana i piją Krew Jego, niech rozważają, co pożywają i piją...“³⁾. Wprawdzie św. Augustyn mówi wobec katechumenów, że wierni pożywają Ciało Zbawiciela i

piją Krew Jego, ale przypuszcza, że katechumeni jego słów nie rozumieją. Św. Augustyn zachowuje tylko pozory tajemnicy.

VI.

Teraz musimy zwrócić uwagę na sposób wyrażania się niektórych pisarzy, jeżeli chcemy wytłumaczyć analogię, jaka zachodzi między prawem tajemnicy i takimże prawem kultu pogańskiego.

Nieporozumienia powstały wskutek klasycyzmu kościelnych pisarzy greckich. Już św. Ignacy, aby dowieść, że mieszkańcy Efezu byli uczniami św. Pawła, nazywa ich Παύλου συμύηται¹⁾ (wtajemniczeni w misterya). W drugim liście św. Piotra (I, 16) spotykamy raz jeden wyrażenie ἐπόπτης (widzący). Zresztą, dzieła św. Ignacego, św. Klemensa, Hermasa, apologetów podobnych wyrażen nie zawierają. Dopiero od czasów Klemensa Aleksandryjskiego nazwy pogańskie otrzymywały prawo obywatelstwa w literaturze greckiej. Tak w „Prorepticus“, Klemens wzywa czytelnika, aby nie słuchał baśni mitologicznych i omijał przekłętą wyspę rozkosznych syren, aby cały oddał się Słowu Bożemu, które jest jedynym sternikiem, i Duchowi św., który go doprowadzi do portu niebieskiego. „Wtedy, powiada, ujrzysz (κατοπτρεύσεις) mojego Boga i będziesz wtajemniczony w święte misterya (τοῖς ἁγίοις τελεσθῆσθαι μυστηρίοις)... Rzuć laskę bachantek, korony bluszczowe, skórę jelenia“ i inne oznaki kultu pogańskiego: „Bądź rozumnym, a ukaże ci Słowo i Jego tajemnice. Jest góra miła Bogu, ocieniona dziewiczemi lasami: tam synowie Boży... obchodzą uroczystości Słowa (σεμνὰ ἔργα)“ wraz z aniołami, prorokami, dziewicami i sprawiedliwymi. „O, iście święte tajemnice!... Pograżony w kontemplacyi, widzę niebiosa i Boga, staje się świętym (ἅγιος), wtajemniczonym (μυσούμενος): Zbawiciel jest moim hierofantą (ιεροφάντῃ), On uświęca wtajemniczonego,

¹⁾ „Constit. apost.“ II, 57. Cf. Epiphan „Haer.“ XLII, 3 i 4.

²⁾ „In I Cor, homil.“ XL.“ 1 ei „Ad iluminand“ I, 1.

³⁾ „Sermo de verb. ewang. Ioan“. CXXXII, 1.

¹⁾ „Ephes“. XIII, 2:

prowadząc go do światłości (τὸν μυστήν σφραγίζεται φωταγωγῶν)... A więc, czytelniku, bądź wtajemniczonym (μυσῶ¹⁾).

Po raz pierwszy frazeologia eleuzyńska była zastosowana dla wyrażenia królestwa Bożego przez niezręcznego synkretystę Klemensa, a nawet wprowadzona do liturgii.

Ten klasycyzm widzimy tylko u Klemensa. Orygenes odrzuca go i dba o czystość wyrażen. Tylko raz jeden, odpowiadając Celsowi, który przeciwstawiał chrystyanizmowi czystość obyczajów wtajemniczonych w misterya greckie, Orygenes używa frazeologii pogańskiej. My wymagamy, powiada, aby ten, kto dąży do przyjęcia religii chrześcijańskiej, wpięrow zmienić swe życie na lepsze; a kiedy się poprawi, wtedy przypuszczamy go do naszych misteryów (ἐπὶ τὰς παρ' ἡμῖν τελετάς). Orygenes rozwija swoją myśl, posługując się wyrażeniami Celsa: kto jest wolny nie tylko od występków, lecz nawet od najmniejszych win, niech ma ufność, niech będzie wtajemniczony w misterya religii Chrystusa (μυσθεὶν τὰ μυστήρια τῆς κατὰ Ἰησοῦν θεοσεβείας). Wprowadzający do misteryów pogańskich mówi: Kto nie ma na sumieniu złego czynu, niech przyjdzie! Kapłan zaś chrześcijański (ὁ κατὰ τὸν Ἰησοῦν μυσταγωγῶν): Komu sumienie już od dłuższego czasu nic nie wyrzuca, niech się uczy tajemnic wiary! Orygenes zbyt dobrze widzi różnicę między wtajemniczeniem pogańskim i pedagogią chrześcijańską! To też z wielką ostrożnością stosuje wyrazy używane przez pogan²⁾.

Lecz w IV wieku pisarze i mówcy kościelni przestali się liczyć z poganizmem; język kościelny dążył do ześwieczenia, „belletrystyka“ zaś chrześcijańska stosowała się do smaku profanów. Św. Atanazy, św. Bazyli, św. Jan Chryzostom świadczą o tej zmianie.

Literatura IV i V wieku zdradzała pewną słabość do czerpania z języka klasycznego wyrażen dla oznaczenia pojęć religijnych. Bonwetsch zwraca uwagę, że Ojcowie odnosili wyraz ὄργια do kultu pogańskiego lub heretyckiego, a nigdy nie stosowali go do obrzędów kościelnych³⁾; a przecież widzieliśmy, że już Klemens Aleksandryjski, mówiąc o szczęściu błogosławionych w niebie, używa wyrazu σεμνὰ ὄργια. Wyraz τελετή (cel) był za-

¹⁾ „Cohort. ad gent“, 12.

²⁾ „Contra Cels.“ III 60.

³⁾ „Zeitschrift für hist. Theologie“, t. XLIII, (1873) s. 274—278.

stosowany w liturgii. Wyraz μυστήριον używa św. Paweł: stąd μυσταγωγία, μύησις, μύστης, ἀμύητος. Wyraz ἐπόπτης (widzący) spotykamy na każdym kroku. Pseudo - areopagita najwięcej ze wszystkich pisarzy przyswaja sobie tego rodzaju wyrażenia, a nawet tworzy nowe: ἄμυστος, θεοπτιὰ, τελεταρχία, τελετουρχία διακότης. Hierarchia kościelna, podług niego, składa się z μυσταγωγοί, τελετουργοί, ἐρεῖς: kapłani nazywają się ἱεροουργοί, subdyakoni θεραπευταί. Zapewne jest to tylko gra słów, lecz robi ona wrażenie tajemnicy, szczególnie jeśli kto chciał przypuścić, że Pseudo - areopagita żył w czasach św. Piotra.

VII.

Moment, w którym prawo tajemnicy w liturgii i nauczaniu doszło do największego rozwoju przypada na pierwszą połowę V wieku. W tym to czasie papież Innocenty I pisze sławny list do biskupa z Engubio (19 marca 416 r.) Biskup ten często udawał się do Rzymu dla zasięgnięcia rady w sprawach kultu religijnego, „*vel in consecrandis mysteriis vel in cacteris arcanis agendis*“. Papież odpowiada w słowach niejasnych, przez co daje do zrozumienia, że nie chce mówić otwarcie. Pocałunek pokoju we mszy, powiada, powinien być dany nie „przed dokonaną tajemnicą“, lecz „po tem wszystkim, czego wyjawieć nie mogą“. Nie spotkaliśmy się z podobnego rodzaju mową w literaturze z pierwszych czterech wieków. Dalej, papież mówi o namaszczeniu (*consignatio*) dzieci przy chrzcie, o ceremoniach towarzyszących sakramentowi chrztu, ale co do samej formuły milczy: „Słów powiedzieć nie mogę, aby się nie zdawało, że mówię więcej, niż wymaga pytanie“. Papież odpowiada jeszcze na inne pytania i kończy: „Na inne rzeczy, o których nie godzi się pisać, gdy przyjdiesz, będziemy mogli odpowiedzieć“. Stąd niektórzy, opierając się na przytoczonych tekstach, zaraz wywnioskowali, że prawo zabraniało pisać formuły sakramentalne. Widzieliśmy jednak, że takie prawo nie było znane przed Innocentym. Św. Leon, św. Grzegorz również nie o niem nie

nie wiedzą. Zresztą, w tym czasie ukazują się sakramentarze. Sakramentarz Leona, najstarszy ze wszystkich, doszedł do nas tylko w urywkach; w jedynym manuskrypcie, który pozostał, brak kanonu mszy, który „na pewno był umieszczony w części zaginionej”¹⁾. Część nienaruszona zawiera formuły używane przy konsekracji biskupów, przy święceniach na kapłanów i diakonów; formuły te, bez wątpienia, były niemniej tajemnicze od tych, których używano przy bierzmowaniu, których jednak Innocenty nie chce wyjawiać! Manuskrypt ten pochodzi z VII wieku i podaje formuły, jakie obowiązywały między IV i V wiekiem.

Podobna ewolucja, dokonywała się w V wieku na Wschodzie. Ileż to razy przytaczono teksty, w których św. Epifaniusz, mówiąc o ustanowieniu Eucharystyi, ogranicza się do tych słów: „Jest to rzecz taka“, aby nie napisać: To jest ciało moje? ²⁾ Około roku 445, historyk Sozomen, pisząc historię soboru Nicejskiego, „na przedstawienie pobożnych i kompetentnych przyjaciół“, nie umieścił tekstów, które tylko wtajemniczeni i kapłani mają prawo cytować i rozumieć, aby nie wpadły w ręce niewtajemniczonych: Sozomen ukrywa więc to, co powinno być przemilczane (*ἀπόρρητα ἀχρησιωπῆν*)³⁾. Oto uzasadnienie prawa tajemnicy! Jednakże to prawo nie przeszkadza historykowi Sokratesowi, w tej samej epoce, wcielić do swojej historii całkowitego tekstu symbolu Nicejskiego, którego Sozomen nie odważył się przytoczyć. Zaś na sto lat przedtem ogłosił go św. Atanazy bez najmniejszego skrypu, a następnie: Euzebiusz, św. Bazyl, Teodoret i Cyryl Aleksandryjski. Pod koniec V wieku, pisarz, który najbardziej nadużywał frazeologii tajemniczej, pseudo-Areopagita, pisze na początku swojej „Teologii mistycznej“: „Strzeż się, aby nie słyszeli niewtajemniczeni (*μηδεὶς τῶν ἀμνηστῶν*). Po czem dodaje: „Przez niewtajemniczonych rozumiem tych, którzy przywiązują się tylko do rzeczy naturalnych i nie rozumieją tego, co może być w górze“⁴⁾. Pojęcie o tajemnicy katechetycznej zdaje się być nieznanem pseudo-Areopagicie.

¹⁾ Duchesne, „Origines du culte“, s. 129 i n.

²⁾ „Ancorat.“ 57. „Haer.“ XLII, 61.

³⁾ H. E. I, 20.

⁴⁾ „Myst. theol.“ 1.

Wniosek.—Jeżeli symbol i Eucharystyę otaczano tajemnicą, to tylko ze względu na katechumenów, których stopniowo starano się przygotować do przyjęcia prawd religijnych. To też, kiedy na początku VI wieku znikł katechumenat, prawo tajemnicy przestało obowiązywać.

POCZĄTKI POKUTY.

I.

Hermas i problemat moralności w drugim wieku.

Wyłączmy to wszystko, czego uczy nas Nowy Testament o pokucie. Badając samą tylko tradycję, będziemy się starali w tendencjach moralnych drugiego wieku odnaleźć ślady ówczesnej pokuty.

„Słyszałem, powiada Hermas, pewnych nauczycieli, którzy mówią, iż nie masz innego nawrócenia jedno to [chrztu], kiedy wступujemy do wody chrztu, w której otrzymujemy odpuszczenia pierwszych naszych win“.

Pasterz odpowiada Hermasowi:

„Dobrześ słyszał, gdyż tak jest“.

I dalej dodaje: „Trzeba więc, aby ten, kto otrzymał odpuszczenie grzechów (na chrzcie), już więcej nie grzeszył, lecz pozostał czystym“¹⁾. Ochrzczony wyszedł z wody odrodzony i otrzymał piętno Syna Bożego, które powinien zachować nienaruszonym²⁾. Z wyjątkiem niektórych marcyonistów, nikt nie utrzymywał, aby chrzest mógł być powtórzony.

¹⁾ „Sim“. IV, 3.

²⁾ „Sim“. IX 16 (cf. Vis. III, 3); Sim. VIII, 6.

W „Dziejach Tomasza“ czytamy: kiedy Apostoł udzielił chrztu nowonawróconym, tego chrztu, „który trzykrotnie ożywia duszę“, wtedy pobłogosławił chleb, mówiąc: „Panie! uczyn z tego chleba chleb życia, aby ci, którzy go będą pożywali, uniknęli skażenia. Ty, któryś raczył pozwolić, aby otrzymali ten dar, spraw, aby wzięli udział w Królestwie Twojem, aby byli zawsze nieskalani w tem życiu, tak iżby przestrzegając czystości, otrzymali te wielkie i nieśmiertelne dary“¹⁾.

Oto pojęcie, jakie chrześcijanie II wieku mieli o życiu tego, kto był ochrzczony.

Świętość była rzeczą zwykłą wśród chrześcijan, przeto zachowanie jej nie mogło być uważane za szczególny przywilej. Ta wierność łasce Bożej była normą życia chrześcijańskiego „Jest rzeczą niemożliwą,—czytamy w liście do Żydów, aby ci, którzy byli już raz oświeceni (na chrzcie), którzy kosztowali daru niebieskiego (Eucharystyi) i rozkoszowali się pięknnością słowa Bożego i mocą przyszłego wieku—i upadli, byli na nowo ożywieni i nawróceni... Kiedy ziemia, zwilżona częstymi deszczami, wydaje trawę użyteczną dla tych, którzy ją uprawiają, wtedy bierze udział w błogosławieństwie Bożem; ale jeżeli rodzi ciernie i osty, godna jest potępienia i przekleństwa; koniec jej — spalenie“²⁾.

Lecz, jakkolwiek niektórzy uważali Kościół jako zgromadzenie świętych, rzeczywistość daleką była, niestety! od tego ideału. Kościół Boży jest jakby wierzba, drzewem najbardziej żywotnem, którego gałęzie, obcięte i na ziemię rzucone, są zdolne puścić korzenie, pokryć się liściem i kwiatem: jest to figura wiernych. Ileż jednak Hermas widzi gałęzi słabych, suchych lub zgniłych? Gałęzie te wyobrażają dusze, „które słuchały (słowa Bożego), które wierzyły i otrzymały piętno, lecz nie zachowały go w całości“. Oto, przedewszystkiem, „apostaci i zdrajcy“, którzy zapierają się Pana i oskarżają przed władzą swych braci. Oto chrześcijanie, którzy wracają do uciech pogańskich³⁾. Oto bogaci, *honestiores*, którzy przez pychę odwra-

¹⁾ „Acta Thomae“ (ed. Max Bonnet) s. 73.

²⁾ „Hebr“. VI, 4–8.

³⁾ Iren. „Contra haer“. I, 6, 3. mówi o zgorszeniu danem przez heretyków, którzy bez skrupułu jedzą potrawy ofiarowane bałwanom, biorą udział

cają się od maluczkich, swych braci w Chrystusie. Oto spekulanci, którzy dla interesu, dla marnego zysku zdradzają Pana. Oto ambitni, którzy zajmują pierwsze miejsca...¹⁾ Autor „Apokalipsy św. Piotra” widzi na drugim świecie miejsce kary dla grzeszników: zajmują je wierni, którzy upadli. Ci „bluźnili przeciwko drogom sprawiedliwości” i „porzucili drogi Pańskie”: są to apostaci, o których mówi Hermas. Tamci, mężczyźni i kobiety, oddawali się rozpucie i występkom przeciwko naturze. Są tam zabójcy i ich współnicy. Są fałszywi świadkowie, lichwiarze, bogacze „bez litości dla sierot i wdów, bez pamięci na przykazania Boskie”. Kara jest straszna: fale ognia, wyziewy trujące, aniołowie - mściciele idą w zawody, aby ukarać każdy grzech i skłonić żyjących ku dobremu groźbą kary²⁾.

Jak uniknąć takiego losu?

Niektórzy, chcąc rozwiązać kwestię radykalnie, uważali winy wiernych za czyny obojętne. Hermas znał tego rodzaju uczonych, których oskarża jako „obłudników”, a ich naukę potępia jako „naukę obcą” i nieznaną w Kościele. Tego rodzaju naleciałości są szkodliwe, albowiem „gorszą one sługi Boże, szczególnie tych, którzy zgrzeszyli, nie pozwalając im nawrócić się, lecz, przeciwnie, utwierdzając ich w grzechu przez niemądre twierdzenia”³⁾. Hermas oskarża ich na innym miejscu—jeżeli są to ci sami—jako kazuistów bez sumienia, którzy, powodowani chęcią zysku, nauczają ludzi „według własnych żądz”⁴⁾.

Tak np., walentynianie pozwalają swoim uczniom oddawać się wszelkim rozkoszom, według zasady, że ciało ma swoje prawa, a duch swoje⁵⁾. Inni, karpokraci, nauczają, że człowiek otrzymuje zbawienie przez wiarę i miłość, że dobre uczynki są

w zabawach na cześć bożków, w gladyatorskich igrzyskach i w walkach dzikich zwierząt.

¹⁾ „Sim”. VIII, 6—7.

²⁾ „Revel. Petri” (ed. Robinson), 7—20.

³⁾ „Sim”. VIII, 6, 5.

⁴⁾ „Sim”. IX 19.

⁵⁾ „Contra haer”. 1, 6, 3.

bez znaczenia: zło i dobro, sprawiedliwość i niesprawiedliwość istnieją tylko w opinii ludzkiej: wszelki czyn, rozważany sam w sobie, nie jest złem¹⁾.

Co za śmiałość! woła Ireneusz, ludzie przyznający się do Jezusa jako do swego Pana, do Jezusa, który potępia nie tylko zło, lecz nawet myśl i pragnienie zła, współzawodniczą w swych poglądach z cynikami, „*Cynicorum indifferentiam aemulantes*”²⁾.

Sprzeczność tego odrażającego cynizmu z Ewangelią jest aż nazbyt widoczna. Dusze dobrej, lecz słabej woli wpadały w rozpacz, gdyż „nie spodziewały się zbawienia z powodu czynów popełnionych”³⁾. Jeżeli tylu innych nie dążyło do świętości, to czyż nie dlatego, iż byli przeświadczeni, że świętość na tym świecie, wśród różnych spraw i kłopotów, nie da się urzeczywistnić? Ireneusz opisuje udręczenia kobiet, które upadły i „ich sumienia palone jakby na ruszcie”.... Jedne rozpaczają o swoim zbawieniu, inne wyrzekają się zupełnie (chrześcijaństwa), inne znowu wahają się i są, jak mówi przysłowie, „ani wewnątrz, ani zewnątrz (Kościoła)”⁴⁾. Kościół Chrystusowy był bardzo zasmucony tą ułomnością ochrzczonych, która stała w sprzeczności z jego ideałem.

Wskutek reakcyi zaczął się wkładać surowy, niemniej groźny dla Kościoła, rygoryzm, który wkrótce zjednał sobie wielką liczbę zwolenników.

Ewangelia według Egipcjan. z II wieku głosiła w imieniu Zbawiciela zasady bezwzględne ascetyzmu. Dokądże będzie śmierć panowała? pyta Salomea. Na co Chrystus odpowiada: „Będzie panowała dopóty, dopóki wy, niewiasty, rodzić będziecie”. Niepodobna było wyraźniej wskazać dziewictwa jako warunek niezbędny do otrzymania Królestwa Bożego. I dalej Pan mówi: „Przyszedłem zniszczyć dzieła kobie-

¹⁾ „Contra haer”. I, 25, 5.

²⁾ „Contra haer. II, 32, 2.

³⁾ „Sim”. VIII, 9, 4.

⁴⁾ „Contra haer”. I, 13, 7.

ty¹⁾. Przyjdzie czas, kiedy „szata wstydu, to jest ciało, będzie zdeptana“ i kiedy „nie będzie ani mężczyzny, ani kobiety“.

„W Dziejach Piotra“, które są urywkiem περίοδος Πέτρος z II w., św. Piotr nakazuje wszystkim zachowanie bezwzględnej czystości. Pod wpływem przemówień Apostoła nawracają się już nietylko nałożnice prefekta Agryppy, lecz i prawa żona Albina, przyjaciela Cezara. Tylko zachowując bezwzględną czystość, można było dobrze służyć Bogu: *Complures aliae honestae feminae, audientes verbum de castitate, recedebant a viris suis, et viri a mulieribus, propter quod vellent caste et munde Deo servire*²⁾.

W „Dziejach Tomasza“ Chrystus taką prowadzi rozmowę z dwiema młodemi małżonkami w dzień ich ślubu: „Jeżeli powstrzymacie się od brudnego współżycia, staniecie się kościołem świętym, czystym.... Będziecie oblubienicami, które wchodzi do izby godowej nieśmiertelności i światłości“. Młode małżonki dały się przekonać i na drugi dzień komunikują rodzicom nieoczekiwaną radość, jaka napełniła ich serca. „Dalekiem jest odemnie dzieło wstydu i hańby, woła zaślubiona: jestem połączona z prawdziwym człowiekiem“! Małżonek zaś mówi: „Dzięki Ci, Panie, któryś mnie uchronił od skalania, któryś posiał we mnie życie, któryś mnie uleczył z choroby nieuleczalnej, któryś mi dał zdrowie mądrości“³⁾.

Na innym miejscu „Dziejów Tomasza“ czytamy, że pewną niewiastę z towarzystwa, Mygdonię, nawrócił Apostoł i skłonił ją do zachowania dożgonnej czystości. Mąż jej Charysios oskarża przed królem św. Tomasza, czarodzieja żydowskiego, który głosi nowego Boga i mówi, że, jeżeli mężowie nie wyrzekną się prawa do swoich żon i żony do mężów, nie mogą spodziewać się życia wiecznego. Tomasz broni się wobec króla, mówiąc: „Jeżeli trzeba słuchać króla tego świata, to o ileż więcej należy być posłusznym Królowi niebieskiemu, w czystości, zdala od uciech cielesnych, od wszelkiej rozkoszy, zmysłowości, kradzieży, hańby, obżarstwa i wszelkich złych czynów“⁴⁾.

W „Dziejach Pawła i Tekli“ św. Paweł wygłasza kilka

błogosławieństw, w których wyraźnie brzmi nuta ascetyzmu. Kiedy Apostoł wszedł do domu Onesiphora w Ikonium, „była tam wielka radość i modlitwa na klęczkach, i łamanie chleba, i rozprawa Pawła o powściągliwości (περί ἐγκρατείας) i o zmartwychwstaniu“. Paweł mówił: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądają; błogosławieni, którzy zachowują swoje ciało w czystości, albowiem staną się świątynią Boga; błogosławieni powściągliwi, albowiem Bóg do nich mówić będzie; błogosławieni, którzy mają żony tak, jakby ich nie mieli, albowiem oni posiadają Boga; błogosławione ciała dziewic, gdyż podobają się Bogu i nie utracą ceny swej czystości“. Dziewica Tekla, słysząc taką naukę, opuszcza narzeczonego i wyrzeka się małżeństwa. Wielkie było poruszenie umysłów w Ikonium, gdyż wszystkie niewiasty i młodzieńcy szli za nauką Pawła, którą można zawrzeć w tych słowach: „Trzeba bać się jednego Boga i żyć w czystości“ i w tych: „nie masz zmartwychwstania jedno dla tego, kto jest czysty“¹⁾.

W oczach tych moralistów tylko ten jest prawdziwym chrześcijanem, kto posiada czystość aniołów. To też do powściągliwości zobowiązywano się już na chrzcie świętym. Ten rygoryzm w herezyologii nosi nazwę enkratyzmu. Enkratyci jednak nie tworzą odrębnej sekty. Św. Ireneusz uważa Saturnina i jego uczniów za ludzi, „którzy uwodzą wielką liczbę dusz przez swoją udaną powściągliwość“ i twierdzą, że małżeństwo i ojcostwo są to dzieła szatana. I Marcyon, podług Ireneusza, jest nauczycielem powściągliwych, którzy w swych mowach powstają przeciwko małżeństwu, odwołują stworzenia od swego celu i potępiają publicznie Tego, który stworzył mężczyznę i niewiastę²⁾. Marcyon jednak nie jest jedynym twórcą enkratyzmu, gdyż Juliusz Cassianus, uważany za zwolennika tego kierunku rygorystycznego (*Encratarum vel acerrimus haeresiarches*), jest uczniem nie Marcyona, lecz Walentyna³⁾. Autor dzieła „Philosophoumena“, który znał wielu Enkratytów zapewnia, że nie wyrzekli się oni wiary prawdziwej. „Noszą, powiada on miano enkratytów; lecz, co do Boga i Chrystusa, wyznają wy-

¹⁾ E. Nestle, „Novi Test. graeci supplem.“ (Lipsk 1896), s. 72

²⁾ R. A. Lipsius, „Acta Petri“ (Lipsk 1891) s. 85–87.

³⁾ „Acta Thomae“, (wyd. Bonnet'a) s. 11–13.

⁴⁾ „Acta Thomae“, s. 55–73.

¹⁾ „Acta Petri“ (wyd. Lipsius) s. 238–244.

²⁾ „Contra haer.“ I, 24, 2; 28, 1.

³⁾ „Hieron“. Comm. in Gal. VI, 8.

rażnie wiarę Kościoła¹⁾. Do enkratytów należy, bez wątpienia, biskup Onossos, do którego Dyonizy, bp. Koryntu, pisze, „aby nie zmuszał wiernych do czystości, jako do wielkiego ciężaru, lecz miał wzgląd na ułomności wielu“²⁾. Enkratyzm więc jest to raczej kierunek ascetyczny, niż sekta, kierunek, który się rozszerzył nawet w Kościele w II wieku.

Obrazek tego ascetyzmu katolickiego mamy w homilii p. t. „Secunda Clementis“. Autor, opierając się na Ewangelii według Egipcjan, w której jest mowa o unicestwieniu płci, mówi: „Jeżeli tak postąpicie, otrzymacie Królestwo Ojca mego“. Bez wątpienia, kapłan, ukryty autor tej homilii, osłabia surowość zasady przypisywanej Chrystusowi; w każdym jednak razie przytacza ją. Zasada więc ta była znana i miała powagę wśród wiernych. Cała homilia nosi na sobie cechy ascetyzmu. Chrześcijanin powinien „strzedz swego ciała, jako świątyni Boga... i zachować przykazania Pańskie, aby otrzymać życie wieczne“. Albowiem, jeżeli nie zachowają piętna (otrzymanego na chrzcie), robak ich nie umrze i ogień nie zgaśnie. Następnie, kapłan ów streszcza swoją homilię i kończy temi słowy: „Nie sądź, abym wam dał złą radę co do powściągliwości“³⁾.

Wczasy, kiedy męczeństwo było na porządku dziennym, nie dziwnego, że mówcy domagali się heroizmu od każdego chrześcijanina i w głoszeniu zasad nie robili różnicy między przykazaniem i radą.

Jakkolwiek bardzo był rozpowszechniony ten ascetyzm, nie da się jednak zaprzeczyć, że obok niego istniał kierunek inny, może mniej naukowy, ale też i mniej wymagający, kierunek, który znalazł swój prawdziwy wyraz w „Pasterzu“ Hermasa.

„Pasterz“ Hermasa, podobnie jak „List do żydów“, *Prima Petri*, *Prima Clementis* jest dokumentem rzymskim. Tylko dzięki swojemu pochodzeniu, „Pasterz“ tak szybko i tak bardzo

się rozpowszechnił. Co więcej, jest on apokalipsa: imię Hermasa, który podaje się za widzącego, przypomina chrześcijanina, którego św. Paweł pozdrawia przy końcu swego listu do Rzymian¹⁾. Hermas, zresztą, sam twierdzi, że otrzymał rozkaz podania swojej apokalipsy niejakiemu Klemensowi (*Vis.* II 4, 3), którego chętnie można utożsamić z autorem „Prima Clementis“. To wypadkowe lub sztuczne zestawienie imion przyczyniło się do większej powagi „Pasterza“. Ireneusz i Tertuljan cytują go jako „pismo“; autor *De aleatoribus* i Klemens Aleksandryjski, jako „pismo boskie“; Orygenes, jako „pismo przyjęte w Kościołach, lecz nie we wszystkich“. Kościół Rzymski, który posiadał kanon więcej ustalony i mógł coś wiedzieć o pochodzeniu „Pasterza“, oświadcza, według Muratori'ego, że apokalipsa ta nie ma nic w sobie apostołowskiego; że, przeciwnie, jest to nowa kompozycja, opublikowana w Rzymie za rządów bpa Piusa (rozd. 140 — 150), jako dzieło brata papieża; że można wprawdzie ją czytać, ale nigdy publicznie w kościele na równi z pismami proroków i apostołów¹⁾. Jednakże Kościół Rzymski, usuwając wszelkie dwuznaczne sądy, które mogłyby podnieść znaczenie „Pasterza“, potwierdził powagę tej książki, która powstała wśród prezbyteratu Rzymskiego i która, aczkolwiek nie miała charakteru księgi apostołowskiej lub prorockiej, jak „Prima Clementis“ czytana publicznie ludowi, wyrażała jednak naukę Kościoła Rzymskiego.

Szybkość, z jaką „Pasterz“ się rozpowszechnił, powaga, jaką się ciągle cieszył, świadczą, że nauka w nim zawarta odpowiadała uczuciom religijnym ogółu. Wykład w „Pasterzu“ jest prosty. Napróżnobyśmy szukali tam hellenizmu Justyna i gnostyckich spekulacji; nie znajdziemy tam również żydowskiej obrazowości, jaką posługiwali się dawni prorocy, ani allegoryzmu, jaki widzimy w „Liście do żydów“ i w „Liście do Barnaby“; obcą też Hermasowi jest dyalektyka i wzniosłe myśli św. Pawła. Otóż, wykład taki, pozbawiony ozdób krasomówczych, daje obraz chrystyanizmu praktycznego, mającego na celu poprawę obyczajów i zbawienie duszy. Czytając „Pasterza“, widzimy, że chrystyanizm pierwotnej gminy Rzymskiej nosił na sobie wyraźne cechy późniejszego katolicyzmu Rzymskiego. Stąd

¹⁾ „Philosophum“. VIII. 20.

²⁾ Euzeb. H. E. IV, 23, 28.

³⁾ II „Clem“. 7, 8, 9, 13, 15.

¹⁾ „Muratorianum“, *Analecta* (Freiburg 1893) s. 134.

wniosek, „że nie dosyć jest czytać tylko filozofa Justyna, aby poznać pojęcia chrześcijan II w., lecz także, a nawet więcej, pisarza popularnego, mówcę mało uczzonego, który myśli i czuje jak lud, i którego skromne dzieło odsłania najlepiej uczucia ogółu i wiarę prostaczków“¹⁾.

Prewodnią myślą autora „Pasterza“ jest: przywrócić chrześcijaninowi, który się dopuścił grzechu, nadzieję zbawienia; jego teza główna: „odpuszczenie grzechów po szczerej pokucie“; jego misya: „dać znać świętym, którzy upadli, że nawet oni mają możność otrzymania utraconego zbawienia, pod warunkiem, że bez zwłoki będą pokutę czynili z całego serca“.

Misya, powierzona Hermasowi, jest niezwykła. Oto, ukazuje mu się niewiasta w podeszłym wieku, uosobienie Kościoła, nazywa go „człowiekiem o wielkim sercu“, spokojnym, zawsze uśmiechniętym, „powściągliwym“ (Ἐρμᾶς ὁ ἐγκρατής). Niewiasta owa poleciła mu oczyścić swój dom z wszelkich nieprawości, gdyż Bóg chce go zachować od zagłady. Dlatego też Hermas nie przestaje zachęcać swych dzieci do spełniania obowiązków, aby i im i wszystkim świętym Bóg odpuścił grzechy. Zamiary Boga objawione Hermasowi przez Kościół są nadzwyczajne. Hermas, zdaje się, uważa odpuszczenie grzechów za łaską wyjątkową, której Bóg udziela jedynie ze względu na bliski koniec świata. Wszystkie winy, popełnione przez dzieci Hermasa i wszystkich świętych „do dnia objawienia“, będą im odpuszczone, jeżeli się nawrócą z całego serca; lecz, po upływie tego dnia, choćby się dopuścili tylko jednego grzechu, nie będą zbawieni, gdyż nawrócenie dla sprawiedliwych ma swój kres. Co do Hermasa, to ratuje go od potępienia jego prostota i powściągliwość (πολλὴ ἐγκράτεια). Enkratyzm, który jest dla Kościoła ideałem, jest chwałą i zbawieniem dla Hermasa; ale i święci którzy upadli, otrzymali prawo do pokuty. Zapowiedziany jest jeden dzień, dzień przebaczenia, w którym „wszyscy będą oczyszczeni z dawnych swoich win“²⁾.

Następnie ukazała się Hermasowi wieża na wodzie, gdyż woda chrztu jest jedynym źródłem życia i zbawienia. Wieża ta była budowana z kamieni w kwadrat obrobionych, białych dobra-

nych, które wyobrażają apostołów, biskupów, nauczycieli, diakonów, słowem tych, którzy spełniali swój urząd w czystości; jedni z nich już umarli, drudzy jeszcze żyją. Inne kamienie są obrazem męczenników i świętych. U stóp wieży można widzieć kamienie nieużyteczne i odrzucone: jest to obraz chrześcijan, którzy wierzyli obłudnie, nie porzucając swoich nieprawości, którzy, mając wiarę, zaparli się Pana w chwili ucisku; dla tych nie masz zbawienia. Między świętymi i odrzuconymi nie brak i takich, którzy wprawdzie zgrzeszyli, ale pragną się nawrócić. Ci, jeżeli się rzeczywiście nawrócą, będą przyjęci na fundamenty wieży. Lecz, jeżeli budowa gmachu będzie ukończona przed ich nawróceniem, nie znajdą dla siebie tam pomieszczenia¹⁾.

Hermas jest za ideałem czystości na chrzcie otrzymanej, ideałem czystości prawdy (ἀγνότης τῆς ἀληθείας), którego prawdziwi chrześcijanie nie powinni zapoznawać. Jakkolwiek uważa on Kościół za społeczeństwo składające się z doskonałych, jednakże skłania się wyraźnie ku wyrozumiałości względem jednostek. Hermas pojmuje zbawienie szerzej niż Kościół widzialny: wiele dusz, podług niego, nawróci się, które jednak nie będą przyjęte do mistycznej wieży, lecz znajdą się na innem miejscu, znacznie niższem²⁾. Wieży mistycznej strzeże siedem niewiast, które są obrazem cnót: pierwsza cnota to Wiara, której córką jest powściągliwość. Do innych cnót zalicza: Prostotę, Mądrość, Niewinność, Skromność, Miłość. Lecz ze wszystkich cnót najważniejszą, najpiękniejszą jest Powściągliwość, „kto bowiem zachowa tę cnotę, będzie szczęśliwy w tem życiu i otrzyma życie wieczne“³⁾. Ci, których Zbawiciel przeznaczy do życia wiecznego, „będą bez plamy, czyści“, z sercem nieskalanem. Życie chrześcijańskie zasadza się na wierze, bojaźni Bożej i powściągliwości⁴⁾. Jest to wprawdzie enkratyzm, ale złagodzony; być powściągliwym według Hermasa, to znaczy powstrzymać się od złego i czynić dobrze. Enkratyta Hermasa powinien unikać cudzołóstwa, wolnej miłości, pijaństwa, kradzieży, podstępu, fałszywego świadectwa, bluźnierstwa, obłudy: przeciwnie, będzie się on starał o cnotę wiary, bojaźni Bożej, miłości, zgody i cierpliwości; będzie wspie-

¹⁾ J Réville, „La valeur du témoignage de Pasteur d'Hermas (Paris 1900) s. 29.

²⁾ „Vis“. I—II.

¹⁾ „Vis“. III, 2.—7. Sim. VIII, 9, 4 X. 4.

²⁾ „Vis“. II, 7.

³⁾ „Vis“. III, 8.

⁴⁾ „Vis“. IV, 2, 3.

rał wdowy, sieroty i biednych; będzie gościnnym i miłosiernym. Są to nakazy elementarne i dotyczą tylko głównych obowiązków życia chrześcijańskiego.

Życie chrześcijańskie zatracą swój heroiczny pierwiastek i staje się bardziej dostępnym dla wszystkich. Hermasowi jednak wydaje się ono jeszcze zbyt trudnym. „Pasterz“ upewnia go, że chrześcijanin, byleby tylko pożałował dobra i unikał złego, może kierować sobą, jak będzie chciał. Lecz ta pedagogika wydaje się Hermasowi nadludzką; on wątpi, aby te piękne przykazania mogły być zachowane, gdyż „są nadzwyczaj trudne“. „Pasterz“ na to odpowiada, że energia człowieka może tu wystarczyć: „Jeżeli mówisz, że mogą być zachowane, z łatwością je zachowasz“. Obowiązek zachowania przykazań nie mniej jest surowy: „Jeżeli ich nie zachowasz, nie będziesz miał zbawienia ani ty, ani dzieci twoje, ani dom twój“. Zaraz jednak „Pasterz“, podobnie jak Kościół, dodaje, że zły chrześcijanin nie powinien rozpaczać o zbawieniu; niech postępuje sprawiedliwie przez resztę dni życia swojego, a Bóg, któremu będzie służył wiernie, gotów jest zgładzić dawne jego winy¹⁾. Widzimy więc, że Hermas z jednej strony popiera rygorystykę ale złagodzoną, z drugiej zaś zachęca wiernych do pokuty. Hermas, rzeczywiście, nie pojmuje, aby Bóg był panem surowym i zazdrośnym. Bóg jest wspaniałomyślny, powiada, i skoro powołał dusze do wiary, „to tem samem chce je zbawić“²⁾. I dalej tak mówi: „Bóg nie ma urazy do tych, którzy poznają swoje błędy, jest On dla nich miłościwy“³⁾. Lecz to pełne miłosierdzia i wspaniałomyślności ojcostwo boskie, to pragnienie zbawienia dusz ochrzczonych nie wystarcza, bez współdziałania grzesznika, którego Bóg nie może wyleczyć, jeżeli on sam tego nie pragnie.

Skoro źródłem przebaczenia jest miłosierdzie Boże, to rzecz jasna, że każdy grzech może być odpuszczony. Tylko ci będą

¹⁾ „Mand“. XII, 6.

²⁾ „Mand“. XII, 6.

³⁾ „Sim“, VIII, 11.

potępiani, „którzy grzeszyć będą i nie nawrócą się;“ poganie będą też odrzuceni, ponieważ nie poznali swojego Stworzyciela¹⁾. Figurą pożądlivosti złego, w pojęciu Hermasa, są kobiety piękne, czarno ubrane, z odkrytymi ramionami, z rozpuszczonymi włosami; cnoty zaś wyobrażają wstydlive białe dziewice. Według Hermasa, wiele jest wiernych, którzy, otrzymawszy miejsce we wnętrzu mistycznej wieży, utracili je przez pożądanie złych kobiet. Hermas pyta się: „Jeżeli ci ludzie nawrócą się, jeżeli stłumią w sobie złe pożądania, jeżeli opamiętają się, czyż nie będą na nowo przyjęci do domu Bożego?“ „Tak, odpowiada, będą przyjęci, pod warunkiem, że wyrzekną się grzechu nieczystości.... Lecz, jeżeli nie nawrócą się, inni zajmą ich miejsce, a oni na zawsze będą odrzuceni“²⁾.

Możemy powiedzieć wyraźnie: cudzołóstwo, zabójstwo, apostazja, te trzy grzechy, które później będą należały do wypadków zastrzeżonych, były odpuszczane.

Hermas omawia wypadek cudzołóstwa, którego dopuściła się niewiasta chrześcijańska. Jako rzymianin, który wie, że cudzołóstwo pociąga za sobą rozwód, Hermas zapytuje, czy mąż grzeszy, żyjąc z niewierną małżonką? Według niego, nie grzeszy, jeżeli nie wie o występku żony; jeżeli zaś wie i jeżeli żona się nie nawraca, lecz trwa w swem niecnem postępowaniu, powinien ją opuścić i żyć sam. A jeżeli żona opuszczona nawróci się i będzie czyniła pokutę i zechce wrócić do męża, powinien ją przyjąć pod karą grzechu. Albowiem „trzeba przyjąć tego, który grzeszył, ale się nawrócił“. I mąż, który opuścił żonę, nie może pojąć drugiej, nie dlatego tylko, że pierwsze małżeństwo zachowuje swoją moc, lecz że, przyjmując drugą, nie dałby możliwości nawrócić się pierwszej,—tak dalece Hermas jest za przebaczeniem dla cudzołożnicy.

Że zabójca również ma prawo do przebaczenia, stwierdza to najlepiej opowiadanie, przytoczone przez Klemensa Aleksandryjskiego. Mało jest opowiadań tak popularnych. Kiedy Apostoł na prośby wiernych wrócił z wyspy Patmos do Efezu, zaczął zwiedzać sąsiednie miejscowości, zaludnione przez pogan, już to aby mianować biskupów, już to aby przyjąć do kleru tych, których

¹⁾ „Sim“. IV.

²⁾ „Sim“. IX, 14.

mu wskaże Duch Św., już to aby organizować nowe kościoły. Przyszedłszy do nieco oddalonego miasteczka (niektórzy wymieniają nazwę), Apostoł poznał tam młodzieńca o pięknym obliczu i gorącym charakterze i polecił go uroczyć biskupowi. Biskup przyjął młodzieńca do swego domu, wychował go, wykształcił i wreszcie wtajemniczył (w święte misterya); poczem, sądząc, że „znamię Pańskie będzie dla niego dostateczną obroną“, pozostawił go sobie samemu. Młodzieniec wkrótce dał się wciągnąć w złe towarzystwo: z początku były uczty, później nocne napady na przechodniów w celach rabunku; наконец, „zapoznając zupełnie zbawienie i dążąc do coraz większych występków, młodzieniec zbiera przyjaciół i formuje bandę rozbójników. Nie było człowieka, któryby mu dorównał w gwałtach i zbrodniach“. Kiedy Apostoł Jan po pewnym czasie zapytał się biskupa, co się stało z depozytem, poręczonym jego pieczy, biskup odpowiedział z płaczem: „Młodzieniec umarł“. A kiedy Jan zapytał się, jaką śmiercią? „Umarł dla Boga“, odpowiedział biskup.

Opowiadanie to jest zbyt znane, przeto możemy je skrócić. Apostoł Jan idzie szukać młodzieńca i znajduje go na górze wśród swoich przyjaciół. Młodzieniec na widok Apostoła ucieka. Jan biegnie za nim ze wszystkich sił, nie pamiętając na swój wiek, i woła: „Dlaczego uciekasz, moje dziecko? Jestem twoim ojcem, miej litość nademną, nie obawiaj się niczego: jeszcze masz nadzieję życia“..... Ten „zatrzymuje się zawstydzony, rzuca oręż i, drżąc na całym ciele, zaczyna gorzkimi zalewać się łzami; a kiedy rzucił się starcowi na ramiona, jego łkanie było całą jego apologią, jego łzy ochrzciły go po raz drugi“.

A więc cudzołożnicy i zabójcy mogą na nowo otrzymać życie łaski, które utracili. Hermas nie wyłącza nawet apokatów, lecz co do tych ostatnich, czyni pewne zastrzeżenia. Hermas przyznaje, że chrześcijanie, którzy zaparli się Chrystusa pod naciskiem okoliczności, mogą się nawrócić; ale, jakby obawiając się, aby taka opinia nie poderwała moralności, zaraz dodaje, że ma na myśli „przeszłość a nie przyszłość“¹⁾. Zauważmy jednak, że korzystanie z miłosierdzia Bożego było połączone z pewnymi warunkami, które grzesznik powinien był wypełnić. Nawróce-

nie nie pociągało za sobą natychmiastowego odpuszczenia win. Moralisci II w. rozróżniają nawrócenie (μετάνοια) od uleczenia (ἰασις): nawrócenie jest dziełem człowieka grzesznego, uleczenie zaś darem Bożym. Skoro się grzesznik nawrócił, powinien upokarzać się, umartwiać, jeżeli chce, żeby go Bóg uleczył. Ten wyraz „uleczenie“ często się powtarza u Hermasa, który przypisuje je wpływowi Boga. Tylko Bóg może uleczyć, ponieważ jest wszechmocny; do grzesznika zaś należy oczyścić się ze swoich złych czynów i do win już popełnionych nie dodawać nowych. To uciążliwe oczyszczenie, zajmujące pośrednie miejsce między nawróceniem grzesznika i jego uleczeniem, jest nieczem innym jedno pierwotną formą zadosyćczynienia w późniejszej pokucie¹⁾.

Nie jest to tylko osobisty pogląd Hermasa. Zawiera się on również, jak widzieliśmy, w pięknym opowiadaniu Klemensa Aleksandryjskiego o młodym zabójcy, którego nawrócił Apostoł Jan. Apostoł bowiem nie zadowala się widokiem łez młodzieńca, ani też Klemens uważa, że te łzy ochrzciły go po raz drugi: Apostoł prowadzi grzesznika do kościoła, gdzie zaczynają się właściwe ćwiczenia oczyszczające. Jan błaga Boga w swych nieustannych modłach o przebaczenie; idzie, ręką byś, w zapasy z penitentem w umartwieniach, urabia jego sumienie wzruszającą rozmową i zostawia go w spokoju dopiero wtedy, kiedy go pozyskał dla Kościoła. W tem opowiadaniu, jak i w „Pasterzu“ Hermasa, przebiega jeden ciekawy odcień: ta praca duszy nad sobą samą jest nie tyle zadosyćczynieniem danem Bogu, ile raczej metodycznie przeprowadzoną kuracją. Klemens Aleksandryjski widzi w powrocie młodzieńca do Kościoła „wielki przykład nawrócenia i odrodzenia grzesznika“.

Hermas, który żył w epoce dawnego rygoryzmu, mówi, że można się nawrócić tylko raz jeden. Niewiasta cudzołożna powinna otrzymać przebaczenie, jeżeli się nawróci, albowiem trzeba przyjąć nawracającego się grzesznika, lecz nie zbyt pohopnie, gdyż dla sług Bożych jest jedno, jedyne nawrócenie²⁾. Bojaźń przebrania miary w okazywaniu miłosierdzia podsunęła autoro-

¹⁾ „Sim“. IX, 23, 5. Sim. VII, I. Ten ostatni ustęp Gebhardt i Harnack tak tłumaczą: *Habes hic initia perversae illius ecclesiasticae disciplinae, quam postea Romani late excoluerunt.*

²⁾ „Mand“, IV, 1, 8.

¹⁾ „Sim“. IX, 26. Cf. I Clem. LIX, L.

wi „Pasterzu“ to zastrzeżenie samowolne. Uleczenie nawróconego nawet dla Boga jest warunkowem: „Strzeż się, powiada Pasterz, a Bóg miłosierny wyleczy cię, pod warunkiem, że na przyszłość nie splamisz ani ciała, ani ducha; bądź czystym, a będziesz żył dla Boga“¹⁾. Z tego wynika, że grzesznik, który się nawrócił, na przyszłość ma oddawać się pokutniczym uczynom do końca życia. Ireneusz mówi o niewiastach, które, wpadłszy w grzechy herezy i cudzołóstwa, nawróciły się, ale resztę życia swego spędziły we łzach i jękach²⁾.

Pomimo tych zastrzeżeń utrwałała się zasada, przyznająca grzesznikowi prawo do przebaczenia. Hermas potwierdza ją w imieniu prezbyteratu Rzymskiego i całego chrześcijaństwa. Lecz enkratyzm, który wtedy był nazbyt rozpowszechniony, powstrzymał na długo rozwój nauki o przebaczeniu i zmusił jej zwolenników do zastrzeżeń i, jak zobaczymy zaraz, do różnych opinii. Dionizy, biskup Koryntu, (około 170 r.) posłał do kościołów w Poncie list, w którym jest mowa o małżeństwie i o powściągliwości (*περί γάμου και ἀνυσίας*), t. j. o zasadach enkratyzmu. List ten był przedmiotem dyskusji i sporów w Kościołach. Naukę zawartą w nim Euzebiusz streścił w zdaniu: Dionizy postawił zasadę, że trzeba przyjmować tych, którzy powstają z jakiegokolwiek upadku, czy to z grzechu, czy to z błędów heretyckich³⁾. Jest to nauka Hermasa, ale bez zastrzeżeń i chwiejności. Nie można było kategorycznie wypowiedzieć się za prawem do przebaczenia. Lecz jeżeli tak wyraźnie broniono twego prawa, to czyż tem samem nie było ono przez wielu kwestyonowane? Marcyon, syn bpa z Synopy, był wychowany w zasadach enkratyzmu. Niestety chciał, że wszedł na bezdroża; kiedy zaś chciał otrzymać przebaczenie, obiecane nawracającemu się grzesznikowi, własny ojciec odmówił mu go kategorycznie. Marcyon, ciągle pokutując, przybywa do Rzymu i prosi kapłanów o przyjęcie go do Kościoła. Ci odmawiają, ale

¹⁾ „Sim“. V, 7. S.

²⁾ „Contra haer“. I, 13, 5.

³⁾ Euzeb. H. E. IV, 23, 6.

jedynie przez wzgląd na biskupa z Synopy. Fakt ten przytacza św. Epifaniusz, który go prawdopodobnie wyjął z pism św. Hipolita. Stąd można wnosić, że biskup z Synopy był większym rygorystą, aniżeli kapłani rzymscy.

Wnioski. Kościół wierzył, jak wierzy zawsze, że chrześcijanin może zachować czystość duszy na chrzcie otrzymaną. Powołaniem Kościoła jest stworzyć społeczeństwo świętych. Entuzjazm chwilowy, nie robiąc różnicy między radą i przykazaniem, chciał z tego ideału uczynić zasadę ogólną i warunek zbawienia. Myśl chrześcijańska nie dała się w błąd wprowadzić: pojęcie, jakoby Kościół składał się z samych świętych, to enkratyzm; Hermas wskazał, gdzie jest Kościół.

II

Dekret papieża Kaliksta.

Dekret Kaliksta przedstawia drugi okres rozwoju pokuty. Lecz dekret ten byłby dla nas niezrozumiały, gdybyśmy pominęli różne opinie i spory, jakie on wywołał w Rzymie i w Kartaginie. W tym też celu rozpatrzmy mały cykl pism współczesnych.

Pismo Tertuljana „De poenitentia“ (200–206 r.) daje nam możność poznać instytucje katolickie w Kartaginie. Zdawałoby się, że instytucje te nie wiele się różniły od instytucji rzymskich. A jednak jakaż różnica między „De poenitentia“ i „Pastorem“ Hermasa? Ileż jest u Tertuliana rysów, które zdradzają szybki rozwój nauki i urzędów zaledwie w pół wieku później! Ustanowiono katechumenat, instytucję nieznaną jeszcze Hermasowi i św. Ireneuszowi. Dzieło „De poenitentia“ było skierowane właśnie do katechumenów, albo, jak ich nazywa Tertuljan, do słuchających (VI, 14, 15, 17), do „*novitiosi, qui incipiunt divinis sermonibus aures rigare*“ (VI, 1). Kościół był zmuszony ustanowić tę próbę, rodzaj nowicyatu: ponieważ chrzest jest odrodzeniem się człowieka, trzeba więc, żeby nowonarodzony był zdolny do życia.

Człowiek jest tak głęboko religijny, iż, chcąc się stać chrześcijaninem, ma się zdobyć nie tyle na akt rozumu, ile raczej

na akt woli, na wysiłek moralny. Są jednak, mówi Tertuljan, ludzie, którym się zdaje, że Bóg zadowala się tylko czią naszego serca i umysłu, a nie zwraca uwagi na czyny. Już Hermas oskarżał tę naukę, jako wyraz mądrości pogańskiej, podług której natura jest dobra, a kto idzie za naturą, nie może obrazić bóstwa. Chrześcijanin jednak nie może nie widzieć tej walki, jaka się w nim toczy między prawem moralnym i naturą; nie może obojętnie patrzeć na brak spójni między indyferentyzmem moralnym i wiarą. Jak Hermas, tak i Tertuljan widzą w niezgodzie wiary z moralnością straszną hypokryzję: „*Ista ingenia de semine hypocritarum pullulaare censuerunt*“ (V, 13–12).

Tertuljan zaznacza, jak trudno katechumenom odmienić się wewnątrz. Katechumeni są pewni, że otrzymają na chrzcie odpuszczenie grzechów, i dlatego nadużywają tej pewności, aby popełniać nowe, ze względu na przyszły chrzest. Nierozumni! liczą na darowanie win bez pokuty.

Czyż więc pokuta jest warunkiem niezbędnym do ważności chrztu? Nie, odpowiada Tertuljan, ja nie ścieśniam skuteczności chrztu: Bóg odpuszcza wszystkie grzechy temu, kto został ochrzczony, ale trzeba na to zasłużyć. Kto zgodziłby się udzielić chrztu człowiekowi, którego nawrócenie jest niepewne?

A jednak, zarzucają niektórzy, Bóg zobowiązał się odpuszczyć grzechy tym, którzy się chrzczą, chociażby byli niegodni. Bez wątpienia, odpowiada Tertuljan, Bóg spełnia, co przyrzekł. Lecz, czyż sądzicie, że będzie trwałem to, czego Bóg udzielił jakby z musu? Czyż nie widzimy, jak wiele ochrzczonych upada? Niech się więc nie łudzą, gdyż chrzest jest uświęceniem wiary, która zaczyna się od szczerej pokuty: „*Non ideo abluimur, ut delinquere desinamus, sed quia desinimus, iam corde loti sumus*“ (VI, 11–17). Tertuljan daleko wyraźniej, niż Hermas domaga się pokuty od tych, którzy pragną przyjąć chrzest. Obrzędy pogańskie na cześć Mitry lub Izdyd mogą tylko obiecywać odpuszczenie win grzesznikowi; lecz, jeżeli chrzest ma tę moc oczyszczającą, jeżeli jest aktem fizycznym nieomylnie skutecznym bez względu na niegodność przyjmującego, to mamy prawo wymagać od tego, który domaga się chrztu, uprzedniej poprawy obyczajów. Sama wiara nie wystarcza, trzeba z nią połączyć tę „*poenitentiae fides*“, to nawrócenie serca, które Tertuljan tak wynosi prawie z uszczerbkiem dla chrztu, gdyż, w jego

oczach, to nawrócenie już jest oczyszczeniem. Pokuta, jak widzimy, w pojęciu ówczesnych chrześcijan, była stanem trwałym, a nie aktem wyjątkowym.

Tertuljan przedstawia sobie nawrócenie, poprzedzające chrzest, jako usposobienie, które powinno zawsze towarzyszyć nawróconemu: „*Poenitentiam semel capessendam et perpetuo continuendam*“ (VI, 1). Jeden upadek wystarcza, aby je na zawsze utracić: trzeba więc, aby ochrzczony, skoro odpokutował za grzechy popełnione przed chrztem, już nigdy do nich nie wracał (V, 79). Według Tertuljana jak i Hermasa, życie chrześcijańskie powinno być oparte na zasadach enkratyzmu. Czyż niema więc przebaczenia dla ochrzczonego, jeżeli upadnie na nowo?

Hermas nauczał, że przebaczyć można raz jeden, jakkolwiek to przebaczenie nie zgadzało się z ówczesnymi pojęciami ogółu. W chwili, kiedy Tertuljan ogłosił „*De poenitentia*“, pojęcia się zmieniły. Jeżeli Tertuljan, pisząc dla katechumenów, nie chętnie mówi o prawie do przebaczenia, to tylko dlatego, aby im nie nasunąć myśli, że mogą grzeszyć. Lecz, w rzeczywistości, nikomu nie wolno być przewrotnym dlatego, że Bóg jest dobry. Bóg zna warunki, w jakich człowiek żyje na świecie; On wie, że szatan czatuje, napada i rzuca się na człowieka: pożądliwość ciała, pokusy świata, lęk przed władzami ziemskimi, fałszywe doktryny, zgorszenia, pokusy — oto środki, jakimi się posługuje zły duch, aby szkodzić człowiekowi. Ponieważ ochrzczony nie może po raz drugi przyjąć chrztu, pozostaje mu tylko pokuta, do której można się uciec raz jeden. Jest to tak zwana pokuta druga: *Collocavit „Deus“ in vesticulo poenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat „ianuam“: sed iam semel, quia iam secundo, sed amplius nunquam, quia proxime frustra*“ (VII, 9—10).

Niema tu już żadnych wahań, jakie widzimy u Hermasa. Tertuljan obstaje za prawem do przebaczenia w imię Pisma świętego; zbija, nie wiedząc o tem, nowoczesnych krótków, usiłujących z enkratyzmu, który był tylko niezdrowym objawem, uczynić ogólne prawo pierwotnego Kościoła. Czyżby Bóg czynił tak gorzkie wyrzuty siedmiu Kościołom w Apokalipsie, gdyby te Kościoły nie mogły otrzymać przebaczenia? „*Non comminaretur non poenitenti; si non ignosceret poenitenti*“ (VII, 9—10). Co oznaczałaby przypowieść o drachmie straconej, o owcy zgubionej, o synu marnotrawnym? Ojciec syna marnotrawnego

to Bóg, a to dziecko, to ty, grzeszniku, ty, Jego syn: chociaż roztrwonileś wszystko, co ci dał ojciec, chociaż powracasz nagim, on cię przyjmuje właśnie dlatego, że powracasz, i cieszy się z twojego powrotu, a to dlatego, że żałujesz z całego serca, że porównywałeś swój głód z dostatkami, w jakie opływają najemnicy twojego ojca, że porzuciłeś nieczystą trzodę, że prosisz ojca o przebaczenie. Tertuljan podkreśla okoliczność, że syn wyznał swoją winę przed ojcem, i kończy: „*Tantum relevat confessio delictorum, quantum dissimulatio exaggerat*“ (VIII, 1—9).

Tertuljan posuwa się jeszcze dalej i mówi, że druga pokuta powinna być aktem zewnętrznym. Akt ten, znany pod nazwą grecką *ἐξομολόγησις* ¹⁾, zasadza się na tem, że wyznajemy przed Bogiem naszą winę nie dlatego, żeby Bóg o niej nie wiedział, lecz że to wyznanie rodzi żal, a żal uśmierza gniew Bóży:

Hujus poenitentiae secundae et unius... operosior probatio ut non sola conscientia praeferatur, sed aliquo etiam actu administratur. Is actus, qui magis graeco vocabulo exprimitur et frequentatur, *ἐξομολόγησις* est, qua delictum Domino nostrum confitemur, non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione poenitentia nascitur, poenitentia Deus mitigatur (IX, 1—2).

Podług Tertuljana, należy drugą pokutę sumiennie stwierdzić i nie liczyć na dobre chęci grzesznika. Jest to więc pokuta publiczna.

Karność kościelna chce, aby grzesznik okryty worem tarzał się w prochu, aby się nie mył i żył tylko o chlebie i wodzie; nadto ma on post łączyć z modlitwą, jęczeć i płakać we dnie i w nocy, prosząc Boga o zmiłowanie. Lecz co najbardziej charakterystyczne, to że grzesznik obowiązany jest rzucić się do stóp kapłanom i ludziom miłym ²⁾ Bogu, i wszystkich braci prosić o wstawiennictwo: „*Presbyteris advolvi, et caris Dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suae iniungere: haec omnia exomologesis*“ (IX, 3—5). Nie zapominajmy, że *De poenitentia* jest książką przeznaczoną dla katechu-

¹⁾ Exomologeza czyli pokuta publiczna.

²⁾ „*Caris Dei*“, oznacza wyznawców lub męczenników, którzy przeżyli mękę, lub też wdowy, którym Tertuljan przeznacza pierwsze miejsce po kapłanach („*De pudicit*“, X III, 7.)

menów. Ci ostatni widzieli podobne sceny przy drzwiach kościołów Kartagińskich, mogli je widzieć i w Rzymie¹⁾. Był to obraz, wzbudzający powszechną litość: Tertuljan rozwija go, aby obudzić w czytelnikach wstręt do grzechu.

Ale czyż tego rodzaju sceny nie odbierały odwagi tym, którzy w razie upadku mieli poddać się pokucie publicznej? „*Exomologesis prosterndi et humilificandi disciplina est*“. Kto będzie chciał dobrowolnie poddać się tak wielkim upokorzeniom? Władza przecież nie mogła nakazać pokuty publicznej, jeżeli chodziło o winy ukryte. To też, nie dziwnego, że większa część grzeszników, uchylała się od exomologezy, albo też odkładała ją do czasu nieokreślonego: „*Plerosque hoc opus, ut publicationem sui, aut suffugere aut de die in diem differre praesumo*“. (Tert X, 1.) Wobec tego, iluż hypokrytów mieścił w sobie Kościół!?

Tertuljan podnosi kwestyę, ale jej nie rozwiązuje. Czytając *De poenitentia*, również nie wiemy, jak długo trwała publiczna pokuta i czy grzesznik, który się jej poddał, był zawsze usprawiedliwiony? Wiemy skądinąd, że ta pokuta, odpowiednio do występków, trwała albo do pewnego czasu, albo przez całe życie.

Natomiast, o skuteczności exomologezy Tertuljan mówi obszernie. Kościół, skazując grzesznika na pokutę publiczną, miał na celu wyrazić w imieniu Boga swoje oburzenie i zamienić męki wieczne na karę doczesną: „*Temporalis afflictione aeterna supplicia non dicam frustretur, sed expungat*“ (IX, 5). Tertuljan uważa exomologezę za zadosyćuczynienie dobrowolne: skoro grzesznik oskarża się, to już tem samem uniewinnia się; skoro potępia siebie samego, już jest usprawiedliwiony: „*Cum accusat, excusat; cum condemnat, absolvit*“. (IV, 6). Exomologeza sama przez się nie zawsze wywiera skutek. Grzesznikowi przychodzi z pomocą Kościół; jako świadek przyznania się do winy grzesz-

nika, okazuje mu swoje współczucie i stara się pobudzić Boga do litości. Albowiem wierni są Kościołem, a Kościół to Chrystus. Grzesznik, który rzuca się do stóp wiernym, w rzeczywistości obejmuje stopy Chrystusa i Chrystusa błaga: „*Cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras*“. Kiedy zaś wierni wylewają łzy nad grzesznikiem, to właściwie Chrystus się wzrusza i prosi za nim Ojca swojego. A o co Syn prosi, zawsze z łatwością otrzymuje: „*Facile impetratur semper quod Filius postulat*“. Widzicie więc, kończy Tertuljan, jak wielką korzyść odnosi ten, kto nie ukrywa grzechu (X, 5—7). Tak więc, według Tertuljana, jeżeli zadosyćuczynienie dane przez grzesznika jest niedostateczne, staje się ono jednak skutecznem dzięki modlitwom wiernych, dla tej przyczyny, że wierni są Kościołem, a Kościół Chrystusem, modlitwa zaś Chrystusa zawsze wywiera skutek.

Nauka o władzy kluczków nie jest tu wyłączona, lecz Tertuljan nie wyraził jej tak jasno, jak to uczynił papież Kalikst. Niektórzy mówili: Jesliby Kościół odpuszczał grzechy ciężkie jak apostazję, cudzołóstwo, zabójstwo, to uprzedzałby sądy Boże i zapewniałby grzesznikowi przebaczenie. Tertuljan doskonale wytłumaczył tę rzekomą „uzurpację“ Kościoła: z dzieła „*De poenitentia*“ aż nadto widać, że grzechy odpuszczane dzięki pośrednictwu Kościoła, są grzechami przeciwko Bogu, a nie Kościołowi. To też nie możemy zrozumieć, jak Harnack, który zna gruntownie pierwotną literaturę chrześcijańską, mógł pisać, że Kościół odpuszczał tylko wykroczenia przeciwko karności kościelnej, które są grzechami powszednimi i znieważyc Boga nie mogą. Podział ten istnieje tylko w wyobraźni Harnacka, gdyż ani Tertuljan, ani św. Cypryan, ani inni starożytni pisarze nie o nim nie mówią.

Teorya, jaką daje Tertuljan o pokucie, różni się od teoryi Harnacka. „Pasterz“ jest za przebaczeniem raz jeden, ale uważa je, wskutek fikcyjnego objawienia, za łaską nadzwyczajną, wyjątkową. Tertuljan znosi to dziwne zastrzeżenie i kategorycznie oświadcza, że każdy chrześcijanin ma prawo do przebaczenia raz jeden w życiu. Przebaczenie to można otrzymać tylko przez exomologezę, t. j. przez publiczną pokutę, która jest zadosyćuczynieniem danem Bogu wobec Kościoła przez grzesznika i jednocześnie prośbą błagalną Kościoła o miłosierdzie. Ta prośba jest skuteczna, sakramentalna, lecz odpuszczenie grze-

¹⁾ Patrz u Euzebiusza, H. E. v. 28, 12 opis publicznej pokuty Nataliosa, który „odziany w wór i przepasany pasem, pokryty popiołem, skruszony i ze łzami w oczach, rzucał się do nóg biskupowi Zefirynowi, obejmował kolana nie tylko kleru, ale i laików, tak iż Kościół miłosiernego Chrystusa, zdjęty litością, zalewał się łzami“. Później Natalios wystąpił z Kościoła i przeszedł do schizmy Teodota.

chów, jakie ona wyprasza, jest łaską, którą się otrzymuje tylko raz w życiu.

Dzieło „De pudicitia”, które ukazało się za pontyfikatu Kaliksta (217—222), należy do późniejszych utworów Tertuljana. Nim zastanowimy się nad wystąpieniem Tertuljana montanisty przeciwko karność ogłoszonej przez Kaliksta, chcielibyśmy z tego dzieła zebrać pewne dane o ówczesnej nauce katolickiej i uzupełnić te, które się znajdują w „De poenitentia”.

Jest rzeczą pewną, że grzechy dzielono na odpuszczalne i nieodpuszczalne: „*Delicta dividimus in duos exitus: alia erunt remissibilia, alia irremissibilia, secundum quod nemini dubium est. alia castigationem mereri, alia damnationem.*” (II, 12). Tertuljan oparł ten podział na tekście z pierwszego listu św. Jana (I Joan V, 16), który przytacza, opatrując go następującym komentarzem: „*Si quis scit fratrem suum delinquere delictum non ad mortem, postulabit et dabitur vita ei, quia non ad mortem deliquit, hoc erit remissibile. Est delictum ad mortem: non pro illo dico, ut quis postulet, hoc erit irremissibile.*” Stąd należałoby postawić wniosek, że i pokuta jest dwójaka: jedna skuteczna, druga nieskuteczna: „*Secundum hanc differentiationem delictorum, poenitentiae quoque conditio discriminatur: alia erit, quae veniam consequi possit, in delicto scilicet remissibili, alia quae consequi nullo modo possit, in delicto scilicet irremissibili.*” (II, 14—16). Taki jednak wniosek stawia Tertuljan w sprzeczności z sobą samym, t. j. z nauką, jaką wypowiedział w utworze „De poenitentia”. Ale sprzeczność ta istnieje raczej w wyrazach, niż w istocie rzeczy. Przez grzech bowiem nieodpuszczalny należy rozumieć każdy grzech, którego przebaczenie przypisywano samemu tylko Bogu. Są to t. z. grzechy zastrzeżone: „*Haec enim erit poenitentia, quam et nos debere quidem agnoscimus multo magis, sed de venia Deo reservamus.*” (XIX, 6). Grzesznik powinien czynić pokutę tem większą, im większy jest grzech; lecz tylko Bóg jeden może go rozgrzeszyć. Według Tertuljana, Kościół wojujący nie jest społeczeństwem świętych; on tylko przyczynia się do uświęcenia wiernych, ale współdziałanie jego ma pewne granice. Niesłusznie przeto mó-

wi Harnack, że chrześcijanin, którego Kościół opuszcza, jest zgubiony; że tem samem Kościół nie powinien nikogo opuszczać; że, przeciwnie, powinien posiadać środek tak dobrze skuteczny jak chrzest do usprawiedliwienia grzesznika¹⁾; gdyż wtedy sakrament pokuty byłby postulatem wyprowadzonym ze stuczenie powiązanych ze sobą przesłanek. W rzeczywistości, Kościół zawsze robił użytek z przysługującego mu prawa przebaczenia, zostawiając Bogu tylko grzechy ciężkie, które Tertuljan nazywa nieodpuszczalnymi, jak również wszystkie powtórne upadki, nie dlatego, iżby uważał tych grzeszników za straconych za zawsze, lecz dlatego, że, dla zbudowania wiernych, chce, aby grzesznik błagał z samego Boga o przebaczenie.

Tertuljan przyznaje, że są grzechy, których codziennie się dopuszczamy. Komuż się nie zdarza poddać się uczuciu gniewu, lub podnieść rękę na bliźniego, albo przeklinać, albo przysięgać się lekkomyślnie, albo nie dotrzymać słowa, albo skłamać? Jeżeli te grzechy nie mogły być odpuszczone, to któż może się zbawić? „*Horum ergo erit venia per exorotarem Patris Christum.*” (XIX, 22—24). Zauważmy, że te grzechy nie obrażają Kościoła lecz Boga. Na innym miejscu Tertuljan uważa za możliwą do odpuszczenia winę chrześcijanina, który uczestniczył w gonitwach, w walce gladiatorów lub w przedstawieniu teatralnem, który zgodził się wziąć udział w hazardzie, uczcie pogańskiej lub ceremonii bałwochwalczej; który lekkomyślnie zaparł się wiary lub popełnił bluźnierstwo. Niekiedy okazywano zbyt surowość względem tego rodzaju grzeszników, a nawet wyłączano ich z Kościoła, ale niesłusznie, gdyż podobne grzechy mogą być odpuszczone. Ci grzesznicy są naprawdę tą owcą straconą, lecz żyjącą, którą trzeba szukać i przywieść do owczarni: „*Debet requiri atque revocari: quod potest recuperari, non perit, nisi foris remanserit.*” (VII, 15—16). Ich grzechy podobne są do drachmy ewangelicznej, gdyż są tak małe, jak drachma, „*delicta pro ipsius drachmae modulo ac pondere mediocria.*”; grzesznicy błądzą w domu Bożem, lecz kiedy znajdą się na drodze właściwej, chętnie się poprawiają (VII, 20).

Grzesznik ma prosić o przebaczenie biskupa. Tertuljan nazywa tę pokutę „*poenitentiae species post fidem.*”, to jest po

¹⁾ „Dogmengeschichte t. I/2, s. 407.

chrzcie, „*quae levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit*“ (XVIII, 17). O ile wiemy, jest to pierwsza wzmianka o interwencji biskupa przy odpuszczaniu grzechów. Harnack widzi w tem dalszy ciąg swojego syllogizmu. Jeżeli, mówi teolog protestancki, Kościół stał się instytucją moralną, która przygotowuje ludzi do zbawienia, zamiast być społeczeństwem świętych, jeżeli na przyszłość ma stać się instytucją, która w imieniu Chrystusa będzie sprawowała Boską władzę, to Kościół będzie musiał posiadać formy polityczne, kapłanów, biskupów, gdyż przez to tylko będzie zagwarantowana jego jedność¹⁾. Jeżeli tego rodzaju wywody były zgodne z prawdą, nie widzielibyśmy biskupów za czasów św. Ignacego i Hermasa! Do sprawowania tej władzy nie koniecznie potrzebni są kapłani, i dlatego Tertuljan czyni wzmiankę tylko o biskupie, „*venia ab episcopo*“. Wyrażenie „*venia ab episcopo*“ nie jest ani nowe, ani nie pościąga za sobą takiej konkluzji, jaką wyobraża sobie Harnack.

Obok grzechów, które mogą być odpuszczone przez biskupa, Tertuljan wylicza inne, których biskup odpuścić nie może: „*Sunt graviora et exitiosa, quae veniam non capiant, homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio, et si qua alia violatio templi Dei*“ (XIX, 24). To wyliczanie nie jest oparte na kanonach, gdyż Tertuljan na innem miejscu daje inny wykaz grzechów: „*Idololatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium fraus*“²⁾. Nie opiera się ono i na Piśmie św., gdyż św. Mateusz (XV, 19) uważa za nieodpuszczalne: zabójstwo, cudzołóstwo, rozpustę, kradzież, fałszywe świadectwo, bluźnierstwo; św. Paweł zaś mówi o zabójstwie, rozpucie, kradzieży, bluźnierstwie, bałwochwalstwie, pijaństwie. W rzeczywistości, jak Tertuljan tak i cały Kościół za jego czasów, tylko trzy grzechy uważał nieodpuszczalne, a mianowicie: grzech bałwochwalstwa, rozpusty i zabójstwa.

Tertuljan, bez wątplenia, był przejęty zasadami montanistów, kiedy mówił o grzechach „nieodpuszczalnych“. I rzeczywiście, w „*De poenitentia*“ nie używa wcale tego wyrazu; owszem, nawet wyraźnie mówi, że grzesznik, który się poddał publicznej pokucie, może być pewny przebaczenia, gdyż współczucie Ko-

¹⁾ Dogmengeschichte I, I/3, s. 408.

²⁾ „Adver. Marcionem“, IV, 9.

ściółą wzrusza Chrystusa, który niezawodnie przyczynia się za nami do Ojca. Lecz w utworze „*De pudicitia*“ już tego nie twierdzi. Wprawdzie i tu Tertuljan skazuje na pokutę publiczną zabójców, cudzołóżników i bałwochwalców, t. j. tych, którzy dopuścili się grzechów t. z. nieodpuszczalnych; i tu przedstawia nam cudzołóżnika, który, stojąc we drzwiach kościoła, pobudzał do łez swych braci (III, 5), a obok niego zabójcę i odstępcę (V, 14): „*Pariter de poenitentiae officio sedent*“, którzy odziani w wór, pokryci popiołem, wydają te same jęki, zanoszą tę samą prośbę do zgromadzenia wiernych na klęczkach; i na innem miejscu (XIII, 7) mówi o cudzołóżniku, który, odziany we włosienicę, rzucał się do nóg kapłanom i wdowom i wyciskał wszystkim łzy litości. Ale obecnie Tertuljan, jako montanista, już nie mówi jak przed piętnastu laty, że ta pokuta zapewnia grzesznikowi odpuszczenie win. Penitent, według niego, poddający się publicznej pokucie, naraża się tylko na zniesławienie wobec Kościoła: „*ieiunas pacis lacrimas profusus, nec amplius ab Ecclesia quam publicationem dedecoris relaturus*“ (I, 21). I Chrystus, który niegdyś prosił Ojca swojego za grzesznikiem, już więcej nie prosi: „*Horum ultra exorator non erit Christus*“ (XIX, 25). Do drugiej pokuty, bez wątplenia, mieli prawo wszyscy chociażby najwięksi grzesznicy; Tertuljan jednak wielu od niej odsądza i, opierając się na liście do Żydów, który uważa za utwór św. Barnaby, aby mu przez to dodać więcej powagi, oświadcza, że św. Barnaba, uczeń Apostołów, nie znał drugiej pokuty dla cudzołóżników: „*Nunquam moecho et fornicatori secundam poenitentiam promissam ab Apostolis norat*“ (XX, 5).

Widzimy, jak dalece różni się Tertuljan katolik od Tertuljana montanisty. Łatwo jednak dopatrzeć się punktu wyjścia tej różnicy. Nauka katolicka uznawała exomologezę i przypisywała jej pewną skuteczność; zachęcała grzesznika do poddania się jej i zapewniała mu przebaczenie: lecz niekiedy Kościół odmawiał absolucyi większym grzesznikom. Stąd Tertuljan wnosi: grzech jest nieodpuszczalny i nikt inny, tylko Bóg może go odpuścić. Katolicy zaś mówią: grzech jest zastrzeżony Bogu i to zastrzeżony przez Kościół. Uchylanie się Kościoła od odpuszczania bałwochwalstwa, cudzołóstwa i zabójstwa wytworzyło t. z. trzy rezerwy.

Preuschen, opierając się na tekstach talmudu, szukał w karności żydowskiej początku wyodrębnienia tych grzechów i przy-

puszczał wpływ Żydów na kształtowanie się moralnych pojęć w Chrześcijaństwie: trudno posunąć się dalej w poszukiwaniach ¹⁾! W rzeczywistości, ponieważ to wyodrębnienie nie znajduje się w nowym Testamencie, należy je uważać za twór kościelny; wiadomości zaś, jakie mamy o karności pokutnej w drugim wieku, upoważniają nas odnieść je do czasów późniejszych. To zastrzeżenie było tylko aktem dyscyplinarnym, który koniecznie chciano oprzeć na powadze apostołskiej. W tym celu zaczęto zmieniać tekst *Dziejów Apostolskich*, który był ni mniej ni więcej tylko dekretem Soboru Jerozolimskiego (Act. XV, 28—29). Oto tekst, jak go podaje Tertuljan:

Visum est Spiritui Sancto et nobis nullum amplius vobis adicere pondus quam eorum, a quibus necesse est abstinere, a sacrificiis et fornicationibus et sanguine. A quibus observando recte agitis vectante vos Spiritu Sancto ²⁾.

Czytając dekret w ten sposób, tendencyjnie zmieniono oryginał, zamiast bowiem *suffocatis* (związnięta uduszone), użyto wyrazu *fornicationibus* (porubstwo), nadano mu świeższą cechę i zastosowano go do nowych poglądów. Jest to dekret sfałszowany.

Tertuljan padł ofiarą tego fałszerstwa. On, który był wymownym egzegetą, nie widział, że tekst tak czytany był w niezgodzie z całym kontekstem. Oto, powiada, trzy grzechy, które Apostołowie uważali za nieodpuszczalne: „*Haec sola proponunt irremissibilia, qui ethnicorum causa cetera legis onera remissibilia fecerunt*“ (XII, 6).

„Pasterz“ Hermasa był jakby manifestem, obwieszczającym wszystkim, wbrew opinii enkratytów, karność złagodzoną; pod jego wpływem utrwaliło się prawo przebaczenia dla grzesznika. Wskutek nowych pojęć, zaczęto rozpowszechniać, przynajmniej w Rzymie, symboliczny obraz Dobrego Pasterza, niosącego do owczarni owcę zbłąkaną; najczęściej umieszczano go na kielichu, który był używany do najświętszej Ofiary, na co Tertuljan bardzo się oburza. Kalikst, powiada, będzie mógł teraz, dla obrony rozluźnionej moralności, wzywać Pasterza, którego kazał przedstawić na kielichu, profanując sakrament chrze-

ścijański, — ponieważ nie waha się przypuszczać do stołu Pańskiego go pokutujących:.... „*calicem... de quo nihil libentius bibas, quam ovem poenitentiae secundae*“ ¹⁾. Obraz ten wyobrażał, w oczach Rzymian, powrót chrześcijanina grzesznika, czyli drugą pokutę. Hermas nie wie o pozbawieniu prawa do pokuty bałwochwalców, cudzołożników i zabójców; widocznie to zastrzeżenie zrobiono w czasach późniejszych. Tertuljan jednak, jako montanista, nie może darować Hermasowi tej ignorancji; toteż wychwala list do Żydów, który, według niego, ma większą powagę w Kościołach, niż apokryficzny pasterz cudzołożników (XX, 2). Żyżyma się on i na Kaliksta za to, że opiera się na „Pasterzu“, który nie należy do ksiąg kanonicznych i który wszystkie Kościoły, a w tej liczbie i Rzymski, jednogłownie zaliczają do apokryfów, jako pismo broniące cudzołożników (X, 11). Dzieło Hermasa było dobrze widziane w Rzymie przy końcu II w., chociaż nie należało do ksiąg kanonicznych. Jednak i tam owe trzy grzechy wyżej wspomniane były zastrzeżone ²⁾. To też Tertuljan tak mówi do Kaliksta: „*Idololatrem quidem et homicidam semel damnas, moechum vero de medio excipis utriusque collegam*“ ³⁾. W Rzymie więc, przed Kalikstem, skazywano tego rodzaju grzeszników na pokutę do śmierci.

To potrójne zastrzeżenie stawiało chrześcijanina w nader trudnem położeniu. Bez wątpienia, mógł on spodziewać się od Boga odpuszczenia grzechów; Kościół nie odbierał mu tej nadziei, ale stawiał mu warunek, aby się poddał pokucie publicznej; kiedy zaś pokuta była wypełniona, nie udzielał mu komunii, gdyż sądził, że odpuszczenie grzechu należało do Boga i tylko Bogu było wiadome. Stąd łatwo zrozumieć to, co mówi św. Ireneusz o pokucie tych niewiast, które, porzuciwszy grzech niepowściągliwości lub cudzołóstwa, resztę dni życia swojego spędzały we łzach i jękach ³⁾.

Dawny więc rygoryzm został złagodzony, lecz zbyt jeszcze był wielki. Ta druga pokuta publiczna, trwająca całe życie, po-

¹⁾ „De Pudicit“. X, 12. Cf. VIII, 1.

²⁾ „De pudicit“. V, 15.

³⁾ Iren. Contra haer. I, 13, 5. Porównaj De pudicit. t. VII, 22: „Simul apparuit, statim homo de Ecclesia expellitur, nec gaudium confert repara-trici ecclesiae, sed luctum“.... XII, 11: „Neque idololatriae „neque moechiae“ neque sanguini pax ab ecclesia redditur“.

¹⁾ E. Preuschen, *Tertullians Schriften De poenitentia und De pudicitia mit Rücksicht auf die Bussdisziplin untersucht* (Giessen 1890) Str. 34—35.

²⁾ „De pudic“. XII, 4.

kuta, której skuteczność była wiadoma tylko jednemu Bogu, odstręczała grzesznika. Według Tertuljana katolika, mało było grzeszników, którzyby chcieli tak surowo pokutować.

Byli i tacy, którzy z ręcznie obchodzili prawo. I nie dziwnego: ponieważ tylko Bóg mógł odpuszczać grzechy zastrzeżone, zaczęto się zwracać wprost do Boga za pośrednictwem męczenników, aby otrzymać to, czego Kościół nie czuł się w prawie imudzielić. Wszak z nimi, z męczennikami, był Duch Święty z nimi zstępował do więzień, aby obalić panowanie szatana: „*Benedicti nolite contristare Spiritum sanctum, qui vobiscum introierit carcerem... Pax vestra bellum est illi (i. e. diabolo). Quam pacem quidem in Ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt*“¹⁾. Widziano w Lyonie, jak męczennicy wyciągali ręce do tych, którzy w czasie prześladowania zaparli się wiary: „Dzięki męczennikom, objawiło się miło sierdzie Chrystusa: umarli zostali ożywieni przez żywych, męczennicy byli łaską dla grzeszników. Wielka była radość dziewczyny matki (t. j. Kościoła), kiedy znalazła przy życiu tych, których wydała na świat umarłymi. Dzięki męczennikom, większa część odstępców wróciła na łono macierzyńskie... otrzymała życie i nauczała się na nowo wyznawać wiarę... Bóg ich ożywił, ten Bóg, który nie chce śmierci grzesznika, lecz pomaga mu, aby się nawrócił“²⁾. To znaczy, że męczennik, uświęcony przez Ducha świętego, rozporządzał nadzwyczajną władzą wstawiennictwa u Boga, władzą, do której uciekali się grzesznicy, aby uwolnić się od uciążliwej pokuty publicznej. Karność ówczesna zaczyna chylić się do upadku.

Ileż udręczeń sumienia sprawiała pierwsza pokuta? Do jakich nadużyć wiodła druga? Czyż nie było rzeczą nagłą zaradzić tym brakom przez nową reformę? Dzieło Tertuljana *De pudicitia* zawiera pewne dane w tym względzie.

„De pudicitia“ nie jest bynajmniej homilią jak *De poeni-*

¹⁾ Tertul. „Ad Martyr“. 1.

²⁾ Euseb. H. E. v. 1.

tentia, lecz gwałtowną odpowiedzią na dekret papieski, który przyczynił się do ewolucji nauki o pokucie.

Dowiaduję się, mówi Tertuljan, że został niedawno ogłoszony edykt biskupa Rzymskiego. Już w pierwszych wyrazach czuć ironię, gdyż tylko cesarze wydawali edykty. Jest to, ciągnie Tertuljan, edykt najwyższy, który nie dopuszcza ani komentarza, ani apelacji: „*edictum... et quidem peremptorium*“. Następnie. parodując edykty cesarskie, Tertuljan wymyśla tytuły najwyższe, wtedy jeszcze nie używane, i odnosi je do papieża: „*Pontifex Maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit*“... I kontynuując parodję, cały dekret zawiera w zdaniu: „*Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto*“¹⁾. (Ja i cudzołóstwo i porubstwo pokutującym odpuszczam). Jest to karykatura, która posuwa do śmieszności decyzję Kaliksta. Taką samą ironią odznacza się pytanie, jakie Tertuljan stawia: „Gdzie można zawiesić taki edykt, chyba na drzwiach domów rozpusty?“ Tertuljan traktuje Kaliksta z obrażającą pogardą, którą łączy z surowością prawnika. Rozbiera po kolei wszystkie argumenty, na których papież oparł swoją decyzję, i zbija je z właściwą sobie zajadłością. A ponieważ napada nawet na poszczególne wyrazy, można przeto do pewnego stopnia odtworzyć tekst cały lub przynajmniej urywki dekretu papieskiego.

Główna treść decyzji Kaliksta, zdaje się, może być ujęta w zdaniu, jakie nam zestawił Tertuljan: „*Adimi quidem peccatoribus, vel maxime carne pollutis, communicationem, sed ad praesens, restituendam scilicet ex poenitentiae ambitu, secundum illam clementiam Dei, quae mavult peccatoris poenitentiam, quam mortem*“ (XVIII, 12). Innemi słowy, papież Kalikst miał na myśli jeden z trzech grzechów zastrzeżonych, a mianowicie: grzech cudzołóstwa. Otóż, kiedy karność ówczesna wymagała, aby winny tego grzechu był wyłączony ze społeczeństwa wiernych i od uczestnictwa w świętych tajemnicach (*communiatio ecclesiastica*) aż do śmierci, papież Kalikst wyłącza go tylko do czasu, „*sed ad praesens*“. Z tego wynika, że grzesznik, skoro wypełnił pokutę, mógł być na nowo przyjęty, co nie zgadzało się z karnością, jak o tem świadczy Tertuljan: „*Disciplina apo-*

¹⁾ E. Rolffs, „Das Indulgenz— Edict des Römischen Bischofs Kalist kritisch untersucht und reconstituiert“ (Leipzig 1893) s. 19, 22.

stolorum... ubique de Ecclesia eradicat omne sacrilegium pudicitiae, sine restitutionis mentione" (XX, 1). Władza, na mocy której Kalikst przyjmował z powrotem grzesznika, jest tą władzą, którą teologowie później nazwą władzą kluczów.

Przypatrzmy się tej władzy.

I. Pokuta cudzołożnika odtąd ma trwać tylko do czasu.

Aby usprawiedliwić to złagodzenie karności, pż Kalikst mówi, że dobry Bóg przekłada miłosierdzie nad ofiarę, że pragnie raczej nawrócenia, niż śmierci grzesznika, że pragnie zbawienia wszystkich ludzi, a szczególnie zbawienia wiernych (II, 1). Kalikst opiera swoje wywody na przypowieściach: o owcy straconej, której Zbawiciel szuka i znalezioną niesie na własnych ramionach do owczarni (VII, 1); o drachmie, która zginęła w domu, t. j. w Kościele, a którą znalazła się przy świetle pochodni, t. j. słowa Bożego, (VII, 10) i na przypowieści o synu marnotrawnym: starszy syn wyobraża naród żydowski; syn zaś marnotrawny to chrześcijanin, który, otrzymawszy od Boga Ojca dobra na chrzcie, opuścił Ojca, żył jak poganin, zgodził się na służbę do księcia tego świata i pasał u niego trzodę; a kiedy wrócił do Ojca, wtedy otrzymał szaty, które niegdyś nosił, t. j. szatę Ducha św. i pierścień, t. j. pieczęć chrztu: „*Recuperat vestem priorem, indumentum Spiritus Sancti, et annulum denuo signaculum lavacri*" (IX, 9-11). Następnie papież powołuje się na to, że Zbawiciel pozwolił grzesznicy umywać swe stopy łzami i że rozmawiał z Samarytanką (XI); nie jednak nie mówi o niewieście cudzołożnej, jakkolwiek ta historia bardzo poparłaby jego tezę. Natomiast wspomina o kazirodcy z Koryntu, którego św. Paweł oddał w ręce szatana „*in interitum carnis*". To oznacza, według Kaliksta, pokutę „*officium poenitentiae*", gdyż posty, umartwienia, na które skazujemy ciało, są zadosyćuczynieniem Panu Bogu za grzechy. Człowiek więc ten był wydany w ręce szatana nie dlatego, żeby miał zginąć, lecz żeby mógł się wyplacić sprawiedliwości Boskiej i otrzymać przebaczenie (XIII). Następnie Kalikst powołuje się na Księgę Objawienia, gdzie jest mowa o pewnej niewieście Jezabel, której Duch Boży oznajmił, że dany jest jej czas do pokuty, że jeżeli nie będzie ko-

rzystała z tego czasu, to zginie wraz ze swymi wielbicielami na łożu nieprawości (XIX).

Z tych pobudek Kalikst taki stawia wniosek (I, 6): *Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto*.

Rzecz godna uwagi, że i Kalikst, i Tertuljan przytaczają jedne i te same argumenty na poparcie swoich twierdzeń. Przypowieści o owcy zbłąkanej, o drachmie straconej, o synu marnotrawnym Tertuljan tłumaczy tak jak Kalikst. To samo należy powiedzieć i o wyrzutach, jakie były czynione Kościołom w Księdze Objawienia. Kalikst przytacza tylko jeden swój własny argument, który zaczerpnął z historii o kazirodcy z Koryntu, argument zresztą małego znaczenia, jak mu to słusznie wyrzuca Tertuljan, ponieważ chrześcijanin, któremu św. Paweł przebacza w drugim liście do Koryntyan, nie jest tym kazirodcą, którego potępił w liście pierwszym.

Z tych argumentów Tertuljan wywnioskował, że grzesznikowi może przybaczyć tylko Bóg, Kalikst zaś, że Kościół ma władzę odpuszczać grzech cudzołóstwa. Tertuljan oburza się na taki wniosek: jeżeli odpuszcza się grzech cudzołóstwa, to dlaczego—nie bałwochwaltwa i zabójstwa? I rzeczywiście, nie było żadnej racji, opartej na wierze, odpuszczać jedne grzechy, a zatrzymywać inne¹⁾. Lecz sama logika przyznaje słusność Kalikstowi. Skoro bowiem raz postawiono zasadę miłosierdzia i ufności w Bogu, skoro raz pozwolono chrześcijaninowi spodziewać się odpuszczenia grzechów, to wszelkie zastrzeżenia i ograniczenia wprowadzone przez rygorystów, były tylko wybrykiem samowoli i pochodziły jedynie z obawy skutków, jakie mogła pociągnąć za sobą zasada rozumna.

Z licznych napaści Tertuljana w utworze „*De pudicitia*“ można wywnioskować, że Kalikst powodował się motywami natury praktycznej, wprowadzając złagodzoną karność. Jeżeli pokuta nie wyjednywa przebaczenia, to dlaczego mamy pokutować? mówili grzesznicy. Wszak nic nie trzeba czynić na próżno! Otóż, próżna jest pokuta, jeżeli nie odpuszcza grzechów. A skoro obowiązkiem jest pokutować, to tem samem pokuta zapewnia nam przebaczenie u Boga (III, 1—2). Tertuljan, odpowia-

¹⁾ Cf. *De pudicit.* VI, 8—10; IX, 11, 20.

dając na ten argument, zapomina, że w „De paenitentia“ pokutę publiczną podał jako środek skuteczny odpuszczenia grzechów: wierni byli zdjęci litością na widok grzesznika wylewającego łzy; Chrystus był wzruszony, ponieważ Kościół to Chrystus; Chrystus wyjednywał u Ojca odpuszczenie grzechów, ponieważ Bóg nie może odrzucić prośby swojego Syna. I Kalikst nie mógłby się inaczej wyrazić. Lecz Tertuljan w „De pudicitia“ cofa swoje zdanie co do skuteczności pokuty publicznej: jako montanista, nie wierzy już w łączność między Chrystusem i Kościołem, w którym niema Ducha. Według niego, penitent zostawiony jest własnym siłom wobec Boga, którego zamiarów przeniknąć niepodobna. Wprawdzie chrześcijanin, który zgrzeszył, przez swoją pokutę siebie w sercu Bożem zarodki przebaczenia, ale ich nie otrzymuje w formie owocu już dojrzałego: „*Si pacem hic non metit, apud dominum seminat: nec amittit, sed praeeparat fructum*“ (III, 5—6). Tak więc, Tertuljan przeczy sam sobie, dowodząc przez to, że Kalikst był bardziej wierny myśli katolickiej.

Innowacya przeto Kaliksta zasadzała się nie na tem, że on wierzył w otrzymanie przebaczenia od Boga i w skuteczność pokuty publicznej, gdyż i Tertuljan jako katolik tak samo nauczał, lecz że exomologeę ograniczył co do czasu, jeżeli to był wypadek cudzołóstwa, i po jej wypełnieniu przyjmował grzesznika do społeczeństwa wiernych (*communicatio ecclesiastica*¹⁾). Mówimy: po wypełnieniu exomologezy, gdyż przez wyraz „*poenitentia functis*“, należy rozumieć taką właśnie pokutę. I Tertuljan te wyrazy bierze w tem samym znaczeniu, gdyż, zwracając się do Kaliksta, woła z ironią: „Dobry pasterzu, niemądry papieżu, wprowadzasz cudzołożnika do Kościoła, aby tam błagał braci swoich o przebaczenie; przybrawszy go w wór, każesz mu padać na kolana przed wszystkimi...; przedstawiasz go wdowom i kapłanom, aby wszystkim widokiem jego łzy wycisnąć z oczu i wykładasz mu przypowieść o owcy zbłąkanej! Strzeż do-

¹⁾ Z tych słów widać, że przebaczenie, na które się zgadzał Kalikst, można było uzyskać tylko raz jeden. Gdyby papież wprowadził pod tym względem zmianę, to i Tertuljan, i autor *Philosophuménów* nie omieszkali by przeciwko niej wystąpić.

brze twojej owieczki, aby jeszcze raz nie odłączyła się od stada“ (VIII, 7—8).

II. Kalikst sam odpuszcza grzechy: „*Ego dimitto*“.

Tertuljan widział całą doniosłość tego wyrażenia. Według niego, grzech zastrzeżony Bogu tylko przez Boga może być odpuszczony. Odpuszczać grzech, jak to uczynił Kalikst, było to przywłaszczając sobie władzę samego Boga: „*Paenitentiae fructus id est veniam, in sua potestate usurpaverunt*“ (III, 3).

Lecz i tu Kalikst był w zgodzie z myślą katolicką, gdyż zastrzeżenie co do trzech grzechów t. z. nieodpuszczalnych było wprowadzone przez Kościół w celach dyscyplinarnych, jako obrona dobrych obyczajów. Otóż Kościół miał władzę odpuszczać grzechy, które Tertuljan nazywa odpuszczalnymi; sam Tertuljan uznaje po chrzcie pokutę, która się kończyła rozgrzeszeniem biskupim: „*Salva illa paenitentiae specie post fidem, quae aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit, maioribus et irremissibilibus a Deo solo*“ (XVIII, 17). Jeżeli Kościół wprowadził i to niedawno podział grzechów na zastrzeżone Bogu i niezastrzeżone, to tem samem może ten podział znieść. Jest to los wszystkich wypadków zastrzeżonych. Kościół więc miał władzę odpuszczać wszystkie grzechy, a jeżeli niektórych nie odpuszczał, to dlatego tylko, że nie chciał, dla pewnych powodów, korzystać z tej władzy.

Kalikst wygłasza zasadę: „*Habet potestatem Ecclesia delicta donandi*“ (XXI, 7¹⁾). Tertuljan nie odrzuca tej zasady. Nawet, jako montanista, oświadcza, że ma więcej powodów do jej przyjęcia, aniżeli katolicy, gdyż jeden z proroków, należących do sekty montanistów, wygłosił taką wyrocznię: „*Potest Ecclesia donare delictum*“... lecz zaraz dodał: „...*sed non faciam ne talia delinquant*“ (XXI, 7). A więc z motywów natury ekonomicznej prorok uchyla się od odpuszczenia grzechów: „*Spiritus veritatis potest quidem indulgere fornicatoribus veniam, sed cum plurimum malo non vult*“ (XXI, 8).

¹⁾ „Kościół ma władzę odpuszczać grzechy“.

Jak Tertuljan, tak i Kalikst przyznają, że władza przebaczenia niezaprzeczenie przysługuje Kościołowi. Lecz kto jest szafarzem tej władzy? Według Tertuljana, zagorzałego montanisty, może nim być tylko „duchowny“ t. j. wierny, na którego zstąpił Duch Święty, a więc albo apostoł, albo prorok. Kościół, rzeczywiście, posiada tę władzę, ale jedynie dla tego tylko, że jest Duchem: „*Ipsa Ecclesia proprie et principaliter ipse est Spiritus... Et ideo Ecclesia quidem delicta donabit, sed Ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non Ecclesia numerus episcoporum*“ (XXI, 17). Tertuljan więc wyłącza biskupa jako biskupa od uczestnictwa w tej władzy duchownej. Biskup w jego oczach spełnia tylko władzę dyscyplinarną, ponieważ nie posiada darów Ducha Świętego: „*Quod si disciplinae solius officia sortitus es... quis aut quantus es indulgere, qui neque prophetam nec apostolum exhibens, cares ea virtute cuius est indulgere*“ (XXI, 6)?

Ta nauka, według której wszelka władza nadprzyrodzona jest nadzwyczajnym darem, była zaprzeczeniem hierarchii duchownej Kościoła. To też nie należy się dziwić, że Kalikst nawet nie wspomina o charyzmatach i stawia zasadę nie podlegającą dyskusji, że, skoro Kościół ma władzę odpuszczać grzechy, przeto biskup jest pełnomocnikiem Kościoła. O tem właśnie mówi Tertuljan, kiedy zarzuca Kalikstowi, że przywłaszczył sobie władzę, która przysługuje tylko Kościołowi: „*De tua nunc sententia quaero, unde hoc ius Ecclesiae usurpes*“ (XXI, 8).

Jedyny fundament, na którym Kalikst opierał rzekomą uzurpację, były słowa Zbawiciela, wyrzeczone do św. Piotra: „Na tej opoce zbuduję Kościół mój; Tobie dam klucze Królestwa niebieskiego; Cokolwiek zwiążesz lub rozwiążesz na ziemi, będzie związane lub rozwiązane w niebiesiech“. Kalikst widział w tych słowach boski początek władzy kluczów: „*Idcirco praesumis, wyrzuca mu Tertuljan, et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam*“ (XXI, 9); słowa: „*id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam*“, które na razie są niezrozumiałe, wyrażają doskonałe stosunek władzy biskupa do władzy Kościoła. Kalikst broni władzy kluczów, ponieważ została ona udzielona Kościołowi, którego fundamentem jest Piotr. Władza ta, mówił on, przeszła do biskupa, t. j. do Kościoła. Tekst ewangeliczny przedstawia

pewną trudność, z której Tertuljan zaraz korzysta: Zbawiciel dał władzę kluczów Piotrowi, to prawda, ale czyż nie jemu osobście i wyłącznie? „*Super te, inquit, aedificabo Ecclesiam meam, et dabo tibi claves non ecclesiae*“ (XXI, 10). Z tego zarzutu można wywnioskować, jak tekst powyższy pojmował Kalikst. Chrystus Pan dał klucze Kościołowi w osobie św. Piotra, władzę bez żadnego zastrzeżenia, gdyż wszystko, co było związane lub rozwiązane na ziemi, było związane lub rozwiązane w niebie. Każdy przeto Kościół, który jest zjednoczony z Piotrem, „*Petri propinquam*“, posiada tę władzę, ponieważ zachowuje ciągłą łączność z Kościołem pierwotnym, obdarzonym władzą w osobie św. Piotra. Kalikst nie mówi o władzy biskupa Rzymskiego odziedziczonej po św. Piotrze, on mówi o władzy stale przechowującej się w każdym Kościele, który założony jest na fundamencie położonym przez Jezusa Chrystusa, t. j. na św. Piotrze. Wskutek tego, biskup jako przedstawiciel każdego Kościoła, jest szafarzem władzy kluczów.

Dekret papieża Kaliksta jednocześnie określił władzę męczenników.

Władza przysługująca biskupom przysługiwała i męczennikom. Tertuljan oburza się na to i woła do Kaliksta: „*At tu iam et in martyres tuos effundis hanc potestatem*“ (XXII, 1). Władza, o której mowa, wyrażona jest w XXI rozdz. w. 17: „*Ecclesia delicta donabit*“ i dalej: „*Christus in martyre est, ut moechos et fornicatores martyr absolvat*“ (XXII, 6).

O zwracaniu się wiernych z prośbą do męczenników oprócz Tertuljana mówią św. Ireneusz i św. Cyprian. Gdy męczennik za wiarę znajdzie się w więzieniu, w tej chwili grzesznicy odwiedzają go i proszą o odpuszczenie grzechów: „*Iam preces circumsonant, iam lacrimae circumtagnant maculati cuiusque... Pacem ab his quaerunt*“ (XXII, 1—2). Widocznie Kalikst tego rodzaju postępowanie aprobuje, Tertuljan zaś potępia, gdyż, według niego, męczennik, choćby był męczennikiem w całym znaczeniu tego wyrazu, nie może odpuszczać grzechów zastrzeżonych Bogu: „*Quis permitit homini donare quae Deo reservanda sunt*“..... *Sufficiat martyri propria delicta purgasse... Quis*

aliena morte sua solvit, nisi solus Dei Filius?“ Tertuljan nie przypuszcza, żeby męczennik mógł zadośćuczynić sprawiedliwości Boskiej za grzeszników; tego samego zdania jest i Kalikst. Ireneusz przyznawał męczennikom tylko wstawiennictwo błagalne; czy zaś Kalikst był za większą władzą, trudno orzec. To tylko pewne, że Kalikst, tak jak i Ireneusz, uważa ich pośrednictwo za nader skuteczne: „*Moechis et fornicatoribus a martyre expostulas veniam.* (XXII, 9).

Rolffs dowodził, że według Kaliksta władza męczennika była ściśle związana z władzą biskupa, że biskup mógł odpuścić grzech nieczysty, jeżeli go przedtem odpuścił męczennik. Lecz opinia ta nie wytrzymuje krytyki. Męczennik rozgrzesza, mówi Tertuljan, a cóż pozostaje wtedy czynić biskupowi? Rzeczywiście, trudno zrozumieć, aby Kalikst, który tak energicznie bronił władzy biskupiej, mógł do niej przypuścić męczenników. Rolffs mówi, że rozgrzeszenie dane przez męczennika było tylko warunkiem, ale warunkiem koniecznym do otrzymania przebaczenia od biskupa. Wobec tego Kalikst powinien byłby tak się wyrazić: „*Ego... poenitentia functis dimitto, si veniam a martyre acceperint*“. Sam Rolffs jednak uważa takie odtworzenie tekstu za niepewne i nieprawdopodobne. Kalikst bowiem odpuszcza grzechy tym cudzołożnikom, którzy wypełnili pokutę, a więc jedynym warunkiem do otrzymania przebaczenia jest pokuta. Odpuszcza na mocy władzy wyraźnie określonej, t. j. władzy Kościoła. Czyż męczennik mógł więcej uczynić nad to, co uczynił biskup? De Rossi dowodził, że męczennicy za czasów Kaliksta dawali grzesznikom karty pojednania celem wręczenia ich biskupowi: nie widzimy nie podobnego w dziełach Tertuljana¹⁾.

Zobaczmy, że 251 r. wstawiennictwo męczenników nie było brane pod uwagę w Rzymie: lecz jak można mówić, że przed trzydziestu laty Kalikst nie zgodził się na nie?

¹⁾ „Roma Soterranea“, t. II. s. 202.

III. Kalikst w swoim dekrete wyjąmuje kler z pod prawa exomologezy.

Jeżeli biskup, kapłan lub dyakon dopuścili się grzechów nieczystych, to czy obowiązani są jak każdy wierny poddać się pokucie publicznej, która była warunkiem niezbędnym do otrzymania przebaczenia? Ponieważ pokuta publiczna pozbawiała grzesznika łączności z Kościołem (*communicatio ecclesiastica*), przeto biskup przez sam fakt poddania się pokucie byłby wyłączony z własnego Kościoła, a tembardziej kapłan lub dyakon. Nadto, gdyby duchowny musiał upokarzać się przez pewien czas, rzucać się do nóg wiernym, prosząc Kościół o przebaczenie, wtedy hierarchia byłaby oddana na łaskę lub niełaskę tłumu, na oszczerstwa i nierozumne denuncyacje. Bez wątpienia, pasterz niegodny mógł być złożony ze swego urzędu przez sąd duchowny na całe życie, ale pasterz, który po skończeniu pokuty publicznej był rozgrzeszony, czy mógł na nowo sprawować obowiązki, od których był na czas pokuty usunięty? Oto kwestya, którą należało rozstrzygnąć.

Kalikst oświadczył, że „jeżeli biskup zgrzeszy nawet śmiertelnie, nie powinien być usunięty (ze swego urzędu)¹⁾: to znaczy, że był wolny od pokuty publicznej. Na innym zaś miejscu, papież, mając na myśli zakaz powtórnych związków małżeńskich, mówi: „Gdyby kto należący do stanu duchownego zawarł małżeństwo, (taki) pozostać może w stanie kapłańskim, ponieważ nie zgrzeszył“²⁾.

Te dwa artykuły podaje nam nie Tertuljan, ale autor „Philosophoumenów, który o nich mówi ze zgrozą. Podług nas, są one częścią tego dekretu, który zwalczał Tertuljan w utworze „De pudicitia“. Oto racye, na których opieramy nasz sąd. Po

¹⁾ „Philosophoumen.“ IX, 12. Ὅτιος ἐδογματίσεν ὅπως εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι.

²⁾ Ibid. Εἰ δὲ τις ἐν κλήρῳ γαμήσῃ, μένειν τὸν τοιοῦτον ἐν τῷ κλήρῳ ὡς μὴ ἡμαρτηκότα.

Jest tu widocznie mowa tylko o powtórnem małżeństwie, jak to zresztą widać z następnego zdania: Ἐπὶ τούτου ἡρζαντο ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι διγάμοι καὶ τριγάμοι καθίστασθαι εἰς κλήρους. Do święceń przypuszcza żonatyh dwa lub trzy razy; a jeżeli kto już po przyjęciu święceń zawierał małżeństwo, nie zgrzeszył. Tertul. „De exhort. cast. 7: „Praescribitur unius matrimonii esse oportere qui alleguntur in ordinem sacerdotalem; usque adeo quosdam nemini digamos loco deiectos“. Cf. „De monogam.“ 8, 11, 12.

pierwsze, artykuły te są uzupełnieniem dekretu. Po wtóre, „Philosophoumena” mówią o decyzjach co do odpuszczania grzechu niepowściągliwości wogóle i o wyjęciu kleru z pod prawa exomologezy. Po trzecie, „Philosophoumena” przytaczają motywy, dla których Kalikst zwolnił kler od pokuty publicznej — motywy, przeciwko którym, jak widzieliśmy, wystąpił Tertuljan, omawiając dekret papieski. „Gdyby kto należący do stanu duchownego, zawarł małżeństwo, (taki) pozostać może w stanie kapłańskim, ponieważ nie zgrzeszył, gdyż Apostoł mówi: Ktoś jest, abyś sądził sługę cudzego? Do tego wypadku odnosi się przypowieść o kłakolu: Pozwólcie kłakolowi rość razem ze zbożem, t. j. zostawcie grzeszników w Kościele. A czyż arka Noego nie jest figurą Kościoła, ta arka, w której były psy, wilki, kruki, słowem wszystkie zwierzęta czyste i nieczyste? Oto Kościół, mówił Kalikst. I wszystko tłumaczył on w tym sensie”. Rzecz jasna, że tekst: *Tu quis es qui iudices alienum servum* nie może się odnosić do skazanych na pokutę publiczną, gdyż właśnie tego rodzaju grzesznicy podlegają sądowi wszystkich; tekst ten, przeciwnie, doskonale można zastosować do członków hierarchii kościelnej, którą dekret wyłącza z pod sądu ogółu. Tak samo przypowieść o kłakolu nie może się odnosić do grzeszników, którzy dostępują przebaczenia, aczkolwiek ten wniosek jest mniej pewny. Bądź co bądź, trzeba przyznać, że motywy przytoczone przez „Philosophoumena” znajdują się w dziele Tertuljana „De pudicitia”: *Filios Dei misericordes et pacificos esse oportebit... non iudicantes ne iudicemur... Tu quis es, ut servum iudices alienum*” (1, 4).

Z tego powodu uważamy, wbrew opinii Rolffsa, decyzję uwalniającą kler od pokuty publicznej za część dekretu, który zwalczał Tertuljan w „De pudicitia”. Ale, jak wytłumaczyć, że Tertuljan, niemniej wrogo usposobiony do Kaliksta od autora „Philosophoumenów”, nie zgromił papieża za to ustępstwo? Jeżeli jest prawdą, jak należy zresztą przypuszczać, że brak ostatniej części dzieła „De pudicitia”, to właśnie w tej części bez wątpienia Tertuljan, zaatakowawszy władzę udzieloną męczennikom, zaatakował wyjęcie z pod prawa pokuty publicznej biskupów, kapłanów i dyakonów. Jakież to oręż przeciwko katolikom dla montanistów? Jakaż to okazyja do krytykowania kleru i władzy duchownej, tak dalekiej od ideału „człowieka duchowego”, ideału, który, dzięki Parakletowi i jego charyzmatom, miał się

urzeczywistnić w montanizmie? Jakież to tryumf dla powściągliwości, której domagał się Duch św. od wiernych! Dosyć jest przeczytać utwór „De monogamia”, w którym Tertuljan zwalcza potworne związki małżeńskie, aby zdać sobie sprawę z napaści, miotanych na psychików: *Prospiciebat spiritus Sanctus dicturos quosdam: omnia licet episcopis! Sicut ille vester Uthinensis nec Scantiniam timuit. Quot enim et digami praesident apud vos, insultantes utique Apostolo*”¹⁾.

Autor „Philosophoumenów”, przejęty duchem Tertuljana, uważa Kaliksta za gorszyciela. Od czasów tego pontyfikatu, czytamy w jego dziele, widziano biskupów, kapłanów i dyakonów dwukrotnie lub trzykrotnie żonatych. Dalej autor „Philosophoumenów” pisze: „Ten zły wiary człowiek (mowa o Kalikście) stworzył szkołę, której działalność była wymierzona przeciwko Kościołowi. On pierwszy ośmielił się oświadczyć za odpuszczeniem grzechów nieczystych, skoro nauczał, że odpuszcza grzechy. Jeżeli ktoś bez względu na to do jakiej należy sekty, zgrzeszył, grzech nie jest mu poczytany, byleby należał do szkoły Kaliksta. Ta nauka była przez wielu przyjęta: widzieliśmy, jak ludzie z obarczonem sumieniem, którzy byli odrzuceni przez niejedną sektę, a których myśmy uroczyście wyłączyli z Kościoła—przechodzili do stronnictwa Kaliksta i wypełniali szeregi jego uczniów... Zasady jego podobają się uczniom, nieśczęśliwym ofiarom... Partya Kaliksta wzrasta w liczbę i pychę; bezwstyd czyni postępy, ten bezwstyd, na który Chrystus nie dał swego pozwolenia, żaden bowiem grzech nie był tak surowo potępiony, jak grzech nieczysty, a tu sądzą, że Chrystus przebacza każdemu...” Brak tu tylko pięknych zwrotów Tertuljana. Te zdania dowodzą tylko, że partya rygorystyczna walczyła przeciwko Kalikstowi z zajadłością właściwą małym Kościołom, mało dbającym o przystosowanie się do zasad ogólnych.

Kalikst, uwalniając kler od pokuty publicznej, jednocześnie oświadcza, że co do grzechów zastrzeżonych Bogu, a mianowicie co do niepowściągliwości, to pozostaje tylko droga zwyczaj-

¹⁾ „De Monogamia”, 12, 11. Jest to aluzja do biskupa (katolickiego) z Uthiny w Afryce. Prawo „Scantinia” surowo zabraniało grzechów przeciwko naturze.

na, która prowadzi do absolucji t. j. pokuta publiczna¹⁾. W karności tej jednak dawały się odczuwać pewne braki: z jednej strony, jak widzimy już u Tertuljana, wielka liczba grzeszników uchylała się od exomologezji i ukrywała swe grzechy, z drugiej zaś, kler nie był do niej obowiązany. Karność taka; jako mało przystosowana do warunków życiowych, domagała się nowej reformy.

Widzieliśmy, jaką opozycję wywołał dekret Kaliksta ze strony montanistów i rzymskich rygorystów, których rzecznikiem jest autor „Philosophoumenów”. Chcielibyśmy wiedzieć, jak była przyjęta karność wprowadzona przez Kaliksta przez kościoły prowincjonalne; lecz brak dokumentów nie pozwala nam dobrze wyświetlić sprawy.

W Afryce, kiedy w trzydziści lat później powstała kwestya, czy należy rozgrzeszać tych, którzy wyrzekli się wiary (lapsi), św. Cypryan posilkuje się tymi samymi argumentami, których używał Kalikst, aby się oświadczyć za prawem do przebaczenia. Św. Cypryan nie wspomina o dekreście Kaliksta; być może nawet nie wie o nim. Punkt ten został wyświetlony należyście przez Rolffa²⁾. Z pism św. Cypryana widać, że kwestya rozgrzeszania niepowściągliwych była podniesiona w Afryce w tym samym czasie, co i w Rzymie, i że tak samo była rozstrzygnięta, wszakże nie bez pewnej opozycji. Pośród naszych poprzedników, pisze biskup Kartagiński, można było spotkać biskupów, którzy byli przekonani, że nie należy przebaczać cudzołóżnikom. Biskupi ci jednak nie zerwali ze swymi kolegami, ani też nie odłączyli się od Kościoła katolickiego, chociaż obstawali przy swoim zdaniu.

„Et quidem apud antecessores nostros quidam de episcopis istie in provincia nostra dandam pacem moechis non putaverunt, et in totum paenitentiae locum contra adulteria cluserunt.

¹⁾ Teksty, które posiadamy, nie mówią o nadzwyczajnym sposobie pojednania się z Bogiem duchownych, winnych grzechu nieczystości. Wyjęcie kleru z pod prawa pokuty publicznej utrzymywało się jeszcze w V w.

²⁾ „Indulgent - Edikt“ s. 123—126.

Non tamen a coepiscoporum suorum collegio recesserunt aut catholicae ecclesiae unitatem vel duritiae vel censurae suae obstinatione ruperunt, ut quia apud alios adulteris pax dabatur, qui non dabat de ecclesia separaretur¹⁾. !

A więc w Afryce, przed św. Cypryanem, przebaczano cudzołóżnikom (*Adulteris pax dabatur*). Czy taka karność była już w tym czasie, kiedy Tertuljan pisał „De pudicitia”? Jest to rzecz mało prawdopodobna, gdyż Tertuljan uważa Kaliksta za inicjatora rzekomego rozprzeżenia karności. A czy Tertuljan oszczędzałby „Psychików”, gdyby ich widział w Afryce? Stąd wniosek, że zasada miłosierdzia, zapoczątkowana w Rzymie, była później przyjęta i w Afryce, czyli że te same okoliczności wpłynęły jak tam, tak i tu na jednakowe postępowanie, pomimo oporu ze strony niektórych biskupów.

Döllinger chce widzieć w dziele Orygenesza dalszy ciąg tej opozycji, a samego Orygenesza uważa za rygorystę wrogo usposobionego dla Kaliksta. W tym celu, powołuje się on na wstęp z „De oratione”, w którym Orygenes powstaje ostro przeciwko biskupom, roszczącym sobie pretensję do odpuszczania bałwochwaltwa, cudzołóstwa i rozpusty; lecz nie zapominajmy, że kiedy jest mowa o bałwochwaltwie, stanowisko zajęte przez Orygenesza oczywiście jest inne i co do daty późniejsze, niż stanowisko Kaliksta. Nadto, utwór „De oratione” Orygenes napisał przed swoją śmiercią za panowania Filipa Araba (244—249); trudno więc zrozumieć, dlaczego w Cezarei miano tak późno wszczynać polemikę z Kalikstem. Bądź co bądź, ów ustęp mówi nam o stanowisku Orygenesza i Kościoła w Cezarei w danej sprawie: biskup ma władzę odpuszczać winy niedobrowolne, a nawet winy formalne, lecz grzechy bałwochwaltwa, cudzołóstwa i zabójstwa z pod jego władzy są wyjęte. Jest to, według Cypryana, karność Kościołów oderwanych od Kościoła macierzystego, karność, której broni Tertuljan i autor „Philosophoumenów”. Ale Orygenes wie, że niektóre Kościoły rządzą się większą łagodnością, gdyż powiada: „Są biskupi, którzy, nie wiem dlaczego, ośmielają się przywłaszczać sobie władzę większą od władzy biskupiej i chwalą się, że odpuszczają bałwochwaltwo, cudzołóstwo i rozpustę, jakby ich modlitwa była dostateczną do odpuszczenia grzechów śmiertelnych. Nie wiedzą, że

¹⁾ „Epistol“ LV, 21.

napisane jest: „*Est peccatum ad mortem, non pro illo dico, ut roget quis* ¹⁾“⁴. Jednak Orygenes przyznaje męczennikom władzę taką, jakiej odmawia biskupom. Nie ma innego odpuszczenia grzechów, jedno przez chrzest, którego dwa razy przyjmować nie wolno. Męczeństwo jest chrztem, gdyż Jezus Chrystus, mówiąc o swojej męce, wyrzekł te słowa: Chrztem mam być ochrzczone. To też jak Chrystus przez swoją mękę oczyścił świat, tak i męczennicy przez swoją mękę go oczyszczają. Męczennicy „wyjednywają tym, którzy ich proszą, odpuszczenie grzechów“: tylko oni jako nieskalani kapłani, mogą złożyć Bogu ofiarę czystą ²⁾. Orygenes jest tu tylko świadkiem tendencji przeciwnych tendencyom Kaliksta i św. Cypryana.

Wobec tego stawiamy taki wniosek: Są w Kościele spory, wahania, reakcje, lecz rozwój doktryny skutecznia się stopniowo, powoli. Enkratyzm i montanizm upadły, takiego samego losu dozna i nowacyanizm, gdy tymczasem karność pokutna przybierała nowe formy, na które niegdys patrzano z niechęcią.

III.

Schizma Nowacyana.

(250—251).

Dekret papieża Kaliksta ustalił naukę o władzy Kościoła, co do odpuszczania grzechów, które przedtem uważano za zastrzeżone samemu Bogu. Papież Korneliusz potwierdził dekret Kaliksta i rozszerzył jego treść. Lecz kiedy Kalikst, reformując karność pokutną, wywołał tylko spory, Korneliusz wywołał odszczepieństwo.

Pod koniec 249 r. cesarz Decyusz wydał edykt, w którym nakazuje wszystkim poddanym państwa: obywatelom, żołnierzom, wolnym i niewolnikom, aby składali ofiary ekspiacyjne bożkom. Ktoby nie chciał spełnić rozkazu cesarskiego, ten miał być wtrącony do więzienia i poddany torturom. Władze miały szczególnie czuwać nad tem, aby chrześcijanie stosowali się do woli cesarza ¹⁾.

Zdawało się, że chrześcijanom pozostaje do wyboru albo bałwochwalstwo, albo śmierć. Lecz, w rzeczywistości znalazła się pewna ilość chrześcijan, którym stanowisko i środki pozwoliły ratować się ucieczką, jak np. Cypryan w Kartaginie, jak Nowacyan w Rzymie. Wielu przypłaciło życiem uchylenie się od nakazanej ofiary, jak papież Fabian stracony 21 stycznia 250 r.; inni byli wtrąceni do więzienia na czas dłuższy i przeżyli tor-

¹⁾ „De orat.“ 28.

²⁾ „Exhort. ad mart.“ 30... διακονοῦσι τοῖς ἐδχομένοις ἄφεσιν ἁμαρτημάτων.

¹⁾ Cfr. Duchesne, „Histoire ancienne de l'Eglise“ t. I (Paris 1906), str. 388 i nast.

tury więzienne: byli to męczennicy i wyznawcy (dwa wyrazy wtedy synonimowe); inni nakoniec (lapsi) zastosowali się do edyktu, składali ofiary bożkom (*thurificati*), albo też wykupywali świadectwa, jakoby ofiarę złożyli (*libellatici*). Liczba tych, którzy odpadli była wielka ¹⁾. To też Nowacyan pisze: „*Aspice totum orbem pene vastatum et ubique iacere deiectorum reliquias et ruinas*“ ²⁾;

I oto mamy przed sobą fakt niesłychany: mnóstwo wiernych winnych grzechu „nieodpuszczalnego“ znalazło się poza obrębem Kościoła.

Stał się i drugi fakt niezmiernie dziwny, jako następstwo pierwszego: oto męczennicy albo wyznawcy, korzystając z prerogatyw, jakimi cieszyli się w Lyonie, Rzymie, Cezarei i Kartaginie, zaczynają odpuszczać masowo grzech apostazy (lapsi). W Kartaginie, wierni odwiedzali „*glomeratim et per multitudinem*“ wtrąconych do więzienia wyznawców, jak o tem pisze św. Cyprian (Epistul V, 2). Z tego powodu zaczął się wkraść nieład: wśród bowiem licznych wyznawców odznaczających się wielkimi przymiotami ducha, byli ludzie mniejszej wartości: prości, ambitni, swarliwi, aroganci, a nawet ludzie niepewnych obyczajów (XIII, 5). Kapłanów i dyakonów słuchać nie chciało (XIV, 3). To też św. Cyprian, powstając przeciwko nadużyciom, przypomina (zgodnie ze św. Ireneuszem), że władza męczenników jest zwykłym wstawiennictwem, którego skuteczność zależy od moralnej wartości jednostki. Lecz to wyjaśnienie nie wystarczało: trzeba było bliżej określić użycie wstawiennictwa, aby władza kościelna nie przeszła do rąk niegodnych.

Równowaga Kościoła została naruszona wskutek wielkiej liczby odstępców i niewłaściwego postępowania wyznawców.

W Kartaginie św. Cyprian zabiera się energicznie do ograniczenia prerogatyw męczenników (XVIII, 1). Surowo zabrania kapłanom udzielać komunii tym odstępcom, którzy nie czynili pokuty, lecz okazywali tylko kartę pojednania wydaną przez męczenników. W akcie tym widzi on obrazę dla episkopatu i zapoznanie wielkiego grzechu apostazy. Jeżeli bowiem za grzechy mniejsze grzesznicy czynią przez pewien czas pokutę i tyl-

ko przez włożenie rąk biskupa i kleru otrzymują prawo do komunii, to czyż odstępcy jeszcze w czasie prześladowania mogli być dopuszczeni do komunii bez pokuty, przed włożeniem rąk?

Nam cum in minoribus peccatis agant peccatores poenitentiam iusto tempore, et secundum disciplinae ordinem ad exomologesim veniant, et per manus impositionem episcopi et cleri ius communicationis accipiant, — nunc crudo tempore persecutione adhuc perseverante, nondum restituta ecclesiae ipsius pace, ad communicationem admittuntur, et offertur nomine eorum, et nondum poenitentia acta, nondum exomologesi facta, nondum manu eis ab episcopo et clero imposita, eucharistia illis datur (XVI, 2).

Te oświadczenia są bardzo ważne, gdyż mówią nam o karności (ordo disciplinae) w Kartaginie w czasie, kiedy wybuchło prześladowanie. Grzesznicy winni grzechów mniejszych od apostazy, czynią pokutę, która trwa odpowiednio do ciężkości winy (iusto tempore); jednocześnie są oni obowiązani do pokutniczych uczynków (ad exomologesin veniunt); poczem biskup i kler kładą na nich ręce, i to wkładanie rąk widocznie jawne, gdyż kler był obecny przy biskupie, dawało im prawo uczestniczenia we wszystkich tajemnicach (ius communicationis). Takie było postępowanie prawne, gdy chodziło o mniejsze grzechy. Jest ono w ogólnych rysach identyczne z tem, które przed trzydziestu laty Tertuljan nazwał: „poenitentiae species post fidem, quae levioribus delictis veniam ab episcopo consequitur“ ¹⁾.

Św. Cyprian nie mówi, że odstępcstwo od wiary jest grzechem nieodpuszczalnym, jako rezerwat zastrzeżony Bogu; tę okoliczność trzeba podkreślić jako symptom rozwoju nauki o pokucie od czasów Kaliksta. Papież ten bowiem spotkał się z silnym protestem, gdy przyznawał Kościołowi prawo odpuszczania grzechów, które uważano za zastrzeżone samemu Bogu. Tertuljan nie omieszczał mu zarzucić, że, jeżeli rozgrzesza cudzołożnika, to powinien również rozgrzeszyć i odstępcę, — sądząc, że przez to postawi papieża wobec niemożliwej do przyjęcia konsekwencji: „Quaecumque auctoritas, quaecumque ratio moeche et fornicatori pacem ecclesiasticam reddit, eadem debet et homicidae

¹⁾ Cyprian, „De lapsis“ 7.

²⁾ Inter Cyprian, „Epistul.“ XXX, 5.

¹⁾ „De pudicit.“ XVIII, 17.

et idololatrae poenitentibus subvenire, certe negatori et utique illi, quem in proelio confessionis tormentis colluctatum saevitia deiecit¹⁾.

Św. Cypryan na tym punkcie zgadza się z Kalikstem i nie stara się nawet usprawiedliwić z tego przed współczesnymi.

Lecz co do wstawiennictwa męczenników, św. Cypryan jest innego zdania. Wstawiennictwo było uznane przez św. Ireneusza i Kaliksta, którzy zdaje się nie wątpili w jego skuteczności. Św. Cypryan przeciwnie, nie przypuszcza, aby ono uwalniało od procedury normalnej, t. j. od pokuty publicznej i wkładania rąk. Św. Cypryan nawet gromi kapłanów za to, że przyjmowali do Kościoła odstępców li tylko na podstawie świadectw wydanych przez męczenników: „...contra evangelii legem ante actam poenitentiam, ante exomologesim gravissimi atque extremi delicti factam, ante manum ab episcopo et clero in poenitentiam impositam²⁾. Roztropność, która domaga się, aby, w sprawie zbawienia trzymać się opinii pewniejszej, kazała mu nie uznawać absolucyi wątpliwej, udzielanej przez wątpliwych męczenników, i wybrać drogę dłuższą ale pewniejszą, drogę taką, jaką Kościół wytknął dla pokutujących grzeszników.

Czemżeż jest w oczach św. Cypryana wstawiennictwo męczenników? Jest to, podług niego, wstawiennictwo nie do Boga, lecz do biskupa. Jakie ono ma znaczenie w oczach Boga, św. Cypryan o tem sądzić nie chce. Biskup jednak może je przyjąć, jako wyraz chęci powrotu grzesznika do Kościoła. Widzimy więc, że św. Cypryan wyraźniej oświadczył się za władzą biskupią, niż Kalikst, i że prerogatywy męczenników podporządkował władzy biskupów. Nadto, żąda on, aby męczennicy wydawali pokutującym karty imienne: „*Nominatim designetis eos, quibus pacem dari desideratis*“ niektórzy bowiem używali formuły ogólnej: „*Communicet ille cum suis*“. Zdaje się, że podobna formuła zawiera w sobie coś więcej, niż zwyczajną prośbę; św. Cypryan w danej chwili nie zastanawia się nadtem, lecz piętnuje tego rodzaju zaświadczenie jako nadużycie. Nigdy, powiada, męczennicy tak nie postępowali. Cóż z tego wynika? Chyba to, że odstępca wróci do Kościoła, *cum suis*, t.j.

¹⁾ „De pudicit.“ XXII, 11.

²⁾ „Epistul.“ XV, 1. Cf. „De lapsis“ 16.

ze swoją rodziną, z całym swym domem, z nieograniczoną liczbą osób! Św. Cypryan zgadza się tylko na to, aby męczennik wydawał świadectwo o usposobieniu tych, za którymi prosi: „*Peto, ut eos quos ipsi videtis, quos nostis, quorum poenitentiam satisfactioni praximam conspicietis designetis*“. Męczennicy więc są tylko świadkami zadosyćuczynienia i skruchy odstępców. Świadectwo ich ma być potwierdzone przez biskupa: „*designetis nominatim libello, et sic ad nos fidei et disciplinae congruentes litteras dirigatis*“. (XIV, 4). Nie jest to jeszcze wszystko, gdyż Cypryan nie ma zamiaru uwzględniać tego rodzaju świadectw; świadectwa te będą przedstawione do opinii całego Kościoła, kiedy skończy się przesładowanie.

Fecerunt ad nos de quibusdam beati martyres litteras petentes examinari desideria sua. Cum pace nobis omnibus a Domino prius data ad ecclesiam regredi coeperimus, examinabuntur singula praesentibus et iudicantibus vobis (XVII, 1).

Św. Cypryan robi tylko jeden wyjątek. Jeżeli odstępca, który otrzymał kartę pojednania, znajduje się w niebezpieczeństwie życia, wtedy kapłan, a nawet dyakon, może przyjąć jego pokutę i włożyć na niego ręce.

Qui libellos a martyribus acceperunt et praerogativa eorum apud Deum adiuvari possunt si incommodo aliquo et infirmitatis periculo occupati fuerint, non expectata praesentia nostra apud presbyterum quemcumque praesentem, vel, si presbyter repertus non fuerit et urgere exitus coeperit, apud diaconum quoque exomologesin facere delicti sui possint, ut manu eis in poenitentiam imposita veniant ad Dominum cum pace quam dari martyres litteris ad nos factis desideraverunt (XVIII, 1).

Co się tyczy odstępców, którzy nie mają świadectwa wydanego przez męczenników, to ci muszą czekać do końca przesładowania. Cypryan przez to daje do zrozumienia, że apostazya pociąga za sobą według prawa pokutę aż do śmierci. Lecz, ponieważ w czasie przesładowania bardzo wielu odpadło, można przeto uciec się do nadzwyczajnego sposobu pojednania: „*Non paucorum, nec ecclesiae unius aut unius provinciae sed totius orbis haec causa est*“¹⁾.

Taka procedura oburzyła do najwyższego stopnia wyznaw-

¹⁾ „Epistul. XIX, 2.

ców, na czele których stanęli niektórzy kapłani z Kartaginy. Dowiedziano się, że pewien męczennik kartagiński dał przed śmiercią polecenie wyznawcom, aby przyjmowali w jego imieniu wszystkich odstępców. Ich rzecznik, pewien wyznawca, Lucyan, posłał do św. Cypryana pismo tak zredagowane:

Universi confessores Cypriano papati S.

Scias nos universos, quibus ad te ratio constiterit quid post commissum egerint, dedisse pacem. Et hanc formam per te aliis episcopis innotescere volumus. Optamus te cum sanctis martyribus pacem habere.

Praesente de clero et exorcista et lectore Lucianus scripsit ¹⁾.

Tym sposobem przebaczone odrazu wszystkim i polecono biskupom przyjąć ich do Kościoła; ci ostatni mieli tylko ocenić usposobienie każdego odstępcy po upadku. Św. Cypryan przyjął to do wiadomości, ale akt przyjęcia do Kościoła odroczył aż do chwili, kiedy skończy się prześladowanie. (Epistul XXVI).

Odstępcy zbuntowali się, gdyż otrzymawszy świadectwa od męczenników, chcieli być przyjęci bez zwłoki. W Afryce, w niektórych miejscowościach przyszło do prawdziwego buntu przeciwko duchownym: „Per aliquot civitates in praepositos impetus per multitudinem factus est, et pacem, quam semel cunctis a martyribus et confessoribus datam clamitabant, confestim sibi repraesentari coegerunt territis et subactis praepositis suis... (XXVII). 3). Te nieporządki wywołane przez męczenników mogły obalić hierarchię kościelną. Konflikt zaostriżył się. Cypryan zmuszony był napisać list do wiernych, aby im przypomnieć, że Kościół założony jest na biskupach, jako na fundamentach, i że tylko biskupi mogą rządzić w Kościele ²⁾. Cóż więc mogły znaczyć listy, które śmiałkowicie pisali w imieniu Kościoła? Kościół składa się z biskupa, kleru i wiernych, którzy nie odpadli od wiary: odstępcy nie mogą należeć do Kościoła.

Inde... ut ecclesia super episcopos constituatur, et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur... Quando ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus sit constituta, absit... ut ecclesia esse dicatur lapsorum numerus (XXXIII, 1).

¹⁾ Inter Cypryan, „Epistul.“ XXIII.

²⁾ Cypryan, „Epistul.“ LVIII, 2.

Jednocześnie św. Cypryan pisze do kleru rzymskiego, aby się upewnić o jego pomocy.

Gdyby w Rzymie męczennicy jeszcze korzystali z tych przywilejów, które im przyznał papież Kalikst, moglibyśmy nie zgodzić się z poglądem św. Cypryana. Lecz w Rzymie wtedy nie podobnego nie widzimy. I kiedy w Kartaginie nie ośmielono się oddalić wprost pretensyi męczenników, w Rzymie podobnych pretensyi wcale nie znano, pytano się bowiem tylko: czy odstępcy mogą być rozgrzeszeni? Kwestya była trudna: stolica Apostolska nie była obsadzona, kapłani oglądali się na biskupów, ci zaś wyczekiwali, słowem, starano się wyzyskać czas, jak to się zwykle dzieje, kiedy niema jednomyślności, a rygoryzm wisiał w powietrzu.

Absit ab ecclesia romana vigorem suum tam profana facilitate dimittere, et nervos severitatis eversa fidei maiestate dissolvere, ut... properata nimis remedia communicationum.. praestentur (XXX, 3 ¹⁾).

Ta odpowiedź Rzymian była zredagowana przez Nowacyana, kapłana, który poprzednio pełnił obowiązki „doctoris audientium“ t. j. nauczyciela katechumenów, w Kartaginie. Nowacyan był osobistością bardzo cenioną w Kościele Rzymskim, miał on też wielu nieprzyjaciół. W każdym razie, utwory, które zostały po nim, usprawiedliwiają podziw, jaki miano dla jego talentu. Pod względem treści i formy, przypominają one Tertuljana, którego Nowacyan starał się naśladować i do którego, być może, zbliżał się bezwiednie. Bądź co bądź, Nowacyan względem odstępców był mniej wrogo usposobiony, niż Tertuljan względem rozpustnych i, chociaż skłaniał się do rygoryzmu, liczył się jednak z rozwojem pokuty złagodzonej, pisał bowiem:

Oremus ut qui occidisse referuntur, delicti sui magnitudinem agnoscentes, intellegant non momentaneam neque prae-

¹⁾ Ten list był posłany jednocześnie do wszystkich kościołów, jak nas o tem poucza św. Cypryan (LV, 5). „Litterae per totum mundum missae sunt et in notitiam Ecclesiis omnibus et universis fratribus perlatae“. Autorem tego listu według Cypryana był Nowacyan.

properam desiderare medicinam... Pulsent sane fores, sed non utique confringant. Adeant ad limen ecclesiae, sed non utique transiliant (ibid. 6).

A więc, jak w Rzymie tak i w Kartaginie, nie odpychano zupełnie odstępców, lecz nie chciano, aby ich powrót do Kościoła był zbyt prędkie, przedwczesny. Zwykle oczekiwali oni przyjęcia u drzwi kościoła. Jeżeli który z nich był niebezpiecznie chory, przekonywano się o jego skrusze i dawano mu Komunię.

Tu historyk znajduje się wobec faktu bardzo niejasnego. W Kartaginie, jak widzieliśmy wyżej, jeżeli odstępcą znajdował się w niebezpieczeństwie życia, nie udawano się do biskupa (bo go nie było w Kartaginie), lecz wzywano jakiegokolwiek kapłana, a w braku tego, dyakona, który przyjmował exomologezę grzesznika, wkładał na niego ręce i dawał mu Komunię: grzesznik był pewny, że pojednał się z Bogiem (veniant ad Dominum cum pace). W Rzymie zaś, podług Nowacyana, w podobnym wypadku, t. j. kiedy grzesznik był w niebezpieczeństwie życia (vitae suae finem urgens exitus dilationem non potest ferre), wymagano od niego oznak skruchy (acta poenitentia); następnie, pokutniczych uczynków (et professi frequenter suorum detestatione factorum, si lacrimis, si gemitibus, si fletibus dolentes, ac vere poenitentes animi signa prodiderunt) i wtedy dopiero udzielano mu pomocy duchowej (ita demum caute et sollicitate subveniri). W liście Rzymian nie mogło być mowy o pośrednictwie i wkładaniu rąk biskupa, gdyż w Rzymie w tym czasie biskupa nie było. Niema tam też wzmianki o kapłanach i dyakonach. Pomoc okazywana umierającemu grzesznikowi, miała, o ile się zdaje, skutek niepewny, gdyż tylko sam Bóg wie, jak ma postąpić z odstępcą, któremu okazano pomoc: „Deo ipso sciente, quid de talibus faciat et qualiter iudicii sui examinet pondera“ (XXX, 8).

W Rzymie więc za środek pojednania uważano nie włożenie rąk, lecz eucharystię; ale, dając eucharystię, nie chciano bynajmniej przesądzać wyroków Bożych.

Komunia nie gładziła grzechów, nie mogła zastąpić rozgrzeszenia: pozwolenie przeto na jej przyjęcie świadczyło, że grzesznika uważano za oczyszczonego przez skruchę i uczynki pokutne. O tem się dowiadujemy z faktu, który nam podaje Klemens Aleksandryjski. Serapion, mąż świątobliwy z Aleksandryi,

w czasach prześladowania za Decyusza, złożył ofiarę bogom pogańskim. Po swoim upadku „częstokroć błagał on o pomoc, lecz nikt nie chciał go słuchać, gdyż brał udział w balwochwalczej ofierze“. Po niejakiem czasie starzec ciężko zachorował i przez trzy dni był nieprzytomny. Na czwarty dzień, gdy odzyskał przytomność, polecił swemu wnuczce wezwać kapłana. Załóżmy, że tu nie mogło być mowy o biskupie, gdyż biskup Aleksandryjski św. Dyonizy, podobnie jak św. Cyprian, opuścił miasto. Dziecię pobiegło do kapłana, ale ten złożony chorobą przyjść nie mógł. „Lecz, powiada św. Dyonizy, poprzednio wydałem rozkaz, aby umierających, jeżeli proszą (o pojednanie) a szczególnie jeżeli wiadomo, że już przedtem prosili, rozgrzeszać, aby zeszedli z tego świata pełni nadziei“¹⁾. Kapłan ów dał dziecku Eucharystię dla umierającego i ten, przyjąwszy komunię, umarł. Św. Dyonizy tak kończy swe opowiadanie: „Serapion przez życie swoje uczciwie zasłużył na rozgrzeszenie, aby mógł być pojednany na mocy dobrych uczynków“. Nie wiemy jak Szkoła tłumaczy to zdarzenie, lecz jest rzecz pewna, że kapłan nie kładł rąk na Serapiona w ostatniej chwili jego życia, grzech jego jednak uważano za odpuszczony.

Tak więc w r. 250 nie było jednomyślności co do postępowania względem odstępców niebezpiecznie chorych: w Kartaginie kładą na nich ręce, dają im Komunię i uważają ich za rozgrzeszonych przez samego Boga; w Aleksandryi, pozwalają im przystępować do Komunii i uważają ich za rozgrzeszonych przez Boga; w Rzymie dają im Komunię, ale nie przesądzają wyroków Bożych. Lecz co najważniejsze, to że ani w Kartaginie, ani w Aleksandryi, ani w Rzymie nie opuszczano ich zupełnie.

W Rzymie chciano, aby poza bezpośredniem niebezpieczeństwem życia odstępcy przeszli przez długą próbę pokuty. To też dziwiono się tu więcej niż w Kartaginie natarczywości odstępców; rozumiano bowiem, że oni po tak wielkiej zbrodni „tam ingenti et immenso crimine“ nie tyle prosili, ile raczej sami wdzierali się do społeczeństwa wiernych.

Rzymianie nie wierzą, aby męczennicy mogli jednać z Bogiem odstępców, bo to sprzeciwia się Ewangelii. To też powstają surowo przeciwko męczennikom, surowiej nawet, niż to

¹⁾ Euzeb. H. E. VI, 44, 4.

czynił św. Cypryan w Kartaginie. Skoro męczennicy posyłają odstępców do biskupa, to tem samem przyznają się, że nie mają prawa i władzy przyjmować ich do Kościoła: „Dum ad episcopos illos remittunt... consulendum putaverunt; et dum illis non ipsi communicant, evangelicae legis illibatam sinceritatem custodiendam iudicaverunt“ (XXXVI, 2). Kalikst wprowadził przed trzydziestu laty przyznał męczennikom władzę rozgrzeszania cudzołożnika, Rzymianie jednak, zdaje się, o tem zapomnieli i wyrażają się tak, jakby męczennicy nie mieli żadnych praw i przywilejów. Widoczna, że reakcja wniosła czasowe rozporządzenie Kaliksta ¹⁾.

Prześladowanie skończyło się; 5 marca 251 r. kler rzymski po śmierci papieża Fabiana wybrał Korneliusza. Wkrótce po Wielkiej Nocy, która przypadała 25 marca, św. Cypryan przybył do Kartaginy i w pierwszych dniach miesiąca kwietnia otworzył synod prowincjonalny.

Aktów tego synodu nie mamy, lecz dzięki pismom św. Cypryana, wiadome nam są jego uchwały, szczególnie te, które dotyczą odstępców. Wiemy, że zebrała się wielka liczba biskupów, że przytaczano argumenty z Pisma św. za i przeciw w omawianej sprawie i że zgromadzenie, dobrze zważywszy wszystko, ze względu na miłosierdzie i dobroć Boga, powzięło decyzję umiarkowaną ²⁾.

Po pierwsze, nie należy do wszystkich stosować jednej miary, lecz każdy wypadek badać oddzielnie.

Powtórnie, nie należy odbierać odstępcom nadziei powrotu do Kościoła z obawy, aby jeszcze więcej nie grzeszyli i, widząc Kościół dla siebie zamkniętym, nie powrócili do poganizmu; lecz surowość ewangeliczna ma być zachowana,—nie wolno przedwcześnie udzielać im Komunii.

¹⁾ Zobacz „Epistul.“ XXI, gdzie Celerinus, wyznawca rzymski, prosi Lucjana, wyznawcę z Kartaginy, o kartę pojednania dla dwóch niewiast, które w Rzymie złożyły ofiarę bożkom. „Epistul.“ XXX, 4. Nowacyan mówi, że rzymscy wyznawcy odrzucili prośbę odstępców: „severitatem evangelicae disciplinae protulerunt et illicitas petitiones ab ecclesiae pudore revocarunt“.

²⁾ „Epistul.“ LV, 6.

Po trzecie, wykupujący świadectwa (libellatici) będą przyjmowani każdy osobno i odpowiednio do ciężkości winy; lecz składający ofiary bożkom (sacrificati) otrzymają pomoce duchowne tylko w godzinę śmierci ¹⁾. Synod, podobnie jak Rzymianie, używa wyrazu „subveniri“: odstępcom przychodzi się tylko z pomocą, ale nie przyjmuje się ich do społeczności kościelnej, ani grzechów się im nie odpuszcza. Synod się zastrzegł, że nie może przesądzać wyroków Bożych: „Neque enim praeiudicamus Domino iudicatur, quo minus si poenitentiam plenam et iustam peccatoris invenerit, tunc ratum faciat, quod a nobis fuerit hic statutum“ (LV, 18). Synod Kartagiński w swoich poglądach jest mniej liberalny, niż Cypryan lub Dyonizy; względem „sacrificati“ rządzi się nawet rygoryzmem rzymskim.

Po czwarte, odstępcy, którzyby nie chcieli poddać się pokucie publicznej, nie mogą być przyjęci do Kościoła nawet na łożu śmierci, ponieważ wtedy nie żał za winy popełnione, lecz strach przed śmiercią zmusza ich do prośby o przebaczenie (LX, 23).

Można więc, reasumując, tak odtworzyć uchwały synodu w Kartaginie:

(Placuit ut) examinarentur causae et voluntates et necessitates singulorum.

(Placuit ut) non in totum spes communicationis et pacis lapsis denegaretur, nec tamen rursus censura evangelica solveretur, ut ad communicationem temere prosilirent, sed traheretur diu poenitentia, et rogaretur dolenter paterna clementia.

Placuit examinatis causis singulorum libellaticos interim admitti, sacrificatis in exitu subveniri.

Poenitentiam non agentes, nec dolorem delictorum suorum toto corde et manifesta lamentationis suae professione testantes, prohibendos omnino censuimus a spe communicationis et pacis.

Rzecz godna uwagi, że w tych uchwałach nie ma wzmianki o przywilejach męczenników. Można nawet powiedzieć że każdy z powyższych kanonów zawiera w sobie zaprzeczenie ich władzy. Ma być badany, mówi synod, każdy odstępcę: a więc karta pojednania wydana przez męczennika nie

¹⁾ „Epistul.“ LV, 6.

ma znaczenia. Ma być na czas dłuższy nałożona pokuta publiczna: a więc męczennicy właściwie od niczego nie dyspensują. „Sacrificati“ mają pokutować całe życie, zaś „libellatici“ przez czas określony: gdy tymczasem męczennicy chcieli wszystkich przyjmować bez zwłoki. Odstępcy, którzy nie czynili pokuty, sądząc, że przebaczenie otrzymane od męczenników jest ważne, będą wyłączeni z Kościoła na zawsze. Jednym słowem, prerogatywy męczenników, chociaż w aktach nie użyto tego wyrazu zostały zniesione. Widoczna tedy, że synod w Kartaginie stoi na stanowisku Kościoła Rzymskiego.

Synod potwierdza zasadę surowości ewangelicznej „censura divina”. Jest to aluzja do tekstu ewangelicznego: „Qui me negaverit, et ego negabo eum”. (Luc. XII, 9). Apostazja więc jest z tego tytułu grzechem nieodpuszczalnym czyli zastrzeżonym Bogu. Lecz jednocześnie synod twierdzi, że ta surowość nie powinna zabijać w grzeszniku nadziei zbawienia: nawet w tym wypadku można czynić pokutę. Jak cudzołóstwo za Kaliksta, tak również grzech apostazji teraz może być odpuszczony: „Nam et moechis a nobis poenitentiae tempus conceditur et pax datur”. (LV, 20). Jeżeli Kościół przyjmuje do swego łona po czasowej pokucie cudzołożnika, to dlaczego nie miałby przyjąć odstępcy? Argumenty zaczerpnięte z Pisma św. przemawiają za miłosierdziem tak dla rozpustnych, jak dla odstępców w (22—23). A czyż grzech wykupujących świadectwa jest mniejszy od cudzołóstwa i rozpusty? „Multo et gravior et peior moechi quam libellatici causa” (26). Dla tych przyczyn apostazja albo bałwochwalstwo nie powinny być zastrzeżone. Synod Kartagiński cytuje dekret Kaliksta i stawia zasadę miłosierdzia, którą, jak zobaczymy później, będzie się starał obalić rygorysta Nowacyan.

Synod zajął się następnie odstępcami, należącymi do hierarchii kościelnej. Nie można było zostawić bezkarnie winy duchownych, choćby to byli tylko „libellatici”. Duchowni, winni grzechów ciężkich, mogli wprawdzie być dopuszczeni do pokuty publicznej, lecz przestawali należeć do kleru: „Eiusmodi homines ad poenitentiam quidem agendam posse admitti ab ordinatione autem cleri atque sacerdotali honore prohiberi” (LXVII, 6). Nie mogli już oni rządzić Kościołem Chrystusowym, ani sprawować ofiary. Ta decyzja, powzięta przez synod Kartagiński i „przez wszystkich biskupów całego świata”, nie

była jakąś nowością, gdyż winą była publiczna i domagała się depozycji. (LIX, 10). Deponowany kapłan powracał do stanu świeckiego i jako świecki mógł poddać się pokucie bez nadziei jednak powrotu do stanu duchownego¹⁾. Św. Cyprian mówi o pewnym biskupie, który wykupił świadectwo, a następnie, wpadłszy w ciężką chorobę, „błuznił przeciwko Bogu”: biskup ten, dręczony wyrzutami sumienia, złożył godność swoją, aby mógł czynić pokutę, szczęśliwy, że będzie znowu w łączności z Kościołem jako świecki „...episcopatum ...sponte deponens ad agendam poenitentiam... satis gratulans, si sibi vel laico communicare contingeret” (LXVII, 6). Biskupi, kapłani, diakoni z chwilą kiedy odpadli, byli składani z urzędu, ale nie tworzyli specjalnej kategorii grzeszników i podlegali prawu ogólnemu.

Biskupi afrykańscy, powodując się łagodnością względem odstępców, dla których Kościół dotąd był tak surowy, zastanawiali karność do nowych warunków dotąd nieprzewidzianych, z których oni pierwsi zdawali sobie sprawę. Św. Cyprian, świadomy wielkich celów Kościoła, rozumiał doskonale obowiązki biskupa dotyczące zbawienia dusz: „Conscientiae nostrae convenit, frater, pisał on do papieża Korneliusza, dare operam, ne quis culpa nostra de Ecclesia pereat: si autem quis ultro et crimine suo perierit, et poenitentiam agere atque ad Ecclesiam redire noluerit, nos die iudicii inculpato futuros qui consulimus sanitati²⁾. W dwóch ostatnich wyrazach dziwnie przebija dusza całego Kościoła.

Synod Kartagiński, otwarty w początkach kwietnia 251 r., zamknięto w czerwcu i uchwały jego zakomunikowano wszystkim biskupom wielkich stolic, a przede wszystkim w Rzymie i Antyochii.

Tymczasem klika wyznawców, doznawszy porażki w Kartaginie, przeniosła swoją działalność do Rzymu. Już powiedzieliśmy, że w Kartaginie kliką tą rządziło kilku kapłanów, na

¹⁾ Euzeb. H. E. VI, 43, 10.

²⁾ „Epistul.” LV, 11.

³⁾ „Epistul.” LVIII, 8, cf. LV, 7.

czele których stał niejaki Nowat. Kapłani ci chcieli przyjmować do społeczności wiernych odstępców li tylko na podstawie świadectw wydanych przez męczenników; już wiemy, jak energicznie ich zgromił św. Cypryan, a później synod Kartagiński. Nowat był znany ze swego gwałtownego charakteru, chciwości i złych czynów; wdrożono nawet przeciwko niemu śledztwo, które zostało przerwane z chwilą, kiedy wybuchło prześladowanie. Św. Cypryan (LII, 2) widzi w nim jakby uosobienie Katyliny. Nie mając żadnych widoków powodzenia w Kartaginie Nowat przybył do Rzymu w czasie, kiedy Stolica Apostolska była osierocona. Wtedy bawił w Rzymie Nowacyan, kapłan światły ale prawdopodobnie najambitniejszy wśród kleru rzymskiego.

Nowat zbliżył się do Nowacyana, gdyż sądził, że on zasiądzie na Stolicy Piotrowej. Stało się inaczej. Wybrano papieżem Karneliusza (5 marca 251); Nowat jednak, chcąc odegrać wielką rolę w Rzymie, skłonił Nowacyana, aby ogłosił wybór Korneliusza za nieważny. Pięciu kapłanów rzymskich (na czterdziestu sześciu) stanęło po stronie Nowacyana, a z nimi część wiernych oraz wyznawcy rzymscy. Była to więc z początku intryga, która wynikła ze współzawodnictwa osób; dopiero później wyłoniła się kwestya zasad. Tak powstał nowacyanizm.

Zwolennicy Nowacyana nazywają się skromnie „assertores Evangelii et Christi” (XLIV, 3), gdyż tekst ewangeliczny: „Kto mnie się zaprze...” zwraca się przeciwko odstępcom. Św. Cypryan wyrzuca Nowacyanowi, że trzyma w swoim otoczeniu ludzi złych obyczajów; jest to aluzja do jednego z jego zwolenników, a być może do samego Nowata. Widoczna tedy, że Nowacyan jest za dawną karnością pokutniczą, która pozwala odpuszczać winę cudzołożnikom (LV, 26), i występuje tylko przeciwko przyjęciu tych, którzy odpadli od Kościoła. Trzeba jednak podnieść, że w Kartaginie Nowat przyjmował odstępców do Kościoła nawet wbrew zakazowi biskupa i tylko na podstawie świadectwa męczennika, gdy tymczasem Nowacyan w Rzymie wręcz przeciwnej trzymał się taktyki. Stąd wniosek, że zwolennicy Nowacyana przerzucili się z jednej ostateczności w drugą i tem samem dowiedli, że zasady były dla nich tylko pretekstem politycznym, chociaż co do samego Nowacyana, to musimy to twierdzenie wypowiedzieć z pewnem zastrzeżeniem. W liście bowiem, który napisał do św. Cypryana w imieniu

kleru rzymskiego, zdradza tyle rygoryzmu, że trudno go posądzić o chwiejność zasad. Mówi między innemi, że skłania się do dawnej surowej karności, że odstępców trzeba poddawać długiej pokucie, która tylko przed śmiercią grzesznika może się kończyć rozgrzeszeniem. Lecz nieco później Nowacyan posunął swój rygoryzm znacznie dalej: nie zapoznając znaczenia pokutniczych uczynków odstępcy, odmawia Kościołowi władzy udzielania mu przebaczenia. Czyż nie widoczny tu związek między tym rygoryzmem i rygoryzmem, jaki panował w Rzymie przed elekcją Korneliusza? Co za okrucieństwo, woła św. Cypryan, mówić do naszych braci: Płacz, zalewaj się łzami, jęcz dzień i noc, pracuj nad zmyciem winy; po takiej pokucie umrzesz niepojednany z Kościołem (extra Ecclesiam post omnia ista morieris)! Któżby nie wpadł w rozpacz, usłyszawszy taką mowę? Bezimienny autor „Ad Novatianum” ma za złe Nowacyanowi, że nie chce zupełnie przyjmować odstępców¹⁾. Według Euzebiusza, Nowacyan nauczał, że „lapsi” nie mogą spodziewać się zbawienia, chociażby wypełnili wszystko, czego wymaga exomologeza²⁾. Widoczna, że w Rzymie zastanawiano się nad tem, czy apostazja ma być grzechem zastrzeżonym Bogu, czy też Kościół może przebaczyć apostacie. Kwestya w Rzymie była nieco inaczej postawiona, niż w Kartaginie.

Lecz jak Rzym tak i Kartagina jednakowo na tę sprawę się zapatrywały. Synod Rzymski wypadł imponująco wskutek wielkiej liczby biskupów, kapłanów i dyakonów. Nowacyan i jego zwolennicy byli wyłączeni z Kościoła. Co do odstępców, to oświadczone, że trzeba nad nimi rozciągnąć pieczę i wzywać ich do pokuty. Św. Cypryan, chcąc podnieść powagę synodu Kartagińskiego, mówi, że uchwały powzięte w Kartaginie, były przyjęte przez synod Rzymski: „Super hac rescriptimus ad Cornelium collegam nostrum; qui et ipse cum plurimis episcopis habito concilio in eundem nobiscum sententiam pari gravitate et salubri moderatione consensit” (LV, 6). Z tych słów widać, że św. Cypryan chciał w Kartaginie znieść przywileje męczenników,

¹⁾ „Ad Novatianum”, 12: „Novatiane, nullam spem pacis ac misericordiae habere lapsos praedicas”. Ibidem, 13: „(dicit) quod poenitentia lapsorum vana nec possit eis proficere ad salutem”.

²⁾ H. E. VI, 43, 1.

w Rzymie zaś zmniejszyć rygoryzm Nowacyana. Była to nauka ogłoszona już przez Kaliksta. Grzesznikom okazywano więcej miłosierdzia.

Wszystkie kościoły oświadczyły się za decyzją św. Cypryana i Korneliusza. Nowacyan, zostawszy pseudo - biskupem Rzymskim, pomimo ważności wyborów Korneliusza, nie był uznany za papieża przez biskupów prowincjonalnych, których chciał pozyskać przez swoich emisariuszów.

Cypryan w liście do papieża Stefana pochlebia sobie, że dzięki jemu wszyscy biskupi potępiłi Nowacyana po raz drugi jako intruza: „Novatiano nuper retuso et refutato et per totum orbem a sacerdotibus Dei abstento“ (LXVIII, 2). Nie było jednak zupełnej jednomyślności między biskupami, bo, aczkolwiek w tej schizmie odgrywała pewną rolę kwestya osoby, nie trzeba jednak zapominać, że daleko większą rolę odgrywał tu konflikt między rygoryzmem i rozprężeniem karności kościelnej.

W Galii np. biskup Lyonu Faustyn ściśle trzymał się zasad Cypryana i Korneliusza, gdy tymczasem biskup z Arles, Marcyan, obstawał przy swoich poglądach, chociaż nie można go posądzić o sprzyjanie Nowacyanowi. Św. Cypryan, który czuwał nad zachowaniem powziętych uchwał, napisał list do papieża Stefana i skłonił go do zawieszenia w czynnościach Marcyana za to, że nie chciał przyjmować do Kościoła pokutujących odstępców¹⁾. Zasada miłosierdzia i łaski była ogłoszona przez Cypryana jako „prawda katolicka“, rygoryzm zaś jako „wyraz zarozumiałości heretyckiej“. Jakżeż daleko jesteśmy od tych czasów, kiedy nie miano za złe biskupom, że odmawiali przebaczenia pokutującym cudzołożnikom!

W Egipcie biskup Aleksandryjski Dyonizy był przeciwny rygoryzmowi jak św. Cypryan i w nauce Nowacyana, odpychającej apokatów, widział bluźnierczą bezbożność przeciwko Bogu,

¹⁾ „Epistol.“ LXVIII, 1: „...a catholicae ecclesiae veritate atque a corporis nostri et sacerdotii consensione discesserit, tenens haereticae praesumptionis durissimam pravitatem, ut servis Dei poenitentibus et dolentibus... subsidia claudantur... sed sine spe pacis et communicationis... proiciantur“.

Jezusowi Chrystusowi, Duchowi św. i sakramentowi chrztu¹⁾. Natomiast w Antyochii biskup Fabios niechętnie przyjmował apokatów, pomimo uwag, jakie mu czynili Korneliusz i Dyonizy. Fabios umarł w chwili, kiedy organizował synod z biskupów całego Wschodu, na którym miano orzec, czego się trzymać. Dopiero za jego następcy, Demetryusza, synod przyszedł do skutku i zapanowała jedność na Wschodzie: wszyscy biskupi byli przeciwko nowacyanizmowi. Antyochia, Cezarea, Jerozolima, Tyr, Laodycea, Cylicya, Kappadocya, Pont, Bitynia, Mesopotamia, Arabia, podług świadectwa Dyonizego Aleksandryjskiego, nie podzielały chwiejności Fabiosa²⁾.

Schizma jednak trwała dalej nie tyle wskutek intryg zwolenników Nowacyana, ile wskutek ukrytego purytanizmu w Kościele. Powstały nawet odrębne kościoły, z których każdy posiadał swego biskupa, kler, gmachy i cmentarze. Konstantyn W. w r. 326 przyznał tym kościołom prawo istnienia. Św. Cyrylowi udało się zamknąć je w Aleksandryi w 412 r.; papież Celestyn stara się to samo uczynić w Rzymie; lecz w Konstantynopolu Nowacyanie długo się trzymali, ciesząc się uznaniem, szczególnie w wyższych sferach społeczeństwa. W V wieku widzimy ich kościoły w Afryce, Egipcie, we Włoszech, w Hiszpanii, Galii, w różnych prowincjach Azji Mniejszej, a szczególnie w Kappadocyi, Poncie, Bitynii i Frygii. W IV i V wieku Nowacyanie przypominają dzisiejszych staro - katolików; ani herezye ówczesne, ani rozwój nauki katolickiej nie ma do nich dostępu. I arianizm nie wywierał na nich żadnego wpływu. Świat katolicki dziwił się uporowi nowacyanów, którzy w zasadach wiary nie różnili się od katolików.

Opowiadają, że Konstantyn W. wezwał biskupa nowacyańskiego, prawdopodobnie z Nicei, na sobór Nicejski. Kiedy biskup przyszedł, przedstawiono mu symbol wiary, który bpi tylko co podpisali, jako też decyzję w przedmiocie święcenia dnia Wielkiej Nocy. Na zapytanie Konstantyna, czy gotów jest przyjąć uchwały Soboru, biskup miał odpowiedzieć: „Cesarzu! Sobór nie uchwalił nic nowego, gdyż orzekł to, co jest wiadome z tradycyi, która sięga czasów apostołskich“. Kiedy zaś Konstantyn zapytał, dlaczego nie

¹⁾ Euzeb. H. E. VII, 8.

²⁾ Ibid. 5, 1, 2.

chce połączyć się z katolikami, biskup zaczął mówić o tem, co się działo za Decyusza, oraz o surowości kanonu, który nie pozwala dopuszczać do uczestnictwa w św. tajemnicach tych, którzy po chrzcie dopuścili się grzechu śmiertelnego; jakkolwiek mówił dalej biskup, należy wzywać tych grzeszników do pokuty, nie mogą jednak oni spodziewać się rozgrzeszenia od biskupa, lecz od Boga, który sam jeden odpuszcza grzechy.“ Konstantyn, doskonały tłumacz uczuć katolickich, miał mu odpowiedzieć z ironią: „Bierz drabinę i sam jeden wstępuj po niej do nieba“¹⁾.

Ta anegdota doskonale charakteryzuje nowacyanizm, który tylko na punkcie pokuty różnił się od katolicyzmu. Sprawa odstępców z czasów Decyusza zaostriżyła się; zaczęto kwestyonować samą zasadę odpuszczania grzechów ciężkich przez biskupa. Wszystko, co było powiedziane przeciwko zasadzie miłosierdzia przez Tertuljana, autora „Philosophoumenów“ i Orygenesza, zostało z powodu Nowacyana ujęte w system negacyi. Jansenista Tillemont pisze: [Nowacyan] nie tylko nauczał, że Kościół nie powinien przebaczać grzesznikom z obawy, aby nie lekceważyli swoich win i na nowo do nich nie wracali, lecz nadto utrzymywał, że Kościół nie ma prawa odpuszczać grzechów śmiertelnych. Tak przynajmniej o nim mówią św. Pacyan i św. Augustyn, którzy, być może, przypisują Nowacyanowi błędy późniejszych jego uczniów, gdyż nie zdaje się, aby św. Cypryan i dawny autor, który pisał przeciwko Nowacyanowi, o nich nie wiedzieli“. Nic nadto słusniejszego. Pacyan, który był biskupem w Barcelonie (360—390 r.), nowacyanizm sprowadza do trzech punktów: „Quod post baptismum poenitere non liceat, quod mortale peccatum Ecclesia donare non possit, immo quod ipsa pereat recipiendo peccantes“. Zbijając te trzy zasady, Pacyan stara się dowieść, że w Kościele władzę sprawują biskupi: biskup, czy chrzci, czy określa pokutę, czy przebacza grzesznikowi, wszystko to czyni w imię Chrystusa: „id non meo iure, sed Domini“. Biskup, gdy przebacza, sprawuje władzę boską, wszakże nie tak nadzwyczajną jak ta, kiedy udziela chrztu: „Si lavacri et chrismatis potestas, maiorum et longe charismatum, ad episcopos inde descendit, et ligandi quoque ius adfuit atque solvendi“²⁾. We Włoszech nie inaczej się przed-

¹⁾ Socrates, H. E. 1, 10.

²⁾ Pacian. „Epistul.“ I, 6; III, 1, 5, 7.

stawia nowacyanizm, jeżeli mamy sądzić podług pisma „Contra Novatianum“, które zawiera się w „Quaestiones ex V. et N. Testamento“ niejakiego Pseudo-Augustyna. Z tych dokumentów widać, że nowacyanizm odmawia przebaczenia jak cudzołożnikom, tak i bałwochwalcom; wprawdzie pozwala im czynić pokutę, lecz nie wierzy we władzę przebaczenia, gdyż sam Bóg jest obrażony: „Crimen ab eo remittendum est, in quem admissum est“. Na co katolicy odpowiadają: Bóg powierzył tę władzę Kościołowi: „Hoc enim concessum est iuri ecclesiastico ab auctore, ut et poenitentiam det et post poenitentiam recipiat“¹⁾. W Italii św. Ambroży również wyrzuca nowacyanom, że nie przyjmują odstępców i innych grzeszników do Kościoła pod pretekstem, że Bóg zastrzegł sobie władzę przebaczenia. Władza ta została udzielona biskupom i im tylko: „Ius enim hoc solis permissum sacerdotibus est: recte igitur hoc Ecclesia vindicat, quae veros sacerdotes habet: haeresis vindicare non potest quia sacerdotes Dei non habet“²⁾. Św. Ambroży, podobnie jak św. Pacyan, zapytuje, dlaczego biskupi, którzy przez udzielenie chrztu odpuszczają wszystkie grzechy, nie mieliby tej samej władzy, administrując sakrament pokuty? „Cur baptisatis, si per hominem peccata dimitti non licet? In baptismo utique, remissio peccatorum omnium est: quid interest, utrum per poenitentiam an per lavacrum hoc ius sibi datum sacerdotibus vindicent? Unum in utroque mysterium est“³⁾. W Afryce te same poglądy, których wyrazicielem jest św. Augustyn: Nowacyanie mówią, że Kościół Boży nie może odpuszczać wszystkich grzechów. Niestety! nie widzą fundamentu, którym jest Piotr, i nie chcą wierzyć, że klucze królestwa niebieskiego dane są Kościołowi: „In Petro petram non intelligunt, et nolunt credere datos Ecclesiae claves regni coelorum“⁴⁾. W Konstantynopolu w r. 381 św. Grzegorz z Nazyanzu, zwalczając nowacyanizm, powołuje się na Ewangelię i oświadcza się za władzą biskupa. Ktokolwiek, zgrzeszywszy, nie okazuje głębokiego żalu i chęci do poprawy życia, „tego ja nie przyjmuję“, mówi św. Grzegorz. Następnie dodaje,

¹⁾ Migne. P. L. t. XXIV. col. 2305, 2307, 2310.

²⁾ Ambros. „De poenit. I, 7.

³⁾ id. I, 36.

⁴⁾ August. „De agone Christ.“ 31.

że grzesznik może być przyjęty tylko po wypełnieniu pokuty publicznej.

Schizma więc Nowacyana przyczyniła się do utrwalenia prawa, o które walczył episkopat katolicki, prawa, które pozwalało przebaczać odstępcom i cudzołożnikom, co przez pewien czas było zastrzeżone samemu Bogu. Co się tyczy przyjęcia do Kościoła odstępców za pza Korneliusza, to niektórzy mówią, że był to środek czasowy, „przedsięwzięty celem osunięcia sytuacji nienormalnej“, i że ten środek nie uczynił wyłomu w karności kościelnej; w tym celu powołują się na synod w Elwirze (306), który odmawia przebaczenia odstępcom. Podług nas, przeciwnie, z uchwał tego synodu widać, że władza przebaczenia raz jeden nie była kwestyonowana nawet wtedy, kiedy w pewnych okolicznościach episkopat nie pozwalał niektórym grzesznikom z niej korzystać. Jest rzeczą pewną i fakta przez nas przytoczone stwierdzają, że biskupi robili użytek z władzy kluczków, o ile tego wymagało dobro duchowe jednostki i zbudowanie wiernych. Dwaj papieże Marcelego i Euzebiusza potwierdzają nasz wywód. Czterowiersz Damazego na nagrobku papieża Marcelego opiewa, że papież ten († 309) przestał przyjmować odstępców do Kościoła w czasie prześladowania za Dyoklecjana i przez to wywołał przeciwko sobie najgwałtowniejszą opozycję.

Veridicus rector, lapsos quia crimina flere praedixit, miseris fuit omnibus hostis amarus: hinc furor, hinc odium sequitur, discordia, lites, seditio, caedes: solvuntur faedera pacis.

Podług nas—tak zresztą sądzi Rossi i ks. Duchesne—z napisu tego widać, że papież Marcelego musiał walczyć z kliką odstępców, lecz nie nas nie upoważnia do wniosku, jakoby odstępcy siłą chcieli zmusić Kościół Rzymski do ich przyjęcia bez pokuty; tego rodzaju żądanie byłoby anachronizmem w r. 308, gdyż sprzeciwiało się prawu wydanemu przez papieża Korneliusza. Rzecz więc prawdopodobna, że papież Marcelego chciał nałożyć dłuższą pokutę lub tak surową, jakiej wymagał synod w Elwirze; stąd oburzenie i gniew odstępców.

Opozycja trwała jeszcze za czasów następcy Marcelego, papieża Euzebiusza. Napis Damazego na nagrobku tego papieża podaje nam imię skądinąd nieznane, które, zdaje się, nosił przywódca partyi odstępców:

Heraclius vetuit lapsos peccata dolere.

W podobnych słowach Damazy opisuje rozruchy za Euze-

biusza: *Eusebius miseros docuit sua crimina flere: scinditur in partes populus gliscente furore: seditio, caedes, bellum, discordia, lites! Heracliusz został skazany na wygnanie, co świadczy o jego wielkiem znaczeniu i o rozterkach, jakie wywołał¹⁾.*

Wnioski.

Władza kluczków spoczywa w rękach biskupów. Biskupi szafują tą władzą, jako z łaski im daną, skąpo, pod pewnymi warunkami, a częstokroć nie robią z niej użytku. Jest to władza najwyższa. Przywileje męczenników, które na pewien czas władzę kluczków osłabiły, a na które papież Kalikst chwilowo się zgodził, były zniesione za Korneliusza. Kalikst znosi ograniczenie, zabraniające cudzołożnikom korzystać z tej władzy. Korneliusz znosi inne ograniczenie, które na zawsze wyłączało odstępców od Kościoła. Akty, składające się na władzę biskupią, są: nawrócenie, pokuta publiczna, włożenie rąk. To włożenie rąk, które w ostatniej instancji przywraca grzesznikowi łączność z Kościołem (*communicatio ecclesiastica*), jest funkcją biskupa; w funkcji tej, jeżeli pominiemy wypadek niebezpieczeństwa życia, bierze udział cały kler, jako w akcie uroczystym Kościoła.

¹⁾ De Rossi, „Roma sott.“ II. s. 201—205.

Jeżeli więc władza dotycząca Eucharystyi jest tak ześrodkowana w rękach biskupa, to tembardziej władza kluczków.

Stwierdziwszy ten fakt, pytamy się, kiedy i w jakich warunkach zwyczajni kapłani byli przypuszczeni do sprawowania biskupiej władzy kluczków?

Kwestyę tę omawialiśmy już w pracy z r. 1894; teraz będziemy się starali ją pogłębić.

IV.

Penitencyarze i penitenci.

(IV—V w.).

Z tego, cośmy dotąd powiedzieli, wynika, że szafarzem zwyczajnym pokuty był dotąd biskup. Ten fakt nie zdziwi nikogo, jeżeli sobie przypomnimy, że biskup w II i III w. jest w każdym kościele kapłanem (*sacerdos*) w całym znaczeniu tego wyrazu i to kapłanem jedynym. Wyraz *sacerdos*, który później od VI w. zaczęto odnosić do starszych (*presbyteri*), z początku był synonimem biskupa i przez długi czas oznaczał tylko biskupa. Chrzest np. należał do funkcji biskupich i, podług świadectwa Tertuljana, nigdy nie był udzielany przez kapłana lub diakona bez pozwolenia biskupa: „*Dandi quidem (baptismus) habet ius summus sacerdos, qui est episcopus, dehinc presbyteri et diaconi non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem*“. Eucharystya również jest funkcją biskupią, był bowiem czas, kiedy bez biskupa nie wolno było administrować jak chrztu tak i eucharystyi. „*Valida eucharistia habeatur illa, quae sub episcopo peragitur et sub eo cui ipse concesserit*“. Tak mówi św. Ignacy. W Rzymie, na początku IV w., kiedy kapłan odprawiał mszę św. w nieobecności biskupa, dodawał do postaci przez się konsekrowanych cząstkę chleba uprzednio pokonsekrowanego przez biskupa, „*ut oblationes ex consecratu episcopi dirigerentur*“¹⁾.

¹⁾ Tertulian, „*De baptismo*“ 17.

Jest faktem, że w Rzymie, przy końcu V w., byli kapłani uprawnieni do udzielania sakramentów chrztu i pokuty. I rzeczywiście, czytamy w „*Liber pontificalis*“, że papież Symplicyusz delegował do trzech bazylik: św. Piotra, św. Pawła i św. Wawrzyńca kapłanów, którzyby na zmiany obsługiwali penitentów i katechumenów: „*constituit... ebdomadas, ut presbyteri manerent propter paenitentes et baptismum*“. Tekst ten znajduje się w drugim wydaniu książki „*Liber pontificalis*“, w pierwszym zaś powiedziano wyraźniej: „*...constituit... ebdomadas, ut presbyteri manerent propter baptismum et poenitentiam petentibus*“.

Trzy bazyliki wyżej wspomniane są położone za murami. Innowacya zasadzała się na tem, że papież Symplicyusz delegował kapłanów do bazylik, które, jako położone za miastem, uważane były za świątynie nieparafialne. Z tego więc wynika, że kościoły (*tituli*), znajdujące się w samym mieście, — było ich dwadzieścia pięć — miały przed Symplicyuszem stałych kapłanów, którzy opiekowali się katechumenami i penitentami. Podział kleru między dwadzieścia pięć kościołów, podług „*Liber pontificalis*“, był wprowadzony przez papieża Marcelego, który przez to chciał utworzyć oddzielne parafie, albo, jak mówi „*Liber*“ dyecezye połączone z biskupem Rzymskim jako głową Kościoła: „*hic (Marcellus)... XXV titulos in urbe Roma constituit quasi dioeceses, propter baptismum et poenitentiam*“¹⁾.

A więc urząd udzielania chrztu i pokuty, ustanowiony przez Symplicyusza w kościołach św. Piotra, św. Pawła i św. Wawrzyńca, odpowiada urzędowi, jaki ustanowił Marceli w dwudziestu

¹⁾ „*Liber Pont.*“ t. I, s. 164.

pięciu tytułach czyli kościołach Rzymskich. To przypuszczenie potwierdza ta okoliczność, że nie miejscowi kapłani zajmują się katechumenami i penitentami w wyżej wspomnianych bazylikach, lecz inni należący do kościołów sąsiednich. I tak: bazylikę św. Piotra obsługują kapłani kościołów Św. Maryi Transtevere, św. Chryzogona i św. Cecylii; bazylikę św. Pawła — kapłani od św. Sabiny, św. Pryska, św. Balbiny, św. Nereusza i Achilleusza; bazylikę św. Wawrzyńca — od św. Praksedy i św. Piotra w okowach. W tych więc kościołach parafialnych byli kapłani uprawnieni do udzielania sakramentów chrztu i pokuty. Jeżeli „Liber“ mówi jednocześnie o chrzcie i pokucie, to dla tego, że w udzielaniu tych sakramentów ścisła zachodzi analogia. Sakramentowi chrztu uroczystego, którego ministrem jest biskup, odpowiada uroczyste przyjęcie pokutnika, które mogło być skuteczne tylko przez biskupa; lecz przygotowanie katechumenów do chrztu uroczystego, jak również i przygotowanie pokutujących do otrzymania przebaczenia, powierzone jest w każdej parafii kapłanom. Taka jest norma postępowania w Rzymie. Tylko w niebezpieczeństwie życia, chrzest i rozgrzeszenie mogą być udzielane przez kapłana, ale w formie nieuroczystej.

Urząd kapłanów - penitencyarzy byłby dla nas niezrozumiały, gdyby nie fakta i świadectwa, które dają nam wiele cennych wskazówek w tym względzie.

Najważniejszym faktem i najbardziej omawianym jest fakt podany przez historyka Sokratesa. Sokrates, który napisał swoją „Historię Kościoła w Konstantynopolu“ około 440 r., mówi, że patriarcha Konstantynopolski Nektaryusz (381 — 398), bezpośredni poprzednik św. Jana Chryzostoma, zniósł urząd kapłanów uprawnionych do administrowania sakramentu pokuty¹⁾. Miało się to stać za konsulatu Tacyana i Symmachusa (391 r.). Według Sokratesa, instytucja kapłanów-penitencyarzy powstała w tym czasie, kiedy Nowacyanie odłączyli się od Ko-

ścioła pod pretekstem, „że nie chcą mieć nic wspólnego z odstępcami z czasów prześladowania za Decyusza“. Wtedy, mówi historyk, biskupi uprawomocnili kanonicznie kapłanów do sprawowania sakramentu pokuty, aby wierni, którzy po chrzcie dopuścili się grzechu ciężkiego, czynili pokutę publiczną pod ich kierunkiem. Ta instytucja, ciągnie dalej Sokrates, która miała za zadanie określać zadosyćuczynienie (przez biskupa lub kapłana - penitencyariusza) i obecnie jeszcze istnieje we wszystkich kościołach innowierców: tylko katolicy i nowacyanie jej nie mają; nowacyanie, ponieważ nie uznawali jej od początku, katolicy, ponieważ skasował ją Naktoryusz. Oto okoliczności, przy których nastąpiła kasata tej instytucji.

Pewna niewiasta z wyższych sfer przyszła do kapłana-penitencyarza w Konstantynopolu i wyznała przed nim grzechy po chrzcie popełnione. Kapłan zalecił jej post i modlitwę jako zadosyćuczynienie. Lecz niewiasta „w dalszym ciągu“ zeznała, że dyakon tego kościoła dopuścił się z nią grzechu cielesnego. Wskutek takiego zeznania dyakona złożono z urzędu. To wywołało wielkie wzburzenie umysłów w mieście. Oburzano się nie tyle na fakt, ile i na to, że tego rodzaju zeznania odbywają się w kościele. Wobec tego, Eudemon, kapłan kościoła Konstantynopolskiego, pochodzący z Aleksandryi, poddał Nektaryuszowi myśl, aby zniósł urząd kapłana-penitencyarza i aby każdy mógł uczestniczyć w świętych tajemnicach, kierując się tylko świadectwem własnego sumienia¹⁾. Sokrates dodaje, że dowiedział się o wypadku od samego Eudemona.

To opowiadanie było zaciemnione późniejszymi komentarzami i usiłowaniami pogodzenia go z innym opowiadaniem, jakie znajduje się w „Historii Kościelnej“ Sozomena²⁾. Do ostatnich czasów nie wiadomo, czy Sokrates korzystał z Sozomena, czy też odwrotnie; obecnie jednak przekonano się, że Sozomen opiera się na Sokratesie, którego kopiuje, rozszerza, a nawet poprawia, nie rozumiejąc go dobrze. Co do wypadku, który nas zajmuje, to Sozomen powtarza to, co powiedział Sokrates, tylko

¹⁾ Συγχωρῆσαι δὲ ἕκαστον τῶ ἰδίῳ συνείδει τῶν μυστηρίων μετέχειν. Valois tak tłumaczy: „Ununquemque pro arbitrio et pro animi sui conscientia ad sacramentorum communionem sinerent (Nectarius) accedere“.

²⁾ Sozomen H. E. VII, 16. (P. G t. LXVII, 1457 i nast.).

z pewnymi szczegółami zaczerpniętymi skądinąd. Sozomen mówi, że pewna niewiasta przyszła oskarżyć się ze swoich grzechów przed kapłanem-penitencyarzem i została skazana na post i modlitwę. Następnie, czy to wskutek niezrozumienia, czy to pośpiesznego czytania tekstu Sokratesa, wyobraża sobie, że ta niewiasta została zhańbiona przez dyakona w kościele w chwili, kiedy wypełniała naznaczoną pokutę. Nic podobnego niema u Sokratesa. Sozomen nie mógł zrozumieć, dlaczego to zdarzenie z niewiastą, penitencyarzem i dyakonem, jak je w krótkości przedstawia Sokrates, mogło wywołać tak wielkie wzburzenie umysłów w Konstantynopolu i dlatego wymyślił skandal. Teraz Sozomen już może mówić o oburzeniu mieszkańców Konstantynopola na wieść o „gwałcie dokonanym w kościele“ i o „wielkiej niesławie, jaka spadła na całą hierarchię duchowną“. Następnie Sozomen mówi, że Nektaryusz długo się wahał i nareszcie złożył z urzędu dyakona: jakby trzeba było się wahać wobec faktu notorycznego, wyraźnego! Poczem dodaje, że Nektaryusz skasował urząd kapłana-penitencyarza: a przecież ani kapłan-penitencyarz, ani wogóle jego urząd nie ma wspólnego z nieszczęściem tej niewiasty, ani z występkiem dyakona. Jedno drugiego się nie trzyma. To też odrzucamy opowiadanie Sozomena jako plagiat i złe odtworzenie Sokratesa.

Teraz zastanowimy się nad niektórymi wyrażeniami Sokratesa.

„Pod kierunkiem kapłana-penitencyarza penitenci czynią publiczną pokutę za swoje grzechy“, po chrzcie popełnione. Sokrates nie mówi: τοῦτο τῷ πρεσβυτέρῳ ἐξομολοῦνται¹⁾, co oznaczałoby tylko wyznanie grzechów przed kapłanem, lecz: ἐπὶ τοῦτο τοῦ πρεσβυτέρου ἐξομολογούμεναι,²⁾ co znaczy, że penitenci nie tylko mają wyjawiać swe grzechy kapłanowi, lecz nadto obowiązani są pod jego kierunkiem i kontrolą spełnić włożoną na nich pokutę. Valois, objaśniając powyższe słowa, czyni uwagę, że Sokrates miał na myśli spowiedź sekretną, a nie publiczną wobec ludu. Uwaga, podług nas, zbyt uczynna: o spowiedzi publicznej nawet mowy być nie może, skoro nie znajdujemy jej śladów w źródłach II wieku. List papieża św. Leona z dnia 6 marca 459 r. do biskupów Kampanii, zabraniający im czytać publi-

¹⁾ Dosłownie: „Temu kapłanowi się spowiadają“.

²⁾ Dosłownie: „przy boku tego kapłana“....

cznie grzechy wiernych, każe nam przypuszczać, że spowiedź publiczna była albo wynikiem samowoli wyżej wspomnianych biskupów, albo też osobliwością ich kościołów. Papież uważa tego rodzaju spowiedź, jako nie przyjętą powszechnie i przytem z wielu względów niebezpieczną, za nadużycie. Sozomen zdaje się podzielać zdanie papieża, gdyż mówi, że rzeczą jest niezmiernie trudną, „wyznawać wobec wszystkich swoje winy jakby w tearze“¹⁾ Lecz exomolegeza zawiera w sobie wyznanie win i odpowiednią pokutę; Kościół nie może nie wiedzieć o pokucie, gdyż ją określa, kontroluje²⁾, a jeżeli nie domaga się takiej jawności w jej spełnianiu, jaka była w zwyczaju za czasów Tertuljana, to jednak chce, żeby kapłan penitencyarz czuwał nad tem, aby była spełniona ściśle jako zapłata za dług zaciągnięty wobec Boga.

Pewna niewiasta przyszła wyznać swe grzechy po chrzcie popełnione: κατὰ μέρος ἐξομολογεῖται τὰς ἁμαρτίας ὥς ἐμπράξει μετὰ τὸ βαπτισμα³⁾. Wyrażenie κατὰ μέρος ἐξομολογεῖται nie jest jasne. Jedni chcą tu widzieć całkowitą spowiedź i przypuszczają, że penitentka wyznawała wszystkie grzechy szczegółowo (sigillatim); inni są zdania, że κατὰ μέρος oznacza w części (partim), t. j. że penitentka wyznawała tylko niektóre grzechy. Podług nas, gdyby Sokrates chciał powiedzieć, że penitentka wyznała tylko część swoich win, to nie omieszczałby tego zaznaczyć przez jakiś wyraz⁴⁾. A więc, według Sokratesa, penitentka oskarża się (czasownik użyty jest w trybie oznajmującym i oznacza czynność, która się zaczęła, ale jeszcze się nie skończyła) ze swoich grzechów szczegółowo; następnie zatrzymuje się: nie powiedziała wszystkiego, prawdopodobnie onieśmielona w chwili, gdy miała wyznać najcięższą winę. Kapłan, wprowadzony w błąd, naznacza jej pokusę nie zbyt wielką: post i modlitwa miały być zadosyćuczynienie za popełnione winy: „ἵνα σὺν τῇ ὁμολογίᾳ καὶ ἔργῳ τὴν δικαιοσύνην ἔχῃ τῆς μετανοίας ἄξιον⁵⁾“.

¹⁾ Dosłow: „W części spowiada się z grzechów, które po chrzcie popełniła“.

²⁾ Jaffé № 545. „Sozom. col.“ 1460 A.

³⁾ Taka sama karność, według „Konstytucji Apostol.“, obowiązywała w Syrii w IV wieku z tą różnicą, że pokutę określał biskup, nad spełnieniem zaś jej czuwali dyakon; poczem biskup uroczyste przyjmował penitenta do Kościoła. Holl, „Enth. und Bussgewalt“, s. 241.

⁴⁾ Holl. s. 249.

⁵⁾ Dosłow: „Aby razem ze spowiedzią miała do okazania jakiś czyn godny żalu (pokuty)“.

Valois czyni słuszną uwagę, że tu nie może być mowy o pokucie publicznej, gdyż modlitwa i post nie należą do jawnych uczynków pokutniczych; z drugiej zaś strony, wyrażenia Sokratesa nie upoważniają nas do wniosku, jakoby owa penitentka była zmuszona stanąć w szeregach tych pokutników, którzy byli wyłączani z Kościoła. Grzechy powszednie, które wyznała, zdaje się, nie mają w sobie cech jawności. Sokrates mówi, że niewiasta miała modlić się i pościć, aby pokazać, że pokutuje za grzechy. Lecz kto miał stwierdzić tę pokutę? Ponieważ wtedy ludu w kościele nie było, przeto świadkiem zadosyćuczynienia mógł być tylko kapłan penitencjarz, ten sam, który słyszał wyznanie grzechów. Nie powiedziano *ἐξομολόγησις*, lecz *ὁμολογία* (przyznanie się): *exomologeia* oznacza dwa oddzielne akty, jeden wyrażony przez wyraz *ὁμολογία*, drugi przez *ἔργον* (uczynek), t. j. wyznanie i publiczne zadosyćuczynienie, którego tu dopatrzyć się nie możemy.

Rozmowa między kapłanem i penitentką zawiązała się wtedy, kiedy ta w dalszym ciągu wyznała ciężką winę, t. j. że oddała się dyakonowi tego kościoła, przy którym był kapłan-penitencjarz. Valois niesłusznie występuje przeciwko Christophorsonowi, poprzedniemu wydawcy Sokratesa, (Kolonja 1612), który tak tłumaczy wyrażenie historyka: „Mulier longius in confitendo progressa”: podług Valois, powinno być: „...progressu temporis”. Sokrates mówi zwyczajnie: Ἡ δὲ γυνὴ προβαίνουσα καὶ ἄλλο πταίσμα ἑαυτῆς κατηγορεῖ¹⁾: tłumaczenie więc Chrystophorsona jest więcej logiczne i ścisłe²⁾. Penitentka nie przyszła dwukrotnie spowiadać się; była tylko jedna spowiedź, na której z początku wyznała grzechy powszednie, a na końcu grzech ciężki, którego przedtem ze wstydu nie powiedziała.

Sokrates nie mówi, co się stało z ową niewiastą; nie nas nie upoważnia do wniosku, że ogół dowiedział się o jej winie i że jej dobre imię mogło na tem ucierpieć. Lecz każdy zapyta, skąd zgorszenie, które poruszyło całą ludność Konstantynopola. Valois przypuszcza, że penitencjarz wezwał dyakona i kazał mu

wobec niewiasty wyznać swój występki, a następnie donieść o tem Nektaryuszowi¹⁾. Opowiadanie Sokratesa nie upoważnia nas do takiego przypuszczenia.—Stało się wielkie zgorszenie. Powodem jednak do zgorszenia nie mogła być niepowściągliwość dyakona, gdyż tego rodzaju wypadki były przewidziane przez prawo kościelne. Gdyby zgorszenie, mówi Holl, wynikło z powodu złego zachowania się dyakona, to oburzenie ludu powinno było spaść na cały kler, a nie na kapłana-penitencjarza. To też Holl jest zdania, że urząd penitencjarza dlatego był zniesiony, że stał się okazyją do zgorszenia. Na taki wniosek chętnie się godzimy.

Lecz dla czego Holl dla wyjaśnienia całego zajścia ucieka się do gadatliwego Sozomena, kiedy ma przed sobą cały opis podany przez Sokratesa. Historyk ten tak się wyraża o zgorszeniu: Τότερ λαχθὲν τὸν μὲν διάκονον τῆς ἐκκλησίας ἐκπεσεῖν παρεσκεύασε²⁾. Niewiasta zatem nie poniosła uszczerbku na sławie, lecz to co powiedziała, wystarczyło, aby złożyć z urzędu dyakona. Zgorszenie więc pochodziło stąd, że dyakon został zdegradowany wskutek denuncjacji jednej jedynej osoby, która była w dodatku wspólniczką jego grzechu. A ponieważ, według mniemania ogółu, do tego wszystkiego nie przyszloby, gdyby niewiasta nie była zmuszona wyznawać swe grzechy przed penitencjarzem, przeto oburzano się na urząd penitencjarza, t. j. na instytucję przygotowującą grzeszników do pojednania się z Kościołem.

Sokrates słyszał to opowiadanie od kapłana Eudemona, który w tym czasie był doradcą Nektaryusza. W roku 440 upłynęło pięćdziesiąt lat od tego wypadku i urząd penitencjarza nie był przywrócony w Konstantynopolu. Widać to ze słów, które Sokrates powiedział niegdyś do Eudemona: „Da Bóg, zobaczymy, czy Kościół osiągnie dobro lub zło z twojej rady”. I rzeczywiście, w roku 440 wszystkie obawy, jakie miało z powodu wprowadzenia nowego porządku rzeczy, aż nadto się sprawdziły, gdyż, jak konstatuje Sokrates, grzesznicy, korzystając z kasaty urzędu penitencjarza, zaczęli lekceważyć swoje grzechy.

¹⁾ Sokrates nie mówi, że penitentka doznała gwałtu ze strony dyakona; oskarża się bowiem, że ona sama πταίσμα ἑαυτῆς κατηγορεῖ.

²⁾ Dosłownie: „Niewiasta zaś, zbliżywszy się, o inny swój grzech się oskarżyła”.

¹⁾ Zob. Jungmann, „Dissertat. selectae,” t. II.

²⁾ Dosłownie: „Tem wyznaniem sprawiła, że dyakon został z urzędu usunięty”.

Zastanowimy się teraz nad dodatkami, które wtrącił Sozomen do opowiadania Sokratesa.

Sokrates pisze, że katolicy znieśli urząd penitencyarza: przez co chciał powiedzieć, że ten stan rzeczy trwał w Konstantynopolu do roku 440, gdyż horyzont Sokratesa, kiedy chodzi o jego osobiste świadectwo, jak w danym wypadku, poza Konstantynopol nie sięga. Sozomen zaś widzi nieco dalej. „Prawie wszędzie, powiada, biskupi poszli za przykładem Nektaryusza.“ To „prawie wszędzie“ odnosi się do greckiego Wschodu, gdyż nieco dalej Sozomen mówi, że karność pokutna „jest pilnie zachowywana w Kościołach zachodnich, a szczególnie w Rzymie“¹⁾.

Stąd Valois wyprowadził wniosek, jakoby Sozomen w szczegółach nie zgadzał się z Sokratesem. W rzeczywistości tak nie jest: Sozomen mówi, że na Zachodzie, a szczególnie w Rzymie, istniała instytucja penitencyarza, którą Nektaryusz zniósł w Konstantynopolu.

Sozomen, który dużo podróżował i być może zwiedził Rzym, dodaje do opowiadania Sokratesa opis procedury pokutnej, która obowiązywała w Rzymie w połowie V wieku.

Wyznanie grzechów odbywało się w tajemnicy. Ponieważ stan łaski, powiada Sozomen, jest nader miły Bogu, przeto Bóg chce, aby przebaczano nawet tym, którzy kilkakrotnie zgrzeszyli. Lecz, żeby otrzymać przebaczenie, trzeba było wyznać swój grzech. Wielu jednak wydawało się rzeczą niezmiernie uciążliwą przyznawać się do winy przed biskupem, wobec całego zgromadzenia wiernych. Dla tej przyczyny biskupi delegowali kapłana, odznaczającego się dobrymi obyczajami, dyskrecją i roztropnością, aby grzesznicy przed nim wyznawali swe grzechy. Ten zaś, według winy każdego, naznaczał pokutę, którą penitent obowiązany był prywatnie wypełnić²⁾.

¹⁾ Sozom. VII, 16. ἐπιμελὴς δὲ καὶ ἐν ταῖς κατὰ βόσιν ἐκκλησίαις φυλάττεται, καὶ μέγιστα ἐν τῇ Ῥώμῳ. Jest tu mowa nie o urzędzie penitencyarza, lecz o całej organizacji pokutnej, którą opisuje Sozomen.

²⁾ Nie możemy się zgodzić z Hollem, jakoby kapłan-penitencyarz odrazu odpuszczał grzechy penitentowi: wyraz ἀπολβεῖν użyty przez Sozomena nie ma tego znaczenia. Sozomen mówi o penitentach: ἑκαστὸς, ὡς περ τὴν ὁφλημα διαλύσας τὴν τιμωρίαν, τῆς ἁμαρτίας ἀνίσταται. (col. 1461. A). Nie zgadzamy się również z Hinschius'em, jakoby kapłan odsyłał penitenta po rozgrzeszenie do Bo-

Pokutę publiczną Sozomen tak opisuje. W Rzymie w każdym kościele wyznaczone jest miejsce dla penitentów, którzy w postawie stojącej, pełni smutku i skruchy, oczekują przebaczenia. Po skończonej liturgii¹⁾ penitenci padają na kolana. Wtedy biskup zbliża się do nich, klęka, a całe zgromadzenie zalewa się łzami. Późem biskup wstaje pierwszy i, poleciwszy penitentom wstać również, czyta nad nimi modlitwę za pokutujących grzeszników. Po skończonej modlitwie penitenci wychodzą z Kościoła. Od tej chwili zaczyna się dla nich uciążliwa pokuta publiczna, po skończeniu której zostają przyjęci do społeczeństwa wiernych. Oto, co po dziś dzień zachowują jeszcze biskupi rzymscy—kończy Sozomen—i ubolewa, że podobna karność znikła w kościołach wschodnich.

Przypatrzmy się bliżej karności pokutnej na Zachodzie.

W IV i V wieku dzielono grzechy na cięższe (graviora) i lżejsze (leviora). Podział ten, jak widzieliśmy, istniał już w III w. Winnych tych grzechów (tu należy wyłączyć recydywistów i kler) Kościół przyjmował po odpowiedniej pokucie. Niektórzy pokutują całe życie, jak apostaci i niepowściągliwi zakonnicy, o czym świadczy papież Syrycyusz w liście do biskupa z Terragony (10 lutego 385 r.²⁾. Nadto papież Innocenty pisze do biskupa Tuluzy, że chrześcijanie, którzy po chrzcie upadli w grzechy nieczyste i którzy w niebezpieczeństwie życia pragną czynić pokutę i pojednać się z Kościołem, mają do tego prawo. Niegdyś, dodaje papież, karność była surowsza: Kościół zgadzał się na pokutę, ale odmawiał pokutującym komunii, czyli innemi słowy: Kościół nie chce i nie może odbierać nadziei grzesznikowi, który się nawraca, gdyż wierzy, że on może otrzymać przebaczenie, ale obawia się, aby udzielenie komunii nie dało wiernym do myślenia, że z łatwością po upadku mogą być przyjęci—a niebezpieczeństwo było wielkie w czasie przesła-

ga i że jest on tylko zwyczajnym doradcą. Podług nas penitent otrzymuje rozgrzeszenie od biskupa w sposób uroczysty.

¹⁾ missa poenitentium.

²⁾ Jaffé n-r 255.

dowania, „cum illis temporibus crebrae persecutiones essent“. Czyż w tych słowach nie mieści się aluzja do rozterek, jakie powstały w Rzymie za papieża Marcellego i Euzebiusza? Z jednej strony, obawiano się rozluźnienia obyczajów, z drugiej — rygoryzmu Nowacyana. To też, kiedy zapanował spokój w kościołach i pierwsza obawa znikła, postanowiono tym penitentom dawać komunię na łożu śmierci. „Sed postquam Dominus noster pacem ecclesiis suis reddidit, iam depulso terrore communionem dari abeuntibus placuit, ne Novatiani haeretici, negantibus veniam, asperitatem et duritiam subsequi videamur“. Według papieża Innocentego, miłosierdzie zniewoliło Kościół do takiego postępowania: „.....observatio prior durior: posterior interveniente misericordia inclinatio est“¹⁾. Zauważmy teraz jedno tylko: wszelki ślad zastrzeżeń znikł, Kościół odpuszcza wszystkie grzechy, tylko sposób postępowania względem grzeszników nie wszędzie jest jednakowy.

Św. Leon, że na pierwszym miejscu przytoczymy świadectwo rzymskie, rozróżnia dwie procedury: za grzechy ciężkie (bałwochwalstwo, zabójstwo i rozpusta), papież nakazuje pokutę zupełną: „Ad communionem eos, nisi per poenitentiam publicam, non oportet admitti“. Na taką pokutę była skazana Fabiola za grzech cudzołóstwa.

Tę pokutę tak opisuje św. Hieronim:

Quis hoc crederet ut post mortem secundi viri in semetipsum reversa... saccum indueret, ut errorem publice fateretur, et tota Urbe spectante romana ante diem paschae in basilica quondam Laterani... staret in ordine poenitentium, episcopo presbyteris et omni populo collacrimantibus, sparsum crinem, ora lurida squalitas manus, sordida colla submitteret? Quae peccata fletus iste non purget?... Aperuit cunctis vulnus suum, et decorem in corpore cicatricem flens Roma conspexit. Non est ingressa ecclesiam Domini, sed extra castra cum Maria sorore Moysi separata consedit, ut quam sacerdos eiecerat ipse revocaret... Recepta sub oculis omnis ecclesiae communionem, quid fecit? etc.²⁾

Ta pokuta, którą nazwaliśmy zupełną, dla lepszego zrozu-

¹⁾ Jaffé n-r 293.

²⁾ Hieronim, „Epistolae“ LXXIII.

zumienia, różni się od pokuty za grzechy ciężkie, ale innego rodzaju.

Ten sam św. Leon mówi, że chrześcijanie, którzy żyjąc wśród pogan, okazali się winnymi bałwochwalstwa, zabójstwa i rozpusty, mają być skazani na pokutę zupełną; ci zaś, którzy tylko jedli mięso z ofiar pogańskich — na pokutę prywatną, po której biskup przez włożenie rąk przyjmował ich do Kościoła: „Possunt ieiuniis et manus impositione purgari, ut deinceps ab idolothytis abstinentes, sacramentorum Christi possint esse participes“¹⁾.

Widzimy tu dwa rodzaje grzeszników: jedni przywdziewają wór pokutniczy i stoją we drzwiach kościoła, drudzy uczestniczą w ofierze świętej wraz z wiernymi, poszczą, pokutują prywatnie, odpowiednio do swoich win, lecz tylko przez włożenie rąk otrzymują prawo do komunii.

Przyjęcie penitentów tak jednych, jak drugich odbywało się w wielki czwartek. Papież Innocenty tak je opisuje: „Qui sive ex gravioribus commissis sive ex levioribus poenitentiam gerunt, si nulla interveniat aegritudo, quinta feria ante pascha eis remittendum Romanae ecclesiae consuetudo demonstrat“²⁾. Jest to ceremonia uroczysta. Lecz nie trzeba jej brać za jedno z włożeniem rąk po każdej liturgii: poddanie się tej ceremonii było ekspiacją za drobne przewinienia.

Przyjęcie grzeszników należało do funkcji biskupa, jak chrzest uroczysty w wielką sobotę, jak konsekracja krzyżma w wielki czwartek. Synod Kartagiński 390 r. (can. 3), zabrania zwyczajnym kapłanom konsekrować krzyżmo, jak również przyjmować uroczyście grzeszników: „Reconciliare quem quam in publica missa presbytero non licere“. Co do włożenia rąk, które jest tylko symbolem pokuty publicznej, to i to jest zastrzeżone biskupowi. Św. Leon domaga się, aby ci z chrześcijan, którzy czy to z bojaźni, czy to z nieświadomości powtórnie przyjęli chrzest, czynili pokutę i byli przyjmowani przez włożenie rąk biskupa, „non nisi per poenitentiae remedium et per impositionem episcopalis manus“³⁾. Nie ma tu mowy o wielkich

¹⁾ Jaffé n-r 544.

²⁾ Jaffé n-r 311.

³⁾ Jaffé n-r 536.

lub małych grzechach: stąd można wnosić, że wierni, poczuwający się do małych przewinień, powstrzymywali się od komunii i poddawali się obrzędowi włożenia rąk już to ze skrupułów, już to z dewocji.

Według św. Hieronima, tylko wielkim grzesznikom (*ex gravioribus*) biskup wręczał uroczyste wór pokutniczy. W r. 506 synod Agdeński postanawia na przyszłość, aby pokutujący grzesznicy brali wór na głowę od kapłana, „*cilicium super caput a sacerdote, sicut utique constitutum est*“. Ustanowienie tej ceremonii na środę popielcową nie jest dawne. Św. Hieronim mówi ogólnie, bez określenia dnia: *ante diem paschae*. Stąd można wnosić, że pokuta trwała mniejszy lub większy okres czasu, a w pewnych wypadkach nawet po skończeniu postu czterdziestodniowego.

Widzieliśmy, że papież Syrycyusz (385) wymagał od apostatów pokuty aż do śmierci; lecz względem innych grzeszników stosowano „*iudicium culpaе*“, t. j. sąd, który określał pokutę, którą grzesznik za swą winę miał wypełnić. Dwa listy św. Leona rzucają światło na ten sąd, albo, jak mówi św. Leon, na „*arbitrium sacerdotis*“. W pierwszym liście (445 r.) papież powstaje przeciwko nadużyciu, które wyłącza chrześcijan z Kościoła za winy niewielkie: „*Si quando causa talis emergerit, ut pro commissi criminis qualitate aliquem iuste faciat communione privari, is tantum paenae subdendus est, quam reatus involvit*“. Grzesznik ma ponieść karę proporcjonalną do wina popełnionych, ale i wtedy należy sprawiedliwość łączyć z miłosierdziem. Sędzia, kiedy ma ferować wyrok surowy, powinien to czynić jakby z musu, z bólem w sercu: „*...quod in magni reatus ultionem invitatus et dolens quodammodo debet inferre animus iudicantis*“. Biskup jest sędzią, lecz powinien iść za rozsądkiem, i nie dawać folgi swojemu oburzeniu, „*nec ad indignantis fiat hoc arbitrium sacerdotis*“. W drugim liście (d. 21 marca 458 r.) do biskupa Akwilei św. Leon oświadcza, że ci chrześcijanie, którzy po raz drugi przyjęli chrzest, zgrzeszyli przeciwko wierze katolickiej i mogą wejść do Kościoła tylko przez pokutę: „*non nisi per poenitentiae remedium et per impositionem episcopalis manus*“, ale trwanie tej pokuty będzie zależało od usposobienia, wieku i stanu zdrowia każdego penitenta. Biskup, określając zadosyćuczynienie, zawsze powinien mieć na względzie trzy wyżej przytoczone okoliczności: „*Tempora paenitudinis, habita*

moderatione, tuo constituyente iudicio“¹⁾. Św. Leon nie chce, żeby przy zastosowywaniu pokuty posługiwano się regułą bezwzględną i z góry powziętą; on żąda, aby biskup wydawał wyrok w każdym wypadku. Widoczna, że jeszcze wtedy nie było penitencyałów, które z góry określały pokutę za przewidziane wypadki.

Zbliżamy się do sekretnej części procedury pokutnej. Cóż bowiem oznacza „*iudicium culpaе*“, o którym mówi dekret Gelazego, albo „*arbitrium sacerdotis*“ św. Leona, jeżeli nie wyznanie grzechów przez penitenta w celu określenia odpowiedniego zadosyćuczynienia. Widzimy tu w całej pełni urząd, który był powierzony w Konstantynopolu i w Rzymie kapłanom.

Rzecz godna uwagi, że ten urząd, „*iudicium culpaе*“, który w Konstantynopolu i w Rzymie sprawowali kapłani, na Zachodzie, z wyjątkiem Rzymu, pozostawał w rękach biskupów. Św. Leon do bpów prowincji Wienneńskiej mówi: „*Nulli Christianorum facile communicatio denegetur, nec ad indignantis fiat hoc arbitrium sacerdotis*“²⁾. Przez wyraz „*sacerdos*“ rozumiał on tylko biskupa, jak to potwierdzają pisarze łacińscy z pierwszych pięciu wieków. Ten sam papież pisze do biskupa Akwilei, aby sam określał trwanie pokuty: „*tuo constituyente iudicio*“³⁾. Zaś do biskupa z Eugubio papież Innocenty tak mówi: „*De pondere aestimando delictorum sacerdotis est iudicare, ut attendat ad confessionem poenitentis, et ad fletus atque lacrimas corrigentis, ac tum iubere dimitti cum viderit congruam satisfactionem*“⁴⁾. W Afryce, św. Augustyn, wyliczając warunki do pokuty, powiada, że skoro wierny poczuje się winnym grzechu, nie powinien przystępować do komunii, lecz: „*veniat ad antistites per quos illi in Ecclesia claves ministrantur, et ...a praepositis sacramentorum accipiat satisfactionis suae modum*“⁵⁾. Kanon 31-szy synodu Kartagińskiego (397 r.) przepisuje, „*ut poenitentibus secundum peccatorum differentiam episcopi arbitrio poenitentiae tempora decernantur*“. Kanon 12-szy synodu w Angers (r. 453) również

¹⁾ Jaffé n. 536.

²⁾ Jaffé n-o 407.

³⁾ Jaffé n-o 536.

⁴⁾ Jaffé n-o 311.

⁵⁾ Augustyn, „*Sermo*“ CCCLI, 9. (jeżeli autentyczne). Dosłowo: „niech przyjdzie do biskupów, którzy sprawują w Kościele władzę kluczy“...

głosi: „perspecta qualitate peccati secundum episcopi aestimationem erit venia largienda“.

Nie można więc mówić, że zaprowadzenie t. z. penitencyałów zwiększyło znaczenie owego „iudicium sacerdotis“, gdyż już przedtem do biskupa należało wiedzieć o liczbie i ciężkości grzechów, aby mógł określić zadosyćuczynienie, które było warunkiem przebaczenia. Błędem jest również mówić, że „sacerdos“ wyrokował tylko, czy penitent może być poddany pokucie, która dla wszystkich prawie była jednakowa, czy też nie. List papieża Innocentego I świadczy wyraźnie, że „sacerdos“ powinien był ocenić wielkość grzechów, „de pondere aestimando delictorum“, przekonać się o żalu penitenta, „attendat ad confessionem, ad fletus atque lacrimas“ i oznaczyć czas pojednania, gdy zadosyćuczynienie okaże się dostatecznym, „congruam satisfactionem“.

Tym sposobem musimy odnieść ów skomplikowany sąd kapłana „iudicium sacerdotis“ do epoki znacznie poprzedzającej wprowadzenie pokut zawartych w penitencyałach. W V. w. „iudicium sacerdotis“ weszło w powszechny zwyczaj na Zachodzie, o czym świadczą teksty wyjęte z listów papieży Innocentego i św. Leona, historyków Sozomena i Sokratesa. W IV w. widzimy „iudicium sacerdotis“ na Wschodzie. Stąd wniosek że „iudicium sacerdotis“ jest to urząd, którego biskupi nie powierzali kapłanom. Wyjątek pod tym względem stanowi Konstantynopol i Rzym.

Wróćmy do recydywistów i kleru.

Warunki pokuty dla tych dwóch kategorii grzeszników świadczą lepiej niż to, cośmy dotąd powiedzieli, o organicznej ewolucji, której podlegała pokuta.

Już wiemy, że dekret Kaliksta zwalniał kler od pokuty publicznej: honor hierarchii kościelnej nie mógł zależeć od osobnionego upadku jednostki. Schizma Donatystów, która powstała z winy biskupa z Aptongi, Feliksa, unieważniającej, podług nich, konsekrację biskupa Kartagińskiego Cecyljana, zniewoliła Kaliksta do wydania odpowiedniego dekretu. Donatyzm był dalszym ciągiem purytanizmu Montana i Nowacyana, gdyż

żądał od Kościoła, aby biskupi byli bez grzechu, jeżeli chcą ważne administrować sakramenta święte: Kościół domagał się zawsze od kleru czystości obyczajów, ale zabraniał wiernym rozciągać nad nim kontrolę. Surowe przepisy kościelne nie pozwalały udzielać święceń kapłańskich temu, kto był skazany na pokutę publiczną: „Severissime placuit, ut post actam de crimine damnabili poenitentiam nemo sit clericus“ ¹⁾, pisze św. Augustyn, streszczając w tych słowach karność pokutną w Afryce, Hiszpanii i w Rzymie.

Przeciwnie, nie masz pokuty dla duchownego, który, jako duchowny, popełnił grzech ciężki. Papież Syrycyusz pisze do Himeriusa z Terragony: „Poenitentiam agere cuiquam non conceditur clericorum“ ²⁾.

Ten sam Syrycyusz każe pozbawiać godności kapłańskiej tych duchownych, którzy, jako duchowni, korzystali z praw małżeńskich lub też splamili się rozpustą: „ab omni ecclesiastico honore apostolicae sedis auctoritate deiectos“, i skazuje ich na pokutę do śmierci. Nadto papież oświadcza, że nie można się powodować miłosierdziem względem biskupów, kapłanów lub dyakonów, którzy dopuścili się podobnego występku: „Si quilibet episcopus, presbyter atque diaconus... deinceps talis fuerit inventus, iam nunc sibi omnem per nos indulgentiae aditum intelligat obseratum“ ³⁾. Syrycyusz, widoczna, mówi tu o grzechach jawnych; pokuta w tym wypadku łączy się z depozycją duchownego.

Lecz jeżeli grzech nie jest jawny?

Na to odpowiada św. Leon: chodzi tu o kapłanów i dyakonów, którzy, zdając sobie sprawę ze swoich win, sami dobrowolnie proszą o pokutę. Otóż zachodzi pytanie, jaka to ma być pokuta? Czy zupełna? Podług nas jest to pokuta za grzechy ciężkie, za które nie zawieszano duchownego w spełnianiu funkcji kościelnych, gdyż w słowach papieża nie można się dopatrywać aluzji do depozycji i do jawności. Papież tak mówi:

„Alienum est a consuetudine ecclesiastica, ut qui in presbyterali honore aut in diaconii gradu fuerint consecrati, ii pro crimine aliquo suo per manus impositionem remedium accipiant

¹⁾ „Epistolae“. CLXXXV, 45.

²⁾ Jaffé n-o 255.

³⁾ Jaffé n-o 255.

paenitentiae. Quod sine dubio ex apostolica traditione descendit, secundum quod scriptum est: Sacerdos si peccaverit quis orabit pro illo? Unde huiusmodi lapsis, ad promerendam misericordiam Dei, privata est expetenda secessio, ubi illis satisfactio, si fuerit digna, sit etiam fructuosa¹⁾).

Dyakoni więc i kapłani nie mogą być poddani pokucie, która kończyła się z włożeniem rąk biskupa. Ta sama zasada odnosi się również i do biskupów. Lecz, jeżeli grzesznicy drogą pokuty dostępowali odpuszczenia grzechów i łączyli się z Kościołem, to dlaczego ta droga zamknięta jest dla kleru? Na to odpowiada św. Leon: „Alienum est a consuetudine ecclesiastica“. Zwyczaj ten tak bardzo rozpowszechnił się w Rzymie w V w., że św. Leon nie waha się odnieść go do czasów apostołskich: „sine dubio ex apostolica traditione descendit“. W słowach tych zawiera się dawna nauka Kościoła Rzymskiego, którą potwierdził papież Miltiades na początku IV w. Sprawa Cecyliana, biskupa Kartaginy, którego ordynację kwestyonowała partya Donatystów, była wytoczona przed papieżem i synodem Rzymskim: wybór Cecyliana został potwierdzony, Donata zaś potępiono, „quod confessus sit rebaptisasse et episcopis lapsis manum imposuisse“²⁾. Wiele dyskutowano nad wyrokiem papieża Miltiadesa. Wprawdzie Opat Milewitański, podając ten wyrok, wyraża się niejasno, ale z kontekstu widać, że Donat był potępiony nie za to, że poraz drugi wyświęcał biskupów i udzielał powtórnego chrztu, lecz że, ku zgorszeniu całego Kościoła, skazywał na pokutę publiczną biskupów i tem samem czynił ich na zawsze niezdolnymi do spełniania funkcji kościelnych: „Honore nominis sui spoliati sunt sacerdotes... Invenistis diaconos, presbyteros, episcopos: fecistis laicos“³⁾. Jest to rzecz niesłychana:

„Multis notum est et probatum persecutionis tempore episcopos aliquos thurificasse: et tamen nullus aut manum lapsis imposuit aut ut genua figerent imperavit. Et facitis vos hodie quod a nullo factum est. Scriptum est: Ne tetigeritis unctos meos, neque in prophetas meos manum miseritis (Ps. CIV, 15). Oleum suum defendit Deus, quia si peccatum est hominis, unctio est tamen divinitatis. Ne tetigeritis, inquit, unctos meos: ideo

¹⁾ Jaffé n-o 544.

²⁾ „De schism. Donatist“ I, 24.

³⁾ Id. II. 24.

ne, dum peccatum hominis percutitur, et oleum quod Dei est feriat. Iudicio suo Deus servavit rem suam“¹⁾).

Św. Leon zatem nie pozwala skazywać duchownych na pokutę, na jaką byli skazywani świeccy. Papież nie mówi jednak jak Optat Milewitański, że włożenie rąk czyni dyakonów, kapłanów lub biskupów niezdolnymi do urzędowania, lecz z drugiej strony zdaje się twierdzić, że duchowny, in foro interno, może być usprawiedliwiony tylko przez Boga. Św. Leon skazuje duchownego na zadosyćuczynienie odpowiednie do popełnionej winy, zaznaczając przytem, że ma ono być prywatne (privata secessio): papież chce, żeby duchowny miał ufnosć w miłosierdzie Boże, Kościół jednak nie może tu pośredniczyć. Upatrywać w słowach św. Leona sekretną absolucję byłoby nadużyciem możności czytania między wierszami. Sekretne jest tu tylko zadosyćuczynienie, któremu papież przypisuje bardzo wyraźnie odpuszczenie grzechów penitenta: „satisfactio, si fuerit digna, sit etiam fructuosa“.

Oto konkretny przykład. Niejaki Sabian, dyakon, tak źle się prowadził, że zwracał na siebie powszechną uwagę: „Noverat te omnis Italia: universi te stare ante altare Christi ingemiscabant“. Uwiódł on żonę pewnego wodza gockiego. Obawiając się zemsty ze strony męża, ucieka do Rzymu i ukrywa się wśród rozbójników samnickich; wreszcie, dowiedziawszy się o przybyciu męża, wystraszony, wsiada na statek i przybywa do Betleem, gdzie wskutek listów polecających swojego biskupa zostaje przyjęty do klasztoru. Jest to t. zw. „privata secessio“. Lecz i tu Sabian nie myśli o pokucie i wolnych chwil od ćwiczeń pobożnych używa na nowe bałamuctwa. Hieronim, przełożony klasztoru, przejmuje jego list do dziewicy Bogu poświęconej i czyni autorowi takie wymówki:

„Jaces itaque advolutus genibus meis... et, o te miserum, neglecto iudicio Dei, me tantum quasi vindicem times! Ignovi, fateor. Quid enim aliud possum tibi facere christianus? Hortatus sum ut ageres poenitentiam, et in cilicio et cinere volutareris, ut solitudinem peteres, et viveres in monasterio, ut Dei misericordiam iugibus lacrimis implorares... Inimicus tibi factus sum vera dicens²⁾).

¹⁾ Id. II, 25.

²⁾ Hieronim „Epistul.“ CXLVII.

Nie ma tu żadnej wzmianki o włożeniu rąk, ani też o uciekaniu się do władzy biskupa.

A więc nie tylko duchowni byli wolni od pokuty publicznej; nie podlegali jej również i zakonnicy, którzy, prowadząc życie pokutnicze, byli co do pokuty zrównani z duchownymi. Z uwagą czytaliśmy homilie, które miewał św. Hieronim do zakonników w Betleem; szukając w nich śladów karności pokutnej, znaleźliśmy tylko już wzmiankowaną wyżej „satisfactio digna fructuosa“, której się domagał od duchownych św. Leon. „Si peccasti“, mówi św. Hieronim do zakonnika, „et in hac vita constitutus esto poenitens, quasi monachus poenitens, non quasi saecularis.... Duos fac monachos corruisse, hoc est uterque peccavit. Alius.... dixit: non possum sustinere, non possum monachus perseverare. Alius vero, qui peccaverat, intelligit peccatum suum et nulli confitetur; plangit tamen quod fecit, die ac nocte Domini misericordiam deprecatur. Non dico, quia bene fecerit quod peccaverit: ad comparationem tamen eius qui publice sceleratus est, iste sanctus est“¹⁾. Jaką winę ma na myśli św. Hieronim, tego nie wiemy; w każdym razie jest to wina tej natury, że odbiera ona zakonnikowi odwagę do życia klasztornego. I rzeczywiście, pierwszy zakonnik sprzeniewierza się swemu powołaniu i wstępuje w związki małżeńskie, drugi pozostaje w klasztorze z sumieniem obciążonym grzechem. A jednak pokuty publicznej od niego nie wymagają. Co więcej, nie jest on obowiązany zasięgać rady u innych co do zadosyćczynienia, jakie winien Bogu: „Intelligit peccatum suum et nulli confitetur“. Ale ponieważ oplakuje swoją winę, tak jak niegdyś to czynił Dawid, zostaje usprawiedliwiony. „Felix est, in cuius corde cotidie Christus resurgit, si cotidie pro peccatis suis etiam levibus agit poenitentiam“²⁾.

A więc duchownych nie skazywano na pokutę publiczną, chyba tych, którzy wskutek depozycji przeszli do stanu świeckiego. Taka jest reguła rzymska, jak świadczy papież Syrycyusz, św. Leon; reguła ta jest w całej sile przy końcu VI wieku³⁾. Lecz, z czasem, „privata secessio“ stała się więcej konkretną, bo równała się zesłaniu do klasztoru. Tak postępowano

¹⁾ Hieron. „Tract. sive homil. in Psalm“. (ed. Morin, Maredsous 1897) s. 404—405.

²⁾ „Ibid.“ s. 138.

³⁾ Hinschius t. IV, s. 734 i 740.

za czasów św. Grzegorza¹⁾. Tak np. biskup z Riez, Contumeliosus, któremu zarzucano „multa turpia et inhonesta“, nie był przez synod w Marsylii złożony z urzędu, lecz posłany na pokutę do klasztoru: „in Casensi monasterio ad agendam poenitentiam,.... quam rem studio poenitendi et ipse libenter amplexus est“, skąd, po pewnym czasie, powrócił do Riez, aby na nowo oddać się pracy pasterskiej. Wszyscy byli przekonani, że „privata secessio“ nie była pokutą publiczną i nie pociągała za sobą depozycji. Pozostawało tylko pogodzić tę pokutę klasztorną z pokutą przez włożenie rąk, czyli z aktem pojednania, co zostało skutecznie w VII wieku²⁾.

Teraz kilka słów o recydywistach. Łaskę przebaczenia Kościół udzielał grzesznikowi tylko raz jeden; karność taka obowiązywała od czasów Kaliksta. Kto był poddany pokucie, jak Fabiola, nie miał już prawa o nią prosić, jeżeli powtórnie ten sam grzech lub podobny mu popełnił. „Acta poenitentia... iam non habent suffugium poenitendi“, oświadcza papież Syrycyusz³⁾. I św. Ambroży powiada: „Sicut unum baptisma, ita una poenitentia, quae tamen publice agitur“⁴⁾. To ograniczenie stawiło chrześcijanina w nader trudnym położeniu. Jeżeli np. człowiek żonaty po skończonej pokucie „post absolutionem“ korzystał z praw małżeńskich, uważano go za niepowsięgliwego; powsięgliwość obowiązywała go już przez to samo, że był skazany na pokutę i że był rozgrzeszony. Otóż ten człowiek nie może już prosić o darowanie mu tej niepowsięgliwości: on może chodzić do kościoła, może być obecnym na nabożeństwie, jakkolwiek jest niegodny tej łaski, lecz do komunii przystąpić

¹⁾ id. str. 817.

²⁾ Zob. A. Molnary, „Quid Luxurienses monachi discipuli S. Columbae ad regulam monasteriorum atque ad communem Ecclesiae profectum contulerint“ (Paryż 1894). s. 69. i in. Autor nie zna dobrze organizacji pokutnej przed VII w. i dlatego przypisuje św. Kolumbanowi inicjatywę zaprowadzenia spowiedzi sekretnej przed kapłanem.

³⁾ Jaffé n-o 255.

⁴⁾ „De poenit.“ II, 10.

mu nie wolno. Ten zakaz, który jest dla niego przypomnieniem jego winy i karą, a dla innych nauką, będzie trwał aż do ostatniej chwili jego życia; dopiero przy śmierci komunია będzie mu udzielona jako pokarm na drogę wieczności.

„Qui acta poenitentia,... et militiae cingulum, et ludicras voluptates, et nova coniugia, et inhibitos denuo appetiere concubitus,... quia iam non habent suffugium poenitendi,... sola intra ecclesias fidelibus oratione iungantur, sacrae mysteriorum celebritati quamvis non mereantur intersint, a dominicae autem mensae convivio segregentur,... quos tamen, cum ad Dominum coeperint proficisci, per communionis gratiam volumus sublevare“¹⁾.

Chrześcijanin, który po skończeniu pokuty publicznej był przyjęty do Kościoła, obowiązany był wypełnić trzy warunki, a mianowicie: wyrzec się służby wojskowej, handlu i użycia praw małżeńskich. Jeżeli nie zachował jednego z nich, albo jeżeli powrócił do grzechu, nie miał już prawa do rozgrzeszenia. Takie było prawo. Św. Leon, powodując się miłosierdziem i pragnąc pokutę uczynić więcej dostępną, stara się to prawo złagodzić; lecz przepisy są tak wyraźne, tak powszechnie przyjęte, że złagodzenie to staje rzeczą prawie niemożliwą. Pierwszego warunku papież nie znosi, gdyż powrót do służby wojskowej absolutnie sprzeciwiał się prawom kościelnym. Co do handlu, papież rozróżnia handel uczciwy i nieuczciwy; ale i to rozróżnienie nie uspokaja go, gdyż między handlującymi o grzech nie trudno. Co się zaś dotyczy powściągliwości, papież utrzymuje, że ten, kto w młodości czynił pokutę zupełną i później, dla uniknięcia pokus cielesnych, zawarł związek małżeński, popełnia grzech tylko powszedni. Jest to więc ta sama dawna zasada, tylko nieco złagodzona.

Jakżeżby się cieszył Tertuljan, gdyby wiedział, że zasada jego jeszcze w V wieku nie utraciła swej mocy. Pisarz ten mówił, że Bóg umieścił w przedsionku kościoła pokutę niby drugi chrzest: „Sed iam semel, quia iam secundo; sed amplius nunquam, quia proxime frustra“. Ale Tertuljan mylił się, tłumacząc w ten sposób karność pokutną: Kościół wprawdzie nie dawał po raz drugi rozgrzeszenia, ale i nie twierdził, jakoby to rozgrzeszenie było nieważne. To też w V wieku dziwiono się,

że powtórnie nie chciało rozgrzeszać penitenta. Pewien pisarz mówi do św. Augustyna: ponieważ Zbawiciel tak surowo zabrania grzeszyć, iż nie przyjmuje pokuty drugiej, to jakżeż możemy rościć prawo do przebaczenia po pierwszym upadku? Św. Augustyn, jak i św. Leon, nie powstaje przeciwko prawu: tak, odpowiada, są ludzie, którzy w swojej nieprawości idą tak daleko, że po wypełnieniu pokuty i po przyjęciu komunii, „post actam poenitentiam, post altaris reconciliationem“, wpadają w te same grzechy, albo w daleko większe; Kościół nie przyjmuje ich pokuty, ale nie przestaje polecać ich Boskiemu miłosierdziu.

„Et quamvis eis in ecclesia locus humilimae poenitentiae non concedatur, Deus tamen super eos suae poenitentiae non obliviscitur“.

Kościół będzie ich zachęcał do upamiętania się, do umartwienia, do opłakiwania swoich win, do okupienia ich dobrymi uczynkami: któż ośmielił się twierdzić, że te uczynki są bez znaczenia u Boga?

Quis nostrum ita desipit, ut huic homini dicat: Nihil tibi ista proderunt in posterum... Avertat Deus tam immanem sacrilegamque dementia! Quamvis ergo caute salubriterque provisum sit ut locus illius humillimae poenitentiae semel in ecclesia concedatur, ne medicina vilis esset aegrotis, quae tanto magis salubris est quanto minus contemptibilis fuerit, quis tamen audeat dicere: Quare huic homini, qui post primam poenitentiam rursus se laqueis iniquitatis obstringit, adhuc iterum parcis? ¹⁾.

Karność, dotycząca recydywistów, może być zawarta w 4-ch punktach. Po pierwsze, do kategorii recydywistów należą tylko ci grzesznicy, którzy po wypełnieniu pokuty zupełnej, czyli publicznej jawnie wracają do dawnych grzechów, a nawet cięższych: „Post actam poenitentiam, post altaris reconciliationem, vel similia, vel graviora committunt“, pisze św. Augustyn. Do nich zaliczają się i ci, którzy nie wypełnili warunków, pod którymi zostali przyjęci do społeczeństwa wiernych, t. j. nie wyrzekli się służby wojskowej, handlu i użycia praw małżeńskich. Po drugie, recydywistom odmawiano w kościele miejsca, które było przeznaczone dla czyniących pokutę publiczną: „locus hu-

¹⁾ Jaffé n-o 255.

¹⁾ „Epistol.“ CLIII. 7.

millimae paenitentiae non conceditur“, mówi św. Augustyn. Po trzecie, pozwalano im uczestniczyć w nabożeństwie razem z wiernymi, ale nie udzielano im komunii aż do ostatniej chwili życia. Po czwarte, na łożu śmierci dawano im komunię, jako pokarm na drogę: Kościół widząc ich wytrwałość, uważał ich za pojednanych z Bogiem przez uczynki pokutnicze¹⁾.

Oto zasady dotyczące pokuty, uświęcone przez Kościół Rzymski w IV i V wieku.

Kościół Rzymski, zaprowadzając taką procedurę, miał na względzie zbawienie grzesznika, jego wytrwanie w dobrem, zbudowanie wiernych i katechumenów. Nowacyanom, podług których Kościół składa się ze świętych, Rzym przeciwstawiał Kościół inny, którego zadaniem było pomagać wiernym do zachowania świętości, lub [do jej odzyskania, jeżeli ją mieli nie]szczęście utracić. Świadomy posiadania władzy kluczków, Kościół stawiał surowe warunki tym, którzy chcieli z tej władzy korzystać.

Widzieliśmy już, jak wielu uchylało się od pokuty, która wydawała się ponad siły ludzkie. Jak katechumeni niekiedy odkładali do nieskończoności chrzest, aby zachować na resztę życia otrzymaną łaskę, tak również grzesznicy odkładali pojednanie się z Kościołem z obawy, aby drugi raz nie upadli i tem samem nie utracili prawa do pokuty. Następnie, czyż pojednanie połączone z jawnością zadosyćuczynienia nie odbierało grzesznikowi odwagi starać się o nie? Św. Hieronim nie chwaliłby tak głośno Fabioli za poddanie się pokucie, gdyby wszyscy chętnie ją wypełniali. To też, nie dziwimy się bynajmniej, że w Konstantynopolu pod koniec IV w., wskutek wrzenia umy-

¹⁾ Ten ostatni punkt jest bardzo niejasny. Bp. Schmitz, jak i my, przypuszcza, że jest różnica między absolucją i wiatykiem i że tego ostatniego udzielano bez absolucji. W tym celu cytuje on 3-ci kanon Synodu w Orange (441 r.): „Qui recedunt de corpore poenitentia accepta, placuit sine reconciliatoria manus impositione eis communicari, quod morientis sufficit consolationi secundum definitiones patrum, qui huiusmodi communionem congruenter viaticum nominarunt“. Bussbücher, t. II s. 77. Tak postąpiono z Serapionem w III w.

słów, Nektaryusz zniósł pokotę publiczną. I na Zachodzie coś podobnego się stało; wprawdzie tu pokuta nie była zniesiona, jak świadczy św. Ambroży i św. Augustyn, ale liczba grzeszników, którzy chcieliby się jej poddać, bardzo zmalała.

To też, kiedy pelagianizm uważał pożądlivość za rzecz zgola niewinną, kiedy wynosił pod niebiosa energię woli i wierzył, że tylko przez tę energię można osiągnąć czystość duszy i zachować wiernie przykazanie Boże, wtedy katolicyzm, szczególnie na Zachodzie, głosił potrzebę łaski do zbawienia ze względu na ułomność natury ludzkiej. Im więcej grzesznicy uchylali się od pokuty, tem więcej Kościół ich do niej zachęcał.

Św. Leon w swoich mowach doskonale wyraża myśl katolicką. Na swój sposób odtwarza on „Pasterza“ Hermasa: temat jest ten sam, tylko szczegóły inne.

W święto Trzech Króli uważa on za rzecz właściwą przypomnieć słuchaczom o potrzebie pokuty. Jeżeli krwawe prześladowania ustały, jeżeli obecnie Trójca Przenajświętsza jest czczona nawet w pałacach książęcych, to jednak wciąż trwa prześladowanie ukryte i straszne, w którym rolę katów odgrywają chciwość, pożądlivość i gniew. „Pokój, którym się cieszymy, nie jest trwały, i nie są bezpieczni ci, którzy nie umieją stawiać czoła własnym namiętnościom... Unikajcie poduszczeń tego wroga; niech sprawiedliwość Boga wam towarzyszy, gdyż Jego wspaniałomyślność, powstrzymując gniew, utwierdza was w zatwardziałości. Grzesznicy! nie sądźcie, że bezkarnie grzeszyć możecie, gdyż, jeżeli czas pokuty dla was minie, minie również czas przebaczenia. Jeżeli czujecie, że nawrócenie się jest dla was rzeczą trudną, uciekajcie się do miłosierdzia Boga, który gotów jest wam pomóc, i proście Go o łaskę do zwalczania złych nałogów: modlitwa tego, który wyzna (swą winę), będzie skuteczna, ponieważ Bóg miłosierny spełni pragnienie tych, którzy się Go boją“¹⁾. Te nauki odnoszą się do wielkich grzeszników. Jest jeszcze jedna kategoria chrześcijan, dobrych bezwątpienia, lecz ułomnych, niedbałych: i do tych św. Leon się zwraca i wzywa ich do pokuty. W czasie postu wielkiego, który poprzedza uroczystości Zmartwychwstania, te wezwania są i częstsze, i gorętsze: „Zelavi in peccatoribus pacem peccato-

¹⁾ „Sermo“, XXXVI, 4.

rum videns", mówi św. Leon z psalmistą (Ps. LXXII, 3). On wie, jak mała jest liczba prawdziwych chrześcijan, jak wielu jest takich, których czy to zła, czy to dobra dola psuje: aby uleczyć swoje rany, wszyscy powinni uciekać się do środków ku temu ustanowionych. Któż może się pochwalić, że ma serce czyste, wolne od grzechu? Wszyscy więc mają starać się o przebaczenie i szukać lekarstwa na swe rany w pokucie, szczególnie teraz, kiedy mamy obchodzić tajemnice odkupienia naszego. Ta zachęta odnosi się więc i do tych wiernych, którzy prowadzą życie prawdziwie chrześcijańskie: i oni obowiązani są usuwać drobne pyłki, które mogły zanieczyścić zwierciadło ich duszy. „Otóż, jeżeli obowiązek pokuty dotyczy ludzi dbających o czystość sumienia, to o ileż więcej tych, którzy przez cały rok żyli niedbale, ufając tylko w swoje siły? Z całego serca ostrzegamy ich, aby zbyt sobie nie schlebiali,... aby nie nadużywali cierpliwości Boga, który do czasu pozostawia grzech bez kary..."¹⁾.

Mówca troszczy się o przeciętnych chrześcijan, o grzeszników, którzy dostatecznie nie znają swego sumienia; o dusze, które dla braku wyrzutów spokojne są o swoją przyszłość; o serca zadowolone z siebie samych i ślepo wierzące w swoją niewinność. Ma on wśród słuchaczy katechumenów, którzy pragną „zrzucić z siebie starego Adama i przyoblec się w Chrystusa“ na chrzcie; są tam grzesznicy, którzy, „poczuwając się do grzechów ciężkich, pragną przebaczenia....“; nie brak tam i wiernych, „którzy, oddawna wszedłszy na arenę walki ewangelicznej, zmagają się duchowo, aby otrzymać nagrodę“. Ale grzesznicy, którzy nie znają siebie samych? Ale sumienia grube lub pyszne? W dzień Paschy, wszyscy, którzy go słuchają, będą zaproszeni na gody, i „Oblubieniec w swojej łaskawości wezwie ich do pożywania potraw królewskich“; ale czy wszyscy będą tego godni? „Tak, niektórzy nadużywają cierpliwości Boga, szczególnie ci, którzy nie mają sumienia wolnego od grzechów, pewni, że bezkarnie mogą grzeszyć. Niech więc starają się usilnie drogą oczyszczenia zniszczyć wszystko, co plami tajniki ich sumień, co zaciemnia wzrok ich duszy.... Czystość, o którą usilnie proszą, zawsze otrzymają“²⁾.

¹⁾ „Sermo“ XLIII, 2, 3.

²⁾ „Sermo“ L, 1.

Te gorące upomnienia nie są zwyczajną nauką biskupa, zalecającego wiernym uczynki pokutnicze, jak posty i jałmużnę; nie, tu przemawia najwyższy pasterz, który, widząc, jak wielu nieroztropnych znajduje się w niebezpieczeństwie i traci swą duszę przez fałszywą ufność w swoją sprawiedliwość, zaklina ich, aby badali tajniki swych sumień i wyrzucali z nich to, za co ich Bóg karać będzie w dzień sądu. A któż się nie lęka? Wprawdzie są wierni, którzy nie są obowiązani do pokuty, ale ich liczba jest nieznana i mała; a zresztą, nikt nie może pochlebiać sobie, że go pokuta nie obowiązuje. Tu widoczny jest wpływ sporów z Pelagianami: ponieważ chrzest nie usuwa porywliwości w człowieku, przeto nikt nie może się ustrzedz uchybień w zachowaniu przykazań Bożych. Stąd wniosek, że łaska Boska, jak i pokuta są konieczne potrzebne do zbawienia.

Lecz na czym ma się zasadzać ta pokuta? Czy grzesznik sam może przystąpić do komunii, jeżeli mu własne sumienie powie, że został oczyszczony przez żal i zadosyćuczynienie? Na to pytanie Nektaryusz odpowiedziałby twierdząco. Lecz św. Augustyn i św. Leon powstają przeciwko takiej zasadzie. „Quid de poenitentium statu Ecclesiastica habeat regula, non tacebo“, pisze św. Leon, dając do zrozumienia, że reguła, którą on chce wyrazić, jest czemś więcej, niż radą. Miłosierdzie Boże, powiada dalej papież, wspiera ułomną naturę ludzką nie tylko przez łaskę chrztu, lecz i przez pokutę. Bóg chce, aby dusze, które zdeptały dary otrzymane na chrzcie, przez pokutę mogły dostać odpuszczenia swoich grzechów. Tu już wyraźnie położony jest nacisk na akt pokuty: św. Leon używa tego samego wyrażenia, co i św. Ambroży: „supplicatio“; lecz, kiedy św. Ambroży mówi zwyczajnie: „publica supplicatio“, św. Leon powiada: „supplicationes sacerdotum“, t. j. prośba kapłanów. Św. Leon kategorycznie mówi: „Indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequit obtineri“. Bóg, ciągnie dalej papież, dał przełożonym Kościoła władzę, aby tym, którzy przychodzą wyznawać swe grzechy, pozwalali czynić pokutę, „actio poenitentiae“, i oczyszczonych przez uczynki przypuszczali do sakramentów świętych.

„Quid de poenitentium statu ecclesiastica habeat regula non tacebo. Multiplex misericordia Dei ita lapsibus subvenit humanis ut, non solum per baptismi gratiam, sed etiam per poenitentiae medicinam spes vitae reparetur aeternae, ut qui regenerationis dona violassent proprio se iudicio condemnantes ad remis-

sionem criminum pervenirent, sic divinae bonitatis praesidiis ordinatis ut indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri. Mediator enim Dei et hominum homo Christus Iesus hanc praepositis Ecclesiae tradidit potestatem ut et confitentibus actionem poenitentiae darent, et eosdem salubri satisfactione purgatos ad communionem sacramentorum per ianuam reconciliationis admitterent... Unde oportet unumquemque christianum conscientiae suae habere iudicium, ne converti ad Deum de die in diem differat, nec satisfactionis sibi tempus in fine vitae suae constituat: quia periculose hac se conditione fragilitas et ignorantia humana concludit, ut ad paucorum horarum se resciret incertum, et, cum possit pleniore satisfactione indulgentiam promereri, ilius temporis angustias eligat, quo vix inveniat spatium vel confessio poenitentis vel reconciliatio sacerdotis¹⁾.

Nie jeden bezwątpienia pomyśli, że „actio poenitentiae“, o której mówi św. Leon, oznacza pokutę zupełną, publiczną, taką, jaką czyniła Fabiola; lecz ogólne wyrażenia papieża nie upoważniają nas do upatrywania w „actio poenitentiae“ pokuty wyjątkowej, mało dostępnej, gdyż papież zwraca się do wszystkich chrześcijan, „oportet unumquemque christianum“. Nadto, św. Leon nie wspomina ani o wielkości, ani o naturze grzechów: każdy ma sam siebie badać. Wszyscy więc grzesznicy, tak wielcy jak mali, mają oczyścić się ze swoich win przez skuteczne zaduszczyznienie i przystąpić do komunii po uroczystem pojednaniu w wielki czwartek. Powtarzamy tu regułę: „Qui sive ex gravioribus commissis, sive ex levioribus poenitentiam gerunt si nulla interveniat aegritudo, quinta feria ante pascha eis remittendum Romanae Ecclesiae consuetudo demonstrat“²⁾.

Do aktu uroczego pojednania poddani pokucie zupełnej mogą być przypuszczeni tylko raz jeden; lecz czyż czyniący pokutę za małe grzechy „de levioribus commissis“ nie mogą korzystać z tej łaski co rok, w tym samym czasie? Cóżby znały słowa wyrzeczone do grzeszników, aby „starali się o przebaczenie za pomocą pojednania“ i owe wymówki, że przystępują do komunii, nie zbadawszy swego sumienia po całorocznych

uchybieniach, „tota fere anni spatia neglegentius transierunt“? Do kogóż byliby skierowane wezwanie do pokuty, gdyby ją można było czynić tylko raz jeden? Na co zdaloby się zaklinać wiernych do nieodkładania nawrócenia, gdy się jest pewnym, że wskutek swej ułomności nanowo upadną?

Zarzuca nam, być może, że całą argumentację opieramy na tekstach, i że mówimy więcej, niż na to teksty pozwalają. Wprawdzie, ani papież Innocenty, ani św. Leon nie mówią wyraźnie, że pokutę można co rok powtarzać, ale też tego zwyczaju żadnem słowem nie potępiają; owszem, zdają się go potwierdzać. Do takiego wniosku jesteśmy tembardziej upoważnieni, że o jeden wiek później, powtarzanie pokuty weszło w powszechny zwyczaj, przeciwko czemu występuje synod w Toledo (589 rok), w imię dawnej karności kościelnej. Historyk Sokrates, wielbiciel enót św. Jana Chryzostoma, dziwi się, że ten biskup świętość swoją połączył z pewnego rodzaju pogardą dla ascezy, jaką głosił w swoich mowach. Synody przepisują, mówi Sokrates, aby po chrzcie tylko raz jeden pozwalano na pokutę, gdy tymczasem św. Jan ośmiela się mówić: „Jeżeli już tysiąc razy czyniłeś pokutę, jeszcze możesz o nią prosić“. Sokrates dodaje, że niektórzy mieli za złe św. Janowi tę śmiałość, i że Sisinius, biskup nowacki z Konstantynopola, napisał całe dzieło przeciwko poglądom św. Jana¹⁾. Lecz innowacya, którą wprowadził św. Jan Chryzostom, była urzeczywistnieniem tego, co było oddawna troską pasterzy i potrzebą dusz. Tę innowacyę nie jako wybryk, lecz jako naukę nie podlegającą dyskusji przedstawia dziełko, które przypisują św. Ambrożemu, ale którego rzeczywistym autorem jest biskup afrykański, żyjący w połowie V w., Wiktor z Kartenny. Grzesznik, powiada Wiktor, powinien wyznać swój grzech przed biskupem.

Ale po co wyznawać grzechy? Czyż Bóg nie zna sumienia grzesznika? Tak, ale trzeba, aby biskup znał grzechy, jeżeli chce dać na nie lekarstwo.

„Tunc enim poteris perfectum consequi beneficium medicinae, si non celes medico tuae vulnera conscientiae. Ceterum qualiter curandus eris, qui ea quae sunt in te abconsa non pan-

¹⁾ Jaffé n-o 485.

²⁾ Jaffé n-o 311

¹⁾ Socrat. H. E. VI, 21.

dis? Opinor enim, nisi interpelletur medicus, non curatur aegrotus“!

Wiktor z Kartenny rozwija w tych słowach dane, które już znamy skądinąd. Z tych słów widać, że grzesznik może kilkakrotnie uciekać się o przebaczenie do biskupa:

„Sed ais mihi: Peccata peccatis adieci, et qui iam cadens erectus fueram iterum cecidi, et conscientiae meae vulnus iam pene curatum peccati exulceratione recrudit. Quid trepidas? Quid vereris? Idem semper est qui ante curavit: medicum non mutabis... Unde dudum curatus fueras, inde iterum curaberis... Castigabit plane intemperantiam tuam et dura obiurgatione impatientiam verberabit; sed non negabit auxilium, qui non contemnit aegrotum“¹⁾.

Grzesznik jest tu recydywistą (iterum cecidi), a jednak zostaje pojednany z Kościołem i usprawiedliwiony (iterum curaberis). Św. Jan Chryzostom nie innego nie mówił. Widoczna więc, że wielokrotne udzielanie przebaczenia przez urząd biskupa wchodzi w zwyczaj w V w.

Ostatnia innowacja, zapoczątkowana od dawna w Rzymie, w tym czasie doszła do zupełnego rozwoju i zasadzała się na tem, że biskup swój urząd penitencyarza oddał całkowicie w ręce kapłanów, którzy mieli działać w jego imieniu. W Rzymie, jak widzieliśmy, kapłani byli delegowani do tworzenia tak zw. sądu kapłańskiego (iudicium sacerdotis), od którego zaczynała się pokuta kanoniczna. Kapłani ci słuchali zwierzeń grzesznika, określali rodzaj pokuty czyli zadośćuczynienia za popełnione winy, lecz grzesznik musiał czekać do wielkiego czwartku, aby otrzymać przebaczenie od biskupa. Ale jeżeli był niebezpiecznie chory, to i w Rzymie, i poza Rzymem nie czekano do określonego prawem terminu, lecz przyjmowano go bez zwłoki i udzielano mu komunii. W tym razie aktu pojednania dopełniali zwykli kapłani. Czyż więc tylko ciężko chorzy będą otrzymywali przebaczenie w każdym czasie?

Przy końcu IV w. synod w Kartaginie orzekł, że kapłan nie może przyjmować penitenta, nie porozumiewszy się wprzód z biskupem, chyba że ten jest nieobecny, lub zachodzi nagle konieczność: „Presbyter inconsulto episcopo non reconciliet poenitentem, nisi absente episcopo et necessitate cogente“. Czyż

ze słów tych nie wynika, że kapłani za zgodą biskupa mogli przebaczać penitentom? Z drugiej zaś strony synod, stawiając taką zasadę, czyż nie zamierzał potępić tych kapłanów, którzy bez zgody biskupa i bez nagłej potrzeby przyjmowali do Kościoła grzeszników?

Powolywano się często na synod w Toledo (589 r.), który z oburzeniem mówi, że w niektórych kościołach Hiszpanii karność pokutna do tego stopnia osłabła, iż grzesznicy uciekali się do pokuty tyle razy, ile razy grzeszyli, i zawsze znajdowali kapłanów gotowych ich przyjąć do Kościoła: „Ut quotiescumque peccare voluerint, toties a presbytero se reconciliari expostulent“. Hiszpanie zawsze byli rygorystami! Synod Toledański energicznie protestuje przeciwko temu zwyczajowi (non secundum canonem) i żąda, aby pokuta odbywała się według dawnych kanonów (secundum formam antiquorum canonum). Penitentowi przedewszystkiem trzeba odmówić komunii, kiedy zaś wypełni określoną przez biskupa pokutę, może być przyjęty do stołu Pańskiego. Ale jeżeli w czasie pokuty albo po komunii na nowo upadnie, będzie potępiony, „secundum priorum canonum severitatem“. Synod, występując przeciwko nadużyciom, tem samem stwierdza dwa zwyczaje, a mianowicie: powtarzanie pokuty do nieskończoności i delegowanie zwykłych kapłanów do sprawowania władzy kluczów. Co do nas, to już wykazaliśmy, że te dwa zwyczaje były rozpowszechnione więcej niż na sto lat przed synodem Toledańskim. Tym sposobem upada opinia¹⁾, która przypisuje św. Kolumbanowi ustanowienie urzędu kapłanów penitencyarzy i tajemnicy sakramentalnej. Zwalczając tę opinię, ksiądz Duchesne czyni uwagę, że episkopat frankoński, nie bardzo przychylny św. Kolumbanowi i misjonarzom irlandzkim i anglosaksońskim, prawdopodobnie nie pozwoliłby sobie narzucić tak ważnej i nieprzewidzianej zmiany w karności, tembardziej, że, jak świadczą fakta, zmiana ta została zaprowadzona w miejscowościach zupełnie zamkniętych dla wpływów misjonarzy z Luxovium²⁾, jak Rzym i Kartagina.

Podług nas, reforma przypisywana przez wielu św. Kolumbanowi, była wynikiem długiej ewolucji, jakiej w całym szere-

¹⁾ „De poenitent.“ 3 et 12. (P. L. t. XVII, str. 971 i nast.)

¹⁾ E. Loening, „Gesch. des deutschen Kirchenrechts, t. II“ (Strassbourg 1878) str. 468 i nast.

²⁾ Bulletin critique, t. IV (1883) str. 366.

gu lat podlegała pokuta. Zniesienie pokuty publicznej, sprowadzenie jej jawności do uroczystego przyjęcia penitentów w wielki czwartek, delegowanie zwykłych kapłanów do dopełnienia tego aktu prywatnie, co przedtem należało do uroczystej funkcji biskupa... oto wolno idące po sobie fazy, przez które przechodziła pokuta. Zatraciwszy wszystko to, co nosiło na sobie charakter uroczysty i jawny, pokuta stała się sekretną i prywatną

V.

Dyskusya teologiczna.

Ukazanie się książki Henryka Karola Lea'a¹⁾ w roku 1896 pobudziło teologów, zajmujących się poszukiwaniami historycznymi, do wypowiedzenia się w sprawie początków pokuty sakramentalnej. Postaramy się streścić ich zapatrywania, zestawieć ich wnioski z tymi, do jakich sami doszliśmy, i wysnuć z nich zasadę teologiczną.

Pierwszym krytykiem dzieła Lea'a jest kanonista Boudinhon, profesor Instytutu katolickiego w Paryżu²⁾. Jego sąd o metodzie Lea'a jest surowy, mógłby być jednak o wiele surowszy, nie przechodząc granic sprawiedliwości. Lea, Amerykanin, z profesji księgarz, jest protestantem wrogo usposobionym dla katolicyzmu. Ma on dużo wiadomości, ale nieusystematyzowanych: brak im historycznej podstawy. Zna dobrze moralistów katolickich i scholastyków, lecz starożytność chrześcijańska jest mu nieznana. Ktoby uwierzył, że w pracy jego niema wzmianki o papieżu Kalikście? To też sądzimy, że Boudinhon za wiele przywiązywał wagi do wywodów Lea'a³⁾.

¹⁾ „A history of auricular confession and indulgences in the latin Church“ (Philadelphia 1896).

²⁾ „Revue d'histoire et de litterature religieuse“ (Paris 1897) p. 306 et sequ.

³⁾ Hogan wydaje sąd surowszy i bardziej umotywowany w „The american

Boudinhon na pierwszych kartach swojego studium składa zasady teologiczne, które powinny, podług niego, jeżeli nie skierować dyskusję na dobre tory, to przynajmniej ją zamknąć. Władzę odpuszczania grzechów, powiada profesor, dał Chrystus Kościołowi, „do Kościoła zaś należy określić sposób użycia tej władzy: raz ustalone formy prawne mogą podlegać różnym modyfikacyom, ale tylko w rzeczach podrzędnych“. Wiadomo wszystkim, że Zbawiciel, z wyjątkiem chrztu i eucharystyi, nakreślił tylko ideę każdego sakramentu, ideę, z którą łączyło się pewne dobro nadnaturalne; Kościołowi zaś zostawił władzę stawiać pewne warunki, aby sakrament był ważny. Wychodząc z tego założenia, teologowie z łatwością tłumaczą i obecne, i dawne obrzędy przy udzielaniu sakramentów. Ideą istotną pokuty było odpuszczenie grzechów; ale przedwstępna procedura, sposób ferowania wyroku, natura kary... wszystko to mogło przybierać różne formy. Takie to myśli wypowiada Boudinhon wspólnie z najpoważniejszymi teologami. Ale czy te uwagi mogą rozwiązać problemat rozwoju pokuty? Nie sądzimy, każdy bowiem widzi, że nie są one zdolne wytłumaczyć wszystkich form procedury, jakie były stosowane do grzeszników w pierwszych wiekach.

Boudinhon rozróżnia w historii pokuty trzy fazy, które stopniowo, bez wstrząśnień, po sobie następowały. Pierwsza faza obejmuje pokutę publiczną lub uroczystą; druga—pokutę podług penitencyałów; trzecia—pokutę taką, jaka po dziś dzień istnieje od średnich wieków. O drugiej i trzeciej fazie mówić nie będziemy.

Boudinhonowi można postawić ten sam zarzut, który on czyni Lea'owi, a mianowicie, że nie rozróżnił i nie zbadał oddzielnie momentów, z których się składa pierwsza faza, i tem samem odniósł do jednej epoki dane należące do różnych czasów. Widzieliśmy już, że władza kluczków przez pewien czas było kwestyjonowana, takdalece skłaniano się do rygoryzmu; potem, oświadczono się za tą władzą z wyjątkiem trzech grzechów t. z. zastrzeżonych. Jeżeli to zastrzeżenie zrobiono później, bo przy końcu II w.; i wogóle, jeżeli było zastrzeżenie, to już tem samem

musimy przyznać, że jednocześnie istniała pokuta za inne grzechy, może nie mniej ciężkie, które nie były zastrzeżone. Byłby to więc błąd historyczny, gdybyśmy chcieli za całą pokutę kanoniczną uważać postępowanie Kościoła względem tych penitentów, którzy w pewnej epoce nie mogli korzystać z dobrodziejstwa przebaczenia.

I rzeczywiście, pokutowano nie tylko za apostazję, cudzołóstwo i zabójstwo (grzechy zastrzeżone), lecz i za inne grzechy; penitent obowiązany był prosić biskupa o przebaczenie „veniam ab episcopo“, o czym, jak już widzieliśmy, świadczy Tertuljan. Boudinhon zdaje się nie wiedzieć o tem, skoro mówi, że inne grzechy oprócz trzech wyżej wymienionych były odpuszczane przez modlitwę, posty i dobre uczynki, i to bez uciekania się do biskupa, aż do V w.! Następnie, Boudinhon nie wyraźnie zaznaczył, że zastrzeżenie dotyczące trzech grzechów, których odpuszczenie pozostawiano samemu Bogu, było co do cudzołóstwa zniesione za pontyfikatu Kaliksta, zaś co do apostazyi za Korneliusza. Kościół upomniał się o władzę odpuszczać to, co sam zastrzegł, i odpuszczać tak, jak odpuszczał wszystkie inne grzechy, które nazywał „delicta leviora“.

Przez exomologezę należy rozumieć akt, przez który grzesznik wobec Kościoła wyplacał się sprawiedliwości Boskiej za swoje grzechy. Było to przyznanie się do winy lub do win popełnionych, ale przyznanie się nie słowem, lecz korną postawą. Ileż uniknęliby teologowie dawni i współcześni omyłek, gdyby chcieli nareszcie zrozumieć, że „exomologesis“ bynajmniej nie oznacza spowiedzi ani publicznej, ani prywatnej! Bez wątpienia, grzesznik powinien był w jakikolwiek sposób uczynić wyznanie swoich win mniej lub więcej wyraźnie: już przez to samo, że prosił, aby mu wolno było zadosyćuczynić, przyznawał się do grzechów. A jeżeli to zadosyćuczynienie raz trwało całe życie, drugi raz tylko do czasu, to jeszcze jedna racya, która przemawia za tem, że biskup lub jego delegat musiał wiedzieć o występku, aby mógł zastosować karę odpowiednią. A więc zadosyćuczynienie raz mniejsze, drugi raz większe wymaga uprzedniej decyzji, która je określa w każdym poszczególnym wypadku.

Boudinhon mówi, że celem jawnego zadosyćuczynienia było „uroczyste pojednanie się grzesznika z Kościołem czyli rozgrzeszenie“. Powinien był jednak dodać, że to pojednanie, któ-

re w IV i V w. należało do ceremonij wielkoczwartkowych, jak chrzest uroczysty do ceremonij wielkiej soboty, było obrzędem liturgicznym, który nie sięgał pierwszych wieków: za pontyfikatu Korneliusza, pracedura była bardziej prosta; zresztą zawsze przyjmowano bez uroczystych ceremonij grzeszników znajdujących się w niebezpieczeństwie życia. Lecż akt pojednania, jeżeli wyłączmy niebezpiecznie chorych, należał do funkcij biskupa, gdy tymczasem przyjęcie grzesznika do pokuty, jak również kontrola nad spełnieniem zadosyćuczynienia już dosyć wcześniej, przynajmniej w Rzymie, były powierzane kapłanom penitencyarzom.

Niektórzy oburzali się na zdanie Boudinhon'a: „Jeżeli zostawimy na boku pokutnicze uczynki, którym zawsze przypisywano pewną skuteczność, to musimy przyznać, że w starożytności była tylko pokuta uroczysta“. Jednak, gdyby Boudinhon chciał przez to wyrazić, że, kiedy obowiązywała exomologeza i pojednanie uroczyste, nie było drogi krótszej i łagodniejszej, że, jednym słowem, nie było pokuty, której wszystkie składniki były bez wyjątku sekretne tak jak dzisiaj, to wypowiedziałby zdanie, na które chętnie byśmy się pisali¹⁾.

Boudinhon wreszcie twierdzi, że procedura, ustanowiona przy uroczystem przyjęciu grzeszników, „ma na celu odpuszczenie grzechów“ i że jest tem samem „sakramentalna“²⁾. Przeciwno temu twierdzeniu nie powiedzieć nie możemy. Tylko niewielu uczonych upatruje w dawnej procedurze zwykłą ceremonię, sądząc widocznie o dawnych rzeczach po tem, co się dziś dzieje. Wszak jeszcze dziś każdy może czytać w pontyfikale Rzymskim, wydanym przez Benedykta XIV i Leona XIII, przepis „De reconciliatione poenitentium, quae fit in feria V-a cae-

¹⁾ W „Bulletin critique“ t. IV. (1883.) str. 365 i nast., ks. Duchesne pisze:

„W historii sakramentów bardzo trudno wytłumaczyć, w jaki sposób dawna pokuta publiczna stała się prywatną. Czy pokuta prywatna i sekretna, jaka dziś obowiązuje, istniała od początku równolegle z pokutą publiczną, czy też jest tylko późniejszą złagodzoną jej formą? Ci, którzy chcą bronić pierwszej hipotezy, opierając się na świadectwach historycznych, muszą walczyć z wielkimi trudnościami, bo teksty, którymi rozporządzają, są nieliczne i niejasne. Druga hipoteza, do której się skłania większa część uczonych, nie jest należycie stwierdzona“.

²⁾ Cf. D' Alés, „Théologie de Tertullien“ str. 344.

nae Domini“. Przepis ten wyszedł już dawno z użycia; lecz w V wieku w Rzymie innego przepisu nie znano, chyba „in extremis“.

Studyum Boudinhona, z wielu względów zasługujące na uwagę, pobudziło teologów do wypowiedzenia się w kwestyi pokuty. Pierwszy wystąpił przeciwko Boudinhonowi o. Brucker w art. „Nowa teoria o początkach pokuty sakramentalnej“¹⁾. Artykuł ten jednak, trzeba przyznać, jest pracą nieudolną. O. Brucker widział w studyum Boudinhona „nowe tłumaczenie słów ustanowienia sakramentu pokuty“, czego my dopatrzeć się nie możemy. Boudinhon słusznie mówi, że w tekście ewangelicznym zawiera się istotna idea sakramentu pokuty, gdy tymczasem o. Brucker tę ideę nazywa tylko „nieokreśloną władzą“.

O. Brucker zgadza się, że Kościół ma „władzę organizować i modyfikować, w szeregu wieków, funkcjonowanie sądu pokutnego w rzeczach nieistotnych“ i upewnia nas, że „tego nie zaprzecza żaden teolog“. Ale czy tu jest jądro kwestyi? O. Brucker jak Boudinhon zapominają, że Kościół mógł dowolnie rozporządzać powierzoną mu władzą kluczków, co więcej, jako szafarz tej władzy boskiej, mógł nią obficie szafować, lub też nie robić z niej użytku. Powiedzieliśmy, że mógł nie robić użytku i słusznie, gdyż odpuszczanie grzechów przez władzę kluczków nie jest jedynym ratunkiem, jaki Bóg dał pokutującemu grzesznikowi. Czyż bowiem żał doskonały nie usprawiedliwia człowieka przed Bogiem? Zważywszy, że dawni chrześcijanie nie analizowali aktu żalu, że w praktyce nie odróżniali go od zadosyćuczynienia, możemy śmiało przypuścić, że zadosyćuczynienie tak pojęte było warunkiem, na który zwracano największą uwagę.

W XII w. Gracyan zastanawia się nad tem, czy grzesznik może być pojednany z Bogiem przez żał serdeczny i prywatne zadosyćuczynienie, „absque oris confessione“, i przychodzi do wniosku, że jedne i te same argumenty upoważniają zarówno

¹⁾ „Études“, t. LXXIII (1897) str. 96 i n.

do odpowiedzi twierdzącej, jak i do przeczącej. To wahanie się Gracyana pochodzi stąd, że nauka Szkoły o pokucie sakramentalnej nie była jeszcze skryształizowana. Tak, Abelard nie uznawał władzy kluczków; Piotr Lombard widział w niej „władzę, która tylko stwierdza, że ludzie są związani lub rozwiązywani „z grzechów“, powołując się na to, że Zbawiciel niegdyś przywrócił zdrowie trędowatemu, a potem odesłał go do kapłanów, aby wydali mu świadectwo o jego uzdrowieniu. Podług nas, jeżeli tylko Kościół oświadczy, że względem niektórych grzeszników uchyła się od użycia władzy kluczków i od przyjęcia ich do społeczności wiernych, to grzesznicy powinni szukać przebaczenia na innej drodze, gdzie wszystko zależy od żalu i zadosyćuczynienia. Jeżeli pierwsza droga dla nich zamknięta, to druga zawsze otwarta: Kościół rozwiązuje, ale jeżeli odmówi tej łaski, można było zwrócić się o nią wprost do Boga. Tego rodzaju apelacja niegdyś była na porządku dziennym.

Niektórzy mówili, że w pewnej epoce, a nawet od początku, materią pokuty sakramentalnej były tylko wielkie grzechy apostazji, zabójstwa i cudzołóstwa.

O. Brucker żywo powstaje przeciwko tej opinii nieuzasadnionej, posługując się argumentami natury teologicznej. Gdyby, powiada, pokuta sakramentalna istniała tylko za te trzy grzechy i to pokuta publiczna, to nie byłoby pokuty sakramentalnej sekretnej za grzechy mniejsze, lecz ciężkie. I sobór Trydencki (Ses XIV. Can. 6) orzeka: „Jeżeliby kto mówił, że spowiedź sakramentalna nie jest z prawa Bożego i do zbawienia niepotrzebna; albo jeżeliby mówił, że spowiedź sekretna przed kapłanem, która była od początku i dziś jest w Kościele katolickim, nie ma nic wspólnego z rozkazem Chrystusa i jest wynalazkiem ludzkim, niech będzie wyklęty!“ Nie wiemy, jak Boudinhon mógł pogodzić swoje poglądy z nauką soboru! A jednak nie łatwiejszego nad to: trzeba tylko pamiętać, że poza niebezpieczeństwem życia, tylko absolucja była uroczysta i zadosyćuczynienie mniej lub więcej jawne, samo zaś wyznanie grzechów przez penitenta odbywało się w tajemnicy. Tym sposobem słowa soboru: „spowiedź sekretna przed kapłanem, która była od początku w Kościele katolickim“, nikogo dziwić nie będą. Sobór nie mówi, że pokuta sakramentalna, jaka jest dzisiaj i której części istotne (wyznanie, zadosyćuczynienie, absolucja), są pokryte tajemnicą, jest taka sama, jaka była w pierwszych

wiekach Kościoła. Sobór określa tylko jeden punkt nader ważny, który zwalczają protestanci, a mianowicie: wyznanie grzechu przez grzesznika w celu otrzymania przebaczenia. Rzeczywistą trudność przedstawiają słowa: „Modus secreto confitendi soli sacerdoti, quem Ecclesia catholica ab initio semper observavit“. Sacerdos u Tertuljana, św. Cypryana, św. Ambrożego, św. Augustyna, św. Hieronima... aż do VI w. oznacza biskupa, a nie kapłana: kapłan penitencjarz występuje na widownię dopiero w III w. Sobór jednak, wydając prawo, nie miał obowiązku wchodzić w te szczegóły. Ale stąd powstały nieporozumienia i trudności. Dalecy jesteśmy od reformowania soborów! Jednak, nie byłoby wielkiem z naszej strony zuchwalstwem utrzymywać, że, gdyby dzisiaj redagowano ten kanon, powiedziano by: „Modus secreto confitendi soli sacerdoti,—id est episcopo vel etiam presbytero approbato,—quem Ecclesia catholica ab initio observavit“. Tym sposobem kanon zyskałby na ścisłości.

O. Brucker dodaje, że niema zamiaru przytaczać dowodów dla wykazania doskonałej zgody, jaka istnieje między słowami soboru oraz między „historią i zabytkami“ starożytności chrześcijańskiej. Nie pojmując dobrze, jaka może być różnica między historią i zabytkami, chcielibyśmy się dowiedzieć, w jaki sposób o. Brucker doszedł do wniosku, że, przed ustanowieniem urzędu penitencjarzy, kapłani byli zwyczajnymi szafarzami pokuty, skoro ten urząd zwykle piastowali biskupi. Wprawdzie o. Brucker cytuje tekst z „Didache“ (IV, 10), gdzie jest powiedziane: „Wyznasz w zgromadzeniu swoje wykroczenia“ i na innym miejscu (XIV, 1): „W dzień Pański, zbierano się, aby łamać chleb i czynić dzięki po wyznaniu swoich przewinień“. Lecz w tekstach tych wcale niema mowy o sekretnym sposobie wyznawania grzechów przed kapłanem: wykroczenia, o których mówi „Didache“, były prawdopodobnie drobnymi uchybieniami ludzi sprawiedliwych, którzy przygotowywali się do uczty eucharystycznej, a nie grzechami śmiertelnymi. To też dziwimy się bardzo, że o. Brucker uważa to wyznanie grzechów za spowiedź sekretną i sakramentalną!

Vacandard, znakomity biograf św. Bernarda, napisał całą seryę artykułów o dogmatach kościelnych z punktu historycznego ¹⁾. Autor jest wprawdzie tylko historykiem, ale nie omija żadnej trudności, jaka może się nasunąć przy badaniu dogmatów.

Vacandard w omawianej kwestyi opiera się na artykule Funka o karności pokutnej. Ale, jeżeli chodzi o przedstawienie rozwoju historycznego dogmatów, artykuł ten bynajmniej nie zawiera w sobie wszystkiego, co w tej kwestyi powiedzieli poważni autorowie francuscy z XVII w.

Vacandard, krytykując książkę Lea'a, wykazuje wyraźnie, że autor amerykański popełnił błąd fundamentalny, twierdząc, że w pierwszych wiekach Kościoła była tylko pokuta publiczna i dyscyplinarna. Z tegoby więc wynikało, że rzeczona władza kluczków była nieznana pierwszym wiekom, że utwierdzenie się i rozwój tej władzy szedł w parze z rozwojem t. zw. sacerdotalizmu katolickiego, i że tem samem spowiedź uszna i rozgrzeszenie kapłańskie, jako wyniki teorii władzy kluczków, jest formą tegoż sacerdotalizmu. Dalej z twierdzeń Lea'a wynikałoby, że sakrament pokuty (żał, spowiedź, zadosyćuczynienie, rozgrzeszenie) jest tworem scholastyków paryskich, a szczególnie św. Tomasza. Vacandard doskonale wykazuje, że Lea pomieszał instytucję kościelną w chwili ich tworzenia się z instytucjami już ujętymi w pewien system przez scholastyków, a to w tym celu, aby wszystko tłumaczyć podług swojej fantazyi.

W pierwszej swej tezie Vacandard, opierając się na dowodach z pierwszych dwunastu wieków, stwierdza historycznie dogmat władzy kluczków w Kościele. Tylko z drugiego wieku nie mamy pozytywnego tekstu, któryby mówił tak wyraźnie o tej władzy, jak tekst ewangeliczny.

W drugiej tezie dowodzi, że pokuta publiczna nie była dyscyplinarna, lecz sakramentalna. I rzeczywiście, jeżeli pokuta była stawiana przez dawnych chrześcijan na równi z chrztem, to i skutek, jaki ona sprowadzała, był taki, jaki otrzymujemy w sakramencie chrztu.

Czy istniała pokuta sekretna równolegle z pokutą publiczną? Vacandard odpowiada przecząco, mówi bowiem wyraźnie: „Wyda się nam rzeczą wątpliwą, aby w ciągu trzech pierw-

¹⁾ „Revue du clergé français“ 1898.

szych wieków, a nawet w czasach św. Augustyna, znano w Kościele łacińskim oprócz pokuty publicznej inną, podlegającą władzy kluczków“.

Tak, pokuta jest sakramentalna, ale pokuta publiczna nie mieści w sobie całokształtu sakramentu z tego względu, że jedne jej części były jawne, inne sekretne: i tak, akt przebaczenia był jawny, jawne też było w niektórych wypadkach zadosyćuczynienie (exomologesis), które poprzedzało akt przebaczenia, – ale przyznanie się grzesznika do winy, od którego zależała jakoś zadośćuczynienia, odbywało się w tajemnicy. Nie mówmy więc: jest pokuta publiczna, niema pokuty prywatnej. Lecz mówmy: wyznanie win jest sekretne, zadosyćuczynienie jawne i przebaczenie jawne. W chwili kiedy ta jawność w pokucie zniknie, pozostanie ta sama instytucja, tylko zmodyfikowana.

Nasuwa się pytanie, co w tej pokucie tak pojętej nosi na sobie charakter sakramentu? Vacandard słusznie mówi: „W wielkim byłby kłopotcie św. Augustyn, gdyby go zapytano, co jest materią bliższą i dalszą, oraz formą sakramentu pokuty“. Dla Ojców Kościoła, pokuta, istotnie, stanowi całość, której żaden z nich nie myślał dzielić na części. Jednak analiza tej całości, dokonana przez scholastyków, pozwala nam wskazać pewne punkty, do których Ojcowie przywiązywali więcej wagi w praktyce i w teorii. Jeżeli twierdzimy, że dawna pokuta była sakramentalna, to trzeba powiedzieć, co właściwie w niej było sakramentem, czyli innemi słowy, określić „moment, w którym grzesznik przyjęty do pokuty otrzymywał odpuszczenie grzechów“.

Lea i niektórzy teologowie katoliccy jednoznacznie odmawiają charakteru sakramentalnego uroczystemu przyjęciu grzesznika do Kościoła; Lea – dlatego, że on wogóle nie przyznaje dawnej pokucie mocy sakramentalnej; teologowie zaś – dlatego że, podług nich, rozgrzeszenie sakramentalne z winy „a reatu culpae“ było następstwem wyznania grzechów i odpowiedniego zadosyćuczynienia; przyjęcie zaś uroczyste grzesznika było tylko uwolnieniem go od kary „a reatu poenae“ lub oświadczeniem, że zadosyćuczynienie zostało spełnione. Vacandard uważa tę teorię za niepewną. Twierdzić, że ostateczne i uroczyste przyjęcie penitenta nie odpuszcza grzechów i nie ma charakteru sakramentalnego, jest to, podług niego, zbytek odwagi. My tę teorię sądzymy surowiej.

Jeżeli przejrzymy formuły absolucyi, które nam przechowały księgi liturgiczne, —mniejsza o to, czy te formuły są oznajmujące, czy rozkazujące,—nie ulega wątpliwości, że biskup, który je wymawiał, miał intencję odpuścić winę, a nie karę. Co się zaś tyczy formuł, używanych w chwili określania zadosyćuczynienia po ujawnieniu win, (formuły te zawarte są w tekstach, które pochodzą z czasów zanikania publicznego zadosyćuczynienia i pojednania), to można wnosić, że one zastępują formułę publicznej absolucyi. Lecz nigdy nie rozgrzeszano sakramentalnie z tych samych grzechów dwa razy. To też Vacandard, skoro przyznaje uroczystemu przebaczeniu moc sakramentalną, zmuszony jest odmówić tej mocy pierwszemu wyrokowi, skazującemu grzesznika na pokutę.

Stąd, niechętnie zgadzamy się na twierdzenie, „że pokuta, która nie kończyła się uroczystym aktem pojednania, miała w starożytności moc sakramentalną“. Sam wyraz „pojednanie“ zadawałby kłam temu twierdzeniu. Dopóki bowiem istniało uroczyste i ostateczne pojednanie, żaden akt przedwstępny (ujawnienie win, zadosyćuczynienie), nie mógł być sakramentalnym; ale kiedy z biegiem czasu punkt ciężkości zaczęto przenosić na akty przedwstępne, uroczyste pojednanie, jako absolucya bez materyi, było zbytćzne.

Vacandard wiele mówi o spowiedzi usznej, która jest jakby tarczą, do której miotają pociski i Lea, i wszyscy dawni teologowie protestancy. Jednak, w oczach poważnych historyków, spowiedź uszna nie gra zbyt ważnej roli, gdyż jej istnienie z łatwością da się udowodnić: skoro bowiem zadosyćuczynienie nie jest dla wszystkich jednakowe, lecz odpowiednie do popełnionej winy, rzecz jasna, że grzesznik powinien był wpiery wyznać winę temu, kto określał zadosyćuczynienie: „Veniat ad antistites, per quos claves ministrantur: a praepositis sacramentorum accipiat satisfactionis suae modum“. Słowa te św. Augustyna streszczają w sobie wszystkie cytaty, jakie możnaby przytoczyć z dzieł dwudziestu autorów, poczynając od św. Cypryana, a kończąc na św. Grzegorzu Wielkim: spowiedź więc uszna jest wymogiem niejednakowego zadosyćuczynienia.

Vacandard niesłusznie przypuszcza w niektórych wypadkach spowiedź jawną jako uzupełnienie spowiedzi usznej, jawnem bowiem jest, w przewidzianych wypadkach, tylko zadosyćuczynienie; jawność zaś zadosyćuczynienia jest do pewne-

go stopnia ujawnieniem samej winy. W tem też znaczeniu mówi św. Ambroży o publicznem wyznaniu win. Zresztą nie mamy żadnego dowodu, któryby stwierdzał istnienie wyraźnej spowiedzi publicznej z grzechów ciężkich; przeciwnie, fakta i teksty, jakie posiadamy, każą nam uważać tego rodzaju spowiedź za nadużycie. Ci, co są za pokutą prywatną i publiczną, jak przypuszczają, że spowiedź sekretna była połączona z rozgrzeszeniem sakramentalnem, tak również muszą przypuścić, że i spowiedź publiczna poprzedzała uroczystą absolucję. Ale jest to zestawienie sztuczne. Jeżeli bowiem przypuścimy, że penitent otrzymał rozgrzeszenie w czasie spowiedzi sekretnej, to nie byłoby materyi do absolucyi uroczystej, gdyż spowiedź publiczna byłaby tylko powtórzeniem spowiedzi sekretnej. Vacandard za wielką wagę przywiązywał do tej opinii, ale słusznie kończy: „Jeżeli wzmianki o spowiedzi są nader rzadkie w pierwotnych tekstach, to dlatego, że ta spowiedź w oczach ówczesnych chrześcijan miała drugorzędne znaczenie, i że cała ich uwaga była zwrócona na skutki spowiedzi, na pokutę właściwą, na ćwiczenia trudne i publiczne, które Tertuljan opisuje pod nazwą *exomologezy*“.

Na każdego, kto bada te kwestye, wywierają wpływ dzisiejsze pojęcia o sakramencie pokuty. Vacandard nie ustrzegł się tych wpływów: „Wszystko nas zniewala do wierzenia, powiada on, że zwyczaj częstej spowiedzi nie był znany w starożytności chrześcijańskiej*! Starożytność w rzeczywistości patrzyła na pokutę, jako na powtórny chrzest; połączyła ją z uroczystymi obrzędami i surowością; uważała ją nietylko za lekarstwo, które przywraca utracone zdrowie jednostce, lecz i za instytucję społeczną, która podtrzymywała Kościół. Dla tych właśnie przyczyn starożytność nadała pokucie cechy jawności, której my dziś nie możemy pojąć. To dla nas, ludzi dzisiejszych, a takimi są wszyscy, poczynając od VII w., Kościół zniósł jawność; zniósł to, co nosiło na sobie charakter społeczny i dyscyplinarny, i całą swoją uwagę zwrócił na wewnętrzny stan sumienia jednostki. Kościół obstawał zawsze przy sądzie indywidualnym, poufnym i pokuta, zostając w rzeczywistości nadał drugim chrztem, stała się środkiem udoskonalenia dla chrześcijan. Kościół przystosował dawną pokutę do potrzeb i pojęć nowych.

O. Harent napisał artykuł p. t. „Spowiedź, nowe ataki i nowa obrona“¹⁾.

Po uwagach nad kaznodziejstwem w dawnym Kościele, nad zaś wewnętrznym i jego oznakami zewnętrznymi, jak korna modlitwa do Boga, o. Harent powiada, że poprawa życia „więcej niż żal może wystarczyć do odpuszczenia grzechów nawet przed sakramentem i że ta pokuta niesakramentalna jest jedyną pokutą, jaką nam podają teksty biblijne, w których Ojcowie znajdują treść do swoich homilii“.

Nadto o. Harent z wielką przenikliwością wskazuje różnice, jakich Ojcowie nie mogli nie widzieć między dawną pokutą i pokutą za ich czasów. „Pokuta sekretna, mówi on, bardzo się rozpowszechniła nie tylko dzięki zniesieniu pokuty uroczystej, lecz jeszcze i przedewszystkiem dlatego, że ustalił się zwyczaj wyznawać grzechy powszednie, zwyczaj, którego nie znano w pierwszych wiekach. Widzimy, że Ojcowie na grzechy powszednie przepisywali inne lekarstwa, niż spowiedź i dziś jeszcze oskarżanie się z tych grzechów zostawione jest dowoli penitenta. Tylko dzisiaj weszło ono w zwyczaj, czego nie należy potępiać: gdy tymczasem dawniej, pobożni wierni, a nawet ludzie święci, jak to widać z ich życiorysów, nie popełniwszy grzechu śmiertelnego od chrztu, który wogóle dosyć późno przyjmowali, nie spowiadali się nigdy... Bez wątpienia był obowiązek spowiadania się z grzechów śmiertelnych; lecz wielu, zdaje się, w praktyce z nim się nie liczyło i, nie oczyściwszy się przez sakrament pokuty, razem z innymi przystępowało w dni święte do stołu Pańskiego“.

Godzimy się na wywody, do których doszedł o. Harent, a mianowicie, że starożytność nie знаła spowiedzi z grzechów powszednich i że tak kategorycznie nie nakazywała wyznawać grzechów śmiertelnych, jak to dziś Kościół czyni, pozwalając penitentowi starać się o przebaczenie poza sakramentem.

Oto dwie ważne ewolucje karności pokutnej.

Jest jeszcze trzecia ewolucja, której O. Harent należycie nie ocenił, t. j. przejście od rygoryzmu do złagodzonej karności. Vacandard, w ślad za innymi autorami, wykazał, że trzy grzechy uważane za najcięższe: bałwochwalstwo, rozpusta i zabój-

stwo przez pewien czas nie były odpuszczane — my nie mówimy, że tak było od początku, lecz że taką procedurę skonstatowano w II w.—i że następnie to ograniczenie stopniowo zostało zniesione. Nadto, przyjęcie grzesznika na łono Kościoła w pewnej epoce było tylko jedno i recydywiści nie mogli już liczyć na przebaczenie; ale i to ograniczenie zniesiono! Tym sposobem w karności pokutnej zaszła pewna zmiana, którą teologowie starają się wytłumaczyć.

Czy to prawda, że Kościół odmawiał abszolucji sakramentalnej zabójcom, bałwochwalcom i rozpustnikom? O. Harent nie przypuszcza, aby taka karność obowiązywała w całym Kościele. A przecież wykazaliśmy dostatecznie, że karność pokutna w pierwszych wiekach była bardzo surowa i że dopiero później zaczęto się skłaniać do łagodniejszego traktowania grzeszników. Nasuwa się i drugie pytanie: Czy prawda, że nie przyjmowano do Kościoła t. z. recydywistów? Tak jest, i ta surowość dziś wprawia nas w zdumienie. Ale czy o. Harent ma prawo mówić, że nie mamy dowodów dostatecznych na potwierdzenie takiej karności? Jest rzeczą pewną, że Kościół zwalczał tę surowość, a odmówienie rozgrzeszenia na łożu śmierci uważał za bezbożność: „*Horremus, fateor, tantae impietatis aliquem reperiri*“, pisał papież Celestyn, odwołując się do dawnego i kanonicznego prawa (*παλαιός και κανονικός νόμος*), do którego stosuje się już sobór Nicejski. Ale, z drugiej strony, czy niema wskazówek, że w praktyce skłaniano się od dawna do nadzwyczajnej surowości? Czy synod w Elwirze nie jest wiarogodnym świadkiem takiej praktyki? Czyż sam o. Harent nie mówi, że „teologowie francuscy z XVII w. w dziełach Ojców widzieli dowody nadzwyczajnego rygoryzmu w pierwotnym Kościele i sądzili, że Kościół, świadomy władzy kluczków, uważał za swój obowiązek ścieśnić jej użycie do najwyższego stopnia? Takie było zdanie biskupa Orleańskiego Gabryela Aubepine'a i jezuitów Sirmond'a i Petau. O. Harent sprawiedliwą uczynił uwagę, że jansenizm, nadużywając danych historycznych, w których widział usprawiedliwienie własnego rygoryzmu, sprowadził dyskusję na drogę polemiczną, która nie mało przyczyniła się do zaciemnienia najoczywistszych dowodów.

O. Harent koniecznie chce dowieść, że w pierwszych wiekach była pokuta sakramentalna prywatna. Jeżeli wyłączmy przyjęcie do Kościoła penitenta na łożu śmierci, to nie możemy

¹⁾ „Etudes“ t. LXXX, (1899), s. 575 i nast.

się zgodzić z o. H., jakoby istniała podwójna pokuta, gdyż teksty świadczą tylko o jednej, prywatnej w pierwszym swoim stadium, publicznej w następnych¹⁾. Sobor Nicejski nakazuje, aby „wszyscy umierający, dobrze usposobieni, otrzymywali przebaczenie win“; a więc, jeżeli tak postępowano względem niebezpiecznie chorych, to czyż to nie dowodzi, że w zwykłym porządku rzeczy, procedura była inna i bardziej skomplikowana?

Godzimy się najzupełniej z Vacandard'em, który dając ostateczną odpowiedź O. Harent'owi, twierdzi, że „Kościół dążył do tego, aby penitenci wszelkich kategorii nie uchylali się od pokuty publicznej“: my byśmy raczej powiedzieli: ...od jawnej części pokuty sakramentalnej. Już to samo, że penitenci, znajdujący się w niebezpieczeństwie życia, byli zwalniani od jawności, otwierało drogę do złagodzenia pokuty, czyli do dyspensowania wszystkich od tej jawności. Spowiedź uszna—Vacandard zgadza się z nami, że była ona częścią integralną pokuty publicznej—przyczyniła się w znacznej mierze do wprowadzenia nowej łagodniejszej karności. Kapłani i biskupi, widząc wstręt chrześcijan do upokorzeń, czyli do t. z. jawnych uczynków pokutniczych, „zgodzili się, szczególnie kiedy chodziło o grzechy ukryte, udzielać penitentom abszolucyi, zobowiązując ich tylko do wypełnienia pokuty prywatnej, w skrytości. Takie jest nasze zdanie o ustanowieniu pokuty sakramentalnej prywatnej, w epoce, której określić dobrze nie umiemy“. My byśmy to twierdzenie tak zmodyfikowali: biskupi zgodzili się dyspensować od jawności i powierzyli kapłanom, już przedtem delegowanym do spowiedzi usznej, władzę rozgrzeszania, która dołączyła do osobistych funkcji biskupa i była uroczystą ceremonią.

Zgadza się tem samem z Vacandard'em, że w pierwotnym Kościele wszystkie grzechy, które pociągały za sobą wykluczenie z Kościoła, były przedmiotem pokuty publicznej. Były to t. z. grzechy ciężkie „peccata graviora“; to samo należy powiedzieć, przynajmniej w pewnej epoce, o grzechach t. z. lżejszych „peccata leviora“, których jednak nie należy brać za jedno z grzechami powszednimi. Od III w., mówi św. Cypryan,

„in minoribus peccatis“, t. j. za grzechy mniejsze od rozpusty bałwochwalstwa i zabójstwa, grzesznicy poddawani są ćwiczeniom pokutniczym, które trwają przez czas określony stosownie do winy „agant peccatores poenitentiam iusto tempore“; ćwiczenia te są jawne „ad exomologesim veniant“ i kończą się publicznym uroczystym przyjęciem grzesznika „per manus impositionem episcopi et cleri ius communicationis accipiant“. Vacandard tak kończy: „nikt nie zaprzeczy, że „minora peccata (grzechy mniejsze) były przedmiotem pokuty publicznej“. Tak, nikt nie zaprzeczy, byleby Vacandard się zgodził, że nie wszystko było jawne w tej pokucie; że staranie się o łaskę czynienia pokuty oraz naznaczenie odpowiedniego zadosyćuczynienia „iustum tempus“ były to akty przedwstępne, które nie miały w sobie nic jawnego i że, nakoniec, „minora peccata“ bynajmniej nie są synonimem grzechów powszednich, lecz oznaczają grzechy ciężkie, ale nie te, które były zastrzeżone Bogu.

Rozprawa Hogana „o karności pokutnej w pierwotnym Kościele“, pod wielu względami nie jest przekonywującą. Mówi on, że spowiedź z dewocyi nie była znana w dawnym Kościele. Nam się jednak zdaje, nawet jesteśmy tego pewni, że spowiedź niesakramentalna, o której jest mowa w najdawniejszych tekstach, jak w „Didache“, była taką właśnie spowiedzią.

Hogan zgadza się z Boudinhon'em kiedy mówi, że w ciągu czterech pierwszych wieków nie było wcale pokuty sekretnej, pokuta zaś publiczna dotyczyła tylko trzech głównych występków rozpusty, apostazji i zabójstwa. Twierdzenie to nie da się uzasadnić i teologicznie, i historycznie. Hogan wprawdzie powołuje się na to, że podział grzechów na śmiertelne i powszednie przez długi czas nie był wyraźny; w rzeczywistości stwierdza on tylko, jak się sam wyraża, „tę dowolność, z jaką poddawano w IV w. pokucie publicznej nowe grzechy“, t. j. grzechy ciężkie, ale nie zastrzeżone.

Następnie, Hogan jakby wiedziony intuicyą, która jednak nie zgadza się z jego opinią zapożyczoną od Boudinhon'a, tak pisze: „Pod wrażeniem faktów musimy przypuścić, że wszystkie grzechy ciężkie podlegały w pierwszej instancji władzy bi-

¹⁾ Zob. D'Alés, „Théologie de Tertullien“ s. 355.

skupa i że do biskupa należało określić, które z nich powinny być zgładzone podług ustalonych form publicznej expiacji⁴. Nie można było ściślej się wyrazić; należałoby tylko dodać, że ta procedura była w praktyce przed IV wiekiem.

Hogan kończy swoją rozprawę kilku ważnymi uwagami, na które zupełnie się piszemy. „Niektórzy teologowie wychodzą z założenia, że w pierwotnym Kościele wszystko było dobrze zrozumiane i urzędzone. Dlatego też, śmiało odrzucają wszystko, czego zrozumieć nie mogą, a to, co dla wyraźnych dowodów nie da się zaprzeczyć, usiłują wytłumaczyć podług ustalonych pojęć późniejszych czasów. Lecz fakta zbyt silnie przemawiają. To też dziś wciąż wzrasta liczba teologów o czystej intencji i prawym umyśle, którzy przystosowują swoje teorie do faktów, zamiast wtłaczać fakta w teorie z góry powzięte.... Tym sposobem, dalekimi będąc od twierdzenia, jakoby wszystko w pierwotnym Kościele działo się jak za naszych czasów, powinniśmy badać szczegółowo każdą doktrynę, każdą instytucję, jak episkopat, jak prymat papieski, jak sakramenta, i po ścisłym bezpośrednim badaniu stwierdzać, w czym pojęcia każdego pisarza, każdego Kościoła, każdej epoki różnią się od pojęć dzisiejszych. Otóż tak badana starożytność chrześcijańska wskazuje nam wszystkie składniki sakramentu pokuty,—żał, spowiedź, zadosyćuczynienie, absolucję,—ale ta sama starożytność nie daje nam możliwości powiedzieć, jaki udział bierze każdy z nich w odpuszczaniu win grzesznikowi. Możemy przypuścić, że w tych czasach pierwotnych byli tacy, którzy, jak teologowie z XII w., przypisywali odpuszczenie grzechów skrusze grzesznika, a we właściwej absolucji upatrywali tylko pojednanie się jego z Kościołem. Teraz pojmujemy, że mogli ci ludzie z pobudek dyscyplinarnych odmawiać absolucji recydywistom i że zmiana poglądów doprowadziła do praktyki wręcz przeciwniej....“

Z tej dyskusji możemy wyprowadzić cztery wnioski.

1-o. Obdarzony przez Zbawiciela władzą kluczków, to jest władzą związywania i rozwiązywania, Kościół jest szafarzem tej władzy sakramentalnej i dla przyczyn, o których słuszności sam sędzi, może z niej robić użytek, lub—nie robić.

2-o. Jeżeli ją zastrzega, to nie dlatego, iżby miał przeszkadzać zbawieniu grzeszników: zadosyćuczynienie połączone z żalem doskonałym mogło, w pojęciu Kościoła i to do niedawnych względnie czasów, zastąpić odpuszczenie win przez władzę kluczków, jeżeli tę ostatnią Kościół uważał za właściwie sobie zastrzedz.

3-o. Ponieważ Kościół otrzymał misję uregulowania warunków, potrzebnych do ważności odpuszczenia grzechów przez władzę kluczków, to z tego wynika, że mógł w pewnej epoce wymagać jawności zadosyćuczynienia, jak również uroczystego przyjęcia grzesznika do swego łona, i że później mógł tej jawności nie żądać. Nadto, ponieważ spowiedź indywidualna była aktem przedwstępnym, zmierzającym do określenia miary publicznego zadosyćuczynienia, przeto Kościół mógł, po zniesieniu wszelkiej jawności, połączyć akt spowiedzi z aktem ostatecznego pojednania, jak to czynił względem znajdujących się w niebezpieczeństwie życia.

4-o. Kościół, w pieczy swej o zbawienie ludzi i o moralność, która jest warunkiem zbawienia, mógł, dla dopięcia swego celu, używać różnych środków i okazać się już to więcej, już to mniej surowym.

Te cztery zasady nie zawierają w sobie nic nowego, gdyż były one już wyrażone w kilku zdaniach przez Petau, w których znajdujemy potwierdzenie własnych naszych poglądów, przynajmniej co do istoty rzeczy: „Nullum esse delicti flagitii-que genus, quod non eadem illa, quae ligare ac retinere potest, solvere ac remittere possit ecclesiae potestas... Huius vero potestatis usum, cum in eiusdem Ecclesiae arbitrio positus sit, varie temperatum et administratum esse non dubium est, et ad continendam saciendamque disciplinam severioribus interdum legibus et institutis adstrictum“¹⁾.

¹⁾ „Dogmat Theolog.“ (éd Vives), t. VIII, str. 178.

Hierarchia pierwotna.

Hierarchia pierwotna.

Zagadnienie o początkach hierarchii pierwotnego Kościoła było w ostatnich latach przedmiotem długich dyskusji, uwieńczonych pewnym rezultatem ¹⁾. Jeżeli jeszcze powracam do tej kwestyi, to dlatego, że moje poglądy ²⁾, przyjęte przez większość, były źle zrozumiane przez niektórych teologów. To też nie od rzeczy będzie, sądzę, wykazać, że i dziś uważam swoją opinię za uzasadnioną i że zarzuty, jakie mi czyniono, nie zdołały mię zachwiać w moich zapatrywaniach.

I.

Z historią rozwoju chrystyanizmu w pierwszym i drugim wieku ściśle łączy się kwestya powstania tegoż chrystyanizmu pod nazwą Kościoła. Kościół to wyraz nowy. Cóż on oznacza? Ideę mistyczną czy konkretną rzeczywistość? Symbol czy instytucję? Czy też raczej wewnętrzną organizację gmin chrześcijańskich, ściśle z sobą złączonych pod względem socyalnym?

Ugrupujemy podług miejscowości teksty i następnie zesta-

¹⁾ I. Réville, „Les origines de l'épiscopat“ (Paris 1894).

²⁾ „Revue biblique“, t. IV (1905), s. 472—500. „Revue critique“, t. XXXI (189) s. 166—170.

wimy je z sobą, aby tym sposobem poznać wewnętrzne urządzenie i rozwój ówczesnych instytucyj.

Do pierwszej grupy dowodów, zaczerpniętych z Kościołów w Azji, należą przedewszystkiem listy św. Ignacego. Siedem listów św. Ignacego, w pierwotnym tekście greckim, jednoznacznie są uważane za autentyczne. Wprawdzie źródła, które dotyczą św. Ignacego, są tej natury, że nie pozwalają nam określić ściśle daty jego męczeństwa, jednakże zawierają one pewne wskazówki chronologiczne, prawdopodobnie zaczerpnięte z kalendarzy liturgicznych, pozwalające nam przyjąć rok 107 (20 grudnia) za datę jego śmierci w Rzymie. Ta data zdaje się być historycznie ustaloną. Zresztą nie wielką odgrywa ona rolę w naszej ankiecie.

Jadąc jako więzień na okręcie z Antyochii do Rzymu, około brzegów Azji, Macedonii i Achai, Ignacy pisze siedem listów dziękczynnych i podnoszących na duchu do Kościołów, które korzystając z zatrzymania się okrętu, słały do niego poselstwo z pozdrowieniem. W listach tych Ignacy gorąco, w sposób mistyczny, nawołuje do jedności, która zasadza się na posłuszeństwie hierarchii kościelnej. Ze Smyrny, pisze do „Kościoła który jest w Efezie“, że w sobie biskupa Onezima, który go przyszedł pozdrowić, widział wszystkich wiernych. „Niech was uświęci we wszystkiem posłuszeństwie biskupowi i kapłanom (πρεσβύτεροι)¹⁾. Jezus Chrystus przyszedł z woli Ojca, biskupi z woli Jezusa Chrystusa. Niech będzie błogosławiony Ten, kto dał wam takiego biskupa jak Onezim. Szczęśliwi jesteście, że mu tak chętnie, jeden przez drugiego, okazujecie posłuszeństwo. Szczęśliwi wasi kapłani, albowiem są w zgodzie z biskupem ni by struny jednej liry. Niepokalana jedność! jesteście złączeni z Jezusem Chrystusem przez wiarę, przez posłuszeństwo biskupowi i kapłanom oraz przez łamanie jednego chleba“²⁾. Ze Smyrny też, Ignacy pisze do „Kościoła, który jest w Magnezyi, nad Meandrem“, że z wielką radością widział wszystkich wiernych w osobie ich biskupa Damasa, kapłanów Bossosa i Apoloniosa i diakona Zotiona. Chwali Zotiona za posłuszeństwo biskupowi, jako łasce Boga i kapłanom, jako prawu Chrystusa. Ostrzega, aby

ani wierni, ani kapłani nie lekceważyli młodego wieku biskupa, lecz byli mu ciągle posłuszni, nie jemu właściwie, lecz Ojcu Chrystusa, biskupowi wszystkich; aby nie naśladowali tych, którzy wprawdzie uznają biskupa, ale w życiu nie idą za jego radą; aby wszystko czynili pod kierunkiem biskupa, który jest obrazem Boga, pod kierunkiem kapłanów, którzy wyobrażają Apostołów, i pod kierunkiem dyakonów. Nic bez biskupa i kapłanów: wszystko z biskupem, koroną kapłanów i dyakonów¹⁾. Pisząc do wiernych „Kościoła, który jest w Tralles w Azji“, św. Ignacy chwali ich za posłuszeństwo biskupowi Polibiuszowi, który go odwiedził w Smyrnie. Nic bez biskupa. I kapłanom należy się posłuszeństwo jako apostołom Jezusa Chrystusa. Dyakoni nie są sługami ludzi, lecz Kościoła Bożego²⁾. W liście do „Kościoła, który jest w Filadelfii w Azji“, mówi, że czystą i wieczną radością Chrystusa jest widzieć wszystkich w jedności z biskupem, kapłanami i dyakonami. „Jak jeden jest ołtarz, tak jeden jest biskup z kapłanami i dyakonami. Stójcie przy biskupie, kapłanach i dyakonach“³⁾. Z Troady, pozdrawia biskupa, kapłanów, dyakonów i wszystkich wiernych ze Smyrny. „Naśladujcie biskupa, jak Jezus Chrystus naśladował Ojca, i kapłanów jak apostołów; szanujcie dyakonów. Gdzie Jezus Chrystus, tam Kościół katolicki; gdzie biskup, tam i lud“⁴⁾. Polikarpowi, „biskupowi Smyrny“ zaleca, aby spełniał sumiennie swoje obowiązki: aby rozciągnął opiekę nad wdowami, dla których, po Zbawicielu, jest Opatrznością; aby czuwał nad tem, iżby nic się nie działo bez niego; aby znał wszystkich po imieniu i nie gardził niewolnikami. Jeśli kto chce być wyższym nad biskupa, ten jest człowiekiem zepsutym⁵⁾.

Jesteśmy w Azji tak bogatej w Kościoły. Widzimy tu większe gminy chrześcijańskie jak w Smyrnie i Efezie i najskromniejsze jak w Tralles, Magnezyi, Filadelfii. Listy św. Ignacego wskazują, jak ściśła między niemi istnieje łączność. Odwie-

¹⁾ „Magnez“. 1, 3, 4, 7, 13.

²⁾ „Trall“. 2 i 7.

³⁾ „Philadelph“. 8, 4, 7. Szczególnie 4: ἐν θουιαστήριον ὡς εἰς ἐπίσκοπος

ἕνα τῷ πρεσβυτέρῳ καὶ διακόνῳ.

⁴⁾ „Smyrn“. 8 i 12.

⁵⁾ „Polycarp“. 4. 5.

¹⁾ πρεσβύτεροι oznacza starszych lub kapłanów.

²⁾ „Ephes“. 1, 2, 3, 4, 20.

dziny, listy, posłańcy, wszystko służy do zachowania jedności. Ignacy dziękuje biskupowi ze Smyrny, że zaopiekował się Kościołem w Antyochii Syryjskiej, i prosi go, aby zebranie (συνβούλιον) chrześcijan ze Smyrny obrało jednego z wiernych, któryby nosił miano posłańca Bożego (θεοδρόμος); posłaniec ma roznieść po Syrii listy biskupa Smyrny do innych Kościołów, gdyż Ignacy nie mógł pisać do wszystkich z powodu szybkiego odjazdu z Troady¹⁾. Tym sposobem mamy list biskupa Smyrńskiego, Polikarpa, do Kościoła w Filipach w Macedonii. We wszystkich gminach organizacja jednakowa: wierni, którzy się zbierają aż na naradę (συνβούλιον), aby obrać zwykłego dyakona, są w rzeczywistości rządzeni przez hierarchię, składającą się z dyakonów, kapłanów i biskupa. Kapłani tworzą rodzaj komitetu (presbyterium). Biskup jest rządcą jedynym tak wiernych, jak kapłanów i dyakonów, rządcą tak absolutnym i tak koniecznym, że ktokolwiek działa wbrew lub mimo jego woli, uważany jest za członka zepsutego, odłączonego od nieskalanej jedności.

Czy taką organizację hierarchiczną miały tylko Kościoły Azji? Niektórzy krytycy, istotnie, chcieli świadectwo Ignacego odnieść tylko do tej prowincji kościelnej, lecz wywody ich, jakkolwiek mają pozory prawdy odnośnie do niektórych gmin chrześcijańskich w Europie, są niemożliwe do przyjęcia, kiedy chodzi o Syryę, kraj Ignacego. Św. Ignacy opisuje instytucje albo już istniejące, albo takie, jakie chciałby widzieć w przyszłości i jakie niezaprzeczenie później istniały. Otóż, jeżeli Ignacy uważa tego rodzaju organizację za typową, to nie ulega wątpliwości, że organizacja ta istniała nie tylko w Syrii, lecz i w wielu Kościołach poza Syryą, tem bardziej, że w liście do Efezów jest mowa o biskupach, którzy są ustanowieni na krańcach świata, οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα διοκύντες²⁾. Dla Ignacego episkopat jest władzą nie wyjątkową, lecz stałą, władzą, którą on sam piastuje w Kościele Antyocheńskim. „Ołtarz jest gotów, pisze do Rzymian, możecie przeto śpiewać pieśń miłości na cześć Ojca (i czynić mu dzięki) za to, że pozwolił, aby biskup Syrii był wysłany ze

Wschodu na Zachód⁴⁾. Jest on biskupem Syrii, biskupem jedynym: „Pamiętajcie w waszych modlitwach o Kościele w Syrii, którego pasterzem podczas mojej nieobecności jest Bóg: sam Jezus Chrystus w tym czasie spełnia obowiązki biskupa“¹⁾. A więc od r. 100 do 110 formą rządu w gminach chrześcijańskich Azji i Syrii jest episkopat monarchiczny.

Atoli ta forma rządu w Kościele jest kresem ewolucji, której, jak widać z innych świadectw, podlegała hierarchia.

Dla Efezu świadectwem takim jest rozprawa św. Pawła w Milecie. Jakkolwiek opowiadanie, któremu zawdzięczamy teksty tej rozprawy, jest źródłem pierwszorzędem, jednakże niektórzy krytycy zastanawiają się nad kwestyą, czy autor tego opowiadania nie jest sam autorem przepięknej rozprawy, którą przypisuje Pawłowi. Gdyby nawet ta wątpliwość była uzasadniona, to niemniej jednak rozprawa w Milecie byłaby świadectwem pisarza współczesnego Pawłowi o ówczesnych instytucjach kościelnych. To dla nas wystarcza.

Oto świadectwo:

Autor „Dziejów“ mówi, że św. Paweł w czasie pierwszej swojej podróży po Galacyi, widząc stałość w wierze nawróconych, „ustanowił dla nich w każdym Kościele prezbiterów“²⁾. A więc na czele Kościołów w Listrze, Ikonium, Antyochii Pizydyskiej stoją prezbiterzy. W Efezie tak samo. Kiedy Paweł „do nas przyszedł w Assonie, wzięwszy go, przyjechaliśmy do Mityleny, a stamtąd... nazajutrz przybiegliśmy przeciw Chiui: a drugiego dnia przy płynęliśmy do Samu: a nazajutrz przybiliśmy do Miletu; albowiem Paweł postanowił był minąć Efez, aby mu się nie stało omieszkanie jakie w Azji... A z Miletu, posławszy do Efezu, przyzwał starszych kościelnych“³⁾.

¹⁾ Ign. „ad Rom“ 9. Μνημονεύετε ἐν τῇ προσευχῇ ὁμῶν τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίαις, ἥτις ἀντὶ ἐμοῦ ποιμεῖν τῷ Θεῷ χρήται, μόνος ἀπὲν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπῆσαι καὶ ἡ ὁμῶν ἀγάπη. 2. τὴν ἐπίσκοπον Συρίας ὁ Θεὸς κατηξίωσεν εὐρεθῆναι εἰς ὅσον ἀπὸ ἀνατολῆς μεταπεμφόμενος. Wyrażenie „biskup Syrii“ jest niejasne i wyszukane, jak wiele innych u św. Ignacego. Zahn tłumaczy je przez „episcopum Syrum“ (PP. App. II, 59). Ponieważ jednak w Celemis, z wyjątkiem jednej Antyochii, nie było gmin chrześcijańskich (Sozom. H. E. VI 34), przeto Syria może być uważana za synonim Antyochii.

²⁾ Act. XIV, 22. χειροτονήσαντες αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους.

³⁾ Act. XX, 17. πέμψας εἰς Ἐφεσον μετακάλεσάτο τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας.

¹⁾ Polycarp. „ad Philipp“. 13 i 14. Ignat. „ad Polycarp“. 7 i 8.

²⁾ Ignat. „ad Ephes“. 3. Wyrażenie κατὰ τὰ πέρατα oznacza „krańce świata“, jak i w „Septuag.“, Ps. LXIV, 9, οἱ κατοικοῦντες τὰ πέρατα. Patrz komentarz wyd. przez Lightfoot'a.

Wulgata oddaje wyraz grecki *πρεσβύτερος* przez majores natu, starsi. Tłumacz jednak prawdopodobnie nie przypuszczał, aby św. Paweł narażał najstarszych wiekiem członków gminy Efezkiej na tak długą, bo trzydzieści mil liczącą podróż. A więc któż to są ci starsi, którzy nie są starcami? O tem mówi św. Paweł: „Pilnujcie sami siebie i wszystkiej trzody, nad którą was Duch św. postanowił biskupami, abyście zarządzili Kościół Boży...”¹⁾ Starsi ci, według św. Pawła, odpowiadają za całą gminę, podobnie jak pasterz odpowiada za powierzone mu stado: są to więc biskupi czyli pasterze Kościoła. Św. Ignacy inaczej się wyrażał: widocznie język „Dziejów” jest wcześniejszy, z epoki św. Pawła. W Efezie, podług Apostoła, *ἐπισκοπή* oznacza funkcję zbiorową, t. j. sprawowaną przez wiele osób: kościołami w Efezie i w Galacy rządzą prezbiterzy.

W liście do Kolossan niema mowy ani o biskupie, ani o prezbiterach; natomiast św. Paweł mówi o pasterzach (*ποιμένες*), których jednocześnie nazywa nauczycielami (*διδασκάλους*): są to prawdopodobnie kapłani-biskupi, których widzieliśmy już w Kościołach Azji. Lecz ponad tych pasterzy Paweł stawia trzy kategorie ministrów, których nigdzie jeszcze nie spotkaliśmy wśród słóg Kościoła: są to apostołowie, prorocy i ewangelisci, którzy wspólnie pracują dla zbawienia wiernych²⁾.

We wstępie do „Dz. Ap.”, który należy do tego samego źródła co i rozprawa w Milecie, gmina chrześcijańska w Antyochii nazywa się Kościołem; przedniejszymi członkami tego Kościoła są Barnaba, Szymon Czarny, Lucyusz z Cyreny, Manahen, Paweł. Niema tu wzmianki o biskupach, kapłanach i diakonach: Barnaba, Szymon, Lucyusz Manahen, Paweł są prorokami i nauczycielami³⁾.

Listy do Kolossan i do Filemona zawierają jeden rys, którego nieznajdujemy w poprzednich tekstach: „Pozdrowcie, pisze Apostoł do Kolossan, braci, którzy są w Laodycei, pozdrowcie Nymfę i Kościół, który jest w ich domu”. I do Filemona:

¹⁾ Ibid. 28. ὁμᾶ. τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν.

²⁾ Ephas. IV, 11—12. αὐτὸς (Chrystus) ἔδωκεν τοὺς ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφῆτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους, πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων κτλ. Wyraz ewangelista jest synonimem apostoła (Gel. I, 8).

³⁾ Act. XIII, 1. Cf. Act. XV, 32.

„Paweł do Filemona i do Appii naszej siostry... i do Kościoła, który jest w domu twoim”. Jest to jakby Kościół mniejszy w większym, Kościół domowy, grupa wiernych, którzy stanowią jakby jedną rodzinę. Wiersze 1—20 ostatniego rozdziału listu do Rzymian, które, według wszelkiego prawdopodobieństwa, można uważać za pozdrowienie, umieszczone w egzemplarzu przeznaczonym dla Efezów, świadczą o istnieniu w Efezie Kościoła domowego na wzór Kościoła Nymfy w Laodycei i Filemona w Kolossach: „Pozdrowcie Pryskę i Akwilę i Kościół, który jest w ich domu”. O tym właśnie Kościele mówił św. Paweł, kiedy z Efezu pisał do Koryntyjan: „Kościół w Azji was pozdrawiają, a szczególnie Akwila i Pryska z Kościołem, który jest w ich domu”¹⁾.

Teraz zastanowimy się nad tekstami t. zw. europejskimi, a przede wszystkim nad listem „Prima Clementis”, który podług powszechnej opinii został napisany w Rzymie około r. 95. Autora tego listu nie znamy. Wszelako Dyonizy, biskup Koryntu, pisząc do papieża Sotera (166—175), cytuje to pismo rzymskie, przeznaczone dla Koryntyjan, jako list Klemensa, pozwalając nam przez to przypuszczać, że autorem jego był Klemens²⁾.

„Prima Clementis” wyraża wierzenia Rzymian przy końcu panowania Domicyana. W liście tym jest prośba do Boga, aby uwolnił wiernych od „tych, którzy ich bez powodu nienawidzą”, bo Kościół Rzymski tylko co przeszedł przez „niespodziewane i liczne próby”. Oby Bóg, który poniża zuchwalstwo pysznych i wniwecz obraca zamysły ludów, który pomaga w niebezpieczeństwie i chroni od rozpacz, był wśród nas zbawieniem dla prześladowanych; oby podniósł tych, którzy upadli, błędzącym wskazał drogę, wtrąconych do więzień uwolnił”. Książętom, „którzy nami rządzą na tym świecie, Ty, Panie, dałeś władzę

¹⁾ Col. IV, 15. Νυμφᾶν καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν. Phil. 2. τῇ κατ' οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ.

Rom. XVI, 5. τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν.

I Cor. XVI, 19. σὺν τῇ κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίᾳ.

²⁾ Euseb. H. E. IV, 23.

królewską, ponieważ jesteś wszechmocny ...Spraw, Panie, aby rządy ich zmierzały ku dobremu“ ¹⁾. Te wzruszające głosy poddania się i nadziei, połączone z największą rezygnacją wobec niesprawiedliwości świata, są jakby echem tych, które przed trzydziestu laty, w czasie prześladowania za Nerona, wyrażał pierwszy list Piotra (Prima Petri).

Sohm w „Prima Clementis“ widzi początki prawa kościelnego. I rzeczywiście, list ten jest nie tyle homilią, ile raczej zbiorem decyzji prawnych. W kościele Koryneckim powstał wstręt i bezbożny bunt, dzieło kilku śmiałków i lekkomyślnych; z tego powodu Kościół Rzymski tak pisze do wiernych w Koryncie: „Byliście posłuszni swoim zwierzchnikom ²⁾, i oto zazdrość, nienawiść, gniew, bunt znalazły do was przystęp“. Nie wiele brakło, aby policja pogańska wdała się w tę sprawę. Straszne zgorzenie! Przestrzeganie karność jest surowym obowiązkiem. „Jesteśmy winni poszanowanie dla naszych przełożonych“ ³⁾. Czyż w armii rzymskiej każdy ma najwyższą władzę (imperium), albo czy każdy jest tysiącnikiem lub setnikiem? Nie, lecz każdy, według rangi, spełnia to, co mu nakazuje cesarz i zwierzchnicy ⁴⁾. Bóg posłał Chrystusa, Chrystus apostołów; „apostołowie nauczali po wsiach i miastach i ustanowili [wiernych], których im wskazał Duch Święty, pierwszymi biskupami i diakonami tych, którzy mieli uwierzyć później“ ⁵⁾. Oto boski początek hierarchii.

Nadto, „apostołowie przewidzieli, że godność biskupia (ἐπισκοπή) wywoła współzawodnictwo; to też, ustanowiwszy pierwszych biskupów, orzekli, że po ich śmierci inni, należycie wypróbowani, mają piastować ich urząd“ ⁶⁾. Oto zasada następstwa w hierarchii. I dalej: „Ci, którzy byli ustanowieni przez aposto-

¹⁾ I Clem. I, 1 i LIX—LXI.

²⁾ I Clem. I, 3. ὑποτασσόμενοι τοῖς ἡγουμένοις.

³⁾ Id. XXI, 6. τοὺς πρόηγουμένους ἡμῶν αἰδεσθῶμεν.

⁴⁾ Id. XXXVII, 3. ἕκαστον ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι τὰ ἐπιτασσόμενα ὑπὸ τοῦ βασιλέως καὶ τῶν ἡγουμένων ἐπιτελεῖ.

⁵⁾ Id. XLII, 4. κατὰ χώρας καὶ κατὰ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεῖν. Pierwotnie, ἀπαρχαί, podobnie jak w liście do Rzym. XVI, 5 i w liście do Kor. XVI, 15.

⁶⁾ Id. XLIV, 1—2: οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν... ὅτι ἔθις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς... κατέστησαν τοὺς προεργημένους, καὶ μεταξὺ ἐπινομήν ἔδωκαν.

łów lub ich pierwszych następców, ze zgodą całego kościoła, i którzy spełniali swój urząd bez zarzutu, według świadectwa wszystkich, ci, podług nas, nie mogą być usunięci z urzędu“ ¹⁾.

W Koryncie więc w 95 r. mamy Kościół złożony z nieokreślonej liczby laików (wyrazu tego używa Klemens, XL, 4), którym przewodniczą dyakoni i biskupi. Biskupi ci nazywają się także prezbiterami czyli starszymi. Korynt miał wielu prezbiterów biskupów ²⁾.

Przed niespełna czterdziestu laty, św. Paweł, pisząc do Koryntyan swój pierwszy list w chwili, kiedy powstały niesnaski w ich Kościele, nie mówi ani o biskupach, ani o dyakonach, ani o prezbiterach. Natomiast mówi o pedagogach, o prorokach (XI, 4 i n.); mówi, że jest apostołem i ojcem dla Koryntyan: „i dlatego, powiada, posłał do was Tymoteusza który jest syn mój najmilszy i wierny w Panu: który wam przypomni drogi moje, które są w Jezusie Chrystusie, jako wszędzie w każdym kościele uczę“ (IV, 17). Oprócz tego Apostoł dodaje: „Znacie dom Stefana, iż są pierwiastki Achai, a iż się podali na posługiwanie świętym: proszą was, bracia, abyście i wy poddawali się takowym i każdemu pomagającemu i pracującemu ze mną“ ³⁾.

W Macedonii, również uchwyciliśmy dwa końce łańcucha. Polikarp, biskup Smyrny, pisze do Filipensów list, który znajduje się w zbiorze listów Ignacego. „Polikarp i prezbiterzy, którzy są z nimi w Kościele Bożym, który jest w Filipach“... W Smyrnie hierarchia trzy stopniowa: biskup, prezbiterzy i dyakoni. Inaczej się rzecz ma w Filipach: Polikarp zwraca się tylko do dyakonów i prezbiterów, o biskupie nie wspomina. Dyakoni są sługami nie ludzi, lecz Boga i Chrystusa, sługami szczerobliwymi, miłosiernymi, chętnymi (V, 2). Prezbiterzy mają okazywać wszystkim miłosierdzie: błędzących upominać,

ὁπὼς ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἑτεροὶ δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν.

¹⁾ Ibid. 3. τοὺς κατασταθέντας... συνευδοκρησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης... οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβάλλεσθαι τῆς λειτουργίας.

²⁾ Id. LIV, 2 LVII, 1.

³⁾ I Cor. XVI 15. οἴδατε τὴν οἰκίαν Στεφάνου ὅτι ἐστὶν ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαιῆς καὶ εἰς διακονίαν τοῖς ἀγίοις ἔταξαν ἑαυτοὺς, ἵνα καὶ ὑμεῖς ὑποτάσσασθε τοῖς τοιοῦτοις καὶ παντὶ τῷ συνεργούντι καὶ κοπιῶντι...

chorych odwiedzać, opiekować się wdowami, sierotami i biednymi, nie powodując się ani gniewem, ani zazdrością. (VI, 1) „Zasmuciłem się z wami, dodaje, z powodu Walensa, który, zostawszy kapłanem, lekceważył tak bardzo powierzony mu urząd: zaklinam was, strzeżcie się przywiązania do pieniędzy” (XI, 1). Zachowanie karności jest pierwszym obowiązkiem względem Kościoła: „Bądźcie posłuszni prezbiterom i diakonom jako Bogu i Chrystusowi”¹⁾. List św. Pawła do Filipensów pozwala nam ustalić, że już przed czterdziestu laty w Filipach hierarchia była dwustopniowa, ale jej stopnie nie odpowiadały tym, o których mówi Polikarp. Do kogo, w samej rzeczy, zwraca się Apostoł? Do „świętych”, t. j. do chrześcijan, którzy są w Filipach, i dodaje: „do Świętych, którzy są w Filipach z biskupami i diakonami”²⁾. W Tessalonicach, według pierwszego listu do Tessaloniczan, hierarchia miejscowa nie da się wyraźnie oznaczyć z tych kilku słów, które jej poświęca św. Paweł. Lecz jeżeli wyrażenia Apostoła porównamy z wyrażeniami, jakich używa, mówiąc o domu Stefana w Koryncie, to przyjdziemy do wniosku, że organizacja gminy w Tessalonicach jest taka sama jak i w Koryncie. „Prosimy was, bracia, abyście znali tych, którzy pracują między wami i którzy są przełożonymi wiernymi w Panu i napominają was”, mówi Paweł do Tessaloniczan³⁾. W Koryncie, Apostoł domaga się posłuszeństwa dla tych, którzy są ustanowieni „dla posługiwania świętem”; w Tessalonicach, nakazuje świętem, aby uznawali swoich przełożonych, swoich προϊστάμενοι. Jest to wyraz, który w Listach Pasterskich będzie użyty dla oznaczenia władzy, jaką ojciec sprawuje w rodzinie.

Co się tyczy Rzymu, to z „Prima Clementis” można wnosić, że Kościół Rzymski uważa ἐπισκοπή jak również dyakoniat za instytucję ustanowioną przez apostołów. A więc jak w Rzymie, tak i w Koryncie i Filipach byli biskupi i diakoni. Można nawet powiedzieć, że w miastach tych władza biskupia była monarchiczna. Krytycy, stojący pod wpływem dawnego protestantyzmu, zaznaczają, że list św. Ignacego, skierowany

do Rzymian, nie mówi o jednym biskupie Rzymskim. To jednak niczego nie dowodzi, w liście tym bowiem nie ma wzmianki nawet o kapłanach i diakonach. Jednakże Ignacy, pisząc do Rzymian, nazywa siebie biskupem Syrii i poleca ich modlitwom Kościoła Syryjskiego, którego on jest pasterzem: czyż więc można mówić, że urząd monarchiczny biskupa około roku 107 był instytucją, o której nie słyszano w Kościele Rzymskim, w tym Kościele, o którym Ignacy mówi, że uczy inne Kościoły, w tym Kościele, który Ignacy, w pierwszych wierszach swojego listu, podaje jako pierwowzór dla innych Kościołów, χριστόνομος? Nadto, biskup Antyochii nie upomina Kościoła Rzymskiego, jak upominał kościoły w Smyrnie, Efezie, w Tralles i Magnezji. On go tylko pozdrawia słowami pełnymi najwyższego szacunku, gdyż uważał za rzecz nieprzystojną mówić jego czcigodnym członkom o ich obowiązkach. A więc ze słów Ignacego nie można wyprowadzić argumentu przeciwko naszej tezie. Wreszcie, jeżeli ἐπισκοπή przez pewien czas było urzędem zbiorowym,—później powiemy, w jakim znaczeniu,—to pamięć o nim bardzo wcześnie zaginęła. Syryjczyk Hegezip, który bawił w Rzymie około r. 160, mówi, że biskupi sprawowali tam władzę monarchiczną i że diakon Eleuterus był wybrany biskupem po śmierci biskupa Sotera, następcy Aniceta¹⁾. Smyrneńczyk Ireneusz, w piętnaście lat później, wyliczając pierwszych dwunastu biskupów Rzymskich aż do Aniceta (166), uważa ich za piastujących władzę monarchiczną²⁾. Ci ludzie wschodni, którzy przyszli z kraju Ignacego i Polikarpa, nie wyobrażali sobie, aby władza biskupów w Rzymie różniła się od takiejże władzy w Antyochii lub w Smyrnie.

Lecz czy najdawniejsze teksty rzymskie mówią to samo? Pierwszy list św. Piotra porusza tę sprawę wtedy jeszcze nową, którą później będzie się zajmował św. Ignacy. Chrystus, według tego listu, jest nie tylko pasterzem, lecz i biskupem dusz; biskup i pasterz są terminami jednoznacznymi, albo raczej pasterz jest figurą biskupa³⁾. Jednakże autor „Primae Petri” za-

¹⁾ Polycarp, „ad Philipp.” V, 3. ὑποτασσόμενοι τοῖς πρεσβυτέρους καὶ διακόνους.

²⁾ Philip. I, 1: τοῖς ὄντιν ἐν Φιλίπποις ὄντιν ἐπισκόποις καὶ διακόνους.

³⁾ I Thes. V, 12. εἰδέναι τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ καὶ νοθετοῦντας ὑμᾶς.

¹⁾ Euseb. H. E. IV, 23, 3.

²⁾ Id. V, 6, 4.

³⁾ I Petri H, 25. ἦτε ὡς πρόβατα πλανώμενοι, ἀλλ' ἐπιστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν. Cfr. Prima Clem. LIX, 3.

strzeżę ten tytuł symboliczny dla samego tylko Chrystusa: jako apostoł (I, 1) i świadek cierpień Chrystusowych, (VI, 1), on rości sobie prawo do tytułu Starszego „presbyter“ i, zwracając się do chrześcijan, którzy mają ten sam tytuł co i on, przypomina im, aby paśli trzodę Bożą, nie powodując się chęcią zysku i cześcią sławą, i aby stosowali się we wszystkim do Najwyższego Pasterza, do ἀρχιποίμην, t. j. do tego samego Chrystusa, którego on nazywa pasterzem i biskupem dusz¹⁾. A więc „Prima Petri“, jak i rozprawa w Milecie, świadczy, że władza biskupia była sprawowana przez wielu prezbiterów. W liście do Rzymian, Apostoł przyrównywa Kościół do ciała, którego każdy członek spełnia właściwą sobie funkcję. W Kościele są apostołowie, Paweł jest jednym z nich; lecz i inni otrzymali od Ducha Świętego różne misye: ten jest prorokiem, tamten nauczycielem, inny προϊστάμενος: ten ma dar okazywania współczucia, tamten niesienia pociechy, inny znowu dar miłosierdzia... Św. Paweł, którego wielu krytyków uważa za przeciwnika wszelkiej hierarchii, zaleca Tessaloniczanom posłuszeństwo przełożonym (προϊστάμενος), którzy otrzymali władzę od Ducha Świętego²⁾.

Przejdźmy teraz do grupy tekstów pokrewnych tekstom europejskim i azyatyckim. Są to „Listy pasterskie“.

Przez „Listy Pasterskie“ należy rozumieć list do Tytusa i dwa listy do Tymoteusza, których autorem, podług powszechnej opinii, jest św. Paweł. Są one niezaprzeczenie wcześniejsze od listów Ignacego i Polikarpa, gdyż zawierają się w tych ostatnich. Niektórzy krytycy uważają je za kompozycję pochodzącą z epoki Domicjana, (81—96) nieco poprzedzającą ukazanie się „Prima Clementis“; są one, podług nich, dziełem jednego pisarza, który swoje poglądy na tradycję i organizację kościelną

¹⁾ I Petri V, 1—4. Πρεσβυτέρους τοὺς ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συνπρεσβύτερος, ... ποιμάνετε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ Θεοῦ.

²⁾ Rom. XII, 4—8. ἐν ἐνὶ σώματι πολλὰ μέλη ἔχομεν διάφορα, εἴτε προφητεῖαν..., εἴτε διακονίαν ἐν τῇ διακονίᾳ, εἴτε ὁ διδάσκων ἐν τῇ διδασκαλίᾳ, εἴτε ὁ παρακαλῶν ἐν τῇ παρακλησίᾳ, ὁ μεταδίδως ἐν ἀπλότητι, ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ, ὁ ἑλῶν ἐν ἡλικίᾳ.

przypisał apostołowi Pawłowi. Krytycy, którzy jak i my są za autentycznością tych listów, sądzą, że Apostoł napisał je w ostatnich latach swego życia (64—67). Jest to kwestya, która najbardziej różni między sobą krytyków; ponieważ dla nas nie jest rzeczą ważną, czy te listy pochodzą z epoki „Prima Petri“ czy też „Prima Clementis“, przeto będziemy je cytowali tylko jako dokument wcześniejszy od listów św. Ignacego.

„Niech Pan da miłosierdzie Onesiphorowemu domowi“, czytamy w drugim liście do Tymoteusza. „Odwrócili się ode mnie wszyscy, którzy są w Azyi; on, przyszedłszy do Rzymu, bardzo mnie pilnie szukał i znalazł. Ty wiesz, jakie mi oddał usługi w Efezie... Pozdrówcie Akwilę i Pryscyllę i dom Onesiphora“¹⁾. Jeżeli przypuścimy autentyczność tego listu, to z tych szczegółów należy wnosić, że był on napisany w Rzymie do ucznia przebywającego w Efezie; jeśli zaś chcielibyśmy go uważać za falsyfikat, to z tychże szczegółów wynikałoby, że autor chciał rozpowszechnić swój utwór w Azyi. W każdym razie, z tekstów tych widać, że daleko jeszcze jesteśmy od organizacyi, jaką podają listy św. Ignacego. Autor nie używa wcale wyrazu Ecclesia (zgromadzenie, kościół) i tylko dwa razy wspomina „o domu Onesiphora“, który tak wielkie usługi oddał Apostołowi w Efezie²⁾.

Nastaly złe czasy. Uwieszony apostoł mówi o swojej obronie, o sprawiedliwym sądzie, o Bogu, któremu przeciwstawia lwa żarłocznego (IV, 8, 17). Zniechęcenie, gorycz, zwątpienie opanowały wszystkich: „Wszyscy, którzy pobożnie chcą żyć w Jezusie Chrystusie, prześladowanie będą cierpieć: a źli ludzie i zwodnicy pomnożą się w gorsze, błędząc i w błąd wprowadząc“ (III, 12, 13). Jak tedy walczyć? Słowem, nauczaniem prawdy; walkę tę podejmie Tymoteusz: „Ty czuwaj, powiada mu Apostoł, we wszystkim pracuj, sprawuj uczynki ewangelisty, usługowanie twoje wypełniaj... napominam cię, abyś wzniecał łaskę Bożą, która jest w tobie przez włożenie rąk moich; nie wstydź się mnie... cierp ze mną dla ewangelii, w której ja postawiony jestem kaznodzieją, apostołem i nauczycielem, διδάσκαλος (I, 6, 11). Tymoteusz nie jest apostołem jak Paweł: jest on tylko nauczy-

¹⁾ II Tim. I, 15—18 i IV, 12—20.

²⁾ Ibid. I, 18. Cf. Rom. XVI, 1—5.

ciem, list zaś do niego skierowany to podręczna książka dla nauczyciela, dla tego, „kto roztropnie szafuje słowem prawdy i nie naśladowe Himneusza i Phileta, których nauczanie jest niby gangrena“ (II, 15—17). Z tych słów nie widać, żeby wierni tworzyli zgromadzenie albo byli zarządzani przez hierarchię: Apostoł mówi niejasno, ale z tego, co mówi, nie można wywnioskować, jakoby miał na myśli prezbiterów i biskupów; wyraz *διακονία* użyty jest w znaczeniu najbardziej literalnem (I, 18 i IV, 5 i 11): jedną z funkcji dyakona, którą Apostoł miał na względzie, jest nauczanie.

W drugim liście do Tymoteusza, tajemnica, którą otoczył się autor, odrazu znika. Czasy nastały lepsze; spokój zdawał się być zapewniony. Niech się modlą za wszystkich ludzi, za królów, za tych, którzy zajmują wyższe miejsca, abyśmy spokojny i cichy żywot wiedli w pobożności i czystości (II, 2). I znaczenie wyrazów wyjaśnia się. Użyto wyrazu „ecclesia“ na oznaczenie zgromadzenia¹⁾. Widzimy już i prezbiterium, i dyakonów, jako członków hierarchii kościelnej. A nawet podane są przymioty dyakona: nim otrzyma urząd, powinien przejść przez pewną próbę, ma być jednokrotnie żonaty, w domu rządnym, uczciwym, prawym; nie oddawać się pijaństwu i nie szukać brudnego zysku (III, 8—13). Gmina składa się z niewolników, biednych i bogatych; biedni niech nie wyobrażają sobie, że religia zapewnia im środki do życia (VI, 5); bogaci mają obowiązek dawać jałmużnę i starać się o dobre uczynki (VI, 11—18). Niewolnicy niech okazują posłuszeństwo swoim panom, chociażby ci nie byli chrześcijanami (VI, 1—2). Gmina obowiązana utrzymywać wdowy liczące niemniej niż sześćdziesiąt lat życia, cnotliwe i ubogie. Znaczenie wyrazu *πρεσβύτερος* nie jest jeszcze ustalone. Autor omawianego listu przez wyrazy *πρεσβύτεροι* i *πρεσβυτέραι* rozumie starszych wiekiem, zaś przez prezbiterium (IV, 14) zorganizowane kolegium. W tem też znaczeniu mówi: „prezbiterzy, którzy dobrze rządzą, niech otrzymają podwójną nagrodę, szczególnie ci, którzy oddają się nauczaniu“²⁾. To znaczy, że do prezbiterów należy zarząd (*προεστώς*), a niekiedy i

¹⁾ I Tim. V, 16. *μη βαρεῖσθω ἡ ἐκκλησία.*

²⁾ I Tim. V, 17. *οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιοῦσθωσαν μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν διδασκαλίᾳ.*

nauczanie (*διδασκαλία*). Nadto, oprócz tych dwóch urzędów mogą oni sprawować jeszcze trzeci, który autor listu nazywa *ἐπισκοπή* (nadzór). „Jeśli kto biskupstwa pożąda, czytamy w liście, dobrego dzieła pożąda. Ma tedy biskup być nienaganny, jednokrotnie żonaty, gościnny, zdolny do nauczania, bezinteresowny, w domu rządnym, otoczony pobożnymi i skromnymi dziećmi; a jeśli kto nie umie domem swoim zarządzać, jakąż pieczę będzie miał o Kościele Bożym?“¹⁾. A więc w rękach biskupa złożona jest władza administracyjna, podobna do tej, którą ojciec sprawuje w rodzinie; władza ta połączona jest z urzędem nauczycielskim. Listy pasterskie wprawdzie nie mówią tak wyraźnie, jak św. Ignacy o władzy biskupiej, ale z tego, co mówią o biskupie jako o rządcy i opiece Kościoła, możemy się jej domyślić, *ἐκκλησίᾳς θεοῦ ἐπιμελήσεται.*

Pierwszy list do Tymoteusza jest jakby podręczną książką dla zarządzającego dobrami Kościoła.

List do Tytusa był przeznaczony dla jednego z uczniów przebywających na wyspie Krecie. Treścią i stylem zbliża się on do pierwszego listu do Tymoteusza. Każde miasto ma swój kościół; każdy kościół — prezbiterów. Tytus jest nauczycielem *διδάσκαλος* (II, 1). Do godności biskupiej może być przypuszczony chrześcijanin bezinteresowny, gościnny, zdolny do nauczania i do dysputy: biskup jest jakby szafarzem Bożym (I, 7, 9).

List do Żydów pod wielu względami przypomina list do Tytusa. Nie będziemy przytaczali powodów, dla których moglibyśmy odnieść ten tekst do czasów Nerona, jako też i tych, które przemawiają za jego pochodzeniem rzymskiem. Kwestya pochodzenia w danym wypadku nie odgrywa wielkiej roli, skoro wszyscy zgadzają się, że utwór ten jest wcześniejszy od „Prima Clementis“. Otóż w liście tym wyraz *πρεσβύτεροι* oznacza tylko starców (XI, 2). Natomiast autor, dla oddania pojęcia hierarchicznego, używa wyrazu *ἡγούμενοι* (XIII, 7, 17), który w armii oznacza wyższą rangę wojskową. „Pamiętajcie na przełożonych waszych, którzy wam głosili słowo Boże...“ Przełożeni ci sprawują urząd nauczycieli, *διδάσκαλοι*. „Bądźcie posłuszni przełożonym waszym, bądźcie im poddani. Albowiem oni czuwają jako (ci), którzy za duszę waszą liczbę oddać mają“. Do przełożonych więc

¹⁾ Ibid. III, 1—7.

należy nadzór, ἐπισκοπή. Autor kończy swój list słowy: „Pozdrawiam wszystkich waszych przełożonych“, poczem dodaje: „pozdrówcie... świętych“, to jest wiernych.

Do czwartej grupy należą teksty t. z. syryjsko-palestyńskie „Bracia najmils, czytamy w liście św. Jakóba, czyż bogacze przez moc was nie uciskają i do sądów was nie pociągają? czyż nie bluźnią dobrego imienia, które wzywane jest nad wami?“ t. j. imienia Jezusa Chrystusa (II, 6—7). Chrześcijanie, do których skierowany jest ten list, to biedacy, rzemieślnicy, najmici, którym bogaci właściciele nie zawsze oddają należność (V, 4); drobni handlarze, obchodzący różne miasta (IV, 13); Żydzi, do których zalicza się i autor listu (II, 21), rozproszeni w miastach nadbrzeżnych, dokąd przybijają wielkie okręty (III, 4), pędzone wiatrem tu i owdzie (I, 6). Tych biedaków bogactwo zaślepia: jeżeli na zgromadzenie¹⁾ razem z ubogim w łachmanach wejdzie mąż ze złotym pierścieniem na palcu, przybrany w szatę świetną, zaraz mu dają pierwsze miejsce, a biedakowi—ostatnie: jakby „Bóg, bracia najmils, nie obrał ubogich na tym świecie bogatymi w wierze i dziedzicami królestwa, które obiecał miłującym Go?“ (II, 5). Autor tego małego traktatu, odznaczającego się czystą greczyzną i obrazowością, przypominającą księgi Ekklezyastyka i Mądrości, naśladuje siedemdziesięciu tłumaczy, jak przystało na Żyda greckiego. Wszelako nie w Aleksandryi, a tem mniej jeszcze w Jerozolimie, albo w Galilei, należy szukać „zgromadzenia“ tych biedaków, lecz w jednym z miast Syryjskich, w okolicach Cezarei lub Tyru, gdzie Żydzi już od dawna żyli w rozproszeniu (I, 1); ci biedacy to pierwsze pokolenie chrześcijan, których autor listu zachęca do cierpliwości (V, 7).

Ten list, składający się zaledwie ze stu wierszy, nie zawiera w sobie wielu szczegółów co do organizacji hierarchi-

¹⁾ Συναγωγὴν ὁμών. Wyraz ten wzięty jest w znaczeniu literalnem i oznacza wasze zebranie „eure Versammlung“ (Soden), conventum vestrum (Vulgata). Co do użycia Συναγωγὴ w literaturze z czasów apostołskich, zob. uwagę Harnacka nad Herm. Mand. XI, 9.

cznej. Widzimy z niego tylko, że każda gmina chrześcijańska tworzyła Kościół, na czele którego stali prezbiterzy: „Smuci się kto z was? niech się modli. Wesołego serca jest? niechże śpiewa. Choruje kto między wami? niech wwiedzie kapłany kościelne;... a modlitwa wiary uzdrowi niemocnego; a jeśliby w grzechach był, będą mu odpuszczone..., albowiem wiele może prośba sprawiedliwego“. (V, 12—16). Kapłan przyrównany tu do Eljasza, jego godność jest darem nadzwyczajnym „charisma“; takim samym darem jest godność nauczyciela: „Moi bracia, niech się was wielu mistrzami nie stawia, wiedząc, że większy sąd odniesiecie“ (III, 1). Gminy chrześcijańskie, jak widać z listu św. Jakóba, były to społeczności prymitywne, z organizacją nader prostą. I księga „Dziejów Apostolskich“ nie inaczej je przedstawia. Paweł, przyszedłszy do Tyru, „zastaje tam uczniów“, którzy go zaklinali „przez Ducha Św.“ aby nie pokazywał się w Jerozolimie; wierni z żonami i dziećmi przeprowadzili Apostoła za miasto i na brzegu morza wszyscy modlili się na klęczkach. W Ptolemaidzie, Paweł pozdrawia „braci“. Jest tu mowa tylko o braciach, o uczniach. A więc zgromadzenia w Tyrze i Ptolemaidzie niczem nie przypominają kolegium prezbiterów w Efezie. Następnie, Paweł przybywa do Cezarei i zatrzymuje się w domu Filipa, któremu, według „Dziejów“, przysługuje tylko tytuł „ewangelisty“ i „dyakona“. Filip ma cztery córki, wszystkie cztery „panny prorokujące“. I oto kiedy Paweł bawił jeszcze ze swymi towarzyszami w domu Filipa, przybył z Judei „Prorok“, który zwrócił się do Apostoła ze słowy: „Oto co mówi Duch Święty“... W gminach więc Syryjskich występują na widownię prorocy, o których współczesne Kościoły, składające się z chrześcijan hellenistów, nic nie wiedzą.

Podobną organizację podaje Didaché. Autor nie zna listów św. Pawła; natomiast, mówi o „Ewangeliu Zbawiciela“, z tekstów jednak, które przytacza, nie można wywnioskować, jakoby to była jedna z trzech ewangelii t. z. synoptycznych. Z drugiej zaś strony, teksty z pierwszej połowy drugiego wieku, jak list Barnaby i „Pasterz“ Hermasa, są w zależności od Didaché. Stąd wnoszą Zachn, Funk i Schaff, że traktat ten pochodzi z ostatnich dwudziestu lat pierwszego wieku. My byśmy jednak odnieśli go do wcześniejszej jeszcze epoki, gdyż niema w nim wzmianki ani o gnostycyzmie, ani o prześladowaniach;

w oczach autora, przyjście Chrystusa jest bliskie¹⁾. „Didaché podaje współczesne obyczaje mniej więcej tak, jak list św. Jakóba. Między innemi, mówi o robotnikach, którzy obchodzą miasteczka: „Ktokolwiek przychodzi w imię Pańskie, przyjmijcie go; jeżeli jest tylko przechodniem, pomagajcie mu według możliwości; jeżeli chce się osiedlić i jest rzemieślnikiem, dajcie mu pracę; jeżeli nie zna rzemiosła, starajcie się, aby, żyjąc wśród was, nie próżnował; jeżeli nie chce pracować, sprzedaje Chrystusa; nie ufajcie mu“²⁾. Gmina jest jakby instytucją wzajemnej pomocy. Członkowie jej złączeni są solidarnie węzłami miłości i ufności: są to zjednoczeni bracia, którzy chcą się uświęcić i iść razem na spotkanie obiecanego królestwa.

Każdym kościołem rządzą biskupi i dyakoni, ludzie wypróbowani i bezinteresowni, którym należy się posłuszeństwo i szacunek. Lecz dla czego szacunek? Dlatego, że spełniają oni jednocześnie funkcję proroków i nauczycieli³⁾. Didaché omawia bliżej urząd proroka. Prorok różni się od apostoła, ale podobnie jak apostoł obchodzi kościoły i mówi „w imię Ducha Świętego“. „Każdy apostoł, który przychodzi do was, niech będzie przyjęty jak Zbawiciel; wolno mu się zatrzymać tylko dzień jeden lub najwyżej dwa dni: jeżeli bawi dłużej, jest fałszywym prorokiem. Apostoł, który jest przechodniem, może przyjąć tylko chleb dla zaspokojenia głodu: jeżeli żąda pieniędzy, nie jest prorokiem. Kto mówi w imię Ducha, nie jest jeszcze prorokiem prawdziwym: prorokiem jest ten, kto życiem swoim przypomina Chrystusa... Prawdziwy prorok, jeżeli chce zamieszkać wśród was, zasługuje na to, abyście go żywili; prawdziwy διδασκαλος, jak i rękodzielnik, ma prawo do strawy⁴⁾.

Chociaż między temi zdaniem niema ścisłego związku, jakiego wymaga nasz sposób myślenia, to jednak wskazują one, że powstająca hierarchia biskupów i dyakonów, wybranych przez

¹⁾ „Didaché“. XVI, 1.

²⁾ „Id“. IV, 14 X, 5.

³⁾ Id. X, 1—2. χειρτονήσατε ἑαυτοὺς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου, ἄνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους, ὅτιν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφῆτων καὶ διδασκάλων.—μηδὲν ὑπερίδητε αὐτούς, αὐτοὶ γὰρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὅρων μετὰ τῶν προφῆτων καὶ διδασκάλων.

⁴⁾ „Id“. XI, 4—8; XIII, 1—2.

miejscową gminę, jest podporządkowana podróżującym prorokom, nauczycielom i apostołom, których Duch Św. kieruje, do kąd chce. Pierwsza „Didaché“ mówi o tym pierwotnym stanie rzeczy, o którym listy św. Pawła zaledwie czynią wzmiankę.

II.

Przytoczone teksty dają nam pewne wskazówki co do instytucji hierarchicznych powstającego Kościoła. Wskazówki te jednak tak są rozbieżne, że badanie prawa, które kierowało rozwojem tych instytucji, wywołało najsprzeczniesze hipotezy¹⁾.

Podług Ritschl'a, istniały dwa typy zarządu kościelnego. W Jerozolimie a następnie w Aleksandryi wytworzył się typ żydowsko-chrześcijański, który, według świadectwa św. Hieronima, przetrwał do połowy III wieku. Zarząd stanowili prezbiterzy we wszystkim sobie równi z jednym na czele²⁾. Gdzieś indziej rozpowszechnił się typ pogańsko-chrześcijański, o którym mówią listy św. Ignacego (Ritschl nie uznaje ich autentyczności). Z władzy dyscyplinarnej, sprawowanej przez prezbiterów lub biskupów, jakoby z czasem wyłonił się episkopat monarchiczny z epoki Ireneusza i Tertuljana³⁾.

Renan, który wogóle nie oddziela historii chrześcijaństwa od historii świata starożytnego, sądzi, opierając się na epigrafii, że kościoły chrześcijańskie, pod względem wewnętrznego

¹⁾ E. Löning, „Die Gemeindeverfassung der Urchristentums“ (Halle 1889), s. 1 i nast., i Sohm, „Kirchenrecht“, t. I (Lipsk 1882), str. 4 i nast. analizują te hipotezy.

²⁾ Hieronim, „Epistul“ CXLVI. „W Aleksandryi, od Marka ewangelisty do Herakleusza i Dyonizego biskupów, przezbiterzy wybierali jednego ze swego grona na wyższą godność i nazywali go biskupem, podobnie jak wojsko wybiera cesarza, albo jak dyakoni wybierają z pośród siebie najgodniejszego i archidyakonem go nazywają. Cóż bowiem, z wyjątkiem udzielenia święceń, może uczynić biskup, czegoby kapłan nie uczynił?“ Rzecz prawdopodobna, że Hieronim powziął tę świadomość z dawnego komentarza. Powrócimy jeszcze do tej kwestyi.

³⁾ „Die Entstehung der altkatholischen Kirche“ (Bonn 1857), cyt. przez Löninga i Sohma.

urządzenia, niezem nie różniły się od religijnych stowarzyszeń czyli kolegów greckich, na czele których stali ἐπίσκοποι i πρεσβύτεροι¹⁾. Lecz kiedy Renan tylko mimochodem wskazuje to podobieństwo i nie wyprowadza z niego żadnych wniosków, to, po ogłoszeniu pracy Foucart'a o stowarzyszeniach religijnych u Greków (1873 r.), niektórzy krytycy, jak Weingarten, sądzą, że w epigrafii stowarzyszeń greckich znaleźli całą hierarchię katolicką. Podług nich, z początku na czele stowarzyszeń czyli gmin chrześcijańskich stał patron, προστάτης; potem, patronat zmieniono na system rządów kollegialny; rządy sprawował biskup przy pomocy kapłanów²⁾.

Hatch przypuszcza, że w miastach Syrii i Małej Azji biskupi byli zarządcami własności gminnej. Na czele każdej gminy stał komitet prezbiterów czyli starszych; ci z prezbiterów, którzy zarządzali funduszami, nazywali się biskupami. Dyakoni byli pomocnikami biskupów. W wielkich miastach z czasem nastąpiła pewna centralizacja: z powodu najrozmaitszych spraw finansowych, zarząd złożono w ręce jednego biskupa, który wkrótce doszedł do władzy absolutnej³⁾.

Z drugiej strony, dawna opinia (wyraził ją już Vitranga „De Synagoga vetere“ 1696), podług której stara synagoga jest prototypem Kościoła, znalazła gorliwego obrońcę w Holzmannie. Gminy Pawłowe, w jego oczach, nie miały organizacji, gdyż działanie Ducha św. nie podlegało żadnemu prawu; paulinizm przeobraził się w chrystyanizm, i w tej ewolucji formy giętkie religijnych stowarzyszeń greckich zostały zastąpione przez formy surowe i więcej zbliżone do organizacji żydowskiej synagogi. Prezbiterzy - biskupi (wyrazy jednoznaczne) byli z początku archontami czyli przełożonymi synagog; później, celem utrwalenia jedności w walce z herezjami, jeden z nich otrzymał tytuł biskupa najstarszego⁴⁾.

Harnack⁵⁾, podejmując opinię Hatch'a, rozróżnia w gminach

¹⁾ „Origines du christianisme“ t. II, 353; t. III, 248 i n.

²⁾ Weingarten, w „Historische Zeitschrift“ t. XLV (1881), cyt. przez Löninga i Sohma.

³⁾ E. Hatch, „The organisation of the early christian churches“ (Oxford 1881) cyt. przez Löninga i Sohma.

⁴⁾ H. I. Polzmann, „Pastoralbriefe“ (1880) cyt. przez Löninga i Sohma.

⁵⁾ Zob. jego tłumacz. niemieckie książki Hatch'a (1884), wstęp do „Didaché.“ (1884), oraz jego „Dogmengeschichte“, t. I³, str. 204—207.

chrześcijańskich podwójną organizację. Gmina dzieli się na rządzącą i rządzoną, na πρεσβύτεροι i νεώτεροι. Jednakże takie czynności jak: administracja, zbieranie ofiar, rozdawanie jałmużny, kult zewnętrzny, należały tylko do prezbiterów zwanych dyakonami lub biskupami. A więc byli prezbiterzy i prezbiterzy — biskupi. Ale ani pierwsi, ani drudzy nie sprawowali urzędu nauczycielskiego, gdyż ten wyłącznie należał do apostołów, proroków i nauczycieli, powołanych do nauczania przez samego Jezusa Chrystusa lub przez Ducha św. Kiedy prorocy i nauczyciele zeszli z widowni, zastąpili ich biskupi w διακονία τοῦ λόγου, na mocy nie charyzmatów lecz rzeczywistej lub domyslniej delegacji apostoelskiej. Z chwilą zjawienia się gnostycyzmu, dla zachowania jedności w nauce, ustanowiono monarchiczny urząd biskupa.

Podług Weizsäckera, prezbiterami nazywali się najstarsi członkowie (ἀπαρχαί) każdej gminy, pamiętający jeszcze apostołów; z pośród tych prezbiterów wybierano, za zgodą całego prezbiterium, zarządzających gminą (προϊστάμενοι, ἡγούμενοι, ἐπίσκοποι). Proroków i nauczycieli pierwotnej epoki zastąpili biskupi. Urząd nauczycielski, który przez pewien czas należał do biskupów, wkrótce był ześrodkowany w rękach jednego biskupa, najstarszego, inni zaś zostali tylko prezbiterami: ci drugorzędni prezbiterzy spełniali funkcje, do pierwszorzędných, to jest do biskupów, należał tylko tytuł¹⁾.

Löning ma zasługę, że doskonale skrytykował system Weingartena i Hatch'a oraz wykazał, że organizacja hierarchiczna Kościoła nie zawdzięcza kollegialnym albo municypalnym instytucjom społeczeństwa pogańskiego, gdyż utożsamianie biskupów chrześcijańskich z ἐπίσκοποι, o których mówią napisy, uzasadnić się nie da. Podług Löninga, w Kościele chrześcijańskim w początkach drugiego wieku gminy miały niejednakową organizację. Jedne z nich wybierały do zarządu komitet biskupów i ustanawiały funkcyjaryuszów dla głoszenia nauki i sprawowania tajemnic; urząd ten, początkowo indywidualny, później został zastrzeżony samym biskupom. Na czele innych gmin stało kolegium prezbiterów, uprawnionych przez włożenie rąk całego prezbiterium do rządów, głoszenia nauki i odprawiania nabo-

¹⁾ K. Weizsäcker, „Apostolisches Zeitalter“ (Freiburg 1892) s. 613.

zeństw. Na czele innych wreszcie stał biskup z władzą absolutną, jak np. w Jerozolimie, gdzie rządził św. Jakób, a później Szymon. Te trzy formy wewnętrznej organizacyi zlały się w jedną i wytworzyły system hierarchiczny, o którym mówi św. Ignacy ¹⁾.

Podług Sohma, na koniec, Kościół pierwotny nie miał żadnej organizacyi, gdyż wszystko w nim było podporządkowane charyzmatom, a szczególnie i przedewszystkiem darowi słowa. Liturgia eucharystyczna była jakby przejściem od stanu charyzmatycznego do stanu organicznego, gdyż eucharystya, która z początku była administrowana przez posiadającego dar słowa, później stała się funkcją tego, kto zarządzał zbiorową własnością. Eucharystya i własność zrodziły episkopat i dyakonat.

Prezbiterat jest to tytuł honorowy, przysługujący tym członkom gminy, którzy się wyróżniają cnotami wiekiem, oraz zasługami, i którzy zasiadają przy stole eucharystycznym obok biskupa. Urząd monarchiczny biskupa był zapoczątkowany w Rzymie. Prima Clementis tworzy jakby epokę w historii prawa kanonicznego, gdyż z niej dowiadujemy się, że stan charyzmatyczny został zastąpiony przez monarchiczne rządy biskupa ²⁾.

Wszyscy wyżej wspomniani uczeni przypuszczają, że potrzeba stwarza odpowiedni organ, stąd nieporozumienie między nimi i nami. Nadto, każdy z nich inaczej określa datę pochodzenia tekstów, na których się opiera. Jednak pewne porozumienie jest możliwe. Tak np., o. Smedt ³⁾ przypuszcza, że terminy: prezbiter i biskup można uważać za synonimy, przynajmniej w Nowym Testamencie, i że termin żydowski „prezbiter“ odpowiada greckiemu „biskup“ z tą różnicą, że pierwszy oznacza godność honorową, drugi zaś władzę administracyjną. Prezbiterami mogli się nazywać ci wszyscy, którzy byli związani z zarządem kościołów już to z tytułu dobrodziejstw wyświadczonych, już to z tytułu starszeństwa; biskupami zaś tylko ci, którzy mieli rzeczywistą jurysdykcję. Biskupi byli to *πρεσβύτεροι προεστάμενοι*, lecz mogli być i inni *πρεσβύτεροι*, którzy tej władzy nie posiadali. Czy Kościoły od początku miały

¹⁾ Löning, s. 27—31.

²⁾ Sohm, s. 81 i nast.

³⁾ Do Smedt, „L'organisation des Eglises chrétiennes jusqu'au milieu du III^e siècle“. (Congrès scient. intern. des catholiques de 1888, t. II, s. 297—338.)

na czele jednego rządcę, czy też kolegium równych sobie prezbiterów? Jedno i drugie możliwe, godność bowiem biskupia ukazuje się w ostatecznej swej formie dopiero w epoce popapostolskiej; dopóki apostołowie żyli, mogli sami rządzić Kościołami przy pomocy zwykłych prezbiterów. Jednak o. Smedt, opierając się na tem, co mówią „Dzieje Apostolskie“ o św. Jakobie i o gminie Jerozolimskiej, sądzi, że władza biskupia od początku była monarchiczna.—Terminologia pierwotnych tekstów nie jest ścisła, możemy przeto przypuścić, że instytucje kościelne w ostatecznej swej formie mogły powstać z instytucji przejściowych, jak gmach powstaje z oddzielnych części; oto teren, na którym możliwe jest porozumienie.

Postaramy się ze swojej strony wysnuć system z przytoczonych tekstów.

Wyraz *ἐκκλησία* jest pochodzenia greckiego i oznacza w klasycznym języku Hellenów plenarne zebranie wolnych obywateli miasta ¹⁾. Zebranie ludowe, jak np. zebranie ludu Efeskiego w teatrze, również nazywa się „ekklesia“ ²⁾. Lecz „Ekklesia“ mogło później mieć i rzeczywiście miało znaczenie symboliczne, wyprowadzone z literalnego; w „Septuaginta“ wyraz ten oznacza lud Boży ³⁾, w najdawniejszych zaś tekstach Nowego Test. „świętych“ nowego Izraela, t. j. wszystkich chrześcijan. Św. Paweł wyrzuca sobie, że przez pewien czas prześladował Kościół (Ekklesia) Boży; i ewangelista mówi o Kościele zbudowanym na skale, którego mocy piekielne nie osiągną ⁴⁾. Jeżeli w tem znaczeniu weźmiemy wyraz grecki, to możemy się zgodzić z Sohmem, że Kościół nie koniecznie wymaga organizacyi.

Lecz niema najmniejszej wątpliwości, że w pewnej epoce wyraz „ekklesia“ był brany w znaczeniu bardzo partykularnem, bardzo nowem i oznaczał grupę chrześcijan danej miejscowości. Św. Paweł, mówiąc o Kościele w Cenchrach, w Koryncie, albo

¹⁾ Patrz G. Glotz, art. Ekklesia w „Dictionnaire des antiquités grecques et romaines“, i A. Hort, The christian Ecclesia, (Londyn 1897) s. 1—21.

²⁾ „Act“. XIX, 32, 39, 41.

³⁾ „Ps“. CXLIX, 1: ἐν ἐκκλησίᾳ ἁγίῳ. Cf. XLIV, 15.

⁴⁾ „Matth“. XVI, 18; I Cor. XV, 9; Eph. III, 21. Gal. VI, 16.

w Tessalonikach, miał na myśli nie Kościół wogóle, lecz poszczególne gminy w wyżej wspomnianych miastach. A więc, mniej więcej od roku 55, wyraz „Ekklesia“ nie oznaczał ani jakiegokolwiek zgromadzenia, ani ludu wybranego, lecz stała i zorganizowaną grupę wiernych. W tem też znaczeniu św. Paweł w liście do Tymoteusza mówi, żeby Kościół nie ponosił nadzwyczajnych ciężarów, *μη βαρυνεσθαι ἡ ἐκκλησία*¹⁾, co wskazuje, że wyraz ten oznacza społeczność zorganizowaną na sposób kolegów greckich. Analogia, którą nowocześni krytycy upatrują między Kościołem chrześcijańskim i kolegiami pogańskimi, leży w tem, że zarówno Kościół jak i kolegia stanowiły społeczność zamkniętą.

Atoli Kościoła, tak pojętego, nie należy utożsamiać z żydowską synagogą. Chociaż te dwa wyrazy oznaczały zgromadzenie, jednakże chrystyanizm hellenistyczny odrzucił nazwę „synagogi“ i zatrzymał dla siebie wyłącznie nazwę „kościół“, a to dlatego, że już w epoce, poprzedzającej rozszerzenie się chrześcijaństwa, wyraz „synagoga“ był przyjęty przez żydów i prozelitów żydowskich dla oznaczenia ich stowarzyszeń religijnych. Już to samo, że nazwa ta nie była używana przez chrześcijan, chyba w znaczeniu ujemnem, świadczy o bardzo wczesnym separatyzmie między chrześcijanami i żydami²⁾.

Szerzenie się chrystyanizmu suponuje urząd misjonarzy, których przedstawicielami, podług naszych tekstów, są „apostołowie i prorocy“: „... Piotr i Paweł są apostołami; apostołami są również Andronikos i Junias³⁾—dowód, że wyraz ten należy brać w znaczeniu szerszem. Apostołem jest uczeń Jezusa Chrystusa, świadek Jego zmartwychwstania jak św. Piotr, św. Paweł; apostołem również nazywa się ten, kogo Kościół posyła z jakąś misją⁴⁾; lecz to drugie znaczenie judaistyczne, czyniące z apo-

¹⁾ I „Tm.“ V, 16. Cf. I „Thess.“ II, 9.

²⁾ „Rom.“ XVI, 16: *αἱ ἐκκλησίαι τοῦ Χριστοῦ*. „Apocal.“ II, 9 i III, 9: *συναγωγὴ τοῦ Σατανᾶ*. Epifaniusz mówi o Ebionitach (Haer. XXX, 18): *συναγωγὴν οὗτοι καλοῦσι τὴν ἑαυτῶν ἐκκλησίαν καὶ οὐχὶ ἐκκλησίαν*.

³⁾ Rom. XVI, 7. Cf. I Cor. XV, 7—10. II Cor. VIII, 23. Apoc. II, 2. Didach. XI, 4—6. Lightfoot, „Galatians“ s. 92 i nast.

⁴⁾ II Cor. VIII, 23: *ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν*. Philip. II, 25: *ὁμῶν ἀπόστολος*. Pisalem o apostołach w „Revue biblique“, 1906, s. 520—532 przeciwko Harnackowi, „Mission und Ausbreitung“.

stoła posłańca, — *θεοδρόμος* św. Ignacego,—było bardzo ścieśnione i wkrótce się zatarło, tak iż apostołem zaczęto nazywać wyłącznie tego, kto był naocznym świadkiem życia Chrystusa i przez Chrystusa był wprost posłany¹⁾. Prorok, jak zresztą widać z definicji, nie był ani posłańcem Kościoła, ani uczniem Chrystusa; powołanie i misję otrzymał on od Ducha Świętego, pod którego wpływem pozostawał i działał. Proroctwo jest darem nadzwyczajnym „charisma“ i łaską wyjątkową: prorokiem był Agabos (Dzieje Apost.), prorokiniami były cztery córki dyakona Filipa. Prorocy powstającego Kościoła, których wydało prymitywne społeczeństwo „Galilejczyków“, według „Didaché“, „odzwierciedlali w sobie cnoty Zbawiciela“. Byli to pierwsi misjonarze; działalność ich, którą my dziś zaledwie możemy sobie wyobrazić, była widocznie bardzo wielka, jeżeli św. Paweł mógł powiedzieć, że wierni są osadzeni na fundamencie apostołów i proroków, gdyż tajemnica „niegdyś niepoznana od synów ludzkich, teraz objawiona jest świętym apostołom i prorokom w Duchu“²⁾. Władza proroków nie ma nic wspólnego z darem przepowiadania. „Didaché“ przypisuje im władzę sprawowania eucharystyi. Jednakże ich rola pozostaje niejasną. Inaczej się rzecz ma z apostołami. Apostołowie nie tylko łamią chleb i uczą, lecz nadto spełniają względem wszystkich wiernych urząd duchownych admonitorów (*νομοθεσία*) i rozkazują jako mający władzę nawet prorokom; nakazy ich uważane są za wolę samego Boga. Św. Paweł, wyliczając urzędy, na pierwszym miejscu kładzie apostołów, na drugim proroków³⁾: apostołowie i prorocy są to pierwowciny hierarchii Kościoła, kiedy ten był jeszcze w stadium misyjnem.

Następnie ukazuje się hierarchia niemisyjna i przemijająca, lecz lokalna, stała, hierarchia Kościołów żyjących własnem życiem i posiadających już własną organizację. „Prima Clementis“ mówi o biskupach i dyakonach ustanowionych przez

¹⁾ I Cor. IX, 1—2. *οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; οὐχὶ Ἰησοῦν εἶρακα; κτλ.* Cf. Gal. I, 1 i I Petri, V, 1.

²⁾ I Cor. XII, 28.

³⁾ Zob. Haussoullier, art. Episkopes „Dict. des ant.“ O dyakonach, Löning, s. 47, n. 2. Co do użycia wyrazu *πρεσβύτερος* w Egipcie dla oznaczenia funkcyjaryuszów cywilnych i kapłanów pogańskich w epoce Ptolemaidów, zob. „Revue biblique“, t. VII (1898), s. 481.

apostolów; „Didaché“ o biskupach i dyakonach wybieranych przez gminę; list do Filipensów o biskupach i dyakonach pełniących obowiązki w Filipach. Wyrazy biskup i dyakon są czysto judaistyczne.

Hatch i Harnack słusznie przypuszczają, że biskupi i dyakoni byli w pewnej mierze zarządcami własności gminnej; jeżeli Polikarp, „Listy pasterskie“, „Didaché“ i „Prima Petri“ żądają od nich tak usilnie bezinteresowności (*ἀφιλαργυρία*) i umiejętności zarządzania własnym domem, to dlatego, że w ich rękach spoczywał zarząd: zbieranie jako też rozdawanie jałmużny do nich należało. Lecz biskupi i dyakoni są nie tylko skarbnikami: wszystkie cnoty, których od nich wymagano, przemawiają za tem, że należały do nich inne funkcje, natury bardziej duchowej. Sohm i Harnack przypuszczają, że sprawowali oni sakramenta święte łącznie z apostołami i prorokami. Biskupi i dyakoni, czytamy w „Didaché“, odprawiają liturgie proroków i nauczycieli ¹⁾.

Ale misjonarze skazani byli na zniknięcie; apostołowie, ponieważ z ich śmiercią kończył się ich przywilej jako naocznych świadków życia Chrystusa; prorocy, ponieważ po pewnym czasie źródło charyzmatów miało wyschnąć. Czyż nie widzimy z „Didaché“, że Kościół był zmuszony walczyć przeciwko prorokom bez prawdziwej misji?

I rzeczywiście, po pewnym czasie, proroków i prorokujące dziewice spotykamy tylko w stowarzyszeniach marcjonitów i montanistów. Tytułu apostoła już sobie nikt nie przywłaszcza. Któż więc odziedziczy po apostołach ową władzę samoistną, którą oni sprawowali w każdej gminie? ²⁾. Z tekstów wprawdzie nie widać, jak się dokonało przejście od jednej formy rządu do drugiej, możemy jednak z nich wnioskować, że episkopat otrzymał władzę najwyższą prawem następstwa. Z drugiej strony,

¹⁾ „Didach“ XV, 1. ὁμῖν λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων.

²⁾ I. Cor. VII, 17. οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσονται. XI, 34. τὰ δὲ λοιπὰ ὡς ἂν ἐλθῶ διατάξωμαι. XVI, 1. ὡς περ διατάξαται ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλιλαίας, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιήσατε. Tit. I, 5. ὡς ἐγὼ σοι διατάξωμαι. Rom. XIII, 2. ἡ τοῦ θεοῦ διαταγή I Cor. IX, 1. ὁ κύριος διατάξῃ. Cf. Ignat. ad. Rom. IV, 3. οὕχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσονται ὁμῖν.

ponieważ na czele każdego Kościoła stał komitet biskupów, przeto z chwilą, kiedy jeden z nich zaczął sprawować rządy absolutne, władza innych zaczęła maleć. Biskup najwyższy był dla biskupów sobie podwładnych tem, czym jest dziś biskup dla kapłanów. Biskup (z pełną jurysdykcją) sprawuje całkowitą władzę kapłańską, kapłani zaś — tylko jej część. My kapłani jesteśmy następcami pierwotnych biskupów, a nie prezbiterów.

Czemżeż byli tedy prezbiterzy pierwotni? Löning dowiódł, że tytuł *πρεσβύτερος*, znajdujący się w epigrafii greckiej Żydów, stosowano i do tych, których ta sama epigrafia gdzieindziej nazywa archontami. Tylko że ci prezbiterzy jak i archonci nie sprawowali czynności religijnych, lecz byli urzędnikami cywilnymi piastującymi swą godność do czasu. Analogia więc między prezbiterami żydowskimi i prezbiterami chrześcijańskimi zasadza się tylko na tożsamości tytułu. Prezbiterat, jak słusznie utrzymywał o. Smedt, był to tytuł honorowy, który dawano pierwszym nawróconym (*ἀπαρχή*), dobrodziejom i patronom (*προστάτης*) jak Stefanie w Koryncie, znakomitszym mieszkańcom, którzy w swoich domach urządzali kościoły, jak Nymfie w Laodycei, albo Filemonowi w Kolossach, albo Akwili w Efezie; ten tytuł dawał prawo do zarządu, ale nie był połączony ani ze święceniami, ani z jurysdykcją. Dla tej przyczyny przy końcu drugiego wieku, a nawet jeszcze w trzecim, jeśli kto skazany na męczeństwo przeżył tortury, miał tytuł prezbitera, tytuł ten jednak nie dawał mu prawa do sprawowania funkcji kapłańskich. Można więc było być prezbiterem nie będąc kapłanem, jak się właśnie rzecz miała z prezbiterami pierwotnymi. Zpośród tych właśnie prezbiterów bez charakteru kapłańskiego wybierano najczęściej jeżeli nie zawsze członków, którym powierzano nadzór (*ἐπισκοπή*) nad gminą. Tym sposobem widzimy *πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες* w rozprawie Pawła w Milecie; *πρεσβύτεροι προεστώτες* w „Listach pasterskich“; *πρεσβύτεροι* zwanych *ποιμένες* w „Prima Petri“; albo *ἡγούμενοι* w liście do Żydów; albo *προϊστάμενοι* w listach do Rzymian i Tesaloniczan. Te różne tytuły przypuszczają władzę administracyjną, która była tylko dodana do prezbiteratu, ale z niego nie wynikała.

Ten prezbiterat pierwotny, jako pierwsza i przejściowa forma hierarchiczna, znikł i pozostał tylko sam wyraz, który oznacza kapłanów, t. j. biskupów podwładnych biskupowi najwyższemu.

I nauczyciele (διδασκαλοι), którzy pracowali obok apostołów, proroków i „pasterzy“ spełniali swój urząd tylko do czasu. Zajmowali oni miejsca pośrednie, zresztą nieokreślone, między personelem misyjnym i personelem obsługującym jedną tylko gminę. Św. Paweł w liście do Koryntjan umieszcza nauczycieli zaraz po apostołach i pasterzach; św. Jakób nie jest za wielką ilością nauczycieli; podług „Didaché“, funkcyjne nauczycielskie spełniają biskupi i diakoni wspólnie z nauczycielami; według „Listów Pasterskich“, Tymoteusz był nauczycielem. Urząd więc nauczycielski, z początku sprawowany przez mandataryuszów apostołskich, Tymoteusza albo Apolla, miał stać się przywilejem episkopatu, odpowiadającego za całość nauki.

A więc, podług nas przynajmniej, pierwotna organizacja Kościoła przedstawia się w sposób następujący: 1-o, funkcyjne przygotowawcze, urząd misyjny, apostołski, proroczy i nauczycielski; 2-o, godność lokalna czysto honorowa i nie połączona z władzą—prezbiterat; 3-o, funkcyjne liturgiczne i społeczne—dyakoniat; 4-o, funkcyjne liturgiczne, społeczne i nauczycielskie—kollegium biskupów i diakonów; 5-o, po śmierci apostołów, władza monarchiczna biskupa i podporządkowana jej władza kapłanów.

Ślady pierwotnej hierarchii w Aleksandryi.

Uwaga na str. 167 co do świadectwa św. Hieronima wymaga objaśnienia.

Hieronim w liście CXLVI (prawdopodobnie po r. 385) do niejakiego Ewangelusa mówi: „Audio quemdam in tantam erupisse vecordiam ut diaconos presbyteris id est episcopis anteferreret. Nam cum apostolus perspicue doceat eosdem esse presbyteros quos episcopos, quid patitur mensarum et viduarum minister ut supra eos se tumidus efferat, ad quorum preces Christi corpus sanguisque conficitur?“¹⁾

¹⁾ P. L. XXII, 1192 i n.: „Słyszę, że ktoś okazał tak wielki nierozum,

Według św. Hieronima, dyakoniat jest niższy od prezbiteratu dlatego, że władza prezbitera nie różni się od władzy biskupa. Hieronim powołuje się na teksty z listów św. Pawła, z „Dziejów Apostolskich“ i in., aby wykazać, że za apostołów w każdym kościele było kolegium prezbiterów i że do tego kolegium należał nadzór (ἐπισκοπή). Potem, z pośród wielu prezbiterów zaczęto jakoby wybierać przełożonego, aby w walce z herezyą tem łatwiej można było zachować jedność Kościoła: „Quod autem postea unus electus est qui ceteris praeponeretur, in schismatis remedium factum est, ne unusquisque ad se trahens Christi ecclesiam rumperet“.

Hieronim, jak widzimy, więcej mówi, niż można wywnioskować z pierwotnych synonimowych wyrazów πρεσβύτεροι i ἐπισκοποι; podług niego, prezbiterzy i biskupi pod względem święceń nie różnią się od siebie, nierówność zaś ich jurysdykcji pochodzi z woli Kościoła. Twierdzenie to, oparte tylko na właściwej Hieronimowi interpretacji tekstów Nowego Testamentu, jakoby popierał fakt następujący: „Nam et Alexandriae, a Marco evangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos, presbyteri semper unum ex se electum, in excelsiori gradu collocatum, episcopum nominabant, quomodo si exercitus imperatorem faciat, aut diaconi eligant de se quem industrium noverint, et archidiaconum vocent“¹⁾.

Hieronim dodaje rację teologiczną, która, w jego oczach, stwierdza identyczność władzy kapłańskiej i biskupiej: „Quid

że diakonów przekłada nad prezbiterów, to jest biskupów. Jeżeli bowiem apostoł wyraźnie uczy, że prezbiterzy są biskupami, to dlaczego pozwala sobie obśługujący stoly i wdowy wynosić się nad tych, na których próśby tworzy się i ciało i krew Chrystusa?“

¹⁾ Conybeare przypomina przy tej okazji (Hibbert Journal, t. I, 1902, s. 601), że Wordsworth był pod wrażeniem, „that in the canons of Hippolytus the charismatic ordination of bishop and presbyter is one and the same form. This was also the case in the armenian Church, of which the earliest mss. of the euchologion have no separate rite of ordaining a bishop“. Oto tekst 4-go kanonu Hipolita: „Wenn ein Presbyter ordinirt wird, so geschehe bei ihm ganz, wie beim Bischofe geschehen ist, mit Ausnahme des Wortes „Bischof“. Der Bischof ist dem Presbyter in jeder Beziehung gleich, abgesehen von dem Throne und der Ordination, weil ihnen keine Macht zu ordinieren gegeben ist.“ W. Riedel, „Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien“ (Lipsk 1900), s. 203. Zauważmy, że „Didascalia apostolorum“, mówią dużo o obowiązkach biskupów i diakonów, zaś obowiązki kapłanów pomijają milczeniem.

enim facit excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non faciat¹⁾? Racya ta, zdaje się, przeszła do ówczesnej teologii; św. Jan Chryzostom wyraża ją w słowach prawie identycznych²⁾. Lecz, pogląd, że episkopat wyłonił się z prezbiteratu, wypowiedział jeden tylko św. Hieronim.

Pogląd ten znajdujemy nie tylko w liście do Ewangelusa lecz i w komentarzu na list św. Pawła do Tytusa (z przed roku 392): „Idem est presbyter qui et episcopus, et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent... communi presbyterorum consilio ecclesiae gubernabantur. Postquam vero unusquisque eos quos baptisaverat suos putabat esse, non Christi, in toto orbe decretum est, ut unus de presbyteris electus superponeretur ceteris, ad quem omnis ecclesiae cura pertineret et schismatum semina tollerentur“³⁾.

Porównyując te dwa twierdzenia, zawarte w liście do Ewangelusa i w komentarzu na list do Tytusa, możemy tak streścić teorię św. Hieronima: —1-o Prezbiterat jest pierwotnem kapłaństwem chrześcijańskim; prezbiter i biskup są to wyrazy synonimowe i oznaczają jedno i te same funkcy; każdym Kościołem rządzi kolegium prezbiterów.—2-o Później, aby położyć kres wszelkim możliwym odszczepieństwom, postanowiono wyznaczyć w każdym kościele, za pomocą wyborów, jednego kapłana, który byłby przełożonym nad innymi; był to biskup.—3-o Jedyna różnica, jaka istnieje między kapłanem i biskupem, zasadza się na tem, że kapłan nie może udzielać święceń.

Podług nas, przeciwnie, prezbiterat pierwotny był godnością honorową, która z czasem poszła w zapomnienie. Niektórzy z tych prezbiterów, tworzących kolegium, byli biskupami, t. j. prezbiterami uprawnionymi do spełniania czynności liturgicznych, głoszenia nauki oraz do zarządu gminą; w tem znaczeniu każdy biskup jest prezbiterem, ale nie każdy prezbiter jest koniecznie biskupem, lecz na czele każdego Kościoła stoi

¹⁾ Dosłownie: „Co bowiem, z wyjątkiem udzielenia święceń, może uczynić biskup, czegoby kapłan nie uczynił“.

²⁾ „In, epist. I Tim. homil. XI, 1.

³⁾ P. L. XXVI, 562: „Tem jest prezbiter czem biskup i, zanim powstały, za poduszczeniem szatana, stronnictwa religijne... kościołami rządziło kolegium prezbiterów; kiedy jednak każdy z nich uważał tych, których ochrzcił, za swoich, a nie Chrystusowych, na całym świecie postanowiono, aby z pośród prezbiterów wybierano jednego, do którego należałaby piecza o Kościele i żeby zarodki odszczepieństwa były zniszczone“.

kolegium prezbiterów. Później, kiedy apostołowie zeszli z widowni, jeden z biskupów, w każdym Kościele, objął przełożęństwo nad swoimi współkolegami; tym sposobem był biskup i prezbiterium czyli kapłani. Lecz jakim sposobem episkopat zbiorowy zmienił się w monarchiczny? Trudno coś pewnego powiedzieć¹⁾. Św. Hieronim prawdopodobnie opierał się na tych samych źródłach, co i my; to też, twierdzenie jego, że odszczepieństwa przyczyniły się do wzmocnienia rządów w każdym kościele przez ustanowienie monarchicznej władzy biskupiej i że taką rezolucję powzięto w całym świecie katolickim, jest tylko przypuszczeniem. Podług św. Hieronima, episkopat jest instytucją czysto kościelną²⁾; w oczach naszych, przeciwnie, episkopat był pierwiej, niż się stał monarchicznym i właśnie ta jego późniejsza cecha była mu nadana z inicjatywy Kościoła. Z tej samej inicjatywy został dokonany podział atrybucyi między najwyższe kapłaństwo biskupa i kapłaństwo otaczających go prezbiterów.

Hieronim przytacza jeden jedyny fakt na poparcie swojej teorii: jest to zwyczaj albo raczej karność obowiązująca w Kościele Aleksandryjskim. Kapłani Aleksandryjscy, mówi Hieronim, wybierali ze swego grona jednego i nazywali go biskupem, podobnie jak dyakoni wybierają archidyakona; dowód, że prezbiterat i episkopat były uważane przez długi czas za identyczne. Hieronim nie mówi, że prezbiterium wyswiewało biskupa Aleksandryi, lecz że wybierało kapłana, który przez to samo, że był wybrany, otrzymywał godność biskupią. Reguła ta jakoby obowiązywała do Herakleusza (†249) i Dyonizego (†265). Lecz te dwa imiona nie mogą stanowić jednocześnie daty prekluzyjnej. I rzeczywiście, jeżeli ta reguła wyszła ze zwyczaju, to przestała być stosowana przy jednej elekcji, a nie przy dwóch po sobie następujących. To też, podług naszego mniemania, Hieronim chciał powiedzieć, że Herakleusz i Dyonizy zostali bi-

¹⁾ Cf. Harnack, „Mission und Ausbreitung“, t. I, 5368.

²⁾ Patrz w koment. na list do Tytusa koniec wyżej cytowanego ustępu: „Sicut ergo presbyteri sciunt, se ex consuetudine ecclesiae ei, qui sibi praepositus fuerit, esse subiectos, ita episcopi noverint se magis consuetudine, quam dispositionis dominicae veritate, presbyteris esse maiores“. P. L. XXVI, 563. Dosłownie: „Jak więc kapłani wiedzą, że z woli (zwyczaju) Kościoła są podwładni temu, kto jest nad nimi przełożonym, tak niech wiedzą biskupi, że raczej z woli Kościoła, niż z rozkazu Bożego są wyżsi od kapłanów“.

skupami podług dawnej reguły, t. j. przez wybory; po nich zaś, w epoce mu nieznaney, reguła ta wyszła z użycia¹⁾.

Na tę sprawę, poruszoną przez św. Hieronima, rzucają światło inne świadectwa. W zbiorze listów Sewera z Antyochii, słynnego biskupa monofizytów (511—518), znajduje się re-skrypt²⁾, (jest to 93-ci list z II książki listów pisanych przez Sewera na wygnaniu (518—538)) do „prawowiernych Emesy“. W reskrycie tym Sewer rozstrząsa sprawę niejakiego Izajasza, który, otrzymawszy święcenia biskupie od jednego tylko biskupa, uważał swoją konsekracyę za ważną i przytaczał na swoją obronę rzekomy kanon apostolski³⁾, pozwalający na podobną konsekracyę w razie konieczności. Sewer mówi, że nie wolno stosować się, wbrew zwyczajowi kościelnemu, do reguł, które wyszły z użycia. „Biskup Aleksandryi, słowa Sewera, miasta słynnego z swojej prawowierności, pierwotnie był wybierany przez kapłanów; lecz później, stosownie do kanonu, który wszędzie wszedł w życie, był instytuowany przez włożenie rąk biskupów“. Sewer, po wygnaniu z Antyochii, udał się do Aleksandryi, gdzie mieszkał aż do śmierci. Chwaląc prawowierność mieszkańców Aleksandryi, tem samem oddaje on hołd monofizytyzmowi, który był tam wówczas bardzo rozpowszechniony. Mamy więc tu świadectwo aleksandryjskie z początku VI wieku, które potwierdza świadectwo św. Hieronima.

Drugim dokumentem jest tekst z „Annales“ Eutycheusza (prawdziwe jego imię Said Ibn Batrik), patriarchy melchickiego w Aleksandryi (933—940). Eutycheusz podaje, że ewangelista, św. Marek, ustanowił Ananiasza biskupem Aleksandryjskim i dał mu do pomocy dwunastu kapłanów. Po śmierci Ananiasza, kapłani ci obowiązani byli ze swego grona wybrać jednego i przez włożenie rąk nadać mu godność biskupią. Następnie wybierali nowego członka do swojego kolegium, gdyż miało się ono skła-

¹⁾ Być może, św. Hieronim zaczerpnął tę wiadomość z dzieł Orygenesza. Herakleusz był biskupem (233—249) w czasie, kiedy Orygenes w Cezarei pisał swe homilie i to my (zaginione) na list do Tytusa. Można przeto przypuścić, że Hieronim, stosując się do tego, co Orygenes mówił o swojej epoce, napisał: „do czasów Herakleusza i Dyonizego“, czyli „do czasu, kiedy Orygenes pisał w tej kwestyi“.

²⁾ E. W. Brooks, w „Journal of theological studies“, t. II (1901) s. 612—613.

³⁾ Cf. Rieffel, Op. cit. s. 72.

dać zawsze z dwunastu. Ta reguła, według Eutycheusza, utrzymała się do czasów biskupa Aleksandra, który był jednym z trzystu osiemnastu ojców soboru Nicejskiego i który zabronił na przyszłość kapłanom wybierać biskupa¹⁾. Nie wiemy skąd Eutycheusz zaczerpnął tej wiadomości, okoliczność jednak, że w wielu rzeczach okazał on ignorancyę, nie osłabia jego świadectwa, gdyż na tym punkcie, który nas zajmuje, zgadza się ono ze świadectwem Sewera i Hieronima.

Hieronim, rzeczywiście, nie mówi wyraźnie, że wybory biskupa przez kapłanów były zniesione za czasów Herakleusza i Dyonizego: już wykazaliśmy, że Hieronim nie może przytoczyć ścisłej daty tej zmiany. Kiedy Gore dowodzi, że zmiana zaszła za Harakleusza i że nowa forma wyborów po raz pierwszy była zastosowana przy elekcji Dyonizego w 249 r., to zdaje się mówić więcej, niż pozwalają teksty św. Hieronima. Jeżeli Orygenes, kapłan współczesny, nie skarży się na zmniejszenie przywilejów prezbiterium, to widoczna, że w jego czasach zmiana w formie wyborów biskupa Aleksandryjskiego nie zaszła. Gore jednak upiera się i odsyła nas do homilii XXII Orygenesza na księgę Liczb, w której autor tłumaczy, dlaczego Mojżesz sam nie nazna czył po sobie następcy, oraz gani tych biskupów, którzy sami przekazują swoją godność innym. Orygenes mówi: jeżeli wielki Mojżesz nie naznaczył po sobie następcy, to „quis erit, qui audeat, vel ex plebe..., vel ex ipsis etiam sacerdotibus? Quis erit qui se ideneum ad hoc iudicet, nisi si cui oranti et petenti a Domino reveletur?“²⁾. Gore upatruje w tych słowach trzy formy obioru biskupa: wskazanie następcy przez poprzednika, wybory przez lud i przez jednego z kapłanów³⁾. Podług nas, Orygenes mówi tylko o elekcji biskupa przez prezbiterium, które przeciwstawia ludowi: „Quis ex plebe? Quis ex ipsis sacerdotibus?“ I my przypuszczamy z Gore'em, że wyraz sacerdotes u Orygenesza oznacza kapłanów⁴⁾, a to przez analogię do dystynkcyi między arcykapłanem i kapłanami Starego Zakonu. Jeżeli więc kapłani, jako

¹⁾ P. G. CXI, 982 c. Cf. C. Gore, „The ministry of the christian Church“ (Londyn 1889) s. 358.

²⁾ „In Num. hom. XXII, 4: „...to któż ośmieli się czy to z ludu... czy to nawet z kapłanów? Kto może wydać taki sąd, jeżeli go na prośby nasze Bóg nie objawi?“

³⁾ C. Gore, „Journal of theological studies“, t. III (1902), str. 281.

⁴⁾ Cf. Origenes, „In Levit. hom.“ V, 3, gdzie zaznaczona ta dystynkcyja.

ciało zbiorowe, biorą udział w obiorze biskupa, to Orygenes nie osłabia świadectwa św. Hieronima co do elekcji w Aleksandryi, owszem, potwierdza je. Lecz powie Gore, Orygenes gani wybory przez lud i kapłanów. Bez wątpienia, lecz to, co Orygenes mówi, że kandydat na biskupstwo powinien być wskazany przez samego Boga, co rzeczywiście byłoby formą wyborów najpożądaną, czyż przemawia przeciwko formom kanonicznym ustanowionym przez Kościół? Oto pobudki, dla których świadectwa Orygenes, jako nie odnoszącego się do naszej kwestyi, nie bierzemy pod uwagę.

A więc, ani Hieronim, ani Orygenes nie upoważniają nas do wniosku, jakoby forma obioru biskupa w Aleksandryi była zmieniona w połowie III wieku. Wobec tego, opowiadanie Eutychiusza zasługuje na większą wiarę. Mogą nam, bez wątpienia, powiedzieć, że niepodobna przypisywać Aleksandrowi reformy, gdyż zdaje się być rzeczą pewną, że on sam nazначzył następcą swoim dyakona Atanazego¹⁾. Czy jednak tej nominacji współczesni nie uważali tylko za wyraz zaufania, które Aleksander pokładał w Atanazym? Nadto, co najbardziej potwierdza słowa Eutychiusza, to to, że w wigilię śmierci Aleksandra sobór Nicejski postanowił (kanon IV), aby biskup był instytuowany przez wszystkich biskupów prowincyi, albo, jeśli okaże się to rzeczą niemożliwą, przynajmniej przez trzech. Z kanonu tego nie widać, jakoby poprzednio biskupa każdej stolicy wybierało i konsekrowało kolegium kapłanów; lecz, z drugiej strony, kanon ten nie mógł nie znieść dawnego zwyczaju w Aleksandryi, jeżeli ten jeszcze istniał, jak zresztą przypuszczamy, w 325 roku.

Jeszcze jeden szczegół potwierdza słowa Eutychiusza. Rzecz godna uwagi, że urząd kapłana w Aleksandryi przed 325 r. był ważniejszy, aniżeli w innych wielkich miastach świata chrześcijańskiego. „Dzisiaj, powiada Tillemont, proboszczowie w miastach to rzecz zwyczajna; lecz nie tak było w dawnych czasach, gdyż św. Epifaniusz uważa ich za osobliwość Aleksandryi. W innych miastach wszystek lud zbierał się z biskupem w jednym z kościołów. W Antyochii nawet, tak wielkiem mieście, zdaje się, było tylko jedno zgromadzenie, jedna

homilia, jedna ofiara już to w tym, już to w innym kościele... Nie sędzę, aby tam kapłani należeli wyłącznie do jednego tylko kościoła. Lecz w Aleksandryi, każdy z kościołów, pozostających pod jurysdykcyą biskupa katolickiego, miał swoich kapłanów do niesienia pomocy duchowej wiernym, którzy mieszkali w pobliżu. Kapłani ci uczyli na każdym zebraniu lud powierzony ich pieczy. Czy św. Epifaniusz mówi tylko o jednym kapłanie przy każdym kościele, czy też o wielu, trudno powiedzieć. Zdaje się jednak, że—o jednym. Z pośród licznych kościołów wymienia kościoły Dyonizego, Teony, Pieriusa, Persei, Dizyusza, Mendidyusza, Aniena i Baukali; były i inne, jak np. kościół pryncypalny Kwiryna, wybudowany za Konstancyusza¹⁾. Tillemont dobrze pojął tekst św. Epifaniasza; każdy kościół w Aleksandryi miał na czele swojego kapłana: Aryusz był kapłanem jednego z tych kościołów, Collutus innego, tak samo Carpones, Sarmatas, wszyscy czterej arianie: Γεγόνασι πολλοὶ αὐτοῦ συμπρεσβύτεροι ἐκάστην ἐκκλησίαν. Epifaniusz wylicza wiele z tych kościołów: ἐκκλησία Διονυσίου, ἡ Θεονᾶ, ἡ Περίου, ἡ Σεραπίωνος, ἡ τῆς Περσαίας, ἡ τοῦ Διζβᾶς, ἡ Μενιδίου, ἡ Ἀννιανοῦ, ἡ τῆς Βαυκάλως i dodaje: καὶ ἄλλαι (i inne)²⁾. Jest ich więc dziewięć w chwili, kiedy wybuchnął arianizm, dziewięć, z których cztery były w rękach kapłanów arianskich. Czyż więc nie było na czasie, kiedy arianizm został potępiony na soborze Nicejskim, odebrać kolegium kapłańskiemu w Aleksandryi dawny przywilej i podciągnąć pod ogólne prawo kapłanów, którzy zakłócili tak bardzo spokój w Kościele?

Wyjątkowe stanowisko kapłanów w Aleksandryi do soboru Nicejskiego potwierdza słowa Eutychiusza co do czasu, w którym została dokonana reforma w wyborze biskupa Aleksandryjskiego. Co do istoty rzeczy, t. j. czy rzeczywiście biskup Aleksandryjski był tylko wybierany przez kolegium kapłanów bez interwencji biskupów konkseratorów, dwa fakty rzucają światło na tę sprawę.

Pierwszy, omawiany przez Buttlera, zawiera się w „Apoptygmata Patrum“ w ustępie, który prawdopodobnie pochodzi z IV wieku. Heretycy w obec kapłana Poemona rzucają oszczer-

¹⁾ Epiphan. Haer. LXIX, II. (P. G. YLII, 20).

¹⁾ Memoires, t. VI, s. 237.

²⁾ Haer. LXIX, 2 (P. G. LXII, col. 205) Cf. LXVIII, 4 (col. 189).

stwo na biskupa Aleksandryjskiego, obwiniając go, że został pokonsekrowany przez kapłanów. Poemon, zamiast odpowiedzi, kazał heretyków ugościć i pozwolił im odejść w spokoju ¹⁾. Zarzuty bowiem były tak bezpodstawne, że nie uważał on nawet za potrzebne odpowiadać na nie. Lecz te same zarzuty czyż nie dają do myślenia, że w owej epoce uważano konsekrację biskupa Aleksandryjskiego przez kapłanów za rzecz nielegalną, lecz nie za rzecz nie-łychaną? Czyż tu niema alluzji do dawnego zwyczaju w Aleksandryi?

Drugi fakt, którego, jak sądzimy, dotychczas nie uwzględniono, podaje Epifaniusz. W Aleksandryi, pisze on, jest zwyczaj, że zaraz po śmierci biskupa naczynają następcę, aby położyć kres wszelkim stronnictwom, które mogłyby zamącić spokój w Kościele ²⁾. I kiedy w innych miastach czekają chwili sprzyjającej zebraniu się biskupów z prowincyi, w Aleksandryi bez zwłoki przystępują do elekcji. Epifaniusz uważa tę regułę za tak stałą, że nie może zrozumieć, jak mogła być nie obsadzona stolica biskupia przez trzy miesiące, t. j. od śmierci Aleksandra (17 kwietnia 328 r. na trzy dni przed Wielkanocą) do elekcji Atanazego (8 czerwca). To też powiada, ale tylko on jeden, że, kiedy Aleksander umarł, wybrano Achillasa, a po jego śmierci, która nastąpiła w 3 miesiące po elekcji, Atanazego; jeżeli tłumaczy dalej, Atanazy nie był wybrany zaraz po śmierci Aleksandra, to dlatego, że w tym czasie posłano go z misją na dwór cesarski i że Aleksandrya nie mogła czekać na jego powrót. Jest to historia zmyślona, gdyż w rzeczywistości Achillas był poprzednikiem Aleksandra. Tę pomyłką Epifaniasza, dotąd niewyjaśnioną, tłumaczy doskonale jego przeświadczenie, że w Aleksandryi obiór biskupa następował zaraz po osieroceniu stolicy.

Otóż, ten wyjątkowy system wyborów mógł być zastosowany tylko tam, gdzie byli wyborecy: nowy dowód, że w Aleksandryi kapłani stanowili ciało wyborcze.

Wyjątkowe stanowisko prezbiteratu Aleksandryjskiego do czasów biskupa Aleksandra, stwierdzone przez tę ankietę, zga-

dza się z pojęciem, które jeszcze miano o biskupiej godności kapłanów, tworzących kolegium wyborcze ¹⁾. Jest to ślad najdawniejszej starożytności. Tę wiadomość zawdzięczamy św. Hieronimowi.

¹⁾ Apophtegm. 78 (P. G. LXV, 341). C. Buttler, „The Lausiac History“ (Cambridge 1898), s. 213.

²⁾ Hæer. LXIX, II. (col 220).

¹⁾ To tłumaczy nam nadzwyczajną surowość Demetriusza, biskupa Aleksandryjskiego, który nie chciał uznać ważności święceń udzielonych Orygenesowi przez biskupa Cezarei.

AGAPY.

A g a p y.

Byłoby rzeczą pożądaną, aby kto skreślił dzieje piśmienictwa o agapach, które według Keatinga ¹⁾, należą do zagadnień najbardziej trudnych i skomplikowanych. Wtedy przekonaby się może, iż to zagadnienie jest skomplikowane dlatego tylko, że badacze więcej wyciągają z tekstów, aniżeli one zawierają.

I.

Zaraz na początku swojej ankiety, Keating oświadcza, że z powodu nielicznych danych, które zawiera Nowy Testament o agapach, badanie jest niezmiernie utrudnione. Czyżby Keating chciał, żeby te dane były tak jasne jak są nieliczne! Pocóż wtedy badanie?

Cudowne rozmnożenie chleba, na przykład, nie ma nic wspólnego z agapą, jak również i to, że Zbawiciel jadł i pił z uczniami i że przyrównywał Królestwo Boże do uczty. Bez wątplenia, Zbawiciel częstokroć łamał chleb z uczniami, ale ten akt nie miał w sobie nic eucharystycznego; nie ulega również wątpliwości, że uczniowie w początkach wiedli życie wspólne. Lecz

¹⁾ I. F. Keating, „The agape and the eucharist in the early Church, (Londyn 1901) s. V.

jak można stąd wywnioskować, że eucharystya i agapy „zawierają się w starożytnym wyrazie *κλάσις τοῦ ἄρτου*, łamanie chleba“, i że agapy, „ściśle związane ze święceniem wieczerzy“, w wieczerzy mają „swoje usprawiedliwienie, fundament i przedmiot“? Tak rozumują Harnack i Lighfoot¹⁾ nie podejrzewając, zdaje się, nawet, na jak kruchych podstawach opiera się ich argumentacja. I Keating tak samo argumentuje: zastanawiając się nad tymi ustępami z „Dziejów Apost.“, w których jest wzmianka o łamaniu chleba (II, 46; XX, 7 i 11; XXVII, 35), przychodzi do wniosku, że nie podobna widzieć tu samej tylko eucharystyi oraz nie włączyć tego, „co później było znane pod nazwą agapy“²⁾.

Ci uczeni wciąż obracają się w kole błędnem, gdyż uważają za pewnik to, co dopiero ma być dowiedzione. Przyjrzyjmy się tekstom, na których się oni opierają, i zbadajmy je bezstronnie.

W II rozdziale „Dziejów“ św. Łukasz mówi o nawróconych po pierwszym przemówieniu św. Piotra. Nawróceni trwali w nauce (*διδασχῇ*) apostołskiej, w jedności (*κοινωνία*), w uczestnictwie łamania chleba (*κλάσις τοῦ ἄρτου*) i, наконец, w modlitwach prawdopodobnie wspólnych. (*προσευχαί*)³⁾. Tak wyraża się tekst „Dziejów“ oparty na źródłach Pawłowych (B).

Następne wiersze, należące do źródeł żydowsko-chrześcijańskich (A), przedstawiają ten sam fakt w odmiennych rysach. „Wszyscy, którzy wierzyli, byli pospołu: i wszystko mieli wspólne. Codzień też trwając jednomyślnie w kościele, a łamiąc chleb po domach, pożywali pokarm z radością i w prostocie serdecznej: chwalać Boga i mając łaskę u wszystkiego ludu“⁴⁾.

Przypatrzmy się bliżej temu tekstowi żydowsko-chrześcijańskiemu. Krytycy, jak Spitta⁵⁾, którzy agapy uważają za najdawniejszą formę uczty eucharystycznej, widzą w nim potwierdzenie swojej teorii. Nawróceni łamią chleb w domu z ra-

dością i prostotą: a więc łamanie chleba jest częścią integralną uczty. Podług nas przeciwnie, z tego krótkiego ustępu, wyrażonego w zdaniach judaistycznych, widać tylko, że nawróceni z żydostwa byli wierni prawu Mojżeszowemu. Autor bardzo wyraźnie przeciwstawia *ἐσθὼν* wyrazowi *οἶκος*, modlitwę w Świątyni łamaniu chleba: przez pilne uczęszczanie do Świątyni, nawróceni chcieli zaznaczyć, że byli Żydami; przez łamanie chleba w domu, że uważali się za wyznawców Chrystusa. Z tegoż ustępu widać, że nawróceni, spełniając podobne praktyki, odczuwali wielką radość i spokój w sercu. Autor wyraża to w zdaniu biblijnem: „pożywali pokarm z radością“. Spokój, radość panuje w ich sercach: chwalą Boga, a ich nowa wiara nie wzbudza do nich niechęci ze strony Żydów; znajdują łaskę u ludu Bożego, u ludu wszystkiego.

Tak zanalizowany tekst żydowsko-chrześcijański wyjaśnia się, jak również i intencja autora, lecz agapy dopatrzyć się tu nie sposób.

Św. Hieronim czytał w „Ewangelii według Żydów“, że Zbawiciel, z martwych powstając, dał swój całun słudze wielkiego kapłana i że po pewnym czasie ukazał się św. Jakóbowi. Jakob poprzysiągł był w wielki czwartek, po spożyciu Krwi Przenajświętszej, że nie będzie jadł chleba, dopóki nie ujrzy Chrystusa powstającego z grobu. I dlatego Chrystus objawił mu się i rzekł: Niech przyniosą stół i chleb. Potem wziął chleb, pobłogosławił, łamał i dał Jakóbowi, mówiąc: Mój bracie! jedz ten chleb, gdyż Syn człowieczy zmartwychwstał¹⁾.

Teraz rozumiemy, dlaczego pierwsi chrześcijanie jedli pokarm z radością i dlaczego autor judaistyczny „Dziejów“ podkreślił tę okoliczność. Lecz ten sam autor nie bierze łamania chleba za jedno z uczty i na tym punkcie źródła Pawłowe (B) nie różnią od się źródeł żydowsko-chrześcijańskich (A). Należy przeto odróżnić akt zwyczajny biesiadnika, który łamie chleb ze swoimi towarzyszami, jak np. w Emmaus, od aktu łamania chleba eucharystycznego. Różnica między jednym aktem i drugim zasadza się na wierze, z której on wynika, a nie na zewnętrznym geście. Otóż, nawróceni Żydzi dążyli bardzo wyraźnie do zmniejszenia doniosłości tego aktu, kiedy bowiem źródła Pawłowe (B) mówią o łamaniu chleba jako o akcie reli-

¹⁾ Cytuje ich Keating, s. 39.

²⁾ Id. s. 44.

³⁾ Act. II, 42.

⁴⁾ Act. 44, 46, 47.

⁵⁾ Spitta, „Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls“ w „Zur Geschichte und Litt. des Urch.“ (Göttingen 1893) s. 288—290.

¹⁾ Hier. „Vir. Inl.“ 2. Nestle, N. T. „gr. Supplem.“ (Lipsk 1896) s. 72.

gijnym i stawiają go w jednym szeregu z διδασχί (nauczanie) i προσευχή (modlitwa wspólna), to źródła żydowsko-chrześcijańskie (A) wysuwają na pierwszy plan kult Boga w Świątyni, a łamanie chleba uważają za czynność drugorzędną, przypominającą tylko takąż czynność Chrystusa, słowem, za czynność, która różni się od łamania chleba przy biesiadnym stole tylko towarzyszącym jej aktem wiary.

Przeciwnie, chrześcijanie, nawróceni z pogaństwa, liturgiczne łamanie chleba łączyli z uroczystymi ceremoniami, jak świadczy o tem opis pobytu św. Pawła w Troadzie. Wierni zbierają się dla łamania chleba „pierwszego dnia po szabacie“, t. j. w niedzielę, wieczorem, w wysokiej izbie, oświetlonej „licznymi lampami“, wszyscy na czczo. Paweł, który był na zebraniu obecny, przemawiał do północy. Potem łamał chleb. A kiedy chleb spożyto, mówił aż „do świtania“¹⁾. Ten opis zgadza się z opisem w r. II w. 42 „Dziejów“: Paweł głosi wiernym naukę apostolską (διδασχί); wierni obowiązują się do życia wspólnego (κοινωνία); razem zebrani, modlą się i łamią chleb. Być może, że odległość od Świątyni przyczyniła się do uwydatnienia charakteru liturgicznego tych zebrań chrześcijańskich, wzorowanych na zebraniach Żydów żyjących w rozproszeniu, oraz do zatarcia w nich pierwotnego charakteru prywatnego.

Scena w Troadzie wprowadza nas do Kościoła Pawłowego. Ktoby jednak uwierzył, że w tym właśnie Kościele eucharystię odprawiano inaczej, aniżeli w Troadzie? Jednakże teologowie, obstający za istnieniem agap, chcą koniecznie widzieć potwierdzenie swoich poglądów w pierwszym liście do Koryntyan. Św. Paweł wspomina o kielichu i chlebie eucharystycznym: „Bo jeden chleb, jedno ciało nas wiele jesteśmy wszyscy jednego chleba uczestnikami“ (X, 17). Już stąd widać, że jedynym symbolem jedności chrześcijańskiej była eucharystya. Cóżby mógł oznaczać zwykły posiłek materialny obok ciała samego Chrystusa?

Św. Paweł chce, aby największa skromność panowała na zebraniach chrześcijańskich: mężczyzna ma mieć głowę odkrytą, niewiasta, przeciwnie, powinna nosić welon (XI, 4—6). Te ze-

¹⁾ Act. XX, 7—11.

brania nie mogą być uważane za okazję do jedzenia i picia. Zbawiciel ustanowił święty obrząd kielicha i chleba: „Ilekróć będziecie ten chleb jedli i kielich pili, śmierć Pańską będziecie opowiadać, aż przyjdzie“ (XI, 26). Kto je ten chleb i pije z kielicha niegodnie, ten staje się winnym ciała i krwi Pańskiej: trzeba „rozdzielić ciało Pańskie“. Celem tych zebrań nie jest zaspokojenie głodu: „Jeśli kto łaknie, niech je w domu: abyście się na sąd nie schodzili“ (XI, 34). Taka jest reguła.

Lecz u Koryntyan inna praktyka: „Gdy się tedy wspólnie schodzicie, już nie jest jedzenie wieczerzy Pańskiej“, gdyż jeden łaknie, a drugi jest pijany: azali domów nie macie do jedzenia i picia? Czyż Kościołem Bożym gardzicie? Czyż chcecie zawstydzić tych, którzy nic nie mają? Cóż wam rzeknę? Czyż mam was chwalić? Nie, w tem nie chwale. (XI, 20, 21, 22).

Św. Paweł nie mówi do Koryntyan: w przyszłości, skoro już jest zwyczaj łączyć z eucharystią wspólny posiłek, niechże ten posiłek będzie naprawdę wspólny, niech każdy ma równą część, niech ci, którzy mają, dzielą się z tymi, którzy nic nie mają. Przeciwnie, Apostoł mówi jak można najwyraźniej, że zbierać się dla wszelkiej innej rzeczy krom kielicha i chleba eucharystycznego, jest to znieważać Kościół Boży. Kto chce zaspokoić głód i ugasić pragnienie, niech zostanie w domu: „Azali domów nie macie do jedzenia i picia“?

Z tekstu tego wyraźnie widać, że zebrania chrześcijan były wyłącznie eucharystyczne i że było rzeczą nieprzystojną łączyć z wieczerzą Pańską jakikolwiek posiłek.

Keating i inni niektórzy są innego zdania, przypuszczają bowiem, że św. Paweł skorzystał z nieporządków, które się wkraśli do Kościoła w Koryncie i oddzielił eucharystię od agapy. „A inne rzeczy, gdy przyjdę, postanowię“, pisał Apostoł (XI, 34). Te „inne rzeczy“, podług nas, nie koniecznie mają oznaczać eucharystię. A jednak wielu upiera się przy twierdzeniu, że św. Paweł postanowił, aby na przyszłość agapy nie odbywały się jednocześnie z eucharystią! Rozstrzygając kwestję w ten sposób, badacze ci, jak widać, z góry przypuszczają, że agapy istniały i były integralną częścią uczty eucharystycznej, i dlatego sądzą, że św. Paweł w liście do Koryntyan potępił nie samą zasadą, lecz tylko nadużycia. Według nas, rzecz się ma przeciwnie, bo, gdyby Apostoł miał na myśli

tylko reformę agap, to czyżby tak kategorycznie nakazywał wiernym w Koryncie, aby jedli i pili u siebie, we własnym domu, a nie na zebraniu „Kościoła Bożego“?

Funk również w świeżo ogłoszonym artykule w „Revue d'histoire ecclesiastique“ broni przeciwko nam teorii klasycznej o agapach, utrzymując, że św. Paweł wyraźnie świadczy o istnieniu wspólnego posiłku, różniącego się od eucharystyi. Dlatego, powiada, Paweł upomina wiernych, aby, schodząc się na posiłek, „oczekiwali jedni drugich“? „Słowa te byłyby niezrozumiałe, gdybyśmy nie przypuścili istnienia pewnej uczty, której koszta ponosiły pojedyncze jednostki i która tym sposobem stawała się ucztą wspólną, co właśnie wtedy nie było zachowywane w Koryncie“¹⁾. Mocno żałuję, że nie mogę na tym punkcie zgodzić się z uczonym kolegą z Tubingi. Św. Paweł pisze: „A gdy się schodzicie ku jedzeniu, oczekiwajcie jedni drugich; jeśli kto łaknie niech je w domu, abyście się na sąd“, t. j. na obżarstwo, które pociąga za sobą potępienie, „nie schodzili“. Czyż nie o tem samem zbieraniu się mówi Apostoł w w. 20: „Gdy się tedy wespół schodzicie, już nie jest jedzenie wieczerzy Pańskiej! Bo każdy wieczerzę swą wprzód bierze ku jedzeniu (ἐν τῷ φαγεῖν), tak iż jeden łaknie, a drugi jest pijany“. Św. Paweł z początku oznacza zebranie wiernych przez κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν. Później, chcąc zaznaczyć, co się dzieje na tem zebraniu, mówi ἐν τῷ φαγεῖν (ku jedzeniu). Tym sposobem wyrażenie συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν jest synonimem wyrażenia συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν τὸ κυριακὸν δεῖπνον (zbierają się, aby pożywać wieczerzę Pańską). A więc, św. Paweł nie chce, aby jedzono τὸ ἴδιον δεῖπνον (własną wieczerzę), lecz τὸ κυριακὸν δεῖπνον (wieczerzę Pańską). Jeśli kto głodny, niech je u siebie w domu. Na zebraniach chrześcijańskich nie miejsce na pożywanie strawy pospolitej: ἀλλήλους ἐκδέχεσθε, czekajcie jedni na drugich, przyszedłszy na ucztę, która jest dla wszystkich jedna²⁾.

Obrońcy agap powołują się na tekst klasyczny zawarty w liście św. Judy. Autor tego listu potępia rozwiązłych chrześcijan, wytykając im, że idą drogą Kaina, Balaama i Korego:

¹⁾ „Revue d'hist. eccl.“, t. IV (1903), s. 9.

²⁾ Zob. P. Ladeuze, „Pierwszy list do Koryntyan nie mówi o agapach“. „Revue biblique“ (1904), s. 78—81.

„Ci są, powiada, plugawcy¹⁾ na „biesiadach“ swoich wspólnie biesiadujący bez bojaźni, samych siebie pasący: obłoki bezwodne, które od wiatrów tam i sam unoszone bywają; drzewa jesienne, nieużyteczne, dwakroć pomarłe, wykorzenione; srogie bałwany morskie, z pianą nieczystości swoje wyrzucające; gwiazdy błakające się, którym burza ciemności na wieki jest zachowana“. (12—63). Oto agapy, powiadają.

Nie, to nie są agapy. Dowodem tego jest drugi list św. Piotra, który, chociaż pozostaje w zależności od listu Judy, ustęp powyższy oddaje w ten sposób, że trudno dopatrzeć się w nim agap:

II Petri II, 13. σπιλοι καὶ μῶμοι ἐντροφώντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν συνεσχωρόμενοι ἑμῖν. Jud. 12. οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις ἑμῶν σπικαδες συνεσχωρόμενοι ἀφόβως.

W drugim liście św. Piotra czytamy: „...rozkoszują się w swoich kłamstwach, ἀπάταις, uczując z wami“. Zapomnijmy na chwilę, że w niektórych manuskryptach listu Judy, tak ważnych jak np. manuskrypt „Aleksandryjski“, znajduje się nie ἀγάπαις (agapy) lecz ἀπάταις (kłamstwa): przyjmijmy wyraz ἀγάπαις jako autentyczny i przypuśćmy, że drugi list św. Piotra wyraża nie to, co list św. Judy. Nasuwa się teraz pytanie, czy wyraz ἀγάπαις u Judy rzeczywiście oznacza ucztę? Otóż, Juda używa dwa razy ἀγάπη (2, 21), trzy razy ἀγαπητοί (3, 17, 20) i raz jeden ἡγαπημένοι w znaczeniu: miłość, umiłowany. Częstokroć bierze liczbę mnogą zamiast pojedynczej: δόξας zamiast δόξαν, αἰσχόνας zamiast αἰσχόνην. A więc ustęp, w którym chcą widzieć agapy, należałoby tak czytać: „oni są szkopułem, przeszkodą w miłości waszej“. Erazm, stosując się do interpretacji św. Augustyna, tłumaczy: In dilectionibus vestris albo inter charitates vestras. I tu wyraz miłości oznacza zebranie wiernych, na którym ci bezbożni byli przedmiotem zgorszenia. Nadto, jeżeli zwrócimy uwagę na to, że list zawiera tylko ogólne ostrogi dla wiernych, to drudno przypuścić, aby autor mówił o nadużyciach, których dopuszczali się w czasie agapy ci niegodziwcy.

Stąd wniosek: w Nowym Testamencie niema mowy o agapach.

¹⁾ σπιλος oznacza plamę, skałę, szkopuł,

II.

Rozdziały IX—X Didaché zawierają tekst modlitw eucharystycznych, które kapłan odmawiał przed i po łamaniu chleba i benedykcji kielicha. W modlitwach tych, jak i wogóle w całym opisie eucharystyi, niema nie takiego, coby przypominało ucztę bratniej miłości. „Co się tyczy eucharystyi, tak dzięki czynicie:... Najpierw względem napoju.... Potem nad złamanym chlebem.... Po jedzeniu zaś tak czynicie dzięki... Następuje trzecia formuła. Te trzy formuły, podług nas, odnoszą się do eucharystyi, jak i inne analogiczne, które zawierają się w „Dziejach“ Jana¹⁾ i Tomasza²⁾.

Ponieważ w tych modlitwach niema anamnezy, t. j. aluzji do męki Zbawiciela lub do słów ustanowienia eucharystyi, przeto nawet bardzo poważni teologowie zadają sobie pytanie, które z tych modlitw odnoszą się do agapy, a które—do eucharystyi. Duchesne dwie pierwsze modlitwy odnosi do agap, trzecią zaś do eucharystyi³⁾. Funk, przeciwnie, do eucharystyi odnosi pierwsze dwie, a trzecią do agapy i widzi w niej dowód, że, w epoce Didaché, „z wieczerzą eucharystyczną był połączony posiłek, który z grecka nazywa się „agape“⁴⁾. Za tą interpretacją przemawia jakoby ta okoliczność, że pierwsze dwie formuły oddzielone są od trzeciej zdaniem: „Po najedzeniu tak dzięki czynicie“... (Μετά δὲ τὸ ἐμπελῆσαι⁵⁾). Jakim więc chlebem nasycili się wierni? Chlebem i winem eucharystycznym, odpowiadamy, gdyż w tekście niema wzmianki o innym pokarmie. Jeżeli chodzi o dwie pierwsze formuły, to dlaczego kończą się one upomnieniem: „Nolite dare sanctum canibus“, nie dawajcie świętego psom? Jeżeli zaś—o trzecią, to dlaczego μετὰ τὸ ἐμπελῆσαι⁵⁾ dziękują Bogu za „pokarm duchowy i napój życia wiecznego“, wyrazy, przez które Funk rozumie eucharystyę?

¹⁾ Acta Apostol. apocrypha, t. II, 1 (Lipsk 1898), s. 207—209.

²⁾ „Acta Thomae“, (Lipsk 1883) s. 34—36 i 82.

³⁾ „Bulletin critique, t. V. (1884), s. 385.

⁴⁾ „P. P. apostolici“, t. 1 (Tubingen 1901), s. 22 i n.

⁵⁾ Podożne wyrażenie znajduje się w Ewangeliu św. Jana (VI, 12): ὥς δὲ ἐνπελῆσαι.

A więc agapy są tu wykluczone.

„Didaché“ zawiera w sobie kilka wyrażen, które jakoby ubocznie przemawiają za istnieniem agapy; wyrażenia te są bardzo niejasne, jak zresztą cały ustęp, do którego one należą, a który dotyczy proroków: „Prorok, który nakazuje z natchnienia Ducha Św. „zastawić“ stół, nie będzie jadł z tego stołu, jeżeli nie chce uchodzić za fałszywego proroka“¹⁾. Funk tak tłumaczy ten ustęp: „Jeżeli prorok w imieniu Ducha św. każe przygotować potrawy, należy je dać ubogim, prorok jednak jeść nie będzie, aby się nie wydawało, że myśli o sobie; jeżeli je, uważany jest za fałszywego proroka“. Ogólne znaczenie tego ustępu rzeczywiście jest takie, szczególnie jeżeli go porównamy z innym bardzo wyraźnym: „Jeżeli mówi w natchnieniu: dajcie mi pieniędzy albo chleba, nie słuchajcie go. Jeżeli zaś prosi dla innych, niech go nikt nie sądzi“ (XI, 12). Sens więc jest taki: prorok może prosić zarówno o strawę jak i o pieniądze ale nie dla siebie, jeżeli jest prorokiem prawdziwym. Tylko że ani potrawy, ani pieniądze nie mają tu znaczenia liturgicznego i oznaczają tylko jałmużnę.

Keating szuka śladów agapy u Ojców Apostolskich. Chociaż, powiada, św. Paweł oddzielił ucztę bratniej miłości od eucharystyi, jednakże rozdział ten nie wszedł w życie w czasach apostolskich i nieco później. A ponieważ w liście św. Klementa jest mowa o biskupach, którzy „święcie i bez zarzutu złożyli dary“²⁾,—alluzya do listu do Żydów (V, 1) i do najwyższego kapłana, którego obowiązkiem było „składać dary i ofiary za grzechy“,—Keating, podobnie jak Lightfoot, widzi w tych darach jałmużnę składaną przez wiernych, chleb i wino eucharystyczne oraz ofiary dla agap: jest to, podług nas, tłumaczenie wyrazu dary w duchu prawa żydowskiego.

Przeciwnicy nasi powołują się na św. Ignacego, który tak pisze do Smyrneńczyków: „Bez pozwolenia biskupa nie wolno ani chrzczyć, ani ucztę miłości odprawiać, VIII, 2. Lecz z tego tekstu widać tylko, że pisarzy starożytnych należy wyjaśniać przez nich samych i że nie wolno nadawać wyrazowi

¹⁾ „Didaché“, XI, 9.

²⁾ I Clem. XLIV, 4: ἀμαρτία..., ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσερχόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβῶμεν: si eos, qui sancte et sine crimine munera obtulerunt, episcopatu eiecimus.

z II wieku znaczenia takiego, jakie on mieć będzie dopiero w wieku IV, w tym bowiem ustępie św. Ignacy mówi tylko o eucharystyi: „Niech nikt oddzielnie od biskupa nie spełnia nic z tych rzeczy, które należą do Kościoła. Za ważną należy uważać tę eucharystyę, którą biskup albo ów, któremu on pozwolił, sprawuje... Bez pozwolenia biskupa nie wolno ani chrzcić, ani uczyć miłości odprawiać; ale cokolwiek on zatwierdza, to i Bogu jest miłe, aby trwałe i ważne było wszystko, co się dokonywa“ (VIII, 1—2). Z kontekstu widać, że wyraz „agape“ czyli miłość oznacza tu eucharystyę; tak zresztą rozumiał ten wyraz fałszerz listów św. Ignacego z IV wieku, tak go i dziś rozumieją najnowsi krytycy. Tym samym stylem św. Ignacy pisze do Rzymian: „Ja nie znajduję smaku w żadnym pokarmie, podlegającym zepsuciu, ani w rozkoszach tego świata: spragniony jestem wyłącznie chleba Bożego, który jest ciałem Jezusa Chrystusa... i krwi Jego pragnę na napój, bo jest ona nieśmiertelną miłością“¹⁾. Wyraz ἀγάπη, podług obliczenia Funka, powtarza się w listach św. Ignacego dwadzieścia osiem razy i zawsze oznacza miłość „in abstracto“²⁾. Nawet w wyrażeniu: προκαθήμενῃ τῆς ἀγάπης (list do Rzymian), które Funk chciał tłumaczyć przez „przełożona gminy“, nie sądzimy, aby agapa miała odrębne znaczenie. Stąd wniosek, że „in concreto“ wyraz ten nie oznacza nic osobliwego, a tem mniej agapy takiej, jaka istniała później.

Pliniusz w swoim liście do Trajana mówi o dwóch rodzajach zebrań: chrześcijanie zbierają się przed wschodem słońca, „stato die ante lucem“, i po raz drugi, „aby spożywać pokarm zwyczajny i niewinny“, „ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium“. W tem drugim zebraniu chcą widzieć uctę bratniej miłości. Gdyby ta interpretacya dała się uzasadnić, to mielibyśmy najdawniejsze świadectwo o istnieniu agap. Lecz tak nie jest. Apostaci, pytani przez Pliniusza, zeznali, że czczą portret Trajana, posągi bożków i że zaparli się Chrystusa, jedni od trzech lat, drudzy od dwudziestu. Cała ich wina zasadzała się na tem, że na zebraniach już to śpiewali

pieśni na cześć Chrystusa, już to pożywali razem „pokarm zwyczajny i bardzo niewinny“, jak tłumaczy Renan: i oto wszystko to ustało z chwilą, kiedy Pliniusz wydał edykt zabraniający wszelkich zebrań (hetaeriae). Jeżeli ten pokarm, „zwyczajny i bardzo niewinny“ nie jest eucharystyą, to trzeba przypuścić, że apostaci nie przyznali się do wszystkiego: a mianowicie, że na zebraniu przed wschodem słońca pożywali ciało i krew Pańską; a przecież, jako tacy, nie mieli powodu ukrywać tej tajemnicy. Z tego więc wynika, że wyrażenie „cibum promiscuum et innoxium“ godne wiernych, którzy nie wierzą, oznacza tylko eucharystyę.

Według Ramsay'a apostaci oświadczyli, że wyrzekli się nie tych zebrań, na których śpiewano hymny, lecz tych, na których pożywano pokarm niewinny¹⁾, bo, powiada, ta uczta wspólna tworzyła pewnego rodzaju sodalicję nieprawą, zabronioną, gdy tymczasem zbieranie się dla wykonania pieśni nie sprzeciwiało się prawu. Otóż, ciągnie dalej, chrześcijanie mogli zaprzestać odprawiania uczy miłości, lecz nie przestali pożywać ciała i krwi Pańskiej. Na co odpowiadamy: czyż komunია nie była dostatecznym czynnikiem do stworzenia sodalicji i do nadania zebraniom „ante lucem“ cechy nielegalnej? Co więcej, chrześcijanie ci są apostatami: wyrzekli się wszystkiego, co się odnosiło do chrystyanizmu, nie zaś tylko rzekomych agap. To też sądzimy, że przez ten pokarm należy rozumieć tylko eucharystyę.

Oto jeszcze jedna trudność do przewyciężenia. Św. Justyn w pierwszej swojej apologii opisuje zebrania chrześcijańskie; broniąc niewinności chrześcijan, odsłania tajemnicę ich zebrań, ale ani jednym słówkiem nie wspomina o agapach. A czyżby św. Justyn, który wykłada całą liturgię eucharystyczną, przemileżał o ucztach wspólnych? Widoczna, podsuwa nam myśl Keating, zaniechano ich wskutek zakazu dotyczącego wszelkich stowarzyszeń (sodalitia)!

Milczenie św. Ireneusza nie mniej jest zadziwiające: „Ani wzmianki, ani alluzji“, przyznaje sam Keating.

Mamy jeszcze inne świadectwo, bardziej przekonujące

¹⁾ Rom. VII, 3.

²⁾ Cf. „Smyrn“. VI, 2, gdzie św. Ignacy łączy przykazanie miłości czyli agapę z czynkami miłosiernymi, z opieką nad wdowami, sierotami, biednymi, nad tymi, „którzy łakną i pragną“.

¹⁾ W. M. Ramsay. „The Church in the roman Empire“ (Londyn 1894) s. 219.

od tego milczenia. Oszczerstwa, które rzucano na chrześcijan, jakoby ci oddawali się uczcie Tyesteńskiej oraz grzechom przeciwko naturze, odnosiły się do eucharystyi i do zebrań eucharystycznych. Minucyusz Feliks ma na myśli eucharystyę, kiedy pisze: „Convivia non tantum pudica colimus, sed sobria: nec enim indulgemus epulis aut convivium mero ducimus“¹⁾. Nie można wyraźniej wykluczyć hipotezy o agapach.

III.

W pismach Tertuljana, zarówno jak w pismach Minucjusza Feliksa, nie można znaleźć dowodu stwierdzającego istnienie agap.

Tertuljan wie, że chrześcijanie mają skarbiec wspólny, że każdy wnosi miesięczną składkę, kiedy chce, jeżeli chce i jeżeli może, gdyż jest to składka dobrowolna.

Haec quasi deposita pietatis sunt. Nam inde non epulis nec potaculis nec ingratis voratrinis dispensatur, sed egenis alendis humandisque, et pueris ac puellis re ac parentibus destitutis, iamque domesticis senibus, item naufragis, et si qui in metallis, et si qui in insulis vel in custodiis, dumtaxat ex causa Dei sectae alumni confessionis suae fiunt²⁾.

Chrześcijanie więc mają wspólny skarbiec, lecz ten „depozyt pobożności“ obracany jest na wsparcia dla biednych, sierot i starców, dla rozbitków na morzu, dla chrześcijan, którzy zostali wtrąceni do więzienia lub skazani na wygnanie za wiarę, tudzież na pogrzeby ubogich. W budżecie tym nie przewidywano wydatków na uczyty bratniej miłości. Tertuljan chce, żeby wszyscy o tem wiedzieli: „inde non epulis nec potaculis nec ingratis voratrinis dispensatur“. To samo mówi Minucyusz Feliks.

W tym samym rozdziale swojej Apologii, Tertuljan, opi-

¹⁾ „Octavius“, 31.

²⁾ „Apologet“, 39.

suje zebrań chrześcijan, podaje praktyki religijne, które się na nich odbywały, jako to: czytanie Pisma świętego, nauczanie (exhortationes, castigationes), piętnowanie złych obyczajów (censura divina), bo jeżeli kto ciężko zgrzeszył, był wyłączany ze zgromadzenia i tracił prawo do uczestnictwa w świętych tajemnicach (omnis sancti commercii). Jest tu, jak widzimy, mowa nie o uczcie wspólnej¹⁾, lecz o wzmacnianiu wiary przez słowa natchnione, „fidem sanctis vocibus pascimus“.

Przystępujemy do tekstu, który stał się przyczyną nieporozumień:

Et caenulas nostras, praeterquam sceleris infames, ut prodigas quoque sugillatis.

Poganom, powiada apologeta, nikt nie wyrzuca ich rzekomych uczt religijnych. Gdy kapłani Salijscy obchodzą zaślubiny, wydają więcej pieniędzy, niż mają. Eleuzyńscy mobilizują całą armię kucharzy. Kiedy czciciele Serapisa gotują obiad, straż ogniowa sygnalizuje pożar. A jednak powstają tylko na uczyty chrześcijan, i to na jakie uczyty?

De solo triclinio christianorum retractatur.

Caena nostra de nomine rationem sui ostendit: id vocatur quod dilectio penes graecos est. Quantiscunque sumptibus constet, lucrum est pietatis nomine facere sumptum, siquidem inopes quosque refrigerio isto iuvamus..

Si honesta causa est convivii, reliquum ordinem disciplinae de causa aestimate quod sit. De religionis officio nihil vilitatis, nihil immodestiae admittit. Non prius discumbitur quam oratio ad Deum praegustetur; editur quantum esurientes capiunt; bibitur quantum pudicis utile est. Ita saturantur, ut qui meminerint etiam per noctem adorandum Deum sibi esse; ita fabulantur, ut qui sciant Dominum audire. Post aquam manualet et lumina, ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium Deo canere; hinc probatur quomodo biberit. Aequae oratio convivium dirimit. Inde disceditur non in... eruptiones lasciviarum..., ut qui non tam caenam caenaverint, quam disciplinam.

¹⁾ W. „De Corona“, 3, to samo milczenie. Tertuljan mówi tylko, że

Haec coitio christianorum merito sane illicita, si illicitis par.

Podług nas, Tertuljan opisuje tu eucharystię.

I rzeczywiście, trzeba było, aby Tertuljan w swojej apologii oczyścił chrześcijan z zarzutów dotyczących ich kultu ukrytego. Główny zarzut odnosił się do eucharystyi, którą poganie uważali za rytualną zbrodnię dzieciobójstwa, „sacramentum infanticidii et pabulum inde et post convivium incestum“. W rozdziałach VII—IX Tertuljan odpiera to oskarżenie jako oszczerstwo niczem nieuzasadnione i nie dające się pogodzić z czystością myśli chrześcijańskiej. Nie jednak nie mówi o istocie uczty eucharystycznej, i pod tym względem różni się on od św. Justyna, który jasno wyłożył w swojej apologii i obrząd i dogmat. Ale jeżeli Tertuljan, jak sam powiada, daje w swojej Apologii całokształt nauki Chrystusowej, to, bez wątpienia w przytoczonym ustępie miał na myśli¹⁾ eucharystię, gdyż gdzieindziej o tej tajemnicy nie wspomina.

Mamy i drugi powód, dla którego tę ucztę (caenula) utożsamiamy z eucharystyą: a mianowicie, że poganie uważają ją za karygodną zbrodnię: „caenulas nostras praeterquam sceleris infames...“ Na uczcie tej jakoby dopuszczano się zbrodni dzieciobójstwa i innych²⁾. Jest to więc uczta eucharystyczna.

Tertuljan odpiera to straszne oskarżenie. Jeżeli nie mówi, czym jest eucharystya, to dlatego, że poganie nie zrozumieli by go i że obowiązująca wówczas reguła nakazywała mu milczenie. To też powiada tylko: sama już nazwa naszej uczty powinna usunąć wszelkie podejrzenia: nazywamy ją z grecka ἀγάπη czyli dilectio (miłość). Tertuljan wprawdzie nie mówi o naturze tej uczty, ale nazwa, którą jej dał, jest taka, jaką św. Ignacy zastosował do eucharystyi. Tylko wtedy moglibyśmy tłumaczyć ἀγάπη, albo dilectio przez agapę, t. j. przez ucztę nie-eucharystyczną, gdyby nie istniał pod tym względem precedens i gdybyśmy już wiedzieli, że wyraz ten miał rzeczywiście takie znaczenie, jakie mu nadano później.

Tertuljan w dalszym ciągu odpowiada poganom na zarzu-

eucharystya była ustanowiona przez Jezusa Chrystusa „in tempore victus“ i że teraz odprawia się „na zebraniach przed wschodem słońca“.

¹⁾ Cf. Apologet. 46: „Ostendimus totum statum nostrum“.

²⁾ Cf. Justin., Apolog. I, 26, 27; Apolog. II, 12.

ty, jakoby zebrania chrześcijańskie były połączone z wielkimi wydatkami, „caenulas nostras ut progigas quoque sugillatis“. Wydatki nasze, powiada, jakiekolwiekby były, przynoszą tylko korzyść religii, bo pozwalają nam wspierać wszelakiego rodzaju ubogich, „inopes quosque refrigerio isto iuvamus“. Tu po raz pierwszy spotykamy ślady ofiar, mających związek z eucharystyą. Już Justyn mówi wyraźnie, że odprawianie eucharystyi połączone jest ze zbieraniem darów: wierni, posiadający majątek, składają dobrowolnie ofiary, które przewodniczący obraca na wsparcia dla sierot, wdów, chorych, więźniów, biednych podróżnych, słowem—dla wszystkich potrzebujących¹⁾.

Tożsamość twierdzeń Tertuljana i Justyna jest uderzająca! Lecz, ponieważ refrigerium u Tertuljana oznacza wsparcie dla ubogich, przeto nie może tu być mowy o uczcie wspólnej, w której braliby udział zarówno ubodzy jak i bogaci.

Tertuljan, następnie, omawia jeszcze jedną rację. Jeżeli, powiada, nasze uczty mają charakter czysto religijny, to tem samem wszelkie nadużycia są z nich wykluczone. „Nikt nie zajmuje miejsca, wpięrow nie pomodliwszy się: „non prius discumbitur...“ A więc jest to zwykła uczta! — zarzuci mi kto. Nie, odpowiadam, gdyż te wyrażenia są symboliczne, jak symbolicznem jest caenula, triclinium²⁾. Symbolizm ten łatwo wytłumaczyć, jeśli się zważy, że komunikujący wówczas siedzieli przy stole (mensa), a nie przystępowali, jak dziś, do ołtarza. Tertuljan w dowodzeniu posługuje się symbolizmami, które często-kroć łączy z ironią. Wierni jedzą i piją: Abercyusz oświadcza, że pił wspaniałe wino, które mu dano razem z chlebem; ale zaraz dodaje, że to, co mówi, odnosi się do Ryby, to jest do Jezusa Chrystusa.

Funk, omawiając powyższy tekst, uważa, że nie podobna w nim widzieć opisu liturgii eucharystycznej współczesnej Ter-

¹⁾ Justin. Apolog. I, 67. Cf. Cyprian. „De lapsis“, 6. „De op. et elemos.“ 15.

²⁾ Cf. Apologet. 7: „Dicimur sceleratissimi de sacramento infanticidii et pabulo inde et post „convivium“ incesto. Convivium oznacza tu eucharystię. Ad uxorem II, 4: „convivium dominicum illud, quod infamant“. I tu jest mowa o eucharystyi. Cf. Octavius, 9: „ad epulas solenni die coeunt... ubi convivium caluit“...—Malowidła w katakumbach przedstawiają eucharystię jako ucztę. Wilpert, „Fractio panis“ (Paris 1896).

tuljanowi. Dlaczego, pyta, niema w nim wzmianki ani o czytaniu wyjątków z Pisma św., ani o głoszeniu nauki, ani o modlitwach, które, wtedy według świadectwa św. Justyna, poprzedzały właściwą ofiarę? Dlaczego? Dlatego właśnie, że Tertuljan broni od oszczerstw tylko komunię pod postaciami chleba i wina. Przed komunią – modlitwa: „oratio praegustatur“, która jest zbiorem modlitw konsekuracyjnych, „invocatio non contemptibilis“, jak ją nazywa list Firmiljana¹⁾. Po komunii również modlitwa: „oratio convivium dirimit“. Tertuljan mówi o chrześcijanach, którzy przyjmują komunię: „editur... bibitur...; saturantur...“ Cóż tu się sprzeciwia symbolice eucharystycznej? Czyż nie tak, w owej epoce, przedstawiono eucharystię na słynnym fresku kaplicy Greckiej na cmentarzu Pryscylli? Albo, w napisach w Autun? „Zbawiciela Świętych słodki bierz pokarm, jedz chciwie Rybę, trzymając [ją] w rękach“²⁾.

Σωτήρος δ' ἁγίων μεληδέα λάμβανε βρώσιν ἔσθιε πινάων ἔχθον ἔχων παλάμαις.

Tertuljan dodaje, że wierni rozmawiają między sobą: „fabulantur“. Są to, podług nas, odpowiedzi lub wezwania, za pomocą których zgromadzenie łączyło się z biskupem.

Funk pyta, co znaczy woda do umycia rąk (aqua manualis) i światła (lumina) na zebraniu eucharystycznym? I odpowiada, że po spożyciu posiłku wierni umywają ręce i z nastaniem zmroku zapalają światła: ale eucharystyi nie odprawiano wieczorem. Nic nad to słusniejszego, gdyż wieczerzę eucharystyczną spożywano wtedy „antelucanis coetibus“, przed wschodem słońca; to też nie dziwnego, że dla rozproszenia ciemności zapalano światła. Co do owej „aqua manualis“, to widzimy tu ceremonię umycia rąk, która, według powszechnej reguły, poprzedzała każdą modlitwę³⁾. Jediną trudność przedstawia ta okoliczność, że Tertuljan mówi o używaniu wody i paleniu światel po komunii; ale i dla Funka ten szczegół nie przedstawia się jasno. Bo, w przypuszczaniu, że to była zwykła uczta, ban-

¹⁾ Inter Cyprian. Epp., LXXV, 10.

²⁾ Abercius.

³⁾ Tertull. De oratione, 11. Jeszcze będziemy się zastanawiali nad temi trudnościami, jako też nad argumentacją Funka.

kiet, trudno sobie przedstawić, aby wszystko było tak urządzone, iż biesiadnicy kończyli ucztę właśnie w tej chwili, kiedy trzeba było zapalać lampy. To też pytamy się, czy te dwa szczegóły, owa „aqua manualis“ i owe „lumina“ nie są raczej wzięte w znaczeniu przenośnem, moralnem? Czy raczej Tertuljan nie chciał przez nie zaakcentować niewinności zebrań, na których wszystko odbywało się jawnie i na których biesiadnicy mieli ręce czyste, jak przystało na modlących się? Tertuljanowi chodziło o podkreślenie tej okoliczności, aby tem lepiej odpowiedzieć na ohydne baśnie o rzekomych nocnych zebraniach, na których na dany znak jakoby gaszono światła i w ciemnościach oddawano się najwstrętniejszej rozpuście¹⁾.

Po ceremonii umycia rąk i po zapaleniu lamp, biesiadnicy śpiewają, „provocatur quisque Deo canere“. Uczta się skończyła, i wierni tak są trzeźwi, tak spokojni, iż rzekłbyś, że nasycili się nie potrawami, lecz słowem Bożem.

Tertuljan kończy: „Haec coitio christianorum“. Oto zebranie chrześcijan. Jakto, możemy zapytać, czyż niema innego rodzaju zebrań? Bo, jeżeli Tertuljan dał opis tylko agap, to powinny być inne zebrania, eucharystyczne. Nie, jest tylko jedno zebranie i właśnie to rzekome zebranie dla odprawienia agapy nie różni się od zebrania religijnego, które Tertuljan opisał na początku: „Coimus in coetum ut ad Deum precationibus ambiamus orantes... Coimus ad litterarum divinarum commemorationem“... Tertuljan, kończąc swoją dyskusję słowy: „Haec coitio christianorum“, ma na myśli tylko jedno zebranie chrześcijan, które, dla wykazania jego powagi i surowości, określa wyrazem „curia“. Pojęcie o bankiecie zwyczajnym jest tu wykluczone.

Pozostaje nam wytłumaczyć, co właściwie Tertuljan rozumie przez wyraz „agape“. Zwracając się do męczenników, podnosi korzyści, jakie wtrącenie do więzień osiąga: uwięzieni, powiada, więcej zyskują na duchu, niż tracą na ciele; a nawet: „ciało nie nie traci z tego, co mu się należy, dzięki opiece Kościoła, „agapie“ braci: „immo et quae iusta sunt, caro non amittit per curam Ecclesiae, agapen fratrum“. Jeżeli agapa w owej

¹⁾ Justyn, Apolog. 1, 27, oskarżenie to zwraca przeciwko poganom: „Oto, powiada, okropności, które popełnacie jawnie, któremi się szczycicie, a o które nas oskarżacie, ἀνατετραμμένους καὶ οὐ παρόντος φωτός.

epoce była wspólną ucztą quasi—liturgiczną, to jak wytłumaczyć, że więźniowie biorą w niej udział? Jeżeli zaś przypuścimy, że wierni święcą bratnią ucztę miłości i później posyłają więźniom należną im część, to znowu trudno zrozumieć, dlaczego by więźniom na niczem nie zbywało. Dlaczegoż posyłają tylko część¹⁾? Czyż to nie zagadka? Przeciwnie, wszystko się wyjaśni, jeżeli sobie przypomnimy, że na zebraniach chrześcijańskich, a szczególnie na zebraniach eucharystycznych, zbierano ofiary (*modicam unusquisque stipem*) i następnie rozdawało je między ubogich, sieroty, rozbitek na morzu i wtrąconych do więzienia za wiarę, „et si qui in metallis, si qui in insulis, vel in custodiis dumtaxat ex causa Dei sectae“. Stąd widać, że „agape fratrum“, oznacza cnotę społeczną, wzajemną miłość, ubocznie zaś—ofiary, do których to cnota pobudza, oraz użytek, który z nich robią²⁾. Jest to pojęcie nowe, różniące się od tego, które już przedtem zauważyliśmy u Tertuljana. Powiedzmy wyraźnie: zebraniem „par excellence“ jest „caenula“, uczta eucharystyczna; zarówno sama uczta jak i ofiary, które na niej składają wierni, nazywa się „agape“.

Keating zmuszony jest przyznać, że z wyrażen Klemensa Aleksandryjskiego nie można wywnioskować, jakoby odprawia-

¹⁾ „Ad martyres“, 1: „carnis alimenta benedicti martyres designati, quae vobis et domina mater Ecclesia de uberibus suis et singuli fratres de opibus suis propriis in carcerem subministrant“.

²⁾ Tertuljan, powiada Funk, miał na myśli pierwszy list do Koryntyan: co do nas, to byśmy powiedzieli, że miał on na myśli jeden tylko tekst tego listu: „Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec, maior autem horum est caritas“. (XIII, 13). Tertuljan, wtedy zajadły montanista, powstaje przeciwko katolikom: „Apud te agape in cacabis fervet, fides in culinis calet, spes in ferculis iacet, sed maioris (trzeba czytać: maior his) est agape, quia per hanc adulescentes tui cum sororibus dormiunt: appendix scilicet gulae lascivia“. Funk, tłumacząc ten tekst, nie uwzględnił treści traktatu „De ieiunio“, który jest uzupełnieniem traktatu „De monogamia“. Tertuljan wyrzuca katolikom, że wskutek rozluźnienia obyczajów lekceważą posty i pozwalają sobie na powtarzanie małżeństwa. Podług nas, Tertuljan korzysta z tego wyrazu, aby wystąpić przeciwko katolikom: „maior his est agape, quia per hanc“. etc. Lecz „agape“ nie oznacza tu uczy, lecz miłość, gdyż Tertuljan kładzie ten wyraz obok wiary i nadziei, „haec tria“. Słowsm, Tertuljan chciał powiedzieć: Katolicy nie chcą pościć: ich miłość wre w garnkach, ich wiara w kuchni, ich nadzieja w potrawach: i sądzą, że można praktykować trzy cnoty fundamentalne bez umartwienia! Jak wyraz wiara oznacza tu tylko wiarę, tak również „agape“ oznacza miłość.

nie eucharystyi było połączone z bankietem. To milczenie Klemensa co do rzekomej prymitywnej formy eucharystyi zadziwia go, ale go nie zraża.

Jednakże wszystkie fakty, które przytacza Keating na poparcie swojej tezy, dowodzą wręcz czego innego. Tak, Klemens Aleksandryjski wyrzuca Karpokratom ich bezwstydną moralność, a ich zebrania uważa za zwykłą rozpustę: „Zbierają się na bankiety, gdyż nie mogą ich zebrań nazwać „agape“¹⁾. W tym ustępie wyraz *δεσπνόν* Klemens przeciwstawia agapie, przez którą rozumie żarliwość panującą na zebraniach eucharystycznych. Jak więc można uważać *ἀγάπη* za synonim wyrazu *δεσπνόν*? Na innym miejscu Klemens opisuje wstrzemięźliwość przy stole chrześcijańskim: „wstrzemięźliwość jest dobrą karmicielką, gdyż budzi [w sercu] miłość“ (*ἀγάπη*)“²⁾. Później mówi o rozrzutności i niewstrzemięźliwości i kończy uwagą, że Duch Święty potępia takie nadużycia słowa Izajasza i gasi miłość w chrześcijaninie rozwiązyłem³⁾. Ale oto tekst wyraźniejszy: Klemens wyraża całą swoją pogardę dla strawy materialnej, przygotowanej dla brzucha, która podtrzymuje życie cielesne i śmiertelne. „Niektórzy, nadużywając daru mowy, ośmielają się nazywać strawę, którą czuć tłuszczem i przysmakami, *ἀγάπη*: piękne i zbawienne dzieło Słowa (Logos), święta *ἀγάπη*, jest zabezpieczone przez sąsiedztwo garnków i sosu⁴⁾, bo, powiada dalej, te wesołe zebrania my nazywamy posiłkiem, obiadem, festynem, bankietem, odpowiednio do okoliczności...; lecz Zbawiciel [nie nazywa podobnych biesiad *ἀγάπη*. I rzeczywiście, Zbawiciel mówi: „A gdy sprawujesz ucztę, wezwij ubogich“⁵⁾. Z tego wszystkiego okazuje się, że u Klemensa wyraz *ἀγάπη* przedewszystkiem oznacza miłość (*dilectio*); później zaczęto ten wyraz stosować do zebrań eucharystycznych, jak to widzieliśmy u Tertuljana. Nakoniec, starano się agapą nazywać wszelkie zebrania uczciwe, uczty świąteczne, przeciwko czemu protestuje św. Klemens w imię Kościoła. Cokolwiek przypuścimy, agapy, które on potępia, nie

¹⁾ Stromat. III, 2.

²⁾ Paedagog. II, 1 (P. G. VIII, 388. C).

³⁾ Id. (389 B).

⁴⁾ Id. (384 B).

⁵⁾ Id. (385 A).

mają charakteru liturgicznego. Klemens wyraża się w tym względzie jasno.

Inne źródła z pierwszych trzech wieków nie potwierdzają hipotezy o agapach. Orygenes, św. Cyprian nie o nich nie wiedzą. Milczą o nich również św. Grzegorz Cudotwórca, Laktancyusz i wszyscy znani pisarze III wieku, jak to zresztą przyznaje sam Keating.

W utworze „Didascalia apostolorum“, pochodzącym z III wieku, jest mowa o ofiarach, które wierni składają w naturze na ręce biskupa dla wręczenia ich ubogim; wszak biskup zna najlepiej potrzebujących i może najlepiej zarządzić podział. Do niego mają się zwracać wierni, którzy chcą urządzić agapę, to jest rozdać żywność wdowom, które utrzymywał Kościół ze swoich środków. Z tych darów naprzód wybierano część dla biskupa, „choćby ten nie był obecny na agapie i przy podziale“, jak również dla kapłanów i dyakonów... Oto agapa, jaka po raz pierwszy ukazuje się we właściwym świetle: jest to rozdanie żywności w naturze biednym wdowom¹⁾. Czyż już Tertuljan nie rozumiał przez agapę pomocy materialnej, którą Kościół udzielał więźniom i potrzebującym?

IV.

Taką formę agapy widzimy w późniejszych czasach.

W jednym z listów św. Paulina czytamy, że Pommachius rozdawał chleb ubogim mieszkańcom Rzymu w bazylice św. Piotra. Paulin tak opisuje tę scenę: tłum napelniał bazylikę i atrium, dzieląc się na grupy, którym rozdawano chleb i pie-

¹⁾ Oto cały ustęp, Funk, „Didascalia et constitutiones apostolorum“ t. I, s. 106 (Didascal. II, 27—28): „Prosforas ergo vestras sacerdoti offerte sive per vos ipsos sive per diaconos; qui (cod. quiq.) suscipiet et, ut decet, dividet unicuique. Episcopus enim optime novit eos qui tribulantur, et unicuique dat secundum dispensationem, ut non unus aut frequenter et in die aut ipso ipsa hebdomada accipiat, alius autem nec semel... His iterum, qui agapam des de ant facere et petunt aniculas, hanc, quam scit tribulari, frequenter etiam mittat. Et haec pars, quae ex consuetudine sacerdoti debetur, separetur, etiamsi non est praesens in

niadze¹⁾. Pommachius, mówi Paulin, chciał przez to uczcić swą zmarłą żonę, Paulinę, i przyjść z pomocą jej duszy²⁾.

Św. Augustyn³⁾ opowiada, że jego matka, św. Monika, przybywszy do Mediolanu, pragnęła odwiedzić groby (memoriae) świętych czyli zmarłych. W tym celu udała się na cmentarz, „jak to miała zwyczaj czynić w Afryce“, niosąc w koszu zapasy żywności do rozdania, „canistrum cum sollemnibus epulis praegustandis atque largiendis“, jako to: wino, chleb, praśniki. Lecz odźwierny (ostiarius) zabronił jej to czynić, powołując się na to, że biskup Ambroży zakazał podobnych praktyk, gdyż były one okazyją do niewstrzeżliwości i bardzo przypominały pogańskie parentalia: „...quia illa quasi parentalia superstitioni gentilium essent simillima“.

Św. Augustyn widocznie podzielał zapatrywania św. Ambrożego, gdyż zaraz po powrocie do Afryki postanowił znieść rzeczony zwyczaj. W 392 r., w liście do Aureliana, biskupa Kartaginy⁴⁾, mówi o ucztach cmentarnych połączonych z pijaństwem: „Istae in coemeteriis ebrietates et luxuriosa convivium“⁵⁾ i nagli biskupa, aby położył kres temu zwyczajowi, którego „w całej prawie Italii i we wszystkich kościołach zamorskich nie było, a gdzie istniał, był zniesiony dzięki gorliwości biskupów“. Nie można, powiada, dopuścić, aby groby męczenników, miejsca uświęcone przez modlitwę i święte tajemnice,

agapis et erogationibus, in honorem omnipotentis Dei. Sicut ergo unicuique praesbyterarum anicularum datur, duplum dabitur singulis diaconis in honorem Christi; quadruplum autem et qui praeest, tamquam in omnipotentis gloriam. Si quis autem et presbyteros voluerit honorare, duplum sicuti diaconis dabit illis; nam et ipsi tanquam apostoli et consilarii honorentur episcopi et corona ecclesiae. Sunt enim consilium et curia ecclesiae.“

¹⁾ „Epistul.“ XIII, 11—16.

²⁾ Zob. u św. Augustyna, „Epistul“ XXIX, 10, stronę ujemną sceny podanej przez św. Paulina: „De basilica beati apostoli Petri, cotidiana vinolentiae proferebantur exempla“, etc.

³⁾ „Confes.“ VI, 2.

⁴⁾ „Epistul“ XIII, 11—16.

⁵⁾ Pito niemniej obficie na grobach męczenników. Cf. Pseudo—Cyprian. „De duplici martyrio“, 25: „Temulentia adeo communis est Afracae nostrae, ut propemodum non habeant pro crimine. An non videmus ad martyrum memorias christianum a christiano cogi ad ebrietatem?“ Augustin. „Contra Faust. Manich.“ XX, 21: „Qui se in memoriis martyrum inebriant, quomodo a nobis approbari possunt?“

obierano na podobną niewstrzeźliwość: „Saltem de sanctorum corporum sepulchris, saltem de locis sacramentorum, de domibus orationum, tantum decus arceatur“. Jeżeli chcą nieść ulgę zmarłym, niech uciekają się do innego środka, do „oblaciones pro spiritibus dormientium super ipsas memorias“, to jest do eucharystyi; jeżeli chcą wspierać ubogich, niech dają trochę pieniędzy.

Zwyczaj ten, potępiony w Italii i Afryce pod koniec IV wieku, zdaje się, był zwyczajem pogańskim (parentalia), przeniesionym na glebę chrześcijańską, a nie spaceniem rzekomych agap liturgicznych¹⁾. Na glebie chrześcijańskiej przyjął się tylko zwyczaj rozdawania jałmużny ubogim w pieniądzech, do czego św. Augustyn usilnie zachęca.

Św. Hieronim²⁾ w liście z 384 r. opowiada w słowach uszczypliwych, że wdowy chrześcijańskie w Rzymie nie umiały dyskretnie rozdawać jałmużny, gdyż łączyły tę czynność z niesmaczną jawnością: „Cum ad agapen vocaverint, praeco conducitur“. Jedną z matron rzymskich np. sama wręczała każdemu ubogiemu pieniądze (nummi), aby uchodzić za niewiastę pobożną, „quo religiosior putaretur“. I te właśnie wsparcia, udzielane jawnie w bazylice św. Piotra, Hieronim nazywa agapą. Św. Augustyn mówi tak samo: „Plerumque in agapibus etiam carnes pauperibus erogantur... Agapes nostrae pauperes pascunt sive frugibus sive carnibus“. Wyraz *agape* na zachodzie stał się synonimem jałmużny. Znaczenie to utrzymało się w łacinie późniejszej, w której czynić *agapę*, prosić o *agapę* oznacza to samo co dać jałmużnę, prosić o jałmużnę. Jeżeli sobie przypomnimy to, co mówią o zbieraniu ofiar Tertuljan i św. Cyprian, to musimy przyznać, że *agapa* - jałmużna jest w łacińskim Kościele jedyną formą *agapy*, którą nam przekazała tradycja³⁾.

Przejdźmy do greckiego Wschodu.

Bardzo się zdziwił św. Jan Chryzostom, gdybyśmy się

go zapytali, jak były odprawiane *agapy* w Konstantynopolu, gdyż podobnego zwyczaju tam wcale nie znano. Stwierdza to jego komentarz na tekst wyżej cytowany z pierwszego listu do Koryntyan: „Pierwsi chrześcijanie, powiada, wszystko mieli wspólne; reguła ta obowiązywała jeszcze wówczas, kiedy Paweł pisał do Koryntyan, chociaż wtedy już nie stosowano się do niej ściśle gdyż, według świadectwa Apostoła, w gminie Korynckiej byli i bogaci, i biedni: dobra przeto nie należały do ogółu, lecz do pojedynczych jednostek i to w nierównej mierze. Jednak na zebraniach religijnych, po odprawieniu świętych tajemnic, przystępowano do wspólnej uczty, na którą bogaci przynosili żywność i dzielili się nią z ubogimi: wszyscy jedli razem, lecz ten zwyczaj wkrótce został skażony... Dlatego św. Paweł potępia nadużycia“¹⁾. Ta egzegeza, jak widzimy, potwierdza nasze tłumaczenie tekstu św. Pawła, bo z tego, co św. Jan Chryzostom mówi o uczcie wspólnej u Koryntyan, wynika, że te uczty, w jego oczach, należały tylko do historii prymitywnego Kościoła²⁾. To też, nie pojmuję, jak mógł powiedzieć Keating, że św. Jan Chryzostom „dał nam obraz nieco wyidealizowany może *agap* współczesnych, a nawet z wcześniejszej epoki“.

Jednak, na greckim Wschodzie, w IV w. istniały praktyki podobne do tych, które potępił św. Ambroży i św. Augustyn. Uczty, jakie wyprawiano w rocznicę śmierci męczennika na cmentarzach podmiejskich, częstokroć były okazją do niewstrzeźliwości. Nie wszystko odbywało się tak niewinnie, jak to opisuje św. Jan Chryzostom: pielgrzymi po mszy rozpraszają się dokoła martyrium, odpoczywają pod cieniem winnej latorośli lub drzewa figowego, pod okiem męczennika, który czuwa, aby ten odpoczynek nie zamienił się na występki³⁾. Słodki rymotwórca, św. Grzegorz z Nazyanzu, mówi, że oko męczennika nie wystarczało do utrzymania porządku i że często uczta, z początku niewinna, stawała się później niewstrzeźliwą:

Μαρτύριοι, ἀθλόφοροι καὶ μάρτυρες, ὅθεν ἔθνησαν τιμὰς ὑμετέρας οἱ φιλοφαστορίδαι⁴⁾.

¹⁾ „Epistul.“ XXIX, 9.

²⁾ „Contra Faust. Manich.“ XX, 20.

³⁾ W kościołach nie wolno było urządzać uczt, jak to widać z kanonu koncylium w Kartaginie z r. 397: „Ut nulli episcopi vel clerici in ecclesia convivunt, nisi forte transeuntes hospitiorum necessitate illic reficiant: populi etiam ab huiusmodi conviviis quantum fieri potest prohibeantur“.

¹⁾ „Homil.“ in I Cor. XXVII, 1.

²⁾ Tak samo Teodoret, In Cor. XI, 16 i św. Hieronim, in Cor. XI, 20. Co do rozwiązania trudności, czy *agapy* odbywały się przed czy po komunii, patrz Bingham, „Origines“, t. VI, str. 507–509.

³⁾ „Homil. in sactum Julianum“, 4.

⁴⁾ „Carm.“ II, 2, 29.

Czy poza temi ucztami cmentarnemi istniał na greckim Wschodzie rodzaj bankietu, który chrześcijanie urządzali na koszt wspólny? Tak jest: dowodzi tego 55 kanon koncylium w Laodycei (Frygia) z połowy VI w., który zabrania urządzać uczt składkowych zarówno duchownym jak i świeckim ¹⁾. Zakaz jest formalny; lecz Keating powie, że nie dotyczy on agap, — i słusznie, albowiem one tam wcale nie istniały.

V.

Lecz oto tekst, który zdaje się potwierdzać istnienie agap: „Jeżeli kto gardzi tymi, którzy z pobożności urządzają agapy i dla uczczenia Zbawiciela zapraszają na nie braci, i jeżeli nie przyjmuje zaproszenia przez pogardę dla takiej praktyki, niech będzie przeklęty“ ²⁾, Tak mówi jedenasty kanon koncylium w Gangres około r. 360—370.

Inny tekst z tej samej epoki rzuca pewne światło na ten kanon: „Ci, którzy chcą wyprawić agapę czyli, jak mówi Zbawiciel, ucztę starszym niewiastom, niech zaprasza te, które dyakon uzna za ubogie“ ³⁾.

Agapa nie ma tu żadnego związku z eucharystyą. Jest to raczej przejaw miłosierdzia chrześcijańskiego, wskazany przez Ewangelię: „A gdy sprawujesz ucztę, wezwij ubogich...“ (Łuk. XIV, 13). Nawet wyrażenie ewangeliczne ἀγάπην ἔχεις δὲ κρίσις ὁ νόμος jest synonimem. Jest to więc, jak już powiedzieliśmy, specyjalna forma miłosierdzia, gdyż na tę agapę wzywane są tylko niewiasty w podeszłym wieku, pozostające pod opieką Kościoła. Forma ta ma jeszcze to do siebie, że ze złożo-

¹⁾ ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικούς ἢ κληρικούς ἐκ συμβολῆς συμπόσια ἐπιτελεῖν, ἀλλ' οὐδὲ λαϊκούς.

²⁾ Εἴ τις καταφρονεῖ τῶν ἐκ πίστεως ἀγάπας ποιοῦντων καὶ διὰ τὴν τοῦ κυρίου συγκαλοῦντων τοὺς ἀδελφούς, καὶ μὴ ἐθέλοι κοινωνεῖν κλήσεσι διὰ τὸ ἐξευτελίσειν τὸ γινόμενον, ἅ. ἔ.

³⁾ „Constitut. apostol.“ II, 28.

nych ofiar część przeznaczano dla duchowieństwa. Przede wszystkim ma prawo do części biskup, choćby nie był obecny. Dyakoni biorą dwa razy tyle co każda z niewiast. Tak samo kapłani. Lektorzy, śpiewacy, odźwierni również mają swoją część. Oto instytucja, której nie widzieliśmy ani u Łacinników, ani w Konstantynopolu, a która według „Konstytucji Apostolskich“, była w całej pełni w Syrii pod koniec IV wieku.

„Konstytucje kościelne egipskie“, które Funk uważa za późniejsze od „Konstytucji Apostolskich“, również mówią o rozdawaniu wsparć ubogim starszym niewiastom, lecz nie nazywają tej czynności agapą i nie wspominają o części należnej duchowieństwu ¹⁾.

W Syrii i Egipcie, w IV—V wieku, jak świadczą Didascalia, istniał zwyczaj rozdawania wsparć biednym; nazywało się to agapą. Tłumacz listów św. Ignacego, omawiając tekst: „nie wolno bez biskupa czy to chrzczyć, czy to uczyć miłości odprawiać“, t. j. eucharystyi, uważał za stosowne, dla większej jasności, zamiast „agape“ użyć wyrażenia: złożyć ofiarę, przygotować ucztę, przez co znaczenie tego wyrazu zmieniło się ²⁾. Synody z IV wieku starają się uporządkować tę sprawę. Kanon XXVIII Laodycejski zabrania urządzać agapy w kościołach i jeść w domu Bożym ³⁾. Kanon XXVII tegoż synodu nie pozwala duchownym zaproszonym na agapę, brać dla siebie większą część, a to ze względu na godność hierarchii, która przy tej okazji może być narażona na zniewagę ⁴⁾.

Z zestawienia kanonu XXVIII Laodycejskiego z kanonami Hipolita ⁵⁾, widać, że istniał zwyczaj dawania posiłku biednym w kościele, w obecności biskupa. Dyakon zapala lampy: biskup

¹⁾ Const. Eccl. aegypt. (Funk, Didasc., t. II, s. 114) 22: „Si quis quando viduas invitare vult, omnes aetate proventus nutriet atque dimittat, priusquam vesperscit. Si propter clerum quem sortitae sunt impossibile est, det eis vinum et aliquid ad edendum, et domi edant, sicut volunt“.

²⁾ Smyrn. VIII... Funk, P. P. apost. t. II, s. 150.

³⁾ Canon Laodiceen. 28.

⁴⁾ Canon Laodiceen. 27.

⁵⁾ Czy te kanony pochodzą z końca II w., czy też należy je odnieść do epoki znaczenia późniejszej, jak chce Funk? Trudno powiedzieć. Kanony Hipolita zawierają opis uczyty podobny do tego, który się znajduje w „Konstytucji kościelnej egipskiej“. Opis ten można podzielić na dwie części. Część pierwsza,

odmawia modlitwę nad ubogimi, jako też i [nad tym, kto ich zaprosił. Wtedy zaczyna się uczta, która się kończy przed nastaniem nocy. Przy rozejściu się zaproszeni śpiewają psalmy (§§. 164—168, kan XXII-b). Mamy tu więc ucztę bratniej miłości, która jednak nie nazywa się agapą. Uczta ta odbywa się w kościele: „Wenn es ein *κοινωνία* ist“..., tłumaczy Riedel¹⁾, który bezpodstawnie upatruje w wyrazie *κοινωνία* chleb Pański, ciało Chrystusa, o którym mówi pierwszy list do Koryntyan (XI, 20), gdyż wyraz ten ma tu to samo znaczenie, co i w kanonie XXVIII Laodycejskim. Uczta rozpoczyna się modlitwą biskupa. Dlaczego? Dlatego, czytamy w tekście, że ubodzy winni czynić dzięki na początku „sakramentu“ Słowa te są niezrozumiałe. Haneberg tak tłumaczy tekst arabski: „Et necessaria est pauperibus *ἑδωχαριστία* quae est in initio missae“. Riedel zaś: „Den Armen gebührt die Eucharistie bei Beginn des Sakraments“. Co tu ma znaczyć msza wieczorem? Albo eucharystya na początku mszy? Rzecz więcej prawdopodobna, a nawet pewna, że ubodzy czynią dzięki Bogu przed posiłkiem, którzy im dają w Jego imieniu.

W początkach V wieku te uczty bratniej miłości wyszły ze zwyczaju na Wschodzie²⁾.

§. 183—185 (kan. XXXV-b): Jeżeli kto chce ofiarować posiłek wdowom, niech się stara, aby wszystko było skończone przed zachodem słońca: aby każdy miał swoją część, i aby wszystkie niewiasty powróciły do domu za dnia. Słowa te odnoszą się do tej samej agapy, o której jest mowa w §§. 164—168. Część druga: §§. 170—182 (kan XXXIII—XXXV-a). Chodzi tu o agapy odprawiane na grobach umarłych po skończonej mszy w jednym z dni tygodnia. Agapę te urządza rodzina zmarłego. Zaleca się wiernym nie upijać się i nie robić hałasów, aby nie przynieść wstydu rodzinie, która ich zaprosiła. Jeżeli biskup jest obecny, przewodniczy; w braku biskupa kapłan, w braku zaś tego ostatniego—dyakon. Biskup lub, podczas jego nieobecności, kapłan albo dyakon odmawia modlitwę, łamie chleb i rozdaje zaproszonym. Jeżeli niema duchownego, to świecki spełnia te same czynności, ale nie odmawia modlitwy. Każdy spożywa swoją porcję, dzięki czyniąc Bogu.—Riedel, op. cit. s. 221, przypomina to, co Wansleben mówi o Koptach: „Koptowie mają zwyczaj urządzać agapy czyli uczty miłości po chrzcie albo po pogrzebie dla wszystkich obecnych, dając każdemu zupę z kawałkiem mięsa i chleba tyle, ile zjeść może: uczty te odbywają się albo w samym kościele albo na jego dachu, który zazwyczaj jest płaski i może pomieścić wielką ilość osób“.

¹⁾ „Kirchenechtsquellen“, s. 221.

²⁾ Zwracamy uwagę, że kanon LXXIV synodu Trullańskiego (692) opie-

VI.

Nasza ankieta skończona. Czas zreassumować jej wyniki.

Nowy Testament nie mówi o agapach: św. Paweł piętnuje jako nadużycie próbę podjętą przez Koryntyan łączenia uczty z odprawianiem eucharystyi. Drugi wiek również nie wie o agapach. U św. Ignacego, Tertuljana wyraz *ἀγάπη* albo „dilectio“ oznacza eucharystię. Klemens Aleksandryjski powstaje przeciwko stosowaniu tego wyrazu do skromnych uczt chrześcijańskich, *ἀγάπη δεσπότην οὐκ ἔστιν*. Pierwszy Tertuljan wyrazem tym oznacza zbieranie ofiar na zebraniach chrześcijańskich dla ubogich i wyznawców. W łacińskim języku agapa stała się synonimem jałmużny przy końcu IV wieku, jak świadczy o tem św. Hieronim. Na Wschodzie inna ewolucya: *ἀγάπη* oznacza akt rozdania ofiar ubogim; następnie, ucztę, jaką bogaty świecki wyprawiał dla starszych niewiast, ucztę, z której część wydziałano dla duchowieństwa. Ale i ten zwyczaj, którego istnienie stwierdziliśmy w III wieku, w wieku V poszedł w zapomnienie. Oto wszystko, co nam mówią teksty.

Co do rozdawania żywności na grobach umarłych, to są to quasi—parentalia pochodzenia pogańskiego. Uczty zaś, jakie urządzali Łacinnicy i Grecy w rocznicę śmierci męczennika, nie miały nic wspólnego z eucharystyą.

ra się na XXVIII kan. Laodycejskim. To, co mówi historyk Sokrates, H. E. w. 22 (P. G. LXVII, 636 A), o tych Egipcjanach, którzy zbierają się w sobotę, jedzą, piją i wreszcie „uczestniczą w świętych tajemnicach“ wieczorem, to uważamy podobną praktykę za anomalie, gdyż ani w Aleksandryi, ani w Rzymie w sobotę nie odprawiano mszy świętej. Nadto, ci Egipcjanie uczestniczą we mszy w sobotę wieczorem, po przyjęciu posiłku, gdy tymczasem gdzieindziej wierni są na czczo! Nie przypuszczamy, aby Sokrates mówił o jedzeniu i picu w kościele.

W bliskim związku z faktem opisanym stoi krótki tekst etyopski, ogłoszony przez Hornera (1904) i Goltza (1906). Zastanawiałem się nad nim w *Revue biblique*, 1906, s. 483—485. Tekst ten pozostaje w zależności od VIII książki Konstytucyi apostoelskich i opisuje wspólną ucztę w dzień postu, wieczorem. Uczta zaczynała się od komunii: jest to zwyczaj egipski, który obowiązywał w IV wieku. „*Revue biblique*“, 1906, s. 297—299.

A więc kwestya agap nie ma tak wielkiego znaczenia, jakie jej przypisywali teologowie i archeologowie! Agapa, jako reminiscencya ostatniej Wieczerzy, mogła być pierwotnym rytmem eucharystyi. Później, w epoce, której określić nie możemy, została oddzielona od łamania chleba: łamanie chleba, przyjąwszy odpowiednią formę, stało się mszą, a agapa znikła z widowni..

OBJAŚNIENIA.

Dekret Kaliksta w świetle najnowszych opinij.

Zachodzi pytanie, czy dekret papieża Kaliksta: „Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto“, pozwalający przebaczać grzechy nieczyste, był zapoczątkowaniem nowej karności? Innemi słowy, czy wyżej wspomniane grzechy przed dekretem należały do tych występków, których odpuszczenie, w pojęciu Kościoła, należało do samego Boga?

W drugim wieku, jak wykazaliśmy, ustaliła się zasada miłosierdzia, przyznająca wszystkim grzesznikom prawo do przebaczenia oraz do pojednania się z Kościołem; lecz później zaczęto tę zasadę podawać w wątpliwość, w praktyce zaś trzymano się już to surowszej już to łagodniejszej opinii. Około r. 200, jak widzieliśmy, w Rzymie i Kartaginie odmawiano przebaczenia cudzołożnikom, apostołom i zabójcom.

Tak twierdzą teologowie z XVII wieku, Petau i Sirmond; tego samego zdania są i dzisiejsi teologowie katoliccy: Funk, Boudinhon, Vacandard, Tixeront i inni. Spory, wszczęte z powodu ukazania się książki Lea'a, przyczyniły się do wyświetle-
nia danych historycznych, na których ci teologowie opierają swoje poglądy. Sądziliśmy, że kwestya ta została już wyczerpana, gdy tymczasem G. Esser, prof. z Bonn, w krótkiej i zwięzłej rozprawie p. t.: „Die Busschriften Tertullians de Poenitentia und de Pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus“ (Bonn 1905), wypowiedział wręcz przeciwną opinię. Według niego, Tertuljan przejąwszy się rygorystycznymi zasadami montanistów, był niejako zmuszony do potępienia samej

idei przebaczenia przez Kościół: to znaczy, że odrzucał on naukę, którą jako katolik z całym Kościołem uznawał i której całokształt dał w dziele „De poenitentia“. A zatem Kościół od początku był za przebaczeniem bez zastrzeżeń i Kalikst nie nowego nie wprowadził do karności pokutnej.

Funk, którego zdania oczekiwano z wielkim zaciekawieniem, poddał teorię Essera szczegółowej i surowej krytyce w artykule: „Das Indulgenzedikt des Papstes Kalistus“, ogłoszonym w Theologische Quartalschrift (Tubinga, 1906, IV, s. 541—568). Funk nie należy do ludzi, którzy prędko porzucają raz powziętą opinię; to też przypuszczano z góry, że nie zgodzi się on z poglądami Essera.

Przyjrzyjmy się argumentom Essera i krytyce Funka i wyprowadźmy własne wnioski.

Esser przedewszystkiem powołuje się na to, że Tertuljan od niedawna zaczął się sprzeciwiać przyjmowaniu rozpustników do Kościoła. Tertuljan montanista nie uznaje praktyki, którą uznawał Tertuljan katolik; a więc przed Kalikstem, w chwili, kiedy Tertuljan pisał „De poenitentia“, Kościół przyjmował do swego łona tych grzeszników i Kalikst nie wprowadził żadnej innowacji. Ustęp, na który powołuje się Esser, aby wykazać tę ewolucję w pojęciach Tertuljana i zarazem niezmiennosc katolicyzmu, zawiera się w „De pudicitia“, I, 10: „Przeciwko Psychikom (katolikom), pisze Tertuljan, skierowane jest to pismo, przeciwko ideom, które mnie poprzednio z nimi łączyły; teraz mają tem większy powód do pomawiania mnie o chwiejność zasad“.

Ten wywód Essera nie wydaje mi się zupełnie uzasadnionym.

Funk zgadza się z Esserem, że w tej cytacji Tertuljan mówi o zerwaniu z katolicyzmem wogóle, a napunkcie pokuty w szczególności. O tem zdaje się mówić Tertuljan i na innym miejscu: „Nie wstydzę się błędu, którego się wyrzekłem, a nawet raduję się, że się go wyrzekłem, gdyż widzę, że jestem doskonalszy, i czystszy: „quia meliorem me et pudiciorem recognosco“. Słowa te jednak nie potwierdzają poglądu Essera

Funk widzi w nich tylko dowód, że Tertuljan, przyszedłszy do montanistów, zapatrywał się na pokutę znacznie surowiej, niż wtedy, kiedy należał do Kościoła katolickiego. Jako katolik, zgadzał się, że można czynić pokutę za wszystkie grzechy, nawet za te, które Kościół odpuszczał tylko na łożu śmierci, teraz zaś jako montanista, sądzi, że to ułatwienie grzesznikom pokuty jest tylko rozluźnieniem karności. Dekret Kaliksta, podług niego, przechodzi wszelką miarę tego rozluźnienia: Psychicy obiecują przebaczenie cudzołożnikom „wbrew pierwotnej karności chrześcijańskiej“ (1, 14). Wobec tego rzekomego nadużycia, potępia on wszelką zasadę miłosierdzia; rozpusta staje się grzechem nieodpuszczalnym. Tertuljan nie usprawiedliwia tej surowości jakimś nowym objawieniem; trzymając się rygoryzmu, on sądzi, że jest w zgodzie z dawną karnością chrześcijańską.

Esser napróżno zestawia dwa pisma „De poenitentia“ i „De pudicitia“, chcąc dowieść, że Tertuljan jest w nich ze sobą w sprzeczności, albowiem chodzi tu nie o stwierdzenie faktu, że Tertuljan przerzucił się od miłosierdzia do rygoryzmu, lecz o wykazanie, że jako katolik przyznawał przebaczenie niepowściągliwym, a jako montanista tego przebaczenia im odmawiał.

Esser, który badał to zagadnienie o pokucie, sądzi, że przez „pokutę drugą“ (poenitentia secunda) w traktacie „De poenitentia“ Tertuljan rozumiał pojednanie się wszystkich grzeszników z Kościołem, a więc: i cudzołożników, i zabójców, i apostatów. Zbadał dowody.

Pierwszy dowód opiera się na tekście z „De pudicitia“ (XXI, 7). Tertuljan montanista zbija twierdzenie Kaliksta: „Habet potestatem Ecclesia delicta donandi“¹⁾. Czy Tertuljan nie uznaje tej zasady? Owszem, on ją uznaje tak dalece, że nawet przytacza wyrocznie montanistyczną, w której ta zasada jest zawarta: „Ja ją [zasadę] uznaję, pisze on, i mam więcej powodów do jej przyjęcia niż ty (mowa o Kalikście), gdyż sam Paraklet mówi: „Kościół może odpuszczać grzechy“, lecz zaraz dodaje:

¹⁾ „Kościół ma władzę odpuszczać grzechy“.

„Sed non faciam, na alia delinquant“¹⁾. A więc, jak montaniści tak i katolicy uznają zasadę miłosierdzia, chociaż ze względów praktycznych nie robią z niej użytku. Jest to zasada tak pewna, że Tertuljan bliżej się nad nią nie zastanawia; natomiast określa, który Kościół ma władzę odpuszczania grzechów: „Et ideo Ecclesia quidem delicta donabit, sed Ecclesia Spiritus per spiritalem hominem, non Ecclesia numerus episcoporum“ (XXI, 17). Kościół, który ma w sobie Parakleta, jak Kościół montanistyczny, może dopuszczać grzechy, lecz Kościół katolicki, widzialny tylko w swych biskupach, jest pozbawiony tej władzy. Lecz ta dystynkcyja nie ma dla nas wielkiego znaczenia: rzecz najważniejsza, że zasadę miłosierdzia uznają jak katolicy, tak i montaniści, i że Kościół ma władzę odpuszczania grzechy, chociaż nie robi z niej użytku. Omawiany ustęp nie popiera twierdzenia Essera, że Kościół około r. 200 odpuszczał grzechy cudzołóstwa, apostazy i zabójstwa; ze słów Tertuljana widać tylko, że Kościół ma prawo z przysługującej mu władzy przebaczenia nie robić użytku.

I rozbiór traktatu „De poenitentia“ nie doprowadzi nas do innego wniosku. Podług Essera, w traktacie tym jest mowa o pokucie drugiej, t. j. po chrzcie, której podlegają wszystkie grzechy bez wyjątku; ta pokuta jest tak skuteczna jak chrzest. Stąd Esser wyprowadza wniosek, że przez „poenitentia secunda“ należy rozumieć instytucję przywracającą grzesznika do społeczeństwa wiernych. Na co Funk odpowiada: traktat „De poenitentia“ niezaprzeczenie zna „pokutę drugą“ i mówi o niej, jako o skutecznym środku zbawienia, o środku, który gładzi wszystkie grzechy bez wyjątku: lecz błędem byłoby twierdzić, jak to czyni Esser, że „poenitentia secunda“ była połączona z aktem pojednania się wszystkich bez wyjątku grzeszników z Kościołem i że taka karność około 200 r. obowiązywała w Rzymie i w Kartaginie.

Lecz powiedzą może, że w „De pudicitia“ Tertuljan pokutę drugą utożsamia z absolucją kościelną. Cudzołożnik, wypełniwszy pokutę drugą, staje się na nowo chrześcijaninem (Pud. X, 11) i może przystępować do stołu Pańskiego (X, 12): taka jest praktyka u katolików; przeciwnie, u montanistów, niewia-

¹⁾ „Lecz nie przebaczę, aby w inne [grzechy] nie wpadali“.

wiasta cudzołożna czyni pokutę za swoje grzechy, lecz nie może odzyskać łączności z Kościołem, „non tamen et restitutionem consecutura“ (XIX, 6). A zatem, w „De poenitentia“, środkiem wiodącym człowieka do tej restitutio¹⁾ jest pokuta druga. Stąd wniosek, że (Poenit. VIII, 4) przypowieść o drachmie straconej i znalezionej wyobraża powrót grzesznika do Kościoła, „restituti peccatoris exemplum est“.

Funk nie zgadza się na to, jakoby wyraz „restitutio“ miał takie same znaczenie w „De poenitentia“, w jakim jest użyty w „De pudicitia“.

Wyraz ten istotnie oznacza pojednanie się grzesznika z Kościołem w „De pudicitia“, to jest po wydaniu dekretu Kaliksta, czyli w czasie największych sporów wszechetych z powodu decyzji papieża; ale właśnie dla tej przyczyny nie można w tem znaczeniu brać tego wyrazu w „De poenitentia“, i wyrażenie „peccator restitutus“, na którym Esser opiera swoją tezę, nie jest ko- niecznie tym grzesznikiem, który został przyjęty do społeczności kościelnej, gdyż podług „De poenitentia“, pokuta druga tylko gładzi grzechy, jedna grzesznika z Bogiem i przywraca go do stanu łaski. To też Tertuljan (De poenit. VII, 10—11), mówiąc o rzeczonyj pokucie, oświadcza, że grzesznik może z niej korzystać tylko raz jeden i nigdy więcej: Czyż nie dosyć raz jeden? Zbawiciel w swoim miłosierdziu daje ci możność otrzymania tego, co straciłeś: „Si tibi indulgentia Domini accommodat unde restituas, quod amiseras“²⁾ Widzimy więc, że restituere w „De poenitentia“ nie oznacza absolucyi kościelnej.

Tertuljan tak mówi w dalszym ciągu: oddać znaczy więcej niż dać (maius est enim restituere quam dare), i następnie Paenit. XII, 7): Czy grzesznik, który wie, że Bóg ustanowił exomologezę dla przywrócenia mu łaski, pogardzi exomologezą, dzięki której odzyskał tron król Babiloński?... „Peccator resti-

¹⁾ De Labriolle, „Tertullien, De poenitentia, De pudicitia“ (Paris 1906), czyni uwagę, że prawne znaczenie wyrazu „restitutio“ jest: rehabilitacya obywatela skazanego na karę śmierci.

²⁾ Wszyscy wydawcy czytają „restituas“ i tłumaczą przez: otrzymać z powrotem. Czy nie lepiej było czytać: „restituatur“? Wtedy podmiotem byłby nie grzesznik, lecz Bóg, co oznaczałoby: „dać po raz drugi“. Zdanie Tertuljana: „Mauius est restituere, quam dare“ należałoby zatem tak tłumaczyć: więcej znaczy dać niż oddać.

tuendo sibi institutam a Domino exomologesin sciens praeteribit illam, quae Babylonium regem in regna instituit"? I tu „restituere" nie ma takiego znaczenia, jakie mu chciał dać Esser. Jeżeli byśmy chcieli, kończy Funk, bez uprzedzeń badać przytoczone teksty, to przyszlibyśmy do wniosku, że tłumaczenie Essera uzasadnić się nie da, gdyż Tertuljan w „De poenitentia" ma na myśli tylko powrót grzesznika do stanu łaski, a nie przyjęcie go do Kościoła.

Nie koniec to jednak trudnościom, które powstały z powodu rozprawy Essera. Z traktatu „De poenitentia" przytacza on wyjątek, w którym Tertuljan nawołuje grzesznika do poddania się exomologezie, t. j. jawnym uczynom pokutnym. Co za korzyść ukrywać swe błędy dla względów ludzkich? Czyż ukrywamy przed Bogiem to, co zataimy przed ludźmi? Czyż lepiej jest być potępionym w skrytości, niż rozgrzeszonym wobec wszystkich? „An melius est damnatum latere, quam palam absolvi"? W wyrażeniu „palam absolvi" Esser widzi pojednanie się grzesznika z Kościołem. Że jednak nie takie jest znaczenie tego wyrazu, widać to z traktatu „De pudicitia". Czy kazirodca z Koryntu otrzymał przebaczenie od św. Pawła?... „utique speciali venia absolvisset, quem speciali ira damnasset" (Pud. XIII, 4). Wiedzielibyśmy coś o tem, gdyż Apostoł rozgrzeszyłby przestępcę uroczyście, skoro potępił go tak surowo. I dalej Tertuljan mówi: św. Paweł... albo by potępił lekkomyślnie tego, kogo miał wkrótce rozgrzeszyć, albowy lekkomyślnie rozgrzeszył tego, kogo tak surowo potępił: „aut damnaverit temere, quem mox esset absoluturus, aut temere absolverit, quem non temere damnasset" (Pud. XIV, 127). Z przytoczonego ustępu Esser wnosi, że „absolvere" oznacza przyjęcie grzesznika do społeczeństwa wiernych, czyli absolucję kościelną. Lecz Funk to straszny człowiek! Nie, powiada on, rzecz nie jest tak jasna, jak się wydaje Esserowi. Każdy się zgodzi, że w „De pudicitia" jest mowa o „absolucyi" kazirodce, lecz to nie upoważnia nas do wniosku, że wyraz „absolvere" i w traktacie „De poenitentia" ma takie same znaczenie: jeżeli porównamy te dwa wypadki, to przekonamy się, że w „De poenitentia" jest mowa tylko o rozgrzeszeniu penitenta przez Boga. Wyraz „absolvi" przeciwstawia się wyrazowi „damnatum": grzesznik, potępiony przez Boga, od Boga otrzymał przebaczenie; został potępiony w skrytości, ponieważ jego grzech był ukryty, „latere": otrzymał

rozzgrzeszenie wobec wszystkich, ponieważ jego expiacya, jego exomologeza była jawna.

Czy to ma znaczyć, pytamy się z Funkiem, że w „De poenitentia", gdzie jest mowa o pokucie wyprasającej tylko przebaczenie u Boga, Tertuljan zapomina, że jest jeszcze absolucya kościelna? Nie, Tertuljan wyraźnie mówi o przyjęciu grzesznika do Kościoła, pisze bowiem (De pudicit. VII, 15—21): „pokuta niewiernych wyprasza im miłosierdzie Boże, pomimo to pozostaje w swej sile ta forma pokuty, przez którą ochrzczeni otrzymują przebaczenie od biskupa, jeżeli chodzi o grzechy lżejsze, albo od Boga samego, jeżeli chodzi o grzechy ciężkie i nieodpuszczalne" (XVIII, 17). Lecz w De poenitentia Tertuljan mówi o pokucie za wszystkie grzechy, nawet za te, których biskup nie odpuszcza, gdyż w tym ostatnim wypadku sam Bóg może przebaczyć pokutującemu grzesznikowi.

Następnie Esser stara się wykazać, że, podług „De poenitentia", Kościół nie pozbawiał cudzołożnika prawa do przebaczenia.

Funk z łatwością usuwa tę ostatnią trudność, powołując się na rzeczony traktat. Esser, dla obrony swojej tezy, przypomina, że w Apokalipsie Pan Bóg czyni wyrzuty chrześcijanom z Tyatyry za to, że oddawali się rozpucie i jedli mięso z ofiar bałwochwalczych; jednak Bóg wzywa ich do pokuty i grozi im potępieniem, jeżeli się nie nawrócą. Otóż, argumentuje Tertuljan (VIII, I), Bóg nie groziłby tym chrześcijanom karami, gdyby nie miał zamiaru im przebaczyć po wypełnieniu pokuty. A zatem, mówi Esser, Tertuljan katolik przyjmuje rozpustników do Kościoła. Na co odpowiada Funk: prawda, że jest tu mowa o rozpucie, prawdą jest i to, że rozpustnicy są tu wzywani do pokuty, lecz, chociaż Bóg pozwala im spodziewać się przebaczenia, nie jednak nie mówi o przyłączeniu ich do Kościoła¹⁾.

¹⁾ Patrz Tertul., „De fuga", 1: „Hoc omne iudicium est persecutio, per quam quis aut probatus aut reprobatus indicatur. Porro iudicium soli Deo competit. Haec pala illa, quae et nunc dominicam aream purgat, Ecclesiam sciipiet, confusum acervum fidelium eventilas frumentum, martyrum et paleas negatorum". „De fuga" ukazało się w r. 213, a więc na kilka lat przed dekretem Kaliksta. Tertuljan w tym utworze świadczy, że odstępcy nie mogą się spodziewać miłosierdzia ze strony Kościoła.

Inny dowód, który przytacza Esser dla wykazania, że Kościół nie odmawiał cudzołożnikom abszolucyi, zawiera się w „De patientia” Tertuljana. Dzieło to ukazało się pom. r. 200—206, kiedy autor był jeszcze katolikiem. Cierpliwość, pisze Tertuljan (De pat. XII), ułatwia pokutę grzesznikom. Kiedy małżeństwo jest rozerwane (naturalnie dla jednej z tych przyczyn, które pozwalają już to mężowi, już to żonie żyć jakby w stanie wdowim), nie innego tylko cierpliwość oczekuje zbawienia, pragnie go, prosi o nie Boga,—tego zbawienia, które dostaje się w udziale czyniącym pokutę. Cierpliwość przyczynia się do dobra małżonków rozłączonych i sprawia to, że nie oddają się rozpucie lub niepowściągliwych przywodzi do upamiętania: „alterum adulterum non facit, alterum emendat”. A więc, wnioskuje Esser, pokuta zapewnia zbawienie cudzołożnikowi i wiedzie go do upamiętania. Niema potrzeby długo zastanawiać się nad tym tekstem, odpowiada Funk, gdyż wyraża on to samo co i „De poenitentia”: tekst ten nie mówi o abszolucyi kościelnej i wcale nie popiera tezy Essera.

Funk przytacza nowy argument na poparcie swojego twierdzenia i wyrzuca Esserowi, że go pominął w swojej rozprawie. W traktacie „De baptismo”, który należy do tego okresu co i „De poenitentia”, Tertuljan kładzie nacisk na to, że chrztu można udzielać tylko raz jeden: „Semel ergo lavacrum inimus, semel delicta diluuntur, quia ea iterari non oportet” (De baptismo, 15). Wprawdzie, Tertuljan mówi i o drugim chrzcie, „secundum lavacrum” (id. 16), który może zastąpić pierwszy, jeżeli go nie przyjmowano, lub go uświęcić, jeżeli był splugawiony: „non acceptum repraesentat et perditum reddit”, tylko że ten chrzest drugi oznacza nie pokutę, lecz męczeństwo. Nieco dalej (id. 18) Tertuljan radzi, aby nie udzielać chrztu zbyt pochopnie, szczególnie kiedy chodzi o dzieci, dziewice i wdowy. Rady tej trudno byłoby zrozumieć, gdyby dziewice i wdowy nie podlegały bezpowrotnemu wyłączeniu ze społeczności kościelnej (chyba tylko w niebezpieczeństwie życia) w razie, jeżeli dopuszczą się grzechu rozpusty. Bądź co bądź, ponieważ Tertuljan w „De baptismo” nie mówi o pojednaniu się grzesznika z Kościołem, z tego wynika, że to pojednanie wtedy nie miało jeszcze takiego znaczenia, jakie mieć będzie za czasów Kaliksta.

Z tej szczegółowej dyskusyi wynika, że Esser w „De poenitentia” widział nie to, co Tertuljan chciał wyrazić. W traktacie tym pokuta przedstawiona jest tylko jako środek przywracający łaskę grzesznikowi: o pojednaniu się grzeszników z Kościołem, o całej tego pojednania procedurze oraz o wyłączeniu od niego niektórych z nich Tertuljan nie miał zamiaru mówić w traktacie „De poenitentia”. Nie mamy również pozytywnego dowodu na potwierdzenie tezy Essera, że około r. 200 Kościół przyjmował rozpustników do społeczeństwa wiernych. Funk przypomina, że prawo wyodrębniające cudzołóstwo dotyczyło również zabójstwa i apostazy, gdyż w pierwotnej karności kościelnej te trzy grzechy zawsze łączono aż do dekretu Kaliksta. I rzeczywiście, w traktacie „De pudicitia” Tertuljan, występując przeciwko Kalikstowi, powiada, że jego dekret jest tylko półśrodkiem, że przyjmując cudzołożnika do Kościoła, powinien był przyjąć i zabójcę i apostatę¹⁾. „Bądźmy logiczni do końca, pisze Tertuljan (XXII, 11—12): wszelka władza, która jedna z Kościołem rozpustnika, powinna okazać się miłosierną względem pokutującego zabójcy, bałwochwalecy i apostaty. Byłoby niegodne Boga miłosiernego, który przekłada pokutę nad śmierć grzesznika, gdyby ci, co upadli wskutek własnych żądz, byli przyjmowani do Kościoła łatwiej niżli ci, co upadli w przesładowaniu”. Że te trzy grzechy, w pierwotnej karności kościelnej, należały do jednej grupy, okazuje się to stąd, że Tertuljan widzi je obok siebie w tekście Dziejów Apostolskich (XV, 28—29): „Visum est Spiritui sancto et nobis... abstinere a sacrificiis et a fornicationibus et sanguine”²⁾. Co do mnie, to nie zgadzam się z Funkiem, jakoby Tertuljan, gwoli przystosowania tego dekretu do swoich poglądów, podrobił tekst pierwotny, albowiem to tendencyjne podrobienie tekstu zostało dokonane znacznie wcześniej, co właśnie przemawia na rzecz wyodrębnienia trzech wyżej wspomnianych grzechów³⁾. A zatem, jak przed, tak i po dekrete, za Kaliksta, nie przyjmowano do

¹⁾ De pudicit. V, 6—15; VI, 8—11:

²⁾ „Zdawało się Duchowi Świętemu i nam... powstrzymywać się od ofiar [bałwochwalczych], rozpusty i krwi”.

³⁾ Tekst ten tak brzmi: ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πικτῶν καὶ πορνείας. Tert. opuszcza καὶ πικτῶν i umieszcza πορνεία między wyrazami ofiary i krew, tłumacząc jednocześnie αἷματος przez zabójstwo.

Kościół zabójców i apostatów: ci ostatni, jak wiemy, byli przyjmowani dopiero za czasów św. Cypryana i papieża Korneliusza. Jeżeli Tertuljan łączy te trzy rodzaje grzechów i bierze dowód przeciwko przyjmowaniu cudzołożników do Kościoła z faktu, że zabójstwa i apostazy nie odpuszczano, to znaczy, że aż do tego czasu, t. j. do dekretu Kaliksta, cudzołożnik był w tym samym położeniu, co i zabójca, i apostata.

Na poparcie naszej opinii możemy jeszcze przytoczyć świadectwo z traktatu „Philosophoumena”. Tu musimy kilka słów poświęcić o. d'Alès.

O. d'Alès¹⁾ nie przypuszcza, aby Kościół kiedykolwiek nie odpuszczał trzech wyżej wspomnianych grzechów. W tym celu powołuje się on na kazirodcę z Koryntu, i nie licząc się z interpretacją Tertuljana, ogólnie przyjętą przez dzisiejszych teologów, podług której chrześcijanin, któremu przebaczył św. Paweł (II Cor. II, 5), nie jest tym kazirodcą, którego uroczyście potępił (I Cor. V, 5) — pisze, że „podług powszechnej opinii”, uczonych ów kazirodca był przyjęty do społeczności kościelnej przez św. Pawła. Nie, na to się wszyscy nie zgadzają. Zresztą, zdaje mi się, wykazałem już dostatecznie, że w drugim wieku wszystkim grzesznikom przyznawano prawo do przebaczenia od Boga i pojednania się z Kościołem. Okoliczność, że w praktyce trzymano się już to łagodniejszej już to surowszej opinii, zasady miłosierdzia nie osłabia. Później jednak zaczęto się rządzić rygoryzmem. Nawet w Rzymie gdzie skłaniano się od dawna do łagodniejszej karności, nie przyjmowano do Kościoła rozpustników, zabójców i apostatów. Taka jest nauka św. Ireneusza, jak świadczy tekst, na który się on powołuje (Act. XV, 28—29), a który jest znany św. Cypryanowi i Tertuljanowi. Niesłusznie przeto mówi o. d'Alès, że św. Ireneusz, „zdaje się”, przyjmował do społeczności kościelnej niewiasty, które wyrzekły się życia rozpustnego, gdyż te niewiasty „zdaje się” otrzymały tylko pozwolenie na czynienie pokuty.

Przejdźmy do św. Hipolita. Jesteśmy wdzięczni o. d'Alès, że poddał dyskusji interesujący tekst z komentarza św. Hipolita na księgę Przypowieści (XXIV, 50—51): „Pijawka [to jest] grzech [ma] trzy córki: rozpustę, zabójstwo i bałwochwalstwo... grzech zabija człowieka”. Z tekstu [tego] widać, że, w pojęciu Hipolita, istnieją trzy rodzaje grzechów i że grzech, tak pojęty, może człowieka zabić. Nie dosyć więc jest mówić: „te trzy grzechy godne potępienia, były znane Hipolitowi”, gdyż w nich zawarte są wszystkie rodzaje grzechów śmiertelnych: nie należy zmieniać myśli Hipolita, która zgadza się z poglądami Tertuljana.

Co się tyczy wyodrębnienia trzech grzechów, mówi O. d'Alès, to Philosophoumena rzucają na tę sprawę pewne światło. Kalikst otworzył drzwi miłosierdzia, jak nikt przed nim: „on pierwszy postanowił przebaczać ludziom grzechy cielesne, mówiąc, że odpuszcza grzechy wszystkim”. Co do nas, to nie widzimy w tem nic nowego, ponieważ to samo mówi tekst z „De pudicitia”: „Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto”. Hipolit, jako polemista, przekreślił formułę dekretu, aby go ośmieszyć, lecz z kontekstu widać, że dekret dotyczył tylko grzechu nieczystego (πορνεία)¹⁾. Nie sądzę, aby Hipolit miał na myśli grzech zabójstwa i bałwochwalstwa. O. d'Alès niesłusznie przeto wnioskował, że Kalikst nie sprzeciwiał się przyjmowaniu apostatów, dlatego że chętnie przebaczał nawróconym sekciarzom, i że nie odmawiał przebaczenia zabójcy, dlatego że okazywał miłosierdzie niewiastom, które z grzechem rozpusty łączyły grzech dzieciobójstwa. Takie wnioskowanie świadczy tylko o złej metodzie o. d'Alès i jego tezy wcale nie potwierdza. Zresztą, sam o. d'Alès zmuszony jest przyznać, że dekret Kaliksta wywołał zgorszenie w „pewnych kołach chrześcijańskich”. Dekret więc był rzeczą nową, a zgorszenie, które wywołał, świadczy, że w tych kołach nie przebaczano rozpustnikom. Wreszcie, co o. d'Alès rozumie przez „koła chrześcijańskie”? Jeżeli chce przez to potwierdzić, że wielkie Kościoły sprzeciwiały się przyjmowaniu rozpustników do społeczeństwa wiernych, to zgadza się z opinią Funka i moją.

¹⁾ Théologie de saint Hippolyte (Paris 1906) s. 40 i n.

¹⁾ Philosoph. IX, 12. wyrażenie τὰ πρὸς τὰς ἡρόνας odnosi się tylko do grzechów cielesnych i bynajmniej nie oznacza zabójstwa lub apostazy.

II.

Początki urzędu kapłanów-penitencyarzy.

W odpowiedzi na artykuł Vacandard'a w „*Révue du clergé français*“ (15 kwietnia 1905 r.) pragnę dać pewne wyjaśnienia co do powstania urzędu penitencyarzy.

Zachodzi pytanie: w jakiej epoce i gdzie zaczęto delegować zwykłych kapłanów do sprawowania sakramentu pokuty? Vacandard sądzi, że „urząd penitencyarza istniał w Konstantynopolu bardzo wcześnie“ i że „według Sokratesa, datuje się on od czasów prześladowania chrześcijan za Decyusza“. „Instytucja, ta powiada dalej, była w całej pełni w Konstantynopolu w III i IV w“, lecz „trudno stwierdzić jej istnienie gdzieindziej w tej samej epoce, a nawet w ciągu V wieku“. I Rzym nie stanowi pod tym względem wyjątku.

Sokrates rzeczywiście mówi, że „w czasie, kiedy Nowacyanie odłączyli się od Kościoła, biskupi uprawocnili koniecznie kapłana-penitencyarza, aby wierni mogli pod jego kierunkiem czynić pokutę za swoje grzechy“. Ponieważ w czasie prześladowania za Decyusza Konstantynopol jeszcze nie istniał, przeto z powyższego tekstu możemy wyprowadzić wniosek, że historyk miał na myśli biskupów nie z Konstantynopola, lecz z wielkich stolic III wieku. Oto dlaczego odnosimy początki urzędu penitencyarzy do wieku trzeciego.

Sozomen omawia to twierdzenie Sokratesa nie dlatego, żeby je sprostować, lecz żeby je zaopatrzyć w swój własny komentarz. Wyznawać grzechy na zgromadzeniu wiernych, jakby w teatrze, powiada, wydawało się wielu rzeczą nader uciążliwą, tak sądzili biskupi „od początku“ i dlatego delegowali kapłana do przyjmowania zeznań grzeszników. Vacandard pisze: „Sozomen utrzymuje, że urząd kapłana-penitencyarza był ustanowiony w Konstantynopolu, jeżeli nie gdzieindziej, znacznie wcześniej (przed prześladowaniem za Decyusza i schizmą Nowacyana), a nawet od początku“. Nie, Sozomen nie ma na myśli Konstantynopola dla tej przyczyny, że Konstantynopol jeszcze nie było ani za Decyusza, ani „od początku“. Sozomen twierdzi tylko, że instytucja ta była w całym Kościele i sięgała zamierzlonych czasów. Twierdzenie to nie jest ściśle i nie ma tej wartości, co twierdzenie Sokratesa, ale je potwierdza.

Od Sokratesa dowiadujemy się także, że „instytucja penitencyarzy była w całej pełni u innych heretyków“, t. j. w kościołach nie nowacyańskich i nie katolickich, gdyż nowacyanie nie przyjęli jej w czasie prześladowania za Decyusza, katolicy zaś znieśli ją za Nektaryusza. Sokrates widocznie zna kościoły Nowacyanów, Aryanów, Apolinarystów i t. p. A więc urząd kapłana penitencyarza, w pojęciu Sokratesa, poprzedza epokę odszczepieństw, wytworzonych przez arianizm.

Przejdźmy do Rzymu. Według Liber pontificalis, papież Symplicyusz (468—483) wyznaczył do trzech bazylik św. Piotra, św. Pawła i św. Wawrzyńca kapłanów, do administrowania sakramentu chrztu i pokuty: „presbyteri propter poenitentes et baptismum“. Tak czytamy w drugim wydaniu Liber pont., w pierwszym zaś ten tekst brzmi: „Hic constituit... ebdomas, ut presbyteri manerent propter baptismum et poenitentiam petentibus“. Przed Symplicyuszem, penitenci byli obsługiwani w tytułach czyli kościołach Rzymskich od czasów papieża Marcelego (308—309): „Hic... XXV titulos in Urbe Roma constituit, quasi dioecesis, propter baptismum et poenitentiam multorum qui convertebantur ex paganis et propter sepulturas mar-

tyrum¹⁾. Wyrazy, wydrukowane dużymi literami, znajdują się w drugim wydaniu. Ks. Duchesne, którego zdanie w zupełności podzielam, sądzi, że w tem wydaniu niezręcznie starano się objaśnić tekst pierwszego, t. j. tekst pierwotny, i że wyrażenie „multorum qui convertebantur ex paganis“ będzie niezrozumiałe, jeżeli je odniesiemy do penitentów, a to dlatego, że pogaństwo, jako nie ochrzczeni, nie mogli być poddawani pokucie kościelnej.

Łatwo zrozumieć, dlaczego w tym właśnie czasie kapłani kościołów Rzymskich mieli władzę administrowania sakramentu pokuty. Pontyfikat Marcelego przypada na czas największego prześladowania za Dyoklecjana: poprzednik Marcelego Marcellin umarł 24 paźdz. 304 r.; Marcelli zaś zasiadł na stolicy Piotrowej 27 maja (albo 26 czerwca) r. 308. Któż więc rządził Kościołem Rzymskim w czasie osierocenia Stolicy Apostolskiej? „Cessavit episcopatus“, czytamy w uwadze dotyczącej papieża Marcelina. Duchesne widzi podobną formułę w uwadze o papieżu Syxtusie II: kiedy papież umarł, rządzili kapłani, „praesbyteri praefuerunt“, od 6 sierpnia 258 r. do 21 lipca 259 r. Wiemy również z korespondencji św. Cypryana, że po śmierci papieża Fabjana (20 stycz. 250 r.) był wybrany Korneliusz dopiero na wiosnę 251 r. i że do czasu elekcji władza w Kościele Rzymskim była w rękach kapłanów. Z tych analogii wyprowadzamy wniosek, że po śmierci Marcelego, przez półczwarta roku, kościołem rządzili kapłani i że Marcelli, zostawszy biskupem Rzymskim w 308 r., pozostawił im przynajmniej część władzy dotyczącej katechumenów, penitentów i cmentarzy, tej władzy, którą oni sprawowali w czasie osierocenia stolicy Apostolskiej. A zatem, obsługa katechumenów, penitentów i cmentarzy należała do kapłanów Kościoła Rzymskiego.

Lecz, oponuje Vacandard, Sozomen nawet „nie podejrzewa istnienia kapłanów penitencyarzy w Rzymie w V wieku“.

¹⁾ „Ten [Marceli].. ustanowił w mieście Rzymie 25 tytułów czyli dycezyi dla udzielania sakramentu chrztu i pokuty tym, którzy się nawracali z pogaństwa, i dla pogrzbów męczenników“.

Rzeczywiście, w swoim opisie pokuty publicznej w Rzymie Sozomen nie robi wzmianki o interwencji penitencyarza, a nawet mówi, że penitent czyni pokutę określoną przez biskupa. Lecz ten sam Sozomen, powiedziawszy, że Nektaryusz zniósł w Konstantynopolu urząd penitencyarza, zaraz dodaje: „biskupi prawie wszędzie poszli za tym przykładem“. A zatem, jeżeli idąc za przykładem Nektaryusza, prawie wszędzie zniesiono urząd penitencyarza, to widocznie urząd ten był „prawie wszędzie“, a nawet i po zniesieniu jeszcze istniał tu i owdzie. Z frazeologii Sozomena nie można dowieść, wbrew formalnym dowodom z Liber pontif., że w Rzymie zniesiono urząd penitencyarza, aby naśladować przykład dany przez Konstantynopol.

Vacandard zarzuca jeszcze, że papież, jak Innocenty I, powierzali wyrokowanie o winie grzesznika oraz określanie odpowiedniego zadosyuczynienia biskupom. Innocenty I, istotnie, pisze w tej sprawie do biskupa z Gubbio, ale biskup z Gubbio, jak również biskup z Hippony, mogli sami zadośćczynić potrzebom penitentów w Gubbio i Hipponie. To samo należy powiedzieć o biskupach z Samnium i Kampanii, do których pisze papież Leon. Lecz czy biskup mógł sam wypowiadać wszystkich grzeszników i skrupulatów w tak wielkich miastach jak Aleksandrya, Rzym i Konstantynopol?

Teza więc Vacandard'a nie da się udowodnić.

Pomijam teksty, które mówią o obowiązku wyznawania grzechów przed kapłanem (sacerdos). Vacandard, jak i ja, zgadza się, że w pierwszych wiekach „sacerdos“ oznaczał biskupa. Niektórzy teologowie jak O. Pignataro, który zwalczał nasze wywody na wykładach w Kollegium Rzymskim, nie liczą się z tym synonimem i dlatego dochodzą do wniosków błędnych. Lecz, odłożywszy na stronę te teksty, zastanówmy się nad jednym, gdzie jest mowa o interwencji zwykłego kapłana (presbyter) przy administrowaniu sakramentu pokuty.

Orygenes w Homilii na Psalm XXXVII zachęca grzesznika do wyjawiania grzechów. Lecz komu? „Tantummodo circumspice diligenter cui debeas confiteri peccatum tuum. Proba prius medicum, cui debeas causam languoris sui exponere,

qui sciat infirmari cum infirmante, flere cum flente, qui condolendi et compatiendi noverit disciplinam, ut ita demum si quid ille dixerit, qui se prius et eruditum medicum ostenderit et misericordem, si quid consilii dederit, facias et sequaris: si intellexerit et praeviderit talem esse languorem tuum, qui in conventu totius Ecclesiae exponi debeat et curari¹⁾ ex quo fortassis et caeteri aedificari poterunt et tu ipse facile sanari, multa hoc deliberatione et satis perito medici illius consilio procurandum est“. W przekładzie tej homilei na język łaciński, dokonanym przez Rufina w Italii pom. r. 397 i 410, znać za-barwienie tłumacza, nauka bowiem Orygenesesa o pokucie nie różni się od nauki Tertuljana co do trzech grzechów zastrzeżonych, tymczasem zaś w przekładzie o zastrzeżeniu grzechów niema nawet wzmianki. Następnie, Orygenes przyznawał władzę przebaczenia „duchownym“ lub „doskonałym“, a odmawiał jej innym, choćby byli nawet biskupami. Jeżeli ta homilia zawierała w sobie taką naukę, to przynajmy, tłumacz doskonale ją oczyścił z naleciałości montanistycznych. W każdym jednak razie, przekład Rufina przedstawia karność taką, jaka obowiązywała na początku V wieku. Grzesznik niekoniecznie ma wyznawać swe grzechy przed biskupem, jeżeli może wybierać powiernika swojego sumienia. Orygenes chce, aby grzesznik wybierał między „duchownym“ i „nieduchownym“, lecz Rufin nie może się zgodzić na taką zasadę: to też, mówiąc: „circumspice, cui debeas confiteri“²⁾ (patrz, przed kim masz się spowiadać), miał na myśli tylko kapłana, gdyż o wyborze spowiednika wśród wielu biskupów nie mógł nawet myśleć.

¹⁾ Vacandard chce w słowach: „in conventu totius Ecclesiae exponi debeat et curari....“ (grzech ma być wobec całego kościoła powiedziany i uleczony) widzieć aluzję do spowiedzi publicznej. Nie, grzesznik przyznaje się do winy kiedy wobec wiernych, okryty worem, staje w miejscu przeznaczonym dla pokutników.

²⁾ O. Pignataro s. 23 przytacza kilka tekstów Aphraatesa i wyprowadza wniosek, że lekarz, o którym mowa, jest biskupem. Przeczytałem te teksty (ed. Graffin, Demonstr., VII, (De poenitentibus) i przyszedłem do wniosku, że w zdaniu: „lekarze, którzy najlepszego lekarza jesteście uczniami“ lekarz nie koniecznie oznacza biskupa. Punkt ten należałoby wyjaśnić. Wyjawienie słyszanych grzechów jest tu surowo wzbronione. „Cum ipsam [infirmatatem suam] vobis revelaverit, nolite eam publicare“.

Jeżeli teraz przypomnimy sobie pytanie: w jakiej epoce i gdzie zaczęto delegować zwykłych kapłanów do sprawowania sakramentu pokuty? to każdy z nami się zgodzi, że, według Liber pontif., urząd penitencyarza był ustanowiony w Rzymie za papieża Marcelego. A ponieważ Sokrates świadczy, że urząd ten w III wieku istniał i w innych wielkich Kościołach, to błędem byłoby sądzić, że karność taka weszła w życie w III i IV wieku tylko w Konstantynopolu.

III.

Spór o agapy.

Spór o agapy pobudził wielu teologów jak: prof. Funka, Læclercq'a, Gillisa, Ladeuze'a, Bricaut'a ¹⁾ do wypowiedzenia swego zdania w tej sprawie.

Gillis, który pisał po ukazaniu się pierwszego artykułu Funka i poddał sumiennej krytyce dawne źródła, przyznaje, że nie podobna mówić o agapach w IV wieku i później, gdyż agapy istniejące w owej epoce nie są agapami pierwotnymi ²⁾.

Oto pierwszy punkt ustalony: uczty z IV wieku, które brano za pozostałość prymitywnych agap, właściwie były zmienioną formą uczt pogańskich: zjawisko, w którym teologowie protestancy widzą sekularyzację katolicyzmu.

¹⁾ F. X. Funk, „L'agape“ w *Revue d'histoire ecclesiastique*. (Louvain) styczeń 1903; „Tertulian i agapy“, *Rev. d'hist. eccl.*, styczeń 1904. Dom Leclercq, art. „Agape“, zeszyt III Słownika archeol. chrześcijańskiej, wrzesień 1903. I. M. Gillis, „The christian agape“ w *The catholic University Bulletin* (Washington), październ. 1903. P. Ladeuze, „L'eucharistie et les repas communs des fideles dans la Didache“ w *Revu de l'Orient chretien* (Paris), lipiec 1902; „Pas d'agape dans la première epître aux Corinthiens“ w *Revu biblique* (Paris), stycz. 1904. I. K. Keating, „Recent discussions of the agape“ w *Guardian* (Londyn), grudzień 1902. I. Bricaut, „L'existence et la signification de l'agape“ w *Revu du clergé français*, lipiec 1904.

²⁾ „It was no the Agapé of earlier days. Though it was perhaps, chronologically, a reminiscence of the primitive liturgical Agapé, it was essentially a survival or a transformation of the foreign and totally different institution, that of the pagan semi-religious, semi-social feastings...“ s. 508.

I oto drugi punkt ustalony: niema tekstów, któreby stwierdzały istnienie t. z. agap prymitywnych w III wieku ¹⁾.

Do tej konkluzji, zdaje się, doszedł i Leclercq, badając świadectwa patrystyczne z III wieku, a być może i sam Funk, który opiera się tylko na tekstach Klemensa Aleksandryjskiego.

Z tego, cośmy powiedzieli, okazuje się, że śladów prawdziwej i czystej agapy należy szukać tylko w pierwszym i drugim wieku. Na to się zgadzają Funk, Gillis i Leclercq: teren sporów, jak widać, jest wyraźnie określony.

Co do pierwszego wieku, to mamy tekst z pierwszego listu do Koryntyan, który Gillis nazywa „the very fountainhead of the delusive tradition concerning the primitive Agape“ (s. 472). Funk (t. IV, s. 7) widzi w tym liście potwierdzenie istnienia agap jako instytucji stałej, ale niesłusznie, gdyż jest w nim mowa tylko o nadużyciu, które Apostoł potępia, nie mogąc zezwolić, aby wierni z eucharystią łączyli, jak mówi

¹⁾ Gillis pisze: „The real enigma in the history of the Agapé comes in the third century. Though we might naturally expect... that in that period there would be a development and an expansion of the custom, all such expectations prove delusive. The third century writers who may be cited by even the most eager partisan of the Agapé are only three, Clement of Alexandria, Origen and Cyprian. Of these Clement has no commendatory reference to a Christian Agapé but in two or three places he vigorously denounces what may have been either a relic of the early liturgical Agapé or a survival of a pagan religious feast. As for Origen and Cyprian they say so little, and say that little so obscurely, that they prove nothing“.

Gillis kończy:

„Hence, after examining the passages carefully, I find myself changing masters, going over in allegiance to Mgr. B., who derides any attempt to show an Agapé in these writers of the third century. This change of base may seem strange, but it is the only possible move for one who examines the texts with no disconcerting thesis or prejudice... In fact, the net result of a careful examination of the christian documents of the third century can be only a conviction that in those one hundred years there fell from the pen of not one writer, east or west, a sure undeniable reference to a phenomenon alleged to have been of weekly if not of daily occurrence throughout the whole Church, the significance of this conclusion must speak for itself“ (s. 507—8).

Réville, „jowialne uczty pogańskie“. I Ladeuze skłania się do naszej interpretacji w artykule ogłoszonym w „Revue biblique“ (1904, s. 78—81) p. t.: „Niema agap w pierwszym liście do Koryntyan“.

Oprócz tego, z pierwszego wieku mamy świadectwo z „Didache“, które Funk (t. IV, s. 21), nie wiem dlaczego, ignoruje. Leclercq nie wyciąga z tego traktatu żadnego argumentu, gdyż podług niego „niema w nim nic takiego, coby się odnosiło do ustanowienia agapy“. Gillis również oświadcza, że ani „Didache“, ani takie pisma, jak: „Prima Clementis“, „Octavius“, „List do Diogneta“, „Męczeństwo św. Perpetuy“, „De morte Peregrini“, „Dzieje Tomasza i Tekli“, nie przemawiają za ich istnieniem¹⁾.

Co do drugiego wieku, to obrońcy agap, jak Dom Leclercq i Gillis, powołują się na św. Ignacego (Smyrn. 8), który zabrania „czy to chrzczyć, czy to ucztę miłości odprawiać“ podczas nieobecności biskupa. Funk, bardziej ostrożny, nie opiera się na tym tekście, który tak tłumaczy w swoich „Patres apostolici“: „Opinamur Ignatium verbis *ἁγίας* et *κοινῆς* ministeria episcopi principalia vel sacramenta ecclesiae magna commemorare voluisse, et si res ita se habet, colligendum est voce *ἀγάπη* eum etiam eucharistiam comprehendisse. Tertulianus quoque baptismum et eucharistiam simul commemorat“. Funk doskonale zdawał sobie sprawę, że eucharystya jest jedynym aktem religijnym, który można postawić na jednej równi ze chrztem.—Zresztą, przeciwnicy nasi powinni by byli wytłumaczyć, dlaczego św. Ignacy, który uważał eucharystyę za symbol i środek jedności chrześcijańskiej, nie mówi o agapie, która również mogła być doskonałym wyrazem tej jedności? „Łączcie się w jednej wierze i w Jezusie Chrystusie, abyście byli posłuszni biskupowi i prezbiterium..., łamiąc chleb jeden“ (Eph. 20). Jakaż to okazyja do mówienia o agapie! A jednak, św. Ignacy mówi tylko o eucharystyi. Leclercq nie zgadza się z nami i dla poparcia swojej tezy ucieka się do takiego nieoczekiwanego argumentu: Ponieważ, powiada, św. Ignacy napisał: „Spragniony jestem

chleba Bożego, który jest ciałem Jezusa Chrystusa i krwi Jego pragnę na napój, bo jest ona nieśmiertelną miłością, czyli agapą niepodlegającą zepsuciu“: przeto możemy przypuścić, że istniała agapa inna, „zepsowna“. Leclercq dał się złapać na słówka, bo tu, według samego Funka, Ignacy mówi tylko o miłości Boga, którą przeciwstawia miłości ziemskiej, krótkotrwałej: „de unione cum Christo vel de Dei fruitione in coelo ...cuius martyrio se participem fieri sperat: imagines autem quibus utitur, de eucharistia desumptae sunt.“

Z tej samej epoki mamy list Pliniusza do Trajana. Gillis widzi w nim walny argument przemawiający za albo przeciw agapom „of vital importance for or against the Agape“, i przychodzi do wniosku, że tekst listu stwierdza ich istnienie. Lecz Leclercq jest ostrożniejszy: on widzi w tym liście dwa rodzaje zebrań: jedno „przed wschodem słońca“ i drugie „w porze dla nas nieznaney“, na które zbierali się wierni dla spożycia stawy zwyczajnej i bardzo niewinnej. Czy tu chodzi o agapę w połączeniu z eucharystyą czy bez eucharystyi? Żadnych wskazówek, z których możnaby coś pewnego wywnioskować (Col. 795).

Według Gillisa, który broni do ostatka swojej tezy, agapy zostały zaniechane około r. 112, t. j. wtedy, kiedy władze Rzymskie zabroniły wszelkich stowarzyszeń, i dlatego św. Justyn nie o nich nie wie (str. 493). Innemi słowy, milczenie św. Justyna tłumaczy fakt, że od r. 112 agapy już nie istniały, jeżeli wogóle przedtem istniały. Oto wniosek bardzo zbliżony do naszego, do którego przyszli sami obrońcy agap.

A zatem niema agap od r. 112! Niema ich i w III wieku. Widzimy, że teren sporów zacieśnia się coraz więcej. Prawda, że moi przeciwnicy odsyłają mnie do dzieła Tertuljana, „Apologeticus“, które jest dla nich „locus classicissimus“. Wpierw jednak chcę poruszyć inne źródła.

Funk (t. V, s. 11) zwraca mi uwagę, że niedokładnie oddałem znaczenie dwóch tekstów z dzieła Minucjusza Feliksa, „Octavius“, które, według Bardenhewera, ukazało się w początkach panowania Kommoda (180—192); wskutek napaści, zbadałem na nowo teksty i przekonałem się, że Funk wytknął mi błąd,

¹⁾ Gillis pisze: „Any scholar consciously urging a defense of the Agapé would well do to throw out of this list of second century testimonies all but those of Ignatius, Pliny und Tertullian, for the rest are only so much impedimenta in the battle against hostile criticism“.

ale mnie nie przekonał. W pierwszym tekście (r. 7—9), prokurator Caecilius wylicza zbrodnie chrześcijan; następnie opisuje scenę wtajemniczenia: „Iam de initiandis tirunculis fabula tam detestanda quam nota est...“: tu następuje opowiadanie o dziecku zmielonem i pożartem. Zaś o zebraniach zwyczajnych tak mówi: „Et de convivio notum est; passim omnes locuntur, id etiam cirtensis nostri testatur oratio. Ad epulas solemni die coeunt... Illic post multas epulas, ubi convivium caluit...“ tu podana jest baśń o bezwstydnej orgii, która jakoby odbywała się na zebraniach chrześcijańskich. Drugi tekst zawiera odpowiedź Oktawiusza. Chrześcijanin, zbijając punkt za punktem wnioski poganina, odpiera baśń o rzekomem wtajemniczeniu (r. 30) i o orgii (roz. 31): „Et de incesto convivio fabulam grandem adversum nos daemonum coitio mentita est...“ W tej podwójnej odpowiedzi Oktawiusz nie opisuje szczegółowo, jak św. Justyn, na czym się zasadza wtajemniczenie chrześcijańskie i czym jest to zebranie tak niegodnie skarykaturowane przez opinię pogańską i samego nawet Frontona: tym dwom baśniom Oktawiusz przeciwstawia tylko słodycz i czystość chrześcijańską, mówi bowiem: „At nos pudorem non facie, sed mente praestamus... convivia non tantum pudica colimus sed et sobria, nec enim indulgemus epulis aut convivium mero ducimus, sed gravitate hilaritatem temperamus, casto sermone, corpore castiore, plerique inviolati corporis virginitate perpetua fruuntur potius quam gloriantur...“

Kiedym pisał, że Minucyusz Feliks, wyrażając się w ten sposób, myślał o eucharystyi, miałem i nie miałem słuszności: miałem słuszność, gdyż na pewno broni on ubocznie zebrań liturgicznych; nie miałem słuszności, gdyż obydwom baśniom pogańskim przeciwstawia tylko czyste i trzeźwe życie chrześcijan jako najlepszą obronę ich kultu ukrytego.

Lecz, czy Funk miał prawo powiedzieć: „Wyraz convivium u Minucjusza Feliksa nigdy nie oznacza uczty eucharystycznej; służy on tylko do oznaczenia agapy“? (t. V. s. II). Caecilius mówi o wtajemniczeniu (Iam de initiandis tirunculis fabula...), potem o uczcie liturgicznej, która nie należy do osobliwości, gdyż odprawia się stale w dnie określone (Et de convivio... Ad epulas solemni die coeunt...) Funk zatrzymuje się nad spójnikiem *Et* w wyrażeniu *Et in convivio*: „Spójnik ten oznacza coś nowego“. Tak jest. „A więc, w poprzednim ustę-

pie, poganin Caecilius w słowach obelżywych mówi o eucharystyi“. Nie, on mówi tylko o wtajemniczeniu katechumenów. Wyraz przeto „convivium“ odnosi się nie do wtajemniczenia, lecz do eucharystyi, którą odprawiano raz na tydzień.

Właśnie o tem convivium Caecilius mówi: jest ono znane i sam Fronton czyni o niem wzmiankę. Lecz, jeżeli, jak już wykazałem, wszyscy poganie tak się wyrażają o uczcie eucharystycznej „na swój sposób naturalnie“, to któż nie widzi, że uczta ta była uważana w opinii pogan za convivium? Poganie dla wyrażenia uczty liturgicznej, mówią: „Ad epulas solemni die coeunt... Illic post multas epulas, ubi convivium caluit et... ebrietatis furor exarsit...“ Nie zapominajmy, że ta baśń pogańska opiera się na ceremonii pocałunku pokoju, który dawano tylko na uczcie eucharystycznej i który, jak mówi Renan, jest „obrzędem nieodłącznym od eucharystyi“.

Poganie więc, w ostatnich latach II wieku, uczty eucharystyczne nazywali „convivium“ i „epulas“, lecz, dając taką nazwę, stosowali się do mowy i symboliki chrześcijańskiej. Świadczy o tem epitaf Abercysusa i Pektoryusza oraz fresk na cmentarzu Pryscylli... Jest to komentarz na wyrażenie św. Pawła: *κρυπτὸν δεῖπνον*.

Teraz o Tertuljanie.

W „Apologeticus“ Tertuljan chce: 1-o oczyścić chrześcijan od rzekomych zbrodni niewiary (roz. 10—27) i politycznej nieprawomyślności względem państwa (roz. 38—45), 2-o wykazać niewinność życia chrześcijańskiego (roz. 38—45) oraz nadprzyrodzone jego dążności (roz. 46—50). We wstępie, poprzedzającym Apologię, krytykuje procedurę prawodawstwa, któremu podlegają chrześcijanie (roz. 1—6), oraz potępia oskarżenia o czyny ukryte (7—9): „Nunc ad illam occultorum facinorum infamiam respondebo, ut viam mihi ad manifestiora purgem“. Do tych zbrodni zaliczają się: 1-o sacramentum infanticidii (dzieciobójstwo) i 2-o kazirodztwo „post convivium“.

Ponieważ argumentacya Tertuljana w rozdziałach 7—9 pokrewna jest argumentacyi Oktawiusza w dyalogu Minucjusza Feliksa, przeto możemy zawnioskować, że Tertuljan mógł znać

dzieło Octavius. Punkt ten, przez długi czas kwestyonowany, dziś, zdaje się, jest ustalony¹⁾. W rozdziałach tych Tertuljan traktuje o tym samym przedmiocie, co i Minucjusz Feliks, zbija afirmacją słodyczy i czystości chrześcijańskiej oraz argumentami ad hominem podwójną baśń, którą rozpowszechniono o wtajemniczeniu i o eucharystyi. Tylko że Tertuljan nie różni jak Minucjusz Feliks dwóch scen; on podciąga zbrodnię dzieciobójstwa i kazirodztwa pod jedno oskarżenie, które, w jego oczach, dotyczyło tylko wtajemniczenia chrześcijańskiego: „Dicimur sceleratissimi de sacramento infanticidii, et pobulo inde, et post convivium incesto, quod eversores luminum canes, leones scilicet tenebrarum et libidinum impiarum inverecundiam procurent“ (roz. 7). I nieco dalej (roz. 8), omówiwszy więcej szczegółowo te ohydne sceny, kończy ironicznie: „Talia initiatum et consignatum vivis in aevum“. Kandydat do wtajemniczenia ma prosić biskupa (pater sacrorum), aby mu naprzód opisał całą ceremonię: „Atquin volentibus initiari moris est, opinor, prius patrem illum sacrorum adire, quae praeparanda sint describere...“ A zatem, według Tertuljana, convivium należy do ceremonii wtajemniczenia i oznacza komunię, której udzielano po chrzcie. Tertuljan przekreślił opowiadanie Minucjusza Feliksa,—zobaczmy później dlaczego,—lecz nie zmienił znaczenia convivium, które tak u niego, tak i u Minucjusza Feliksa, oznacza uczestnictwo w uczcie eucharystycznej: „Convivium dominicum illud quod infamant.“

Przejdźmy do rozdziału 39.

Dotąd Tertuljan zbijał oskarżenia, teraz będzie się starał wykazać dobre strony życia chrześcijańskiego, „ut qui mala refutaverim, bona ostendam.“ Tak, chrześcijanie tworzą stowarzyszenie, ale jakie? „Coimus in coetum et congregationem, ut ad Deum quasi manu facta precationibus ambiamus...“ Zważmy dobrze te słowa: Chrześcijanie zbierają się, lecz dlaczego? Aby spożywać wspólnie posiłek, agapę, odpowiada Funk. Tertuljan mówi przeciwnie: aby się wspólnie modlić. Tu następuje opis liturgii. Po modlitwach—czytanie Pisma św.: „Cogimur ad litterarum divinarum commemorationem.“ Potem homilia: „Ibidem etiam exhortationes.“ Zebraniu przewodniczy kollegium

¹⁾ Bardenhewer, „Gesch. der altkirchl. Litteratur“, t. I (1902) s. 312.

prezbiterów: „Praesident probati quique seniores“...¹⁾ Tertuljan wszystko to opisuje stylem poważnym, nie wchodząc w szczegóły: nie mówi ani o biskupach, ani o dyakonach, lecz tylko o starszych (seniores); starsi, powiada, nie kupili sobie za pieniądze urzędu. Dalej mówi o wkładach miesięcznych, które chrześcijanie przelewają do kasy wspólnej, aby mogli żywić i grzebać ubogich, pomagać dzieciom, starcom, rozbitkom na morzu, więźniom; wkłady te nie mają być obracane na pokrycie kosztów uczty zbiorowej: „Nam inde non epulis, nec potaculis nec ingratis voratrinis dispensatur“, jak to jest we zwyczaju w kollegiach pogańskich. Szczegół ten podkreślam i zwracam nań uwagę Funka.

Tertuljan, opisując w dalszym ciągu liturgię, powiada: „Sed eiusmodi vel maxima dilectionis operatio notam nobis inurit penes quosdam“. Przez „dilectionis operatio“ rozumiemy pocałunek pokoju, który wierni dawali sobie w czasie liturgii²⁾, prawdopodobnie po modlitwie Pańskiej. Nie innego, tylko ten pocałunek, ten znak braterstwa, wywołał oszczerstwa ze strony pogan: „Sed quod fratrum appellatione consemur... infamant“. Ponieważ przedtem Tertuljan powiedział: „Convivium dominicum illud, quod infamant“, z tego więc wynika, że nie przerywa opisu liturgii.

I dalej mówi: „Quid ergo mirum si tanta caritas convivatur? Nam et caenulas nostras, praeterquam sceleris infames, ut prodigas quoque sugillatis“ Ciągłość opisu doskonała; mamy tu początek liturgii: modlitwy, czytanie, homilię; mamy też i pocałunek pokoju. Teraz następuje komunja: „Convivium dominicum illud, quod infamant—caenulas sceleris infames—caritas convivatur“. Nie przypuszczamy, aby Tertuljan, który zaledwie opisał początek liturgii, „opuścił najważniejszy punkt, eucharystię“—jak chce Funk (t. IV, s. 11),—i aby zaczął mówić o agapach. Tej przerwy w opisie niema. Tertuljan, odpierwszy krótko oszczerstwa dotyczące komunii „caenulas sceleris infames“—gdyż poruszył tę sprawę przedtem w rozdziałach 7—9—zbija śmieszną opinię pogan o chrześcijańskim „convivium“.

¹⁾ Cf. „De corona“, 3: „Eucharistiae sacramentum... antelucanis coetibus nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus“.

²⁾ Cf. „Passio Perpetuae et Felicitadis“, 21: „...osculati invicem, ut martirium per solennia pacis consummarent“. Cf. Tertull. „De oratione“, 18.

„Nic, powiada, nie macie przeciwko ucztom pogańskim, i jakim ucztom! A ganiecie nasze „convivium“: „De solo triclinio christianorum retractatur?“ Już sam wyraz „triclinium“ (łóże, jadalnia) wskazuje, że apologeta chce przedstawić tę baśń tak, jak ją opowiadali poganie. Ale, posługując się terminami pogan, bierze je w znaczeniu przeciwnym temu, w którym oni je używają. To też jak powiedział ironicznie „triclinium“—bo nie wyobrażam sobie, aby obrońcy agap brali ten wyraz w ścisłym znaczeniu—tak również mówi z ironią: „discumbitur, editur, bibitur, saturantur“ (siedzą, jedzą, piją...). Jest to mowa ironiczna i zarazem symboliczna: ironiczna, gdyż apologeta posługuje się fałszywymi terminami pogan; symboliczna, gdyż chrześcijanie widzą w niej pod osłoną wyraz swojej wiary. Lecz wejźmy w szczegóły.

„Caena nostra de nomine rationem sui ostendit: id vocatur quod dilectio penes Graecos“. Nasza wieczerza, powiada Tertuljan, nazywa się ἀγάπη, t. j. dilectio (miłość). Przedtem zaś mówił o pocałunku pokoju, (dilectionis operatio), jako o akcie charakterystycznym uczty liturgicznej. Miłość, powiada, skłania chrześcijan do brania posiłku wspólnie, do komunii: „Quid mirum si tanta caritas convivatur“. Zauważmy, że „caritas“ jest podmiotem do „convivatur“: chrześcijanie nazywają przez metonimię „convivium dominicum“ miłością, ἀγάπη. Według „Passio“ św. Perpetuy, męczennicy nie brali ostatniego posiłku, który dawano skazanym na pożarcie przez dzikie zwierzęta, lecz święcili ucztę bratniej miłości: „Pridie quoque cum illa coena ultima, quam liberam vocant, quantum in ipsis erat, non caenam liberam, sed agapen caenarent...“¹⁾. Wyrażenie „quantum in ipsis“, byłoby niezrozumiałe, gdybyśmy ten posiłek uważali za posiłek materialny.

„Quantiscumque sumptibus penes Deum maior est contemplatio mediocrium“. Mówicie, że nasze uczty są okazją do marnotrawstwa! Chyba nie wiecie, że my, chrześcijanie, dzielimy się na nich z ubogimi: „Inopes quosque refrigerio isto iuvamus“, gdy tymczasem wy, poganie, karmicie przy waszych stołach paszytów i upokarzacie ich niesmacznymi dowcipami. „Penes

Deum“, przy stole Pańskim¹⁾, wszyscy wierni mają wziąć udział w uczcie, „refrigerium“: wyraz ten nie oznacza tu posiłku materialnego, lecz posiłek duchowy, „spiritus refrigerium“, jak mówi Tertulian na innym miejscu²⁾. Wierni składają na ofiarę chleb i wino, jak to widać z tekstu św. Augustyna: „Erubescere debet homo idoneus, si de oblatione aliena communicaverit“³⁾. Wolno nam zresztą przypuszczać, że i pieniądze składano na ofiarę; o tem zdaje się mówić wyjątek z „De aleatoribus“: „Pecuniam tuam... super mensam dominicam sparge“.

„Non prius discumbitur, quam oratio ad Deum praegustetur“. Wyraz „discumbitur“ ma tu znaczenie symboliczne i ironiczne, jak „triclinium“, jak „praegustetur“, zastosowany do modlitwy. Nim zajęto miejsca przy stole, odmawiano modlitwę Pańską. „Mensa“ oznacza ołtarz: wyraz ten widzimy na kamiennych, z których stawiano ołtarze, szczególnie w Afryce⁴⁾.

„Editur, quantum esurientes capiunt; bibitur, quantum pudicis utile est“. Piją i jedzą bez uszczerbku dla swojej skromności. I Abercyusz mówi: „Wiara... zastawiała mi wszędzie jako pokarm Rybę..., mając wyborne wino i zastawiając je zmieszane (z wodą) jako też i chleb“. Św. Augustyn powiada: „Ergo et de corpore et de sanguine suo dedit nobis salubrem refectionem... Manducant ergo qui manducant, et bibant qui bibunt, esuriant et sitiant: vitam manducant, vitam bibant. Illud manducare refici est: sed sic reficeris, ut non deficiat unde reficeris“⁵⁾. I św. Cypryan mówi: „Ebrietas dominici calicis et sanguinis non est talis qualis est ebrietas vini saecularis“...⁶⁾. Zresztą, sam Tertuljan, mówiąc o Eucharysty, napisał: „Caro corpore et sanguine Christi vesci-

¹⁾ Cf., „De aleatoribus“ 6: „Aleatores cum prostitutis mulieribus penes auctorem suum (=szatan) nocturnas vigiliis clausis foribus celebrant“.

²⁾ Tertulian „Ad uxorem“ II, 6.

Cf. „Passio Perpetuae et Filicitationis“ 9: „Multos fratres ad nos admittebat, ut nos et illi invicem refrigeremus.“ Id., 13: „Dixerunt illis angeli: Sinite illos, refrigerent“. To samo znaczenie u św. Cypryana, „Epistula“ XXX, 7 i LIX, 3; u Kommodiana, „Instruct.“ II, 17, 19: „Si refrigerare cupis animam, ad martyres i“.

³⁾ „Dictionnaire d'arch.“ I, 634. „Sermo“ CCLXV.

⁴⁾ „Dictionnaire d'arch.“ col. 827—830.

⁵⁾ August., „Sermo“ CXXXI, 1.

⁶⁾ Cypryan, „Epistula“ LXIII, 11; cf. Pseudo-Ambros., „De sacramentis“, V, 3: „Inebriaris in spiritu... Et ideo praeclara ebrietas, quae sobrietatem

¹⁾ „Passio“ 17.

tur, ut et anima Deo saginatur“, i wino eucharystyczne nazwał: „Vinum animae vigorantis ex vite Christi“¹⁾. Mamże teraz powiedzieć z Funkiem (t. V, s. 10): „Tego rodzaju wyrażenia, jeżeli wyłączymy literaturę mistyczną i pseudo-mistyczną, nie znajdują się w ustępkach odnoszących się do eucharystyi“?

„Ita saturantur, ut qui meminerint etiam per noctem adorandum Deum sibi esse“. Tertuljan na innem miejscu mówi: „Nunquam inermes incedamus: die stationis, nocte vigiliae meminerimus“ (De orat. 29). Lecz jakim sposobem chrześcijanie mogli zawsze jeść i pić nadmiernie? Funk (t. V, s. 14) przypuszcza, że święcili oni ucztę bratniej miłości wieczorem i jedli wstrzemięźliwie, jak przystało na tych, którzy wiedzą, iż mają czcić Boga w ciągu nocy. Jest to, podług nas, przypuszczenie bezpodstawne, gdyż nic nie przemawia za tem, jakoby to zebranie, na którem raczyli się wierni, odbywało się wieczorem, przed zachodem słońca.

„Ita fabulantur, ut sciant Deum audire“. Porównajmy z tym wyrażeniem wyrażenie z „Passio“ św. Perpetuy: „Et ego quae me sciebam fabulari cum Domino“... Tertuljan igra z wyrazem „fabulantur“, jak igrał z wyrazem „discumbitur“: wierni rozmawiają, jak rozmawiają biesiadnicy przy stole, ale pragną, aby Bóg słyszał treść ich rozmowy,—modlą się, gdyż celem ich zebrania jest modlitwa: „Ut ad Deum precationibus ambiamus“?

„Post aquam manualet et lumina, ut quisquis de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium, Deo canere, hinc probatur quomodo biberit“. Przyznaję, że te słowa przedstawiają dla mnie wielką trudność: „aqua manualis“ (woda do umycia rąk), a więc Tertuljan opisuje ucztę: „lumina“ (światła), a więc ta uczta odbywała się wieczorem; a więc Tertuljan nie opisuje tu eucharystyi,—oto wnioski, do których dochodzi Funk! Co do wzmianki o wodzie, to sędzę, że jest tu aluzya do ablucyi, która, według powszechnie przyjętego zwyczaju, poprzedzała modlitwę; co się zaś tyczy światła, to te z konieczności zapalano na zebraniu eucharystycznym, gdyż odbywały się one przed świtem. Lecz, w takim razie, dlaczego Tertuljan mówi o wodzie i światłach tak, jakby tych światła

i wody używano po komunii? Czy te dwa szczegóły nie mają raczej znaczenia moralnego i czy nie są one wspomniane tylko dla zaakcentowania niewinności i skromności, jaka panowała na zebraniach eucharystycznych? Funk nie zgadza się na moje tłumaczenie. Więc jakże? W przypuszczeniu, że Tertuljan mówi o uczcie eucharystycznej, powyższa wzmianka jest aluzją do dwóch nieznanych szczegółów liturgicznych, podnoszących zewnętrzne decorum zebrania i stwierdzających fakt, że wszystko na tej uczcie odbywało się jawnie. Będzie to tylko wnioskowanie, ale wnioskowanie zgodne z omawianymi szczegółami tego zagadnienia. Funk, przeciwnie, obstając za agapą odprawianą po zachodzie słońca, przypuszcza, że łączyła się ona z umywaniem rąk i że z nadejściem nocy zapalano lampy. Jest to również tylko wnioskowanie, podług którego z góry ustalono, że Tertuljan opisuje zebrania wieczorne. Otóż, jeżeli wyłączymy wyrażenie „post lumina“, nie w tym rozdziale nie upoważnia nas do wniosku, że te zebrania odbywały się wieczorem. Wykreślmy „lumina“, „a przekonamy się, że nic nie wskazuje godziny zebrania“, pisze Leclercq (col. 803).

„Ut quisque de scripturis... Atque oratio convivium dirimit“. Śpiewy i modlitwa, o których mówi apologeta, albo odnoszą się do uczty eucharystycznej, albo, jak chcą inni, do zwyczajnej agapy. Jednak sam Tertuljan wskazuje, że należy przyjąć pierwszą interpretację. I rzeczywiście, w „De ieiunio“, powstaje przeciwko katolikom za to, że nie chcą pościć jak montaniści i, oskarżając ich o niepowściągliwość w jedzeniu, cytuje werset z Psalmu: „Vide quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum“; poczem dodaje: „Hoc tu psallere non facile nosti, nisi quo tempore cum compluribus coenas“¹⁾. Używając metody sarkastycznej, mówi do katolików: Wy umiecie śpiewać werset „Vide quam bonum...“ tylko wtedy, kiedy jesteście przy stole w licznej kompanii! A więc psalm ten śpiewają przeważnie po komunii.

Tertuljan, jako doskonały mówca, streszcza cały ten wykład, nawiązując konkluzję do założenia. Na początku powiedział: „Coimus in coetum“... Teraz, przedstawivszy zebranie chrześcijan takim, jakim ono było w rzeczywistości, t. j. jako

mentis operatur“. Cf. Ambros., „In ps. „CXVII, 28: „Hac ebrietate corpus non titubat, sed resurgit“.

¹⁾ Tertull., „De resurrect. carnis.“ 8.

¹⁾ „De ieiunio“, 13.

ucztę eucharystyczną, kończy słowy: „Haec coitio christianorum“, zaznaczając przez to, że cały rozdział poświęcił tej uczcie: „Hoc sumus congregati quod et dispersi“. A zatem, jeżeli to zebranie Tertuljan przedstawia jako typ zebrania chrześcijańskich, to czyż może być mowa w tym samym rozdziale o zebraniu nie eucharystycznym?

Funk powołuje się przeważnie na tekst z „De ieiunio“, 27. Już wykazałem, zdaje się, że w tekście tym „agape“ oznacza miłość, a nie ucztę. Funk i Leclercq na to się nie zgadzają. Rzecz jednak jasna, że Tertuljan montanista wyrzuca katolikom, że nie zachowują postów jak montaniści: „Quis sanctior inter vos, nisi convivandi frequentior, nisi obsonandi pollucibilior, nisi calicibus instructor“? Tu widać, jaki ton przybierają napaści miotane na katolików! „Vetus es tu qui tantum gulae indulges, et merito te priorem iactitas: semper agnosco sapere Esau venatorem ferarum, e t c. Apud te agape in cacabis fervet, fides in culinis calet, spes in ferculis iacet, sed maior his est agape, quia per hanc adolescentes tui cum sororibus dormiunt: appendices scilicet gulae lascivia atque luxuria“¹⁾... Cytata „maior his est agape“ (Rom., XIII, 14) wskazuje, że agapę należy tłumaczyć przez „miłość“.

Takie same znaczenie ma ten wyraz w „De baptismo“, 9: „Cum de agape docet, aquae calicem fratri oblatum inter opera dilectionis probat“²⁾. Tertuljan wyraża tu naukę Kościoła, że kubek wody, podany z miłości, jedna nam zasługę.

¹⁾ Porównaj to wyliczanie cnót teologicznych z takimże wyliczaniem w „De oratione“ 28: „Hanc [orationem] de toto corde devotam, fide pastam, veritate curatam, innocentia integram, castitate mundam, agape coronatam, cum pompa operum bonorum inter psalmos et hymnos deducere ad Dei altare debemus.“

²⁾ Porównaj „De ieiunio“ 12: „Plane vestrum est in carceribus popinas exhibere martyribus incertis“. Jakżeż Tertuljan gorszyłby się agapami, gdyby te istniały, on, który jest tak surowy na punkcie postów.

Jeszcze słówko o artykule Leclercq'a „Agape“ w „Dictionnaire d'archéologie chrétienne“ (t. I, col 775—848).

Leclercq podnosi jeden zarzut, nad którym nie zastanawiałem się dlatego, że nie przywiązywałem do niego wielkiej wagi. Stowarzyszenia religijne, z wyjątkiem bractw pogrzebowych, powiada Leclercq, „posiadające kasę wspólną, musiały być zatwierdzane przez władze; zatwierdzenie zaś należało do rzeczy tak rzadkich i tyle zawierało w sobie zastrzeżeń, iż nie zdaje się, aby agapy nie były podciągnięte pod ogólne prawo rzymskie. Agapa przecież stanowiła przewidziany występki, gdyż zbieranie w celach religijnych było uważane za zbrodnię równającą się obrazie majestatu. Wszak Klaudyusz zamknął domy, w których zbierali się stowarzyszeni; wszak zabronił małych jadłodajni, gdzie ludzie biedni za małe pieniądze dostawali gorącą wodę, polewkę i pomieszczenie“ (Col. 791)! Co do mnie, to nie przywiązuję wielkiej wagi do tego zarzutu, bo, jeżeli zakaz dotyczący wszelkich stowarzyszeń utrzymał się wszędzie, to jakże chrześcijanie mogli się zbierać na ucztę eucharystyczną? Lecz, czy rzeczywiście zebrania eucharystyczne kiedykolwiek przestały istnieć? Czy władze zawsze uważały tego rodzaju zebrania za główny powód do oskarżania chrześcijan? Oto dlaczego nie przywiązywałem wagi do zakazu stowarzyszeń i uczt bractwowych, zwalczając hipotezę o agapach.

Leclercq wspomina o fresku kaplicy Greckiej na cmentarzu św. Pryscylli i słusznie widzi w przedstawionym rozmnożeniu chleba symbol eucharystyi, z którą jednak, nie wiem dlaczego, łączy agapę, bo z malowidła tego trudno dojść do takiego wniosku.

Co do napisów badanych przez Leclercq'a, to nie widzimy, żeby one miały jakikolwiek związek z agapą. Powołują się na napisy (tituli) na kolegiach pogańskich Eskulapa i Hygiasza: „Locum.... in quo populus epuletur“. Następnie, mówią, że analogia między strukturą pogańską i chrześcijańską, jak np. atrium na cmentarzu Domitylli, każe nam przypuszczać, że podobne atrium było przeznaczone na agapy. Tak, być może, jeżeli przez ten wyraz rozumieją stypy pogrzebowe. Ale jakżeż to pojęcie już jest zacieśnione? Czy Leclercq może wskazać z przed IV wieku choćby jeden napis podobny do napisu na kolegium Eskulapa?

Napis w Cezarei Maurytańskiej, pochodzący z III lub z początku IV wieku, nie zawiera alluzji do agap nawet cmentarnych: „Aream ad sepulchra contulit et cellam struxit suis sumptibus, ecclesiae sanctae hanc reliquit memoriam“... [Euelpius] zbudował na własnym polu, przylegającym do cmentarza, „cella“ albo „memoria“, t. j. kościółek cmentarny. A jednak Leclercq oświadcza, że „żaden napis rzymski nie mówi tak wyraźnie o istnieniu agap, jak ów napis w Cezarei Maurytańskiej“. Skądże taki wniosek?

Wnioski. Jeżeli wyłączymy agapy cmentarne z IV wieku, których istnienie nie podlega najmniejszej wątpliwości, ale które nie mają nic wspólnego z t. z. agapą pierwotną i są tylko pogańskimi „parantalia“, to nie znajdziemy innego dowodu na potwierdzenie istnienia agapy pierwotnej. Jej obrońcy wyrzekają się, jeden za drugim, tekstów, w których Zahn, Kraus a przed nimi, wszyscy archeologowie chrześcijańscy i dogmatycy protestanccy chcieli widzieć pewne ślady owej słynnej agapy; wreszcie, zasłaniają się rozdziałem 39 z „Apologeticus“ Tertuljana, ale symbolizmu jego i ironii widzieć nie chcą.

Oto stan rzeczy jak można najdokładniej przedstawiony.

K O N I E C.



Spis rzeczy.

Prawo tajemnicy.

	<i>Str.</i>
Teorya o prawie tajemnicy podług kontrowersistów katolickich i protestanckich w XVII wieku.—Umiarkowana opinia Bellarmina, Aubespine'a, Duperrona.—Przesadny pogląd Casaubona, Schelstrate'go.—Zarzuty Tentzela.—Szkola podziela poglądy Schelstrate'go.	1— 11
Ani judaizm, ani religia rzymska nie znały prawa tajemnicy.—Prawo tajemnicy dotyczące misteryów eleuzyjskich, kultu Izidy i Mitry.—Prawo tajemnicy podług opowiadania Apuleusza.	12— 14
Nie podobnego w chrystyanizmie.—Świadektwo Minucjusza Feliksa, Celsa, Pliniusza, św. Justyna, św. Ireneusza.—Krytyka świadectwa Tertuljana.—Katolicy wyrzucają heretykom prawo tajemnicy.—Chrześcijańskie odnoszą się ze wstrętem do misteryów pogańskich.	15— 21
Do końca drugiego wieku Kościół nie zna prawa tajemnicy.—Ustanowienie katechumenatu.—Stąd niejednokrotnie jawność w nauczaniu.—Świadektwo Orygenesza,—Wobec katechumenów nie mówi się o tajemnicach wiary.	22— 24
Ustanowienie katechumenatu wprowadziło pewną tajemniczość w nauczaniu.—Sprawa Ischyrysa i Makarego.—Tajemniczość ta jest systemem pedagogicznym, jak świadczą Eterya, św. Jan Chryzostom, św. Augustyn.	25— 27
Analogia między tą pedagogią i prawem tajemnicy u pogan.—Klasycezm w utworach Ojców—Klemens Aleksandryjski.—Orygenes.—Ojcowie czwartego wieku.—Styl pseudo—Areopagity.	28— 30
Katechumenat istnieje w całej pełni w V wieku, prawo tajemnicy również.—Świadektwo papieża Innocentego.—Sakramentarze.—Sprzeczność w poglądach Ojców V wieku.—Jednoczesne zniknięcie katechumenatu i prawa tajemnicy.	31— 32

Początki pokuty.

I. Hermas i problemat moralności w II wieku.

Szukajmy w tendencjach moralnych śladów ówczesnej pokuty.
—Tylko chrzest gładzi grzechy.—Chrztu nie można po-

nawiać.—Ale czy Kościół jest społeczeństwem świętych?—Codzienne doświadczenie mówi, że nie.—Czyżby grzech popelniony był czynem obojętnym?—Czy więc zgrzeszywszy należy rozpamiętać?—Teoria rygorystyczna podług „Ewangelii według Egiptjan“, „Dziejów Piotra“, „Dziejów Tomasza“, „Dziejów Pawła i Tekli“.—Teoria umiarkowana Hermesa.—„Pasterz“ wyszedł z łona prezbiteratu rzymskiego i oddaje myśl rzymską.—Jego myślą jest przywrócić nadzieję zbawienia chrześcijaninowi, który zgrzeszył.—Pokuta jest skuteczna.—Żaden grzech nie jest wyłączony: ani cudzołóstwo, ani odstępstwo.—Zabójca, któremu przebaczył św. Jan; opowiadanie Klemensa Aleksandryjskiego.—Grzesznik, jeżeli chce otrzymać przebaczenie, musi wypełnić pewne warunki.—Trudne ćwiczenia oczyszczające.—Uleczenie jest darem Bożym.—Można się nawrócić tylko raz jeden.—Wniosek: Kościół jest za prawem przebaczenia.

34 - 49

II. Dekret Kaliksta.

Dekret Kaliksta, po Hermasie, świadczy o dalszym rozwoju nauki o pokucie.—Nauka o pokucie według „De paenitentia“ Tertuljana.—Teoria o indyferentyzmie moralnym odrzucona.—Wymagana jest poprawa obyczajów od katechumenów.—Życie chrześcijańskie opiera się jeszcze na enkratyzmie.—Co ma czynić chrześcijanin, jeżeli zgrzeszy?—Ma poddać się pokucie drugiej.—Pokuta ta nazywa się exomologeja.—Exomologeja jest pokutą publiczną.—Do czasu lub na całe życie.—Exomologeja jest zadosyćuczynieniem.—Dzięki modłom Kościoła i Chrystusa zadosyćuczynienie staje się skutecznym.—Grzesznik może się pojednać z Bogiem—ale tylko raz jeden.

50 - 55

De pudicitia.

„De pud.“ Tertuljan napisał przeciwko Kalikstowi.—Utwór ten uzupełnia naukę o pokucie zawartą w „De paenitentia“.—Podział grzechów na odpuszczalne i nieodpuszczalne.—Tylko Bóg odpuszcza grzechy nieodpuszczalne czyli „graviora“.—Biskup odpuszcza grzechy odpuszczalne czyli „leviora“.—Nieodpuszczalnymi są cudzołóstwo, zabójstwo, odstępstwo.—Kościół nie nazywa tych grzechów nieodpuszczalnymi, lecz zastrzeżonymi Bogu.—To rzekome zastrzeżenie jakoby opiera się na dekrete soboru Jerozolimskiego.—W Rzymie przed Hermasem nie było ono znane, Kalikst już się z nim liczy.—Ta karność łagodzi rygoryzm, ale jeszcze jest zbyt surowa.—Grzesznicy uchylają się od pokuty i zwracają się o przebaczenie do męczenników.

56 - 63

Interwencja Kaliksta.

Pokuta cudzołożnika będzie trwała do czasu.—Motywy z Pisma św., na których Kalikst oparł swą decyzję.—Motywy wyni-

kające z pojęcia o Kościele.—Exomologeja utrzymuje się.—Grzech cudzołóstwa odpuszcza biskup.—Kościół ma władzę kluczków.—Tekst biblijny stwierdza tę władzę.—Montaniści inaczej tłumaczą tekst „Tibi dabo claves“.—Kalikst określa władzę męczenników.—Kalikst wyjmuje z pod prawa exomologezy biskupów, kapłanów i diakonów.—O tem mówią „Philosophoumena“.—Oburzenie Tertuljana.—Ślady tej polemiki u św. Cypryana i Orygenesusa.—Zasada rzymska zwycięża.

64 - 76

III. Schizma Nowacyana.

Papież Korneliusz uzupełnia reformę zaprowadzoną przez Kaliksta.—Prześadowanie za Decyusza, odstępcy i męczennicy.—Męczennicy przyjmują do Kościoła odstępców.—Św. Cypryan występuje przeciwko przywilejom męczenników.—Cypryan nie uważa apostazy za grzech zastrzeżony Bogu.—Oświadcza się za władzę rozgrzeszenia odstępców.—Ale każe im czekać do końca prześladowania.—Męczennicy i odstępcy protestują przeciwko decyzji Cypryana.—Rzym w czasie osierocenia stolicy Apostolskiej skłania się do surowości.—Wpływ kapłana Rzymskiego Nowacyana.—Zapatrzywania Kartaginy, Aleksandryi i Rzymu.

77 - 88

Cypryan i synod w Kartaginie.

Synod jest za przebaczeniem dla odstępców.—Zniesienie przywilejów męczenników.—Degradacya duchowych, którzy upadli.—Partya Nowacyana w Rzymie.—Nowacyanie nie chcą mieć nic wspólnego z odstępcami.—Synod Rzymski potępia Nowacyana i przyjmuje uchwały synodu Kartagińskiego.—Wszystkie Kościoły przyjmują decyzję Cypryana i Korneliusza.—Los schizmy Nowacyańskiej.—Decyzja Cypryana i Korneliusza nie była uchwałą czasową.—Decyzja ta potwierdza naukę o biskupiej władzy kluczków.

89 - 97

IV. Penitencjarze i penitenci.

Ministrem pokuty jest dotąd tylko biskup.—W jakiej epoce i w jakich okolicznościach zwykle kapłani byli dopuszczeni do sprawowania władzy kluczków?—Kapłani penitencjarze w Rzymie w V w. podług „Liber pontificalis“.—Penitencjarze już byli na początku IV w.—Ich zadaniem było przygotowywać penitentów do uroczystego pojednania się z Kościołem.—Zniesienie urzędu penitencyarzy w Konstantynopolu przez Nektoryusza potwierdza to przypuszczenie.—Krytyka opisu Sokratesa i Sozomena.—Dane historyczne, jakie z tego opisu należy wysnuć.—Przyznanie się do winy przed penitencjarzem odbywa się w tajemnicy.—Zadosyćuczynienie publiczne.—Takim jest i pojednanie się grzesznika.

98 - 106

Wszystkie grzechy są odpuszczane, tylko sposób postępowania z grzesznikami nie wszędzie jest jednakowy.—Pokuta zupełna, Fabiola.—Uroczyste przyjęcie grzesznika w Wielki Czwartek.—Jest to funkcyja biskupa.—Uroczyste wręczenie wora i posypanie głowy popiołem na początku wielkiego postu.—Zadosyćuczynienie propocyonalne do winy czyli „iudicium culpaē“.—Przedwstępne sekretne wyznanie win zastrzeżone biskupowi, „arbitrium sacerdotis“.—Zadosyćuczynienie według penitencyałów. 107—111

Kler i pokuta zupełna.

W jaki sposób duchowni oczyszczają się z grzechów?—Zakonnicy.—„Privata secessio“. 112—116

Pokucie zupełnej można się poddać raz jeden.

Warunki, pod którymi przyjmowano grzesznika po skończonej pokucie.—Warunki trudne.—Pokuta zupełna okazuje się niemożliwą w zastosowaniu. 117—119

Potępienie pelagianizmu wpływa na rozwój karności pokutnej. Mowy św. Leona.—Pokuta (actio paenitentiae) staje się więcej dostępną. Wylączenie odstępców od pokuty zostaje zniesione.—Akt uroczystego przyjęcia zniesiony.—Powtarzanie pokuty do nieskończoności i delegowanie zwykłych kapłanów do sprawowania władzy kluczy w V w.—Św. Kolumban nie ma wspólnego z ewolucją karności pokutnej. 120—128

V. Dyskusya teologiczna.

Teologowie katoliccy wobec książki Lea'a.—Boudinhon.—O Brucker.—Vacandard.—O. Harent.—Hogan.—Wnioski. 128—145

Hierarchia pierwotna.

Wstęp.

- I. Teksty azyatyckie, św. Ignacy.—Czy to świadectwo dotyczy tylko Azyi?—Świadectwa wcześniejsze, rozprawa św. Pawła w Milecie.—List do Kolossan.—Teksty europejskie, „Prima Clementis“.—Korynt, listy św. Pawła do Koryntyan.—Macedonia, listy św. Polikarpa i św. Pawła do Filipensów, list św. Pawła do Tessaloniczan.—Rzym — „Prima Petri“.—Listy pasterskie.—Teksty syryjsko-palestyńskie, list św. Jakóba. — Didaché. 149—166
 - II. Krytyka nowych teorii.—Ritschl.—Renan.—Hatch.—Holzmann, Harnack.—O. de Smedt.—Znaczenie wyrazu „Ecclesia“.—Szerzenie się chrystyanizmu domaga się urzędu misyonarskiego, apostolskiego, proroczego.—Zniknięcie misyonarzy.—Biskupi następcami apostołów.—Biskup z pełną jurysdykcyą i podwładni mu kapłani.—Prezbiterat pierwotny jest godnością lokalną. 167—175
- Ślady pierwotnej hierarchii w Aleksandryi.—Twierdzenie św. Hieronima co do tożsamości episkopatu i prezbiteratu.—Teorya

o początkach hierarchii.—Hipoteza św. Hieronima.—Wybory bpa w Aleksandryi. Świadectwo Sewera Antychoeńskiego.—Wartość świadectwa Eutychiusza.—Biskup Aleksandryjski, wybrany przez prezbiterium Aleksandryjskie, nie jest konsekrowany przez sąsiednich biskupów.—Świadectwo utworu „Apophthegmata“.—Świadectwo św. Epifaniasza. 176—185

Agapy.

Keating.—W Nowym Testamencie niema tekstów stwierdzających istnienie agap.—Teksty z „Dziejów Apostolskich“.—Św. Paweł w Troadzie.—Pierwszy list do Koryntyan nie mówi o agapach.—Ani list św. Judy.—Ani „Didaché“.—Ani św. Klemens, ani w. Ignacy.—Ani list Pliniusza.—Milczenie św. Justyna i św. Ireneusza.—Milczenie Tertuljana.—Rozbiór rozdziału 39 z traktatu „Apologeticus“.—Agapa według Tertuljana.—Milczenie Klemensa Aleksandryjskiego.—Agapa według „Didascalia apostolorum“ w III wieku.—Jest to rozdanie żywności biednym wdowom.—Agapa cmentarna w IV wieku w Rzymie, Medyolanie, Kartaginie.—Zwalczanie tego zwyczaju za pożyczonego od pogan.—Agapa na grobach męczenników w rocznicę ich śmierci.—Zwalczanie tego zwyczaju.—„Konstytucje apostolskie“.—Kanon Laodycejski.—Kanon Hippolita.—Wnioski. 189—216

Objaśnienia.

Dekret Kaliksta według najnowszych opinii. 219—229

Początki urzędu penitencyarzy. 230—234

Agapy. 235—250