

Wojciech Waligórski

Przyczyny zaniku starożytnego Kościoła północnoafrykańskiego w świetle literatury przedmiotu

Studia Theologica Varsaviensia 28/1, 97-127

1990

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WOJCIECH WALIGÓRSKI

**WEWNĄTRZKOŚCIELNE PRZYCZYNY ZANIKU
STAROŻYTNEGO KOŚCIOŁA
PÓŁNOCNOAFRYKAŃSKIEGO w ŚWIELE LITERATURY
PRZEDMIOTU**

Treść: Wstęp; I. Spory wokół interpretacji lokalnej tradycji chrześcijańskiej; II. Wpływ problemów społecznych na życie Kościoła; III. Działalność misyjna — Kościół a kultura miejscowa.

WSTĘP

Kościół Afryki Północnej jako jedyny ze starożytnych Kościołów chrześcijańskich, które zmuszone zostały do egzystencji na warunkach narzuconych przez władców muzułmańskich uległ z biegiem czasu całkowitemu zanikowi. Sugeruje to, że obok uwarunkowań zewnętrznych¹ musiały istnieć jeszcze inne przyczyny, które ten proces umożliwiły. Próbując znaleźć odpowiedź na pytanie czy i na ile starożytny Kościół afrykański nosił w sobie zalążki swego przyszłego upadku, należy skupić się na trzech zagadnieniach dających wyodrębnić się przy lekturze przedmiotu. Po pierwsze rozpatrzyć należy spory, jakie wybuchły w nim na tle różnic w interpretacji własnej tradycji kościelnej pierwszych trzech wieków. Następnie omówienia wymaga wpływ, jaki wywarły na Kościół ówczesne konflikty społeczne. Przede wszystkim jednak więcej miejsca poświęcić trzeba usytuowaniu Kościoła w skomplikowanym kontekście kulturowym Afryki Północnej.

I. SPORY WOKÓŁ INTERPRETACJI
LOKALNEJ TRADYCJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Starożytny Kościół afrykański odznaczał się kilkoma cechami, które rodzić mogą wątpliwości co do jego wewnętrznej siły. Wprawdzie pod względem doktrynalnym pozostał on od

¹ Omówione przez autora w numerze 2, (1989), s. 99—128.

początku do końca swego istnienia nieskalanie ortodoksyjnym², to jednak pewne słabości ujawniają się przy obserwacji jego organizacji oraz osobistej pobożności wiernych.

Charakterystyczną cechą organizacji tego Kościoła była ogromna, nieznaną nigdzie indziej, poza może pewnymi rejonami Azji Mniejszej, liczba biskupstw. Biskupstwa afrykańskie przypominały raczej parafie, a ich rozdrobnienie w nieuchronny sposób prowadziło do konfliktów o granice między podkreślającymi swą autonomię biskupami. Skutkiem tego rozdrobnienia było także niedostateczne wykształcenie oraz co gorsze, nieodpowiedni poziom moralny części biskupów i niższego kleru. Zważywszy na wysoką pozycję ekonomiczną biskupa w ówczesnym społeczeństwie wybór choćby jednego

² Ch. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris 1955, s. 135. Obok tej pozycji wśród najważniejszych wymienić należy: A. Audouin, *La diffusion du christianisme en Afrique, au Sud des territoires soumis à Rome, après le V^e siècle*, w: *Compte rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1942; A. Berthier, *Les vestiges du christianisme antique dans la Numide centrale, avec collaboration de F. Legéart et M. Martin*, Paris 1951; J.-P. Brisson, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime-Severus à l'invasion vandale*, Paris 1956; Ch. Courtois, *Saint Augustin et le problème de la survivance du punique*, „Les cahiers de Tunisie” 23 (1975); M. Dall'Arche, *Scomparsa del cristianesimo ed espansione dell'Islam nell'Africa settentrionale*, Roma 1967; G. G. Severnaja Afrika w IV—V vekach, Moskwa 1962; W. H. C. Friend, *The donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa*, Oxford 1952; J. Gagé, *Nouveaux aspects de l'Afrique chrétienne*, „Les études d'archéologie romaine. Annales de l'École des Hautes Études de Gand”, 1937; E. F. Gautier, *L'islamisation de l'Afrique du Nord, les siècles obscurs du Maghreb*, Paris 1927; St. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. I—VII, Paris 1920—1930; L. R. Holme, *The extinction of the christian churches in North Africa*, London 1898; L. E. Iselin, *Der Untergang der christlichen Kirche in Nordafrika*, „Evangelisches Missions-Magasin”, Basel, 62 (1918); A. H. M. Jones, *Were ancient heresies national or social movements in disguise?* „The journal of theological studies”, New series 10, 2, 1959; Ch.-A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, t. I—II, Paris 1956; T. Kotula, *U źródła afrykańskiego separatyzmu w III w.*, Wrocław 1961; tenże, *Afryka północna w starożytności*, Wrocław 1972; M. Leglây, *Le Saturne africain*, Paris 1966; A. Mandouze, *Notes sur l'Organisation de la vie chrétienne en Afrique à l'époque de Saint Augustin*, „L'Année théologique augustinienne” 13 (1953); tenże, *Encore le donatisme*, „Antiquité classique” 29 (1960), z. 1; J. Mesnage, *Le christianisme en Afrique. Origines, développements, extension*, Paris 1914; tenże, *Le christianisme en Afrique. Déclin et extinction*, Alger 1915; G. Ch. Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, Paris 1954; E. Tengström, *Donatisten und Katholiken. Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung*, Göteborg 1964.

niegodnego tego urzędu kandydata prowadził od razu do wielu nadużyć. Przetrwały liczne świadectwa o istnieniu wśród kleru licznych takich zjawisk jak symonia, nepotyzm, zawłaszczanie majątku wspólnoty, lichwiarstwo, brak przywiązania biskupów do własnej diecezji czy zwyczaj uciekania niższego kleru spod władzy biskupiej na dwór cesarski, gdzie zawsze łatwiej było znaleźć protektora. Dochodziły do tego rozmaite nadużycia związane z funkcjonowaniem licznych w Afryce zakonów, jak choćby konflikty między biskupami a mnichami oraz wędrowni mnichów będące dla nich okazją do łatwego i wygodnego życia na kredyt autorytetu Kościoła. Te i inne nadużycia występowały w całej historii Kościoła w Afryce Północnej — od czasów Cypriana poprzez epokę Augustyna, Grzegorza Wielkiego, aż do sporów o pierwszeństwo między biskupami Mahdiyyi i Kartaginy w epoce Hamadytów, w pełni średniowiecza.³

Inną wadą systemu organizacyjnego Kościoła w Afryce Północnej była obowiązująca we wszystkich prowincjach poza Prokonsularną zasada, że prymasem zostawał zawsze najstarszy z biskupów danej prowincji, nawet jeśli był już niedołężny lub zarządzał zupełnie podrzędnym biskupstwem. Powodowało to często rozdzwięk między nominalnym prestiżem prymasa, a rzeczywistym najwybitniejszej w danym czasie osobistości episkopatu i prowadziło do niesnasek. Na szczęście Kościół ten w decydujących momentach potrafił odstępować od powyższego prawa w imię obrony głoszonej przez siebie wiary.⁴

Wymienione wyżej cechy nie powinny bynajmniej stworzyć obrazu zupełnej słabości organizacyjnej chrześcijaństwa w Afryce. Przeczyłyby jemu odbywające się regularnie synody diecezjalne, prowincjonalne i ogólnokrajowe, wzajemne wizyty biskupów, objazdy terenu przez nowo wyświęconych, liczne kontakty z Rzymem i resztą Kościoła Powszechnego i inne poczynania mające na celu utrzymanie jedności i dyscypliny w Kościele. Szczególnie synody zajmujące stanowisko w

³ J. Mesnage, *Le christianisme en Afrique. Origines, développements, extension*, Paris 1914; s. 695—697; L. R. Holme, *The extinction of the christian churches in North Africa*, London 1898, 34—40, 194—199; Ch. Courtois, *Les Vandales...* dz. cyt., s. 137—140, 308; W. H. C. Friend, *The donatist...*, dz. cyt., s. 183, 245, 310; A. Mandouze, *Notes...* dz. cyt., s. 223.

⁴ A. Mandouze, dz. cyt., s. 222 n.; L. R. Holme, dz. cyt., s. 41. Sytuacja taka miała miejsce w sprawie protestu przeciwko forsowanemu przez narzuconych prymasów monoteletyzmowi.

sprawie różnych nadużyć są jednocześnie znakiem wewnętrznej siły, witalności Kościoła.

O ile na polu organizacji obraz Kościoła nie jest jednolity, zawiera przejawy tak siły, jak i słabości, to jeszcze trudniej jest wydać obiektywną opinię o faktycznej wartości prezentowanej przez zwykłych wiernych, o jakości ich chrześcijańskiego życia. W jej ocenie różnili się już autorzy starożytni. Podczas gdy jedni, jak Prosper z Akwitanii wyrażali się o Kościele Afryki entuzjastycznie, to w ocenie innych jak Salwiana był on mniej więcej taki jak cała Afryka: zżerany przez wszelki występki i nierząd. Ta rozbieżność sądów utrzymywała się do dnia dzisiejszego. Iselin uważał, że nawet biorąc poprawkę na oratorską przesadę Salviana i uwzględniając obecne u Św. Augustyna wzmianki o licznych osobach dążących do osobistego uświęcenia się, należy widzieć Kościół afrykański jako co najmniej niezdolny do przeciwstawienia się otaczającej go fali zepsucia. Jego zdaniem dążenie do świętości było udziałem jedynie małej grupki najgorliwszych. Zamykając się w klasztorach tracili oni jednak tym samym możliwość wpływania na kształt życia publicznego, a po części i kościelnego. W rezultacie powiększała się ciągle przepaść między tym, co Kościół wyznawał, a praktyką życia codziennego, co w jakiś sposób musiało prowadzić do jego upadku.⁵

W przeciwieństwie do niego Mandouze choć świadom licznych wad Kościoła w Afryce podkreślał jednak jego żywotność kładąc przy tym nacisk na jego charakter katolicki, a przede wszystkim dynamizm apostołski.⁶

Wydaje się, że jak często w historii prawda leży pośrodku. O ile bowiem ilość odpadłych od wiary w trakcie kolejnych prześladowań stanowiła dla Kościoła chrześcijańskiego problem, to z kolei liczni męczennicy, oddający życie za wiarę w czasie tych samych prześladowań dobitnie świadczą o sile chrześcijaństwa afrykańskiego.

Zagadnieniu męczeństwa, a szerzej stosunku Kościoła do świata należy jednak poświęcić więcej miejsca. Było ono szeroko omawiane w literaturze przedmiotu, gdyż wokół niego zaczęły się w Afryce spór, którego skutkiem stało się bardzo wyraźnie i, w przeciwieństwie do wzmiankowanych powyżej, nie podlegające dyskusji osłabienie Kościoła.

Chodzi o schizmę donastyczną. Literatura jej poświęcona

⁵ L. E. Iselin, art. cyt., s. 130—139.

⁶ A. Mandouze, *Notes...* dz. cyt., s. 230 n.

jest ogromna, nas interesuje jednak tylko skrótowe ukazanie tego ruchu, takie które umożliwi podkreślenie głębi podziału w Kościele Afryki, którego był on przejawem.

Bezpośrednią przyczyną schizmy było nieuznanie przez część biskupów afrykańskich, głównie pochodzenia numidyjskiego, wyboru Cecyliana na kolejnego biskupa Kartaginy w 312 roku. Zakwestionowali oni ważność tego wyboru twierdząc, iż jeden z biskupów biorących udział w tej konsekracji, Feliks z Aptungii w czasie zakończonego kilka lat wcześniej prześladowania zaparł się Chrystusa. Oponenci wybrali konkurencyjnego biskupa, w rezultacie czego doszło w Kościele do rozłamu. Do schizmatyków przyłączyło się miano donatystów, od nazwiska ich drugiego z kolei przywódcy, biskupa Donata. Zaistniałe na początku IV wieku rozbitcie miało, jak to zostanie później wykazane, trwać aż do najazdu arabskiego i prowadzić do powtarzających się co pewien czas ekscesów przybierających niekiedy cechy wojny domowej.

Wydaje się, że podstawową przyczyną długotrwałości i natężenia konfliktu katolicko-donatystycznego w Afryce był fakt, iż dotyczył on różnic w interpretacji własnej lokalnej tradycji kościelnej. Bezpośrednim przedmiotem sporów był sposób postępowania w stosunku do osób odpadłych od wiary podczas prześladowań. Było to zagadnienie dla całego Kościoła afrykańskiego bardzo ważne zważywszy na zasięg i zaciekłość antychrześcijańskiej polityki władz w Afryce. Chodziło o sprecyzowanie warunków, pod jakimi może nastąpić powrót odpadłych od wiary na łono wspólnoty i o odpowiedź na pytanie, czy „lapsi” lub „traditores”, a ogólniej grzesznicy mogą udzielać ważnych sakramentów.

Ow prawnokościelny problem, omawianie którego nie jest celem tej pracy, był jednak tylko jednym z aspektów ujawniających podstawowe zagadnienie nurtujące Kościół afrykański od początku jego istnienia, a mianowicie zagadnienie stosunku Kościoła do świata pojmowanego jako królestwo grzechu.

Cechą charakterystyczną chrześcijaństwa afrykańskiego już w III wieku w epoce Tertuliana była bezwzględna wrogość w stosunku do wszystkiego, co miało związek z rzymskim pogaństwem, idolatrią, z rzymskim stylem życia, organizacją życia społecznego, państwem, słowem ze światem. Nie znaczy to, by wrogość ta kierowała się przeciwko konkretnym instytucjom, (np. państwu), jako takim. Były one jednak pojmowane jako przejaw niedoskonałości tego świata, jego pozosta-

wania we władzy szatana.⁷ Chrześcijanin będąc natomiast zobowiązanym do bezwzględnej walki z szatanem musiał wypowiedzieć wojnę także i światu. Będąc chrystusowym nie mógł żyć dla świata. Jego życie pojmowane było jako walka, on sam jako „żołnierz Chrystusa”, a kulminacyjnym punktem toczonej przez niego walki było męczeństwo.⁸ Ranga męczeństwa nigdzie w chrześcijaństwie nie była tak wysoka, jak w Afryce, uważano nawet niekiedy, że jest ono jedyną śmiercią godną chrześcijanina, gdyż podkreśla w sposób zdecydowany przepaść leżącą między nim a światem. W rezultacie Kościół uchodził za Kościół świętych, trzodę Chrystusową bez skazy. Każdy jego członek miał być zawsze gotowy wyznać, iż należy tylko do Chrystusa, a nie do świata. Śmierć męczeńska była najwyższym stopniem ukazania tej przynależności, ale bardzo liczyło się też codzienne postępowanie, codzienna walka z grzechem. Kto tę walkę przegrał grzesząc, przestawał być uważany za członka Kościoła, co więcej, jeśli był kapłanem, to sakramenty przez niego udzielane traciły ważność. Tak więc Kościół afrykański był Kościołem walki, entuzjazmu, Kościołem „świętych”, „wybranych”, męczenników.

Przy takim pojmowaniu istoty Kościoła poważne problemy musiały przynieść jego wspólnocie lata jej liczebnego wzrostu i jednoczesnych prześladowań. Coraz trudniej było zachować dotychczasowy wysoki poziom moralny. Naturalna ludzka słabość powodowała, iż w okresach prześladowań zaczęły mnożyć się apostazje. Według W. H. C. Frenda już w okresie przed Cyprianem dochodzić musiało w Afryce do kontrowersji wokół postępowania z apostatami. W tym czasie już miał się zacząć kształtować obok dotychczasowego „Kościoła Ducha Świętego”, charyzmatycznego Kościoła świętych, także Kościół umiaru, reprezentowany przez tych, którzy gotowi byli iść na kompromisy ze światem dla ratowania jedności zagrożonej przez zbyt rygorystyczny i dla zapewnienia pokojowego wzrostu wiary.

Sam Cyprian umiał jeszcze w znakomity sposób łączyć tradycyjne afrykańskie podejście do problemu ważności sakramentów udzielanych przez lapsich i grzeszny kler i surowe wymagania moralne, z bardziej elastycznym postępowaniem mającym na celu unikanie zbędnego męczeństwa i akcento-

⁷ W. H. C. Frend, *The donatist...* dz. cyt., s. 112—118.

⁸ J. - P. Brisson, dz. cyt., s. 310 nn.

waniem raczej chrześcijańskich cnót pozytywnych. W okresie między jego śmiercią a prześladowaniem Dioklecjana musiało jednak dojść w łonie episkopatu afrykańskiego do istotnej zmiany podejścia do tych zagadnień. Wykształciły się wśród części biskupów postawy bardziej sprzyjające zbliżeniu Kościoła do świata. W rezultacie tego procesu reakcja na będące skutkiem Wielkiego Prześladowania apostazje nie była jednolita. Obok tych, którzy byli za dawnym rygoryzmem pojawiali się zwolennicy łagodniejszej linii postępowania. W rezultacie sprawa Cecyliana stała się powodem zasadniczego rozłam.

Obie zantagonizowane strony powoływały się na autorytet Cypriana, zupełnie różnie jednak interpretując pewne stwierdzenia jego eklezjologii, szczególnie dotyczące jedności Kościoła. Katolicy akcentowali potrzebę jedności całego Kościoła powszechnego i z tej pozycji zwalczali schizmatyków jako jej burzycieli. Donatyści natomiast oskarżali katolików o to, że wyświęcając niegodnie biskupa wprowadzili element grzechu do Kościoła, powodując tym samym jego rozbitcie, gdyż Kościół chcąc pozostać Kościołem świętych zmuszony był od nich się odciąć.

Nie miejsce tu na dokładne omówienie przebiegu sporu, przytaczanych argumentów i kolejnych interwencji władzy świeckiej po stronie katolików umacniających tylko większość donatystów w przekonaniu, że to oni są prawdziwym Kościołem. Dla potrzeb niniejszej pracy ważne jest jedynie stwierdzenie, iż aktualny stan wiedzy pozwala widzieć tak donatyzm, jak i katolicyzm jako zakorzenione w tradycji kościelnej Kościoła afrykańskiego, uosabianej szczególnie przez Cypriana. Opinie taką prezentują między innymi A. H. M. Jones, E. Iselin, E. Tengström, przede wszystkim zaś W. H. C. Friend i J. P. Brisson.⁹ Przy tym, o ile Friend, jak już wspomniano wywodzi obie tendencje z tradycji jeszcze przedcypriańskiej, o tyle Brisson ukazuje w pewnych miejscach swej pracy donatyzm jako w większym stopniu dziedziczący tradycję Kościoła afrykańskiego, jako jedyne prawdziwego spadkobiercę teologii Cypriana.¹⁰ Twierdzenie to poddał bardzo surowej krytyce A. Mandouze, który dokonując analizy metodycznej strony pracy Brissona udowodnił jego sprzeczność z za-

⁹ A. H. M. Jones, dz. cyt., s. 230—298; L. E. Iselin, art. cyt., s. 136; E. Tengström, dz. cyt., s. 45 n.; W. H. C. Friend, *The donatist...* dz. cyt., s. 55, 124 nn.

¹⁰ J. - P. Brisson, dz. cyt., s. 192.

wartymi w innych jej miejscach opiniami o wspólnym dzie-
dziczeniu inaczej tylko interpretowanej eklezjologii Cypriana
przez katolików i donatystów.¹¹

Tak więc współczesna nauka wydaje się być zgodna co do
tego, że źródła rozbicia w Kościele północnoafrykańskim tkwi-
ły głęboko w jego własnej tradycji teologicznej. Z tego wy-
nika zaś wniossek, iż natężenie sporu musiało być bardzo du-
że tym bardziej, że obie strony cieszyły się niemal równym
poparciem wiernych. Rzeczywiście, tak oceniają je autorzy
nie tylko szczegółowych prac poświęconych donatyzmowi, ale
i ogólnych opracowań historii Kościoła. Dotyczy to nawet A.
Mandouze, krytykującego różne inne próby interpretacji do-
natyzmu i przestrzegającego przed przeakcentowywaniem prze-
paści dzielącej katolików od donatystów.

Pisał on, iż nie można wyrabiać sobie opinii o wzajemnych
stosunkach jednych z drugimi na podstawie ekstremalnych
spieć, nie tak znowu częstych, za to podkreślanych przez po-
lemistów obu stron. Życie codzienne miało, jego zdaniem,
łączyć obie społeczności. Jeszcze bardziej miała je łączyć wy-
kazana przez jednych i drugich gorliwość apostołska i troska
o losy Kościoła wyrażająca się choćby w podejmowaniu dy-
skusji z adwersarzem. Mimo to, nawet i on nie mógł zaprze-
czyć zaciętości sporu wywodząc go właśnie z religijnej gor-
liwości obu stron.¹²

W takiej sytuacji, należy przyjąć, iż schizma donatystyczna
przyczynić się musiała do upadku chrześcijaństwa w Afryce.
Mogło to nastąpić dwojako, po pierwsze bezpośrednio, w sen-
sie kontynuacji stanu rozbicia w momencie inwazji arabskiej,
po drugie pośrednio, poprzez długotrwałe skutki uboczne, ja-
kie schizma ze sobą przyniosła.

Donatyzm poniósł duże straty w wyniku zdecydowanej akcji
represyjnej podjętej przeciwko niemu przez państwo w na-
stępstwie rozstrzygnięć konferencji kartagińskiej w 411 roku.
Te same jednak prześladowania, aczkolwiek z zasady niekrwa-
we, doprowadziły pewną część donatystów na pozycje już
skrajnie antykatolickie i w ten sposób przyczyniły się do
utrwalenia schizmy, szczególnie na terenie Numidii. Świado-
mość, iż reprezentują ją sobą jedyną nieskalaną grzechem część
Kościoła pomogła donatystom przetrwać. Badacze przedmiotu
opierając się na dokumentach z okresu Grzegorza Wielkiego

¹¹ A. Mandouze, *Encore le Donatisme*, „L'Antiquité Classique”
29 (1960), z. 1, s. 80—83.

¹² A. Mandouze, *Notes...* dz. cyt., s. 161 n., 200, 212 nn.

i z czasów późniejszego o ponad wiek za pontyfikatu Grzegorza II stwierdzają jednomyślnie, że donatyzm, aczkolwiek poważnie osłabiony, był w Afryce zjawiskiem trwałym i zanikł dopiero wraz z całym chrześcijaństwem afrykańskim.¹³

Oslabienie Kościoła przez sam fakt istnienia w nim rozbięcia w momencie inwazji arabskiej wydaje się jednak mniej szkodliwe od rozmaitych skutków ubocznych spowodowanych przez zaistnienie schizmy. Autorzy zwracają uwagę na przewagę systemu organizacyjnego Kościoła nad charyzmatycznym aspektem jego działalności. Stała się ona wyraźną od czasu gdy potrzeby walki z donatyzmem zmusiły przywódców do oparcia się na dobrej organizacji, ale zamiast chronić Kościół, prowadziły raczej do jego duchowego osłabienia i w efekcie do upadku. Wynikiem rywalizacji dwóch równie silnych odłamów Kościoła stało się jeszcze większe niż poprzednio rozdrobnienie sieci biskupstw. Chcąc móc poszczycić się większą ilością biskupstw, każda ze stron zakładała je w miastach opanowanych dotąd przez przeciwników, a także w małych osadach, a nawet większych majątkach ziemskich, dzieląc jednocześnie własne biskupstwa na kilka mniejszych. Musiało to pogłębić jeszcze wspomniane wyżej negatywne skutki tego rozdrobnienia, tym bardziej, że praktyka taka pociągała z pewnością za sobą wyświęcanie na biskupów większej liczby osób nie tylko niedostatecznie wykształconych, ale i wprost niegodnych.¹⁴

Raz zapoczątkowane rozbięcie, dokonane pod hasłem obrony świętości Kościoła przed zarażeniem go zgubnymi wpływami pochodzącymi ze świata, prowadziło, logicznie rzecz biorąc, do dalszych szkodliwych podziałów w łonie donatyzmu. Schizma musiała również, co jest może najbardziej szkodliwym jej skutkiem, doprowadzić do ograniczenia działalności misyjnej Kościoła afrykańskiego jako całości.¹⁵

Podsumowując, można stwierdzić, że Kościół afrykański został jako całość znacznie osłabiony w wyniku „sprawy Cecyliana”. Widocznym znakiem tego osłabienia było stopniowe zmniejszanie się jego oddziaływania na całe chrześcijaństwo zachodnie, tak silnego w III wieku, oraz towarzyszące mu po-

¹³ J. Mesnage, *Le christianisme...* dz. cyt., s. 498; L. R. Holme, dz. cyt., s. 203; W. H. C. Friend, dz. cyt., s. 290 nn., 306—321; A. Mandouze, *Notes...* dz. cyt., s. 218.

¹⁴ L. E. Iselin, art. cyt., s. 138; J. Mesnage, *Le christianisme en Afrique. Origines...* dz. cyt., s. 503, 696.

¹⁵ Tamże, s. 501 n.

padanie w coraz większą zależność od Rzymu. Jak słusznie jednak zauważył Courtois siłę donatyzmu trudno byłoby zrozumieć, gdyby przyjąć tylko jedną przyczynę jego powstania, nawet taką, jak omówione tu głębokie różnice w interpretacji własnej myśli kościelnej.¹⁶

II. WPLYW PROBLEMÓW SPOŁECZNYCH NA ŻYCIE KOŚCIOŁA

W powszechnym przekonaniu współczesnych badaczy, przyczyn długotrwałości i natężenia wewnętrznego konfliktu w chrześcijaństwie afrykańskim należy szukać także w nałożeniu się nań ostrych problemów społecznych. Obie rywalizujące strony, szczególnie jednak donatyzm, miały kanalizować w sobie dążenia zantagonizowanych grup społecznych.

I tak już w XIX wieku jako pierwszy zwrócił uwagę na powiązania donatyzmu z buntem społecznym W. Thümmel, kilka lat później aspekt społeczny tego ruchu dostrzegł też Holme. W początkach bieżącego stulecia F. Martroye widział w donatyzmie ruch, który w imię religii uderzał w istniejący porządek społeczny. Podobnie twierdził Iselin pisząc, że pewne cechy schizmatyków upodabniały ich do rewolucjonistów. Chociaż P. Monceaux w swym ogromnym dziele odrzucał taką tezę, to jednak większość współczesnych badaczy uważa istnienie związku między donatyzmem a ruchem społecznym za stwierdzone. Dotyczy to tak badaczy marksistowskich, dla których stanowił on przejaw walki klasowej uciskanych warstw społecznych, jak i naukowców niezależnych, nie opierających swych badań na schemacie dialektycznego rozwoju.¹⁷

Dla Brissona argumentem przemawiającym za tym, że schizma donatystyczna nie była problemem tylko i wyłącznie religijnym, a i punktem wyjścia do podjęcia rozważań, był fakt zaangażowania się w zaistniały konflikt władzy świeckiej. Friend natomiast na początku swej pracy pisze, iż do rozpatrzenia problemu donatystycznego w jego aspekcie społecznym skłania fakt, że choć podziały i konflikty w Kościele związane ze skutkami pogańskich prześladowań wybuchały i

¹⁶ W. H. C. Friend, *The donatist...* dz. cyt., s. 182, 243; J. Mesnage, dz. cyt., s. 699.

¹⁷ W. Thümmel, *Zur Beurtheilung des Donatismus*, Halle 1893, s. 40—53; L. R. Holme, dz. cyt., s. 49; F. Martroye, *Une tentative de révolution sociale. Donatistes et circozellions*, „Revue des question historiques” 76 (1904), s. 353—416 i 77 (1905), s. 5—53; L. E. Iselin, art. cyt., s. 136 n.

w innych prowincjach cesarstwa, to jednak nigdzie nie trwały one tak długo, jak w Afryce. Zaistniały podział musiał więc jego zdaniem mieć swe źródło także w zagadnieniach społecznych, gdyż w innym przypadku sprawa ucichłaby po wyjaśnieniu wszelkich osobistych oskarżeń kierowanych pod adresem Feliksa z Aptungii na procesach toczonych przed władzą cywilną w latach 315—320.¹⁸

W świetle dotychczasowych danych wydaje się, iż można uznać, że istniały dwa główne zagadnienia społeczne, które mogły nałożyć się na konflikt katolicko-donatystyczny. Część autorów kładła nacisk na związki donatystów z autonomistycznym ruchem afrykańskim, przybierającym, przy uwzględnieniu wszystkich zastrzeżeń dotyczących znaczenia tego słowa, cechy ruchu narodowego. Wyrazem tego ruchu były między innymi powstania wzniecone przeciwko władzy rzymskiej w ciągu IV wieku po Chrystusie kolejno przez Firmusa (372—375) oraz Gildona (397—398). Jednakże raczej ma chyba Tengström, który odrzuca tezę o powiązaniach donatyzmu z tym ruchem, jako oparte na zbyt skąpych dowodach. Zwraca on uwagę na fakt, że teksty źródłowe mówią jedynie o jednym biskupie donatystycznym, który współpracował z Firmusem, jeśli zaś chodzi o pomoc, jaką donatyści otrzymać mieli od powstańców, to nie świadczy to jego zdaniem, o jakiejś szczególnej współpracy między nimi. Wszak donatyści także otrzymywali w pewnych okresach pomoc od władzy cesarskiej, na przykład przeciw maksymilianistom.¹⁹

Niewątpliwy natomiast wydaje się związek między schizmatykami, a tą częścią ludności Afryki, która w okresie późnego Cesarstwa występowała czynnie przeciwko pogarszającym się warunkom jej bytowania, a więc nałożenie się na spór wewnętrzkościelny konfliktu o charakterze raczej ściśle ekonomicznym niż politycznym.

Przyczyną tego był kryzys gospodarczy, jaki zaznaczył się w Afryce począwszy od IV wieku. Charakteryzował się on upadkiem miast, wzrostem ucisku fiskalnego, dotyczącego szczególnie ludność wiejską, spadkiem ogólnej liczby mieszkańców kraju i zwiększaniem się przepaści między nieliczną grupą coraz bogatszych a rzeszami pozostałej, uboższej ludności. Musiało to rodzić nastroje buntu, który w warunkach

¹⁸ J. - P. Brisson, dz. cyt., s. 243—269; W. H. C. Friend, *The donatist...* dz. cyt., s. 22 nn.

¹⁹ Tamże, s. 72 n., 206—226; T. Kotula, *U źródeł afrykańskiego separatyzmu*, Wrocław 1961, s. 66; E. Tengström, dz. cyt., s. 186 n.

społeczeństwa niezsekularyzowanego wyrażał się zawsze w kategoriach buntu religijnego. W przypadku donatyzmu czynnikiem łączącym aspekt ściśle religijny ruchu z jego aspektem społecznym, stał się akces do niego tak zwanych „circumcelliones”.²⁰

O odpowiedź na pytanie kim byli circumcelliones toczył się w dziewiętnasto- i dwudziestowiecznej nauce długotrwały spór. W zasadzie wszyscy zabierający w nim głos autorzy byli zgodni co do tego, że circumcelliones byli donatystami, co do tego źródła literackie nie pozostawiały wątpliwości. Natomiast różnice zdań miały miejsce przy próbie określenia kim byli oni pod względem urodzenia, wykonywanej pracy, słowem dotyczyły miejsca, które jako grupa zajmowali w społeczeństwie afrykańskim.²¹

Thümmel uważał ich za będących narodowości berberskiej przedstawicieli sekty o socjalistycznym charakterze, O. Vannier za ruch w swych początkach rewolucyjny, przygarnięty później przez Kościół donatystyczny. Pewne było, że nie wywodzili się z biedoty miast, lecz z terenów wiejskich. Dopiero jednak opublikowany w 1934 roku artykuł Ch. Saumagne pozwolił na dokładne ich określenie.²² Analizując wydane dnia 30. 01. 412 roku przez cesarza Honoriusza prawo nakładające kary pieniężne na donatystów odmawiających przejścia na katolicyzm doszedł on do wniosku, że stanowili oni w społeczeństwie rzymskiej Afryki wyraźną grupę społeczną, tzw. „ordo”. Nie byli niewolnikami, ale spośród różnych klas ludzi wolnych byli klasą najniższą i najuboższą. Mieli być według niego najemnymi rolnikami, zatrudniającymi się przy żniwach kolejno u różnych właścicieli, a więc i wędrującymi ciągle w poszukiwaniu pracy.

Wysuniętą przez Saumagne tezę poparli w latach późniejszych Diesner, Warmington i Brisson.²³ Ten ostatni uważał,

²⁰ W. H. C. Friend, *The donatist...* dz. cyt., s. 62—72; T. Kotula, *U źródeł...* dz. cyt., s. 52.

²¹ Według J.-P. Brissona z donatystami związani byli tylko niektórzy circumcelliones, tworzący jakby „frakcję rewolucyjną” tej grupy społecznej.

²² O. Vannier, *Les circoncellions et leurs rapports avec l'Église donatiste d'après le texte d'Optat*, „Revue Africaine” 67 (1926), s. 13—28; Ch. Saumagne, *Ouvriers agricoles ou rodeurs de celliers?*, „Annales d'Histoire Économique et Sociale” 6 (1934), s. 351—364.

²³ H. - J. Diesner, *Spätantike Widerstandsbewegungen. Das Circumcellionentum*, w: *Aus der Byzantischen Arbeit der DDR I*, Berlin 1957, s. 106—116; Warmington, dz. cyt., s. 87.

że u podstaw buntu części circumcelliones, którego pierwsza faza przypada na lata 340—350 leżały wyłącznie względy ekonomiczne i że z początku mogli być wśród nich oprócz większości donatystów, co związane było z zasadniczo numidyjskim pochodzeniem ruchu, także katolicy. Później jednak uczestnicy rewolty świadomie i spontanicznie zgłosili masowy akces do donatyzmu. Próbując wyjaśnić przyczynę tego zjawiska autor uważa, iż szukać jej należy w charakterze Kościoła donatystycznego, który był Kościołem wyraźnie akcentującym swą odrębność, swój sprzeciw wobec świata. Circumcelliones, którzy stanęli w opozycji do istniejącego porządku, tego samego, przeciw któremu z zupełnie innych pozycji występowali donatyści, mogli więc z biegiem czasu znaleźć w schizmie religijnej uzasadnienie swego protestu. Występując przeciwko możnym, wpisywali się oni w ten sposób w swym przekonaniu w odwieczną walkę Chrystusa z szatanem, i tym samym znajdowali dodatkowe usprawiedliwienie i zachętę do kontynuowania rewolty.

W przeciwieństwie do Brissona, Friend akcentował nie tyle społeczną stronę wystąpienia circumcelliones, ile określał ich raczej jako fanatyków religijnych. Wydaje się jednak, że najdokładniej i najobiektywniej przedstawił ich Tangström.²⁴ Według niego rację ma Saumagne twierdząc, że tworzyli oni oddzielnie „ordo”. Nie da się dowieść, że jako „ordo” przetrwali jeszcze po 412 roku, ale jest to dość prawdopodobne. Pracowali na gruntach wielkich właścicieli, jednakże nie wędrowali w poszukiwaniu pracy, jedynie w czasie gdy od tej pracy byli wolni. Badania źródłowe doprowadziły autora do wniosku, że można nawet zacieśnić pojęcie „circumcelliones” gdyż da się dowieść, że znani byli oni zasadniczo tylko w południowej Numidii gdzie pracowali na plantacjach oliwek.

Jednocześnie jednak byli grupą religijną, pewnym szczególnym rodzajem donatystów. Przejawiali wyjątkową nawet jak na donatyzm część dla męczenników, czego wyrazem były organizowane przez nich pielgrzymki do ich grobów, oraz rytualne samobójstwa stanowiące w ich przekonaniu formę męczeństwa.

Nie można natomiast, jego zdaniem powiedzieć, by stanowili oni element rewolucyjny w ówczesnym społeczeństwie afrykańskim. Wykazywali wprawdzie pewne na to wskazujące ce-

²⁴ W. H. C. Friend, *The donatist...* dz. cyt., s. 173; E. Tengström, dz. cyt., s. 27—78, 173, 186.

chy, uwalniali na przykład od zobowiązań względem wierzycieli niewypłacalnych dłużników, ale czynili to tylko wtedy, gdy potrzebującym pomocy był ich współwyznawca, kredytodawcą zaś katolik. Aby móc jednak poprzeć tezę o ich rewolucyjnym charakterze należałoby znaleźć nowe dowody.

Próbując odpowiedzieć na pytanie w jaki sposób akces circumcelliones do donatyzmu wpłynął na losy chrześcijaństwa w Afryce należy stwierdzić, czy zdołali oni nadać całości Kościoła donatystycznego charakterystyczne dla siebie oblicze ludowe. Jeśliby bowiem było prawdą jak twierdził aż dwukrotnie w swej pracy Friend,²⁵ że katolicyzm rekrutował w Afryce swoich członków przede wszystkim z wyższych klas społecznych, opierał się na wielkiej własności ziemskiej i nie czynił nic by przeciwdziałać istniejącemu ubóstwu, a donatyzm przeciwnie — identyfikował się z biednymi, to znając ostrość konfliktów społecznych można byłoby śmiało przyjąć, że circumcelliones w decydujący sposób przyczynili się do osłabienia Kościoła jako całości. Wszak działalność ich wymierzona przeciwko katolikom, dobrze znana ze źródeł literackich, przypominała nieco poczynania niektórych współczesnych grup terrorystycznych.

Rzecz jednak w tym, że schematyczny obraz Frienda, przypisujący donatyzmowi tak wyraźne oblicze społeczno-polityczne nie może być w żaden sposób utrzymany w świetle opinii wyrażanych przez innych badaczy przedmiotu. Oblicze społeczne donatyzmu było bowiem dużo bardziej skomplikowane. Byli wśród nich bowiem, obok biedoty, także liczni przedstawiciele elitarnych grup notablów miejskich oraz wielcy właściciele, którzy zresztą jak Parmenian stali często na czele całego ruchu. Szczególnie charakterystyczna była rola wielkich obszarników numidyjskich w sporze katolicko-donatystycznym. Jak to wykazał Tengström nie tylko nie byli oni, przynajmniej do 411 roku, zdecydowanie prokatolicycy ale wprost przeciwnie, powodowani własnym interesem ekonomicznym przyczyniali się do rozwoju donatyzmu. Oni to bojkotowali wydane w latach 405—411 przez władzę cesarską rozporządzenia antydonatystyczne w obawie by ucieczka donatystów przed prześladowaniem nie pozbawiła ich niezbędnej siły roboczej oraz nie zmusiła do przejścia okolicznych mniejszych posiadłości wraz z ciążącymi na nich podatkami. Protekcja obszernicza zakończyła się, a ściślej mówiąc, przestała być sku-

²⁵ W. H. C. Friend, dz. cyt., s. 123, 329 n.

teczna dopiero po 411 roku, odkąd to coraz trudniej było wielkim właścicielom wpływać na lokalną administrację, dawniej często pogańską, teraz antydonatystycznie nastawioną, wcielającą w życie bardziej konsekwentną, skierowaną przeciwko schizmatykom, politykę Honoriusza.²⁶

Co więcej, wspomniane działania circumcelliones wymierzone przeciwko katolikom nie były, przynajmniej z początku, akceptowane przez resztę donatystów. Hierarchia tego Kościoła często oficjalnie je potępiała i próbowała powstrzymać na drodze nakładania kar kościelnych, wzywano nawet interwencji władzy świeckiej. Jest to zrozumiałe, gdyż ekscesy circumcelliones rzucały cień na całą schizmę, odbierały jej prawo do nazywania się nadal „Kościołem świętych” dając tym samym do ręki polemistom katolickim gotowe argumenty antydonatystyczne, skwapliwie zresztą wykorzystywane.²⁷

Frend i inni autorzy przecenili więc znacznie aspekt społeczny konfliktu katolicko-donatystycznego. Aspekt ten istniał do pewne, jednakże nie on stanowił samą istotę konfliktu. Dążenia do utrzymania sporu na płaszczyźnie religijnej przejawiały się po obu stronach. Co świetlejsi biskupi donatystyczni podobnie niechętnie przyjmowali akces do swych szeregów grup circumcelliones, jak niektórzy biskupi katolicy z zapotaniem korzystali z pomocy świeckiego ramienia państwa.

Znaczenie ruchu circumcelliones wyrażającego niepokoje społeczne owego czasu dla losów Kościoła afrykańskiego zdaje się więc być ograniczone terytorialnie do terenów południowej Numidii, gdzie jego terrorystyczne akcje przez długi okres paraliżowały działalność Kościoła katolickiego. Zapewniały one w ten sposób żywotność schizmie, co z kolei prowadziło do zwiększenia jej skutków wymienionych w podrozdziale 2.

III. DZIAŁALNOŚĆ MISYJNA — KOŚCIOŁ A KULTURA MIEJSCOWA

Jak już wspomniano, starożytne społeczeństwo afrykańskie, jak każde inne społeczeństwo niezłaicyzowane wykazywało tendencje do przenoszenia wszystkich swych pasji i sporów na płaszczyznę religijną. Stąd też, jak słusznie zauważył Co-

²⁶ T. Kotula, *Les principales d'Afrique*, Wrocław 1982, s. 129—134; H. - J. Diesner, *Afrika und Rom in der Zeit des Dominats*, w: H. - J. Diesner, H. Barth, H. - D. Zimmermann, *Afrika und Rom in der Antike*, Halle 1968, s. 89—117.

²⁷ J. - P. Brisson, dz. cyt., s. 345—355.

urtois, zawodzą wszelkie próby wywodzenia donatyzmu z jednego źródła. Jego oryginalność widzi on właśnie w różnorodności motywów, dla których Afrykanie stawali się jego wyznawcami.²⁸ Rzeczywiście, obok omówionych wyżej najważniejszych chyba przyczyn natury ściśle religijnej oraz nakładających się na nie uwarunkowań społecznych donatyzm czerpał swą siłę z konfliktów etnicznych, a szerzej kulturowych, których był wyrazem.

Na ten aspekt schizmy zwróciło uwagę wielu autorów. W przekonaniu jednych był donatyzm Kościołem o afrykańskim, autonomistycznym obliczu, podkreślającym swą niezależność od Rzymu.²⁹ Inni poszli jeszcze dalej przypisując mu charakter Kościoła narodowego, posiadającego wyznawców głównie wśród numidyjskiej ludności berberskiej. Wśród tych ostatnich byli dawniej Thümmel,³⁰ Holme, Mesnage, Iselin, a w II połowie naszego stulecia Brisson, który choć kładł większy nacisk na aspekt społeczny donatyzmu, to nie pomijał jego cech numidyjskich i berberskich oraz przede wszystkim Frend, który ukazaniu Kościoła donatystycznego jako Kościoła narodowego poświęcił całe swoje fundamentalne dzieło.³⁰

Też o narodowym, beberskim charakterze donatyzmu odrzucił jedynie Mandouze, który podkreślając zawsze zasadniczą jedność odłamów chrześcijaństwa afrykańskiego negował wnioski wysunięte przez Frenda jako podporządkowane przyjętemu przez niego a priori założeniu oraz Warmington, który polemizował jednak tylko z Thümmelem, gdyż pisząc swą książkę nie znał jeszcze pracy Frenda.³¹

Jakkolwiek słuszne wydaje się stanowisko umiarkowane, reprezentowane obok wspomnianego już Courtois przez Leglay i Tangströma,³² a podkreślające wielość przyczyn składających się na donatyzm, to jednak ukazanie przez tak wielu autorów berberskiego aspektu tego Kościoła jest bardzo cenne. Prowadzi to bowiem do zwrócenia uwagi na szerszy problem, także silnie w literaturze przedmiotu obecny, a mianowicie na zagadnienie w jakim stopniu chrześcijaństwo dotarło

²⁸ Ch. Courtois, *Les Vandales...* dz. cyt., s. 148.

²⁹ J.-P. Brisson, dz. cyt., s. 229 n.; T. Kotula, *Afryka Północna w starożytności*, Wrocław 1972, s. 496.

³⁰ W. Thümmel, dz. cyt., s. 38—58; L. R. Holme, dz. cyt., s. 47, 200 nn.; J. Mesnage, *Le christianisme en Afrique. Origines, ...*, dz. cyt., s. 112, 498 nn.

³¹ A. Mandouze, *Notes...* dz. cyt., s. 213; tenże, *Encore...* dz. cyt., s. 100 n.

³² M. Leglay, dz. cyt., s. 491; E. Tengström, dz. cyt., s. 191.

do autochtonicznej ludności berberskiej Afryki Północnej. Jest to więc problem zasięgu i jakości działalności misyjnej tamtejszego Kościoła.

* * *

Każda próba określenia zasięgu chrześcijaństwa w Afryce Północnej w starożytności musi się opierać na dwóch pracach J. Mesnage.³³ Chociaż opublikowane w początkach bieżącego stulecia nie straciły one nic na swej wartości, nie zostały bowiem w swej zasadniczej warstwie zakwestionowane przez późniejszych badaczy. Obrazu podanego przez Mesnage nie kwestionują bowiem ani wyniki badań archeologicznych ogłoszone przez Berthiera, Logeara i Martina a dowodzące istnienia licznych śladów chrześcijaństwa w centralnej Numidii, ani efekty badań historyczno-literackich przeprowadzonych przez Audollenta, potwierdzające fakt sporadycznej penetracji chrześcijaństwa poza limes. Dowodem na to, iż stwierdzenia Mesnage pozostają w mocy jest fakt przedrukowania opracowanej przez niego mapy ukazującej zasięg chrześcijaństwa w Afryce w chronologicznie najnowszej książce poświęconej historii Kościoła północnoafrykańskiego, autorstwa Dall'Arche, wydanej w 1967 roku.³⁴

Podstawową zasługą Mesnage jest stwierdzenie, że główną słabością starożytnego Kościoła afrykańskiego i przez to jedną z podstawowych przyczyn jego upadku było to, iż w bardzo niskim stopniu dotarł on do tubylczej ludności berberskiej. W rezultacie tego, po niemal zupełnym zaniku ludności europejskiej, w obliczu inwazji arabskiej stanęło w Afryce bardzo niewiele rodzimych chrześcijan. Opinię taką wyrażali już wcześniej Holme i Basset, jednakże dopiero Mesnage poparł ją przekonującymi dowodami.³⁵

Według niego Afryka w momencie najazdu arabskiego nie była krajem jednolitym pod względem wyznaniowym. Jej mieszkańcy byli w części poganami, w części chrześcijanami, w części wyznawali judaizm. Jeśli chodzi o rozmieszczenie chrześ-

³³ J. Mesnage, *Origines...* dz. cyt. 112 nn.; tenże, *Déclin...* dz. cyt., Alger 1915.

³⁴ A. Berthier, F. Logear, M. Martin, dz. cyt.; A. Audollent, dz. cyt.

³⁵ J. Mesnage, *Déclin...* dz. cyt., s. 226 n., 267; L. R. Holme, dz. cyt., s. 249; R. Basset, *Recherches sur la religion des Berbères*, Paris 1910.

cijan, to można, jego zdaniem, mówić o jakby dwóch Afrykach. Pierwsza to Afryka miast, Afryka rzymska, szczególnie po 411 roku, chrześcijańska, z 700 biskupstwami i 800—900 biskupami, kwitnąca życiem chrześcijańskim. Obok niej istniała jednak druga Afryka: tubylcza, nieschrystianizowana, na którą składały się liczne obszary wewnątrz limesu i zasadniczo cały obszar poza nim. Nawet jednak ta pierwsza, chrześcijańska Afryka była w gruncie rzeczy jeszcze na polu pogańska w swych zwyczajach.³⁶

Pogaństwo na obszarze podległym cesarstwu rzymskiemu a potem bizantyjskiemu było dwojakiego pochodzenia: rzymskiego oraz mijescowego, berberskiego z elementami punickimi. Tak jedno jak i drugie było bardzo silne jeszcze w początkach V wieku, tuż przed inwazją wandalską oraz w czasie germańskiego panowania.

Jeśli chodzi o pogaństwo oficjalne, rzymskie, to szczególnie silne było ono w V wieku wśród arystokracji oraz mieszkańców miast. Pogańskie były w większości magistraty, administracja państwowa, pogańscy byli prokonsulowie, istniały jeszcze pogańskie świątynie w których nadal sprawowano kult. Przeciwno polityce cesarskiej faworyzującej chrześcijaństwo wybuchały buntury ludności pogańskiej. Nie kłóci się to wcale z faktem, że większość chrześcijan także mieszkała w miastach i że nawet już od początku III wieku istniały w nich biskupstwa.

Obraz siły rzymskiego pogaństwa i jego trwania pod płaszczykiem obyczajów chrześcijańskich, potwierdzony przez licznych badaczy³⁷ nie daje jednak pojęcia o sile pogaństwa w ogóle, opartego o masę ludności wiejskiej. Mesnage zauważył słusznie, że Augustyn i Salvian pisząc o przypadkach niszczenia Kościołów chrześcijańskich przez pogan i o kontynuowaniu przez wielu chrześcijan praktyk pogańskich mieli na myśli tylko miasta. Ile więc silniejsze musiało być pogaństwo na wsi, której berberscy mieszkańcy uważani byli przez Augustyna za barbarzyńców i nie zaliczani nawet do tych „cywilizowanych” pogan, z którymi utrzymywał on kontakty.

Do części z nich chrześcijaństwo jednak dotarło. Świadczy o tym fakt, że ci wyznawcy Chrystusa, których obecność w

³⁶ J. Mesnage, *Le christianisme en Afrique. Origines...* dz. cyt., s. 658.

³⁷ H.-J. Diesner, *Daß Vandalenreich...* dz. cyt., s. 55—60; Monceaux, dz. cyt., s. 50—57; T. Kotula, *Les principales...* dz. cyt., s. 130—134.

Maghrebie kronikarze arabscy potwierdzają aż do epoki almo-hadzkiej byli właśnie pochodzenia berberskiego.³⁸ Należeli oni w większości do Berberów tzw. „pierwszej rasy”, czyli Berberów osiadłych, czy to w górach czy na terenach rolniczych. Często określa się ich też za E. F. Gautierem mianem Berberów Beranes, w przeciwieństwie do Berberów Botr — będących w większości koczownikami. Jeśli nawet, jak to wykazali W. Marcais i Julien uznawanie wszystkich Beranes za ludy osiadłe, a Botr za koczowników jest zbyt generalizowaniem, to jednak faktem pozostaje, że jeśli mówimy o chrześcijańskich Berberach w Afryce Północnej, to mamy na myśli zasadniczo Berberów osiadłych, zamieszkujących wewnątrz limesu.³⁹

Nawet jednak i te plemiona berberskie, które nominalnie były chrześcijańskie, były takimi w większości tylko z nazwy, o czym świadczy przede wszystkim fakt ich masowej apostazji w momencie inwazji arabskiej.⁴⁰

Obraz stosunków wyznaniowych na obszarze podległym władzy cesarskiej w V wieku Mesnage podsumował więc następująco:⁴¹ w zromanizowanych miastach większość mieszkańców była już schryzjanizowana, ale duch pogaństwa i nie-które dawne zwyczaje były nadal żywe wśród dużej części wiernych i katechumentów. Wsie skolonizowane lub zamieszkałe przez ludność częściowo zromanizowaną poznały już chrześcijaństwo, ale pogaństwo było tam nadal żywotne, kult pogański nawet dominował. Sytuacja była więc tu podobna jak w Europie w okresie po wędrówce ludów i rzeczywiście, ustabilizowanie się na nowo władzy katolickiej, które w Afryce nastąpiło w okresie bizantyjskim pozwoliło tak jak w Europie na głębszą chrystianizację tej części ludności. Z niej musieli pochodzić później ci niezbyt liczni chrześcijanie, którzy wytrwali przy wierze po najeździe arabskim.

Całkowicie natomiast pogańskie pozostawały nieskolonizowane tereny wewnątrz limesu. Przykładem mogą być góry Wielkiej i Małej Kabylii, w które chrześcijaństwo dotarło dopiero wraz z falą uciekającej przed Arabami ludności z okolicy Setif i Konstantyny w końcu VII wieku.

³⁸ Ch. Courtois, *Grégoire VII...* dz. cyt., s. 222; M. Dall'Arche, dz. cyt., s. VII.

³⁹ E. F. Gautier, dz. cyt., s. 216.

⁴⁰ J. Mesnage, *Déclin...* dz. cyt., s. 112; M. Dall'Arche, dz. cyt., s. 46.

⁴¹ J. Mesnage, *Origines...* dz. cyt., s. 554—565, 686 n.

Obszar objęty limesem nie stanowił jednak całości Afryki Północnej nawet w szczytowym okresie wpływów rzymskich na jej terenie, a z biegiem czasu coraz bardziej się zmniejszał, by za panowania bizantyjskiego objąć już tylko niewielki jej skrawek, kontrola nad którym stawała się zresztą w pewnych okresach iluzoryczna. Stąd też decydujące znaczenie dla przyszłości chrześcijaństwa afrykańskiego musiała mieć jego obecność wśród licznych plemion, czasami osiadłych, w większości jednak koczowniczych, zamieszkujących rejony nadgraniczne, rozległe płaskowyże na południe od nich oraz północne po-brzeża Sahary.

Nie miejsce tu na przedstawianie dokładnego studium rozmieszczenia chrześcijaństwa na tych terenach dokonanego przez Mesnage. Ważne jest tylko przytoczenie sformułowanych przez niego wniosków. Dowodzi on ponad wszelką wątpliwość, że chrześcijaństwo afrykańskie dotarło wprawdzie w wielu miejscach do limesu, szczególnie tam, gdzie były większe fortece rzymskie i miasta, jednakże zasadniczo go nie przekroczyło. Nie było ono nawet religią wyznawaną przez te plemiona tubylcze, które Rzymianie osadzali na granicy celem jej strzeżenia, tym bardziej też żadne świadectwa archeologiczne ani literackie nie dowodzą jego obecności na południe od niej.⁴² Wyjątkiem zdaje się być plemię Arzugów zamieszkujące rejon na południe od Byzaceny, na południe jeszcze od Chottów. Mieli oni nawet kilku biskupów, jednakże, jak dowiódł Mesnage nie zmienia to faktu, że byli w większości poganami. Opinii tej nie podważył także Audollent.

Pewna liczba chrześcijan zamieszkiwała także rejon między górami Aures a Biskrą. Ogólnie jednak, przeprowadzone przez Mesnage badania upoważniły go do stwierdzenia, że ludy określane przez Rzymian mianem barbarzyńców i pozostające poza zasięgiem romanizacji, czy to wewnątrz limesu czy poza nim, nie zostały wcale lub niemal wcale tknięte przez chrześcijaństwo.⁴³

Fakt ten, jak zauważył Dall'Arche stał się później fatalny dla losów chrześcijaństwa w Afryce. Koczownicze plemiona z południa, do których nigdy nie dotarło słowo Ewangelii zaczęły w pierwszej połowie V wieku coraz gwałtowniej nacierać na granicę, aby gdy tylko umożliwiła im to inwazja

⁴² Tamże. W rejonie na południe od Oranu tylko jedna wioska na setki położonych wzdłuż limesu była chrześcijańska.

⁴³ J. Mesnage, *Le christianisme en Afrique. Origines...* dz. cyt., s. 633.

wandalska przerwać ją i zacząć pustoszyć kraj, a wraz z nim niszczyć także chrześcijaństwo.⁴⁴

Efektom tych najazdów, jak i antykatolickiej polityki władców wandalskich, zsyłających licznie kler na tereny opanowane przez Berberów było to, że chrześcijaństwo w jakiś sposób do nich przenikało. Nie była to jednak nigdy działalność zorganizowana, co też najprawdopodobniej było jedną z przyczyn, dla których była ona nieskuteczna.

Jeśli w ogóle możemy mówić o tym, że w jakimkolwiek okresie historii chrześcijańskiej Afryki prowadzona była zorganizowana działalność misyjna, której celem było nawrócenie plemion berberskich, to dotyczy to okresu bizantyjskiego. Jak świadczą kronikarze bizantyjscy oraz pisma Grzegorza Wielkiego wielu władców niezależnych plemion przyjęło w tym okresie chrzest.

Nic nie wiemy o sposobie prowadzenia tych misji. Wiemy tylko, że inicjatywa wyszła od cesarza i że stanowiły one część jego polityki mającej zapewnić bezpieczeństwo granic imperium. Najprawdopodobniej tak duchowymi, jak i materialnymi argumentami starano się pozyskać dla chrześcijaństwa najpierw wodza i starszyznę plemienną, potem następowal chrzest całego ludu. Wyznanie wiary było spisywane.

Jest rzeczą oczywistą, że takie przyjęcie wiary było powierzchowne, zdominowane przez interes polityczny, którym kierowały się obie strony. Tak twierdzą liczni badacze przedmiotu.⁴⁵ Zakorzenie chrześcijaństwa wśród schrystianizowanych w ten sposób ludów musiało być minimalne, co potwierdziły zresztą apostazje w obliczu nacierającego islamu. Ograniczony zresztą był i zasięg bizantyjskiej akcji misyjnej. Autorzy są zgodni, że w przededniu inwazji arabskiej schrystianizowani byli spośród ludów spoza limesu: mieszkańcy Trypolisu i okolic Leptis Magna, Garamanci z Fezu, Nefusa z Libii i Nefzawa z terytoriów na południe od Byzaceny, Nesamońowie z Gedames, Awraba w Aures, mieszkańcy Djerid oraz okolic Tlemsen, Altavy i Tjaret, wreszcie plemię Chomara z rejonu Ceuty i Tangeru.⁴⁶ Stanowili więc oni zdecydowaną mniejszość wśród pozostałej ludności berberskiej.

Być może ma rację Iselin, który twierdzi, że do prawdzi-

⁴⁴ M. Dall'Arche, dz. cyt., s. 38 n.

⁴⁵ A. Audollent, art. cyt., s. 211—215; L. E. Iselin, art. cyt., s. 162 n.; Ch.-A. Julien, dz. cyt., t. I, s. 275 i inni.

⁴⁶ L. E. Iselin, art. cyt., s. 202 n.; M. Dall'Arche, dz. cyt., s. 20 n., 43—46.

wego przyjęcia chrześcijaństwa przez te ludy, do których dotarło ono wskutek starań bizantyjskich zabrakło przede wszystkim czasu. Nie zmienia to jednak faktu, że w momencie najazdu arabskiego chrześcijaństwo dominowało jedynie w najbardziej cywilizowanych i najbliższych wybrzeżu rejonach cesarskiej Afryki. Na pozostałych, ogromnych obszarach jego oddziaływanie było bądź słabe, gdy chodzi o plemiona połączone z Bizancjum sojuszem, bądź żadne, gdy mowa o ludach niezależnych. Religiją mas pozostawało pogaństwo.

* * *

Udowodnienie przez Mesnage słabości działalności misyjnej chrześcijaństwa w Afryce Północnej dało mu podstawę do wysunięcia głównego zarzutu względem tamtejszego Kościoła. Obwiniął go o to, że całą swą egzystencję związał on z cywilizacją rzymską, słowem, że ewangelizację rozumiał i uprawiał jedynie w kontekście romanizacji.⁴⁷ Jego twierdzenie odrzucone zostało wprawdzie później przez Mandouze,⁴⁸ poparte jednak przez tylu innych badaczy, że można je dzisiaj uznać za całkowicie udowodnione i powszechnie przyjęte.

I tak już przed Mesnage wniosek o związku Kościoła w Afryce ze sprawą romanizmu, o jego charakterze Kościoła zdobywców wysunął Holme. Podobnie wyrażał się Iselin, dla którego chrystianizm był w Afryce „rzymską wiarą”. J. Gage podkreślał wyjątkowo łaciński charakter Kościoła afrykańskiego. Związki łaciny z chrześcijaństwem na terenie Afryki akcentowali też: Julien, Seston oraz G. Marçais. Również Courtois podtrzymywał tezę Mesnage, twierdził przy tym nawet, że związek między romanizacją, a chrześcijaństwem był tak silny, że w początkach V wieku, przy dającym się już wtedy odczuć braku policji i wojska władza rzymska opierała się przede wszystkim na arystokracji ziemskiej i właśnie na Kościele. Zależność między romanizacją a ewangelizacją podkreślali wreszcie Freund oraz Dall'Arche.⁴⁹

⁴⁷ J. Mesnage, *Déclin...* dz. cyt., s. 275; tenże, *Origines...* dz. cyt., s. 633.

⁴⁸ A. Mandouze, *Notes...* dz. cyt., s. 210 n.; tenże, *Encore...* dz. cyt., s. 106.

⁴⁹ L. R. Holme, dz. cyt., s. 2 n.; L. E. Iselin, art. cyt., s. 78 n.; J. Gagé, art. cyt., s. 184; Ch.-A. Julien, dz. cyt., t. I, s. 273; Seston, art. cyt., s. 121; G. Marçais, *La Berbérie...* dz. cyt., s. 41; Ch. Courtois, *Les Vandales...* dz. cyt., s. 129—132, 142 nn.; W. H. C.

Na czym polegał ów związek między ewangelizacją, a romanizacją? Przede wszystkim na tym, że Ewangelia głoszona była wyłącznie w języku łacińskim.⁵⁰ Łacińska była także liturgia, a co za tym idzie cała symbolika. Przez cały czas swego istnienia w Afryce Kościół tamtejszy nie wytworzył liturgii ani punickiej, ani berberskiej, nie dokonał też przekładu Pisma Świętego na żaden z tych języków.⁵¹ Łaciński był prawie cały kler, a funkcjonowanie Kościoła bazowało na ustroju organizacyjnym opartym o podział administracyjny państwa. Klasztory powstawały wyłącznie na terenach już zromanizowanych i nie miały charakteru misyjnego.⁵² Rzymski charakter Kościoła afrykańskiego wyrażał się też w publicznym roztrząsaniu sporów teologicznych, komentowaniu wyboru i często czynnym przeciwstawianiu się wybranemu biskupowi itp. — słowem w tym, że jego życie wewnętrzno-organizacyjne przypominało życie na rzymskim forum.

Najważniejsza jest jednak sprawa języka stosowanego przy przekazie Słowa Bożego i w liturgii. Brak liturgii berberskiej czy punickiej dowodzi, że nie była ona potrzebna, gdyż nie było wiernych, którym miałyby służyć. Tak pisze też Mesnage. Według niego Kościół zasadniczo nie dotarł do Berberów, którzy w większości zamieszkiwali trudno dostępne rejony górskie, czy oddalone płaskowyże. Dotarł jedynie do tych, którzy zamieszkując bardziej uczęszczane tereny ulegli w mniejszym lub większym stopniu romanizacji. Biskupi osiedlający się w rejonie zamieszkałym w dużej części przez Berberów wybierali na swą siedzibę rzymskie centrum administracyjne tego rejonu i czuli się przede wszystkim duszpasterzami rzymskich kolonów, a dopiero w drugiej kolejności Berberów, ale tylko tych, którzy dali się już zromanizować.⁵³

Kościół afrykański jako całość, tak katolicy, jak i donatyści wykazywał przy tym wyraźne cechy Kościoła lokalnego, autonomicznego, świadomego swych własnych tradycji i swej siły.

Frend, *The donatist...* dz. cyt., s. 333; M. Dall'Arche, dz. cyt., s. 38 nn.

⁵⁰ J. Mesnage, *Origines...* dz. cyt., s. 633; G. Marçais, *La Berbérie...* dz. cyt., s. 41. Wyjątkowo przy nauczaniu stosowano język punicki.

⁵¹ J. Mesnage, *Déclin...* dz. cyt., s. 276; L. E. Iselin, art. cyt., s. 78 n., 201 n.

⁵² J. Mesnage, *Origines...* dz. cyt., s. 648—657; Ch. Courtois, *Les Vandales...* dz. cyt., s. 308.

⁵³ J. Mesnage, *Déclin...* dz. cyt., s. 275 n.; L. E. Iselin, art. cyt., s. 79.

Świadczą o tym najlepiej liczne kontakty z Rzymem, w których Afryka występowała jako równorzędny partner, któremu papież pozostawiał możliwość rozwiązania różnych problemów w zgodzie z jego wyczuciem lokalnej sytuacji i afrykańską tradycją. Świadczy o tym też własny, afrykański kodeks prawa kanonicznego oraz tak dla Afryki charakterystyczny kult świętych, głównie lokalnych męczenników.⁵⁴

Wszystkie te własne, lokalne cechy chrześcijaństwa afrykańskiego nie negują jednak podstawowego, wyrażonego wyżej stwierdzenia, że było ono chrześcijaństwem rzymskim. Jego lokalne, autonomistyczne tradycje były tradycjami Kościoła, który pozostawał nadal Kościołem łacińskim.

Teoretycznie przyjęć można, że ewangelizacja nawet połączona z romanizacją mogłaby przynieść efekty, a więc doprowadzić do pełnej chrystianizacji kraju. Byłoby to jednak możliwe tylko wtedy gdyby żywioł rzymski zdobył w Afryce przewagę tak kulturową, w sensie wytworzenia kultury, która byłaby dla ludności miejscowej atrakcyjniejsza od jej własnej, jak i liczebna.

Istnieją autorzy jak Picard i Birebent,⁵⁵ którzy prezentują opinię o dogłębnym zromanizowaniu Afryki Północnej. Większość badaczy przedmiotu przychyła się jednak do zdania, że mimo wielu wysiłków⁵⁶ i osiągnięcia zewnętrznych pozorów romanizacji, władzy cesarskiej nie udało się do końca zromanizować Berberów.⁵⁷ Afryka została wielorako podzielona, tak ludnościowo, jak i kulturowo.

Dogłębna romanizacja nie powiodła się na płaszczyźnie stosunków ludnościowych, gdyż liczba mieszkańców miast cesarskiej części Afryki, stanowiących główne oparcie żywiołu rzymskiego nie przekroczyła, jak to wykazał Lézine 1,3 miliona,

⁵⁴ J. - P. Brisson, dz. cyt., s. 230—236; A. Mandouze, *Notes...* dz. cyt., s. 227 n.; Ch. Courtois, *Les Vandales...* dz. cyt., s. 143.

⁵⁵ G. Ch. Picard, *La civilisation de l'Afrique romaine*, Paris 1959, s. 5 n., w odniesieniu do terenów dzisiejszej Tunezji; J. Birebent, w: *Aquae romanae*, Alger 1962, s. 506, w odniesieniu do gór Aures.

⁵⁶ Instrumentami romanizacji były: osadnictwo kolonistów, osiedlanie więźniów wojennych jako straży granicznej w pobliżu limesu, administracja, przyznawanie arystokracji plemiennej praw obywatelskich, a nawet przyjmowanie w poczet senatorów, szkolnictwo. Por. T. Kotula, *Afryka...* dz. cyt., s. 121—133; H. - J. Diesner, *Afrika...* dz. cyt., s. 95 i inni.

⁵⁷ Ten dominujący pogląd podzielają m. in. H. - J. Diesner, *Das Vandalenreich...* dz. cyt., s. 31; T. Kotula, *Afryka...* dz. cyt., s. 518; Ch. Courtois, *Les Vandales...* dz. cyt., s. 112 n.

na ogólną liczbę mieszkańców całej Afryki Północnej sięgającej niemal 7 milionów.⁵⁸

Również rzymskie wzorce kulturowe nie zdominowały nigdy całkowicie Afryki. Obok kultury warstw zromanizowanych, opartej na łacinie istniała przez cały czas kultura autochtonicznej ludności wiejskiej, której nośnikami były dialekty berberskie oraz w pewnych rejonach język punicki. Łacina nie stanowiła dla większości Afrykanów niezbędnego języka komunikowania się między sobą.⁵⁹

Kultura autochtonów bazowała na dawnych, głęboko zakorzenionych tradycjach afrykańskich.

* * *

Według Leglaya berberska ludność Afryki nigdy nie została do końca zromanizowana dlatego, że przez cały okres starożytny pozostawała zorganizowana w społecznościach rodowo-plemiennych. Ten typ społeczeństwa umożliwił przechowanie specyficznej kultury afrykańskiej i jej tak silne oddziaływanie, że romanizacja ducha berberskiego okazała się przez siedem stuleci panowania rzymskiego niemożliwa. W Afryce wykształciła się bowiem pewna osobowość ludzka, oparta na fundamencie berberskim, ale obdarzona przez Semitów i Egipcjan mitologią, liturgią i mistyką. Te wpływy wschodnie nadały na tyle wyrazisty kształt mentalności berberskiej i uczyniły ją charakterystyczną tak dla elity, jak i ludu, że romanizacja była tylko bardzo powierzchowna.⁶⁰

Umysłowość Berberów wykazywała cechy charakterystyczne dla wszystkich ludów rodowo-plemiennych. Leglay określa ją jako kosmiczną, mistyczną, mago-animistyczną, wreszcie jako wykazującą wyraźne tendencje monoteistyczne.

Owe monoteistyczne skłonności Berberów przejawiały się w kulcie narodowego Boga Afrykanów — Saturna. Bóstwo to

⁵⁸ A. Lézine, *Sur la population des villes africaines*, w: *Antiquités Africaines*, t. 3, 1969, s. 69—82.

⁵⁹ T. Kotula, *Afryka*, s. 439; Ch. Courtois, *Les Vandales...* dz. cyt., s. 127 n. Autor twierdzi, że ok. 40 000 inskrypcji łacińskich znalezionych w Afryce nie dowodzi jej dogłębnej romanizacji, gdyż po pierwsze pochodzą one z okresu ok. 700 lat, po drugie ok. 3/4 z nich powstało w miastach i świadczy o wysokiej kulturze piszących. Z terenów wiejskich pochodzi ich natomiast dużo mniej, a ich niepoprawność świadczy o bardzo powierzchownej znajomości łaciny przez ich autorów.

⁶⁰ M. Leglay, dz. cyt., s. 485; Ch. Courtois, dz. cyt., s. 128.

łączyło w sobie, wzmiankowane wyżej wyraźne wpływy semickie i egipskie. Jeszcze przed kolonizacją fenicką Berberowie posiadali pojęcie Boga Najwyższego, niebieskiego opiekuna zmarłych i dawcę płodności trzód. Nie znany początkowo po imieniu, z biegiem czasu, pod wpływem licznych transsaharyjskich kontaktów kulturowych berbersko-egipskich został nazwany Amonem.

W wyniku intensywnej kolonizacji fenickiej nastąpiła potęm mutacja tego afrykańskiego Boga z powszechnie znanym w całym basenie Morza Śródziemnego Baal-Hammonem. Jakkolwiek wkład Baal-Hammona w ukształtowanie ostatecznego obrazu najwyższego Boga Afrykanów był duży, to jednak Bóg ten pozostał bardzo bliski wierzeniom, aspiracjom i potrzebom Berberów. W rezultacie tego, w momencie wkroczenia Rzymian do Afryki Baal-Hammon, podobnie jak i bogini Tanit nie były już tylko bóstwami semickimi, ale stały się już, bądź były na najlepszej drodze do stania się narodowymi bóstwami Afryki.

Ostatnia mutacja z rzymskim Saturnem, w niczym praktycznie poza nazwą nie zmieniła obrazu Baal-Hammona. Pod rzymskim mianem Saturna czczono było bóstwo w dużo większym stopniu wschodnie niż hellenistyczne, w żadnym jednak przypadku rzymskie. Saturn afrykański był Bogiem najwyższym, uniwersalnym, Bogiem-Stwórcą, panem świata i czasów. Był surowy, wymagający, na pewien sposób dziki, żądający krwawych często ofiar, daleki, okrutny, despotyczny. Jego wyznawcy uważali się za jego niewolników, z drugiej jednak strony pokładali ufność w jego opatrności. Mimo rzymskiej otoczki, był to Bóg specyficznie afrykański. Zasięg jego kultu był ogromny, a wyznawcy wywodzili się głównie spośród ludności wiejskiej i niższych warstw miejskich.⁶¹

Obok tendencji monoteistycznych religijność Berberów wykazywała i inne cechy charakterystyczne jak cześć dla osób, które otacza opinia świętości, posłuszeństwo słowu proroków, obawa przed złowrogim działaniem duchów czy wreszcie cześć oddawana przodkom, a wyrażająca się w pielgrzymkach do ich grobów.

Tradycje religijne najlepiej obrazują pewne zasadnicze związki łączące berberską ludność Afryki Północnej ze wschodnim, semickim kręgiem kulturowym. Związki te znajdujące swoje najdalsze uzasadnienie w pokrewieństwie łączącym gru-

⁶¹ M. Leglay, dz. cyt., s. 485; W. H. C. Friend, *The donatist...* dz. cyt., s. 78 nn.

pę językową semicką i chamicką, do której należeli Berberowie, zostały zauważone przez takich autorów jak Julien, Hitti, Picard, Gautier, Dall'Arche i inni.⁶²

Pogłębione zostały one przez obecność na terenie Afryki Północnej ludności wywodzącej się pierwotnie od Kartagińczyków, a używającej języka punickiego. W literaturze naukowej nie ma zgodności poglądów co do tego, jak długo język ten był na terenie Afryki w powszechnym użyciu. Jedni, opierając się na świadectwie św. Augustyna uważają, iż utrzymał się on aż do podboju arabskiego.⁶³ Twierdzą oni zarazem, że mógł on stanowić podstawowy pomost, ułatwiający niektórym grupom ludności afrykańskiej przyjęcie spokrewnionego z nim języka arabskiego, a wraz z nim kultury islamu. Inni przeczą temu, uważając, iż język którym w V wieku mówiła część mieszkańców okolic Hippony, a który Św. Augustyn określał mianem „punicus” oznacza raczej język berberski.⁶⁴

Jeśli jednak nawet język ten zanikł w Afryce już wcześniej, w IV wieku i jeśli kult Saturna w tym samym czasie uległ gwałtownemu załamaniu, i przetrwał do epoki bizantyjskiej tylko w formie szczątkowej to nie świadczy to wcale o upadku całej starej kultury afrykańskiej. Współczesna nauka akcentuje zdecydowanie witalność kompleksu kulturowego berbersko-punickiego jako całości, względną łatwość, a jaką przetrwał on próby romanizacji i fakt, że zawarte w nim idee religijne ułatwiły islamowi zdobycie Afryki.⁶⁵

* * *

Stwierdzenie faktu istnienia związku między ewangelizacją a romanizacją w Afryce, a z drugiej strony faktu obecności na

⁶² Ch. - H. Julien, dz. cyt., t. I, s. 277; G. Ch. Picard, dz. cyt., s. 257 i inni.

⁶³ M. Dall'Arche, dz. cyt., s. 43; L. R. Holme, dz. cyt., s. 19; St. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. IV, s. 179, 496—499; t. VI (1929), s. 108—113; t. VII (1930), s. 107 n.; H. Basset, *Les influences puniques chez les Berbères*, „Revue Africaine” t. LXII, 1921, s. 340—374; W nowszych czasach w polemice z Courtois: Ch. Saumagne, *La survivance du punique en Afrique aux V^e et VII^e siècles après J. C.*, „Karthago” (Revue Trimestrielle d'Archéologie Africaine) IV (1953), s. 171—178.

⁶⁴ W. H. C. Friend, *The donatist...* dz. cyt., s. 58; E. Tengström, dz. cyt., s. 12.

⁶⁵ M. Leglay, dz. cyt., s. 96, 495, 492; G. Ch. Picard, dz. cyt., s. 257 i inni.

jej terenie silnej rodzimej kultury afrykańskiej, skłania do postawienia pytania o stosunek chrześcijan do tej kultury.

Jaka była przyczyna, że Kościół afrykański nie dotarł w większej mierze do Berberów, lecz pozostał Kościołem ludności rzymskiej lub zromanizowanej?

Próżno by szukać w literaturze przedmiotu wyczerpującej odpowiedzi na to pytanie. Mimo to niektóre wzmianki, szczególnie u Iselina⁶⁶ upoważniają do wysunięcia tezy, że zasadniczą przyczyną była niepełna świadomość misyjna afrykańskiego chrześcijaństwa. Jeśli bowiem na terenie zromanizowanym Kościół tamtejszy wyróżniał się wyraźnym duchem apostołskim, jeśli spory kościelne wzbudzały duże zaangażowanie wiernych, to nie sposób go posądzić o brak gorliwości misyjnej w ogóle. Potwierdza to fakt prowadzenia działalności mającej na celu nawracanie wandalskich arian.

Jeśli więc ci sami tak gorliwi chrześcijanie nie czynili nic lub niemal nic w celu ewangelizacji Barberów, z którymi przecież mieli styczność w życiu codziennym, to znaczy, że w ich świadomości ludzie ci musieli nie być godni tego, by być włączeni do Kościoła. Najprawdopodobniej zaś tym elementem ich wyróżniającym, który sprawił, że tak łatwo usuwano ich poza zasięg chrześcijaństwa była właśnie ich rodzima, afrykańska kultura. Posługiwali się innym niż Rzymianie językiem, pod płaszczykiem tych samych nazw czcili jednak zupełnie innych niż rzymscy poganie bogów, prezentowali sobą inną mentalność i styl życia.

Trudno przyjąć, by rzymscy chrześcijanie afrykańscy, znający dobrze misyjny nakaz Chrystusa dobrowolnie rezygnowali z ewangelizacji pogan, których nie musieli wszak szukać na końcu świata, lecz mieli u siebie, spotykali niemal na co dzień. W takim razie należy przyjąć, że uważali oni przyjęcie kultury łacińskiej za warunek konieczny otrzymania chrztu. Już więc w pierwszych wiekach chrześcijaństwa jeden z najżywotniejszych Kościołów chrześcijańskich odrzucał w praktyce niewyrażoną wprost, lecz stosowaną powszechnie w czasach apostołskich zasadę misyjnej akomodacji.

Teza ta, aczkolwiek wynika z omówionych wyżej wyników badań nad przeszłością Kościoła afrykańskiego dokonanych w XIX i XX wieku przez tak licznych autorów, nie została przez żadnego z nich sformułowana. Tymczasem praktyczne zanego-

⁶⁶ L. E. Iselin, art. cyt., s. 79, 204. Por. W. H. C. Friend, *The donatist...* dz. cyt., s. 53 n.

wanie przez Kościół Afryki zasady akomodacji wydaje się być stwierdzone.

Udowodnienia natomiast wymaga wcześniejsze stwierdzenie o niepełnej świadomości misyjnej Kościoła afrykańskiego, a więc o takim sposobie myślenia jego przywódców, który Berberów, czyli rdzennych, wiernych swej rodzimej kulturze Afrykanów nie uważał za przedmiot działalności ewangelizacyjnej.

Wydaje się, że punktem wyjścia do rozszerzonych studiów nad świadomością misyjną chrześcijaństwa afrykańskiego powinien być przytoczony przez Brissona tekst Optata z Milevy, który podobnie zresztą jak Augustyn⁶⁷ zdawał sobie sprawę z faktu, że jeszcze nie wszystkie ludy są chrześcijańskie, gdyż nie wszystkie znalazły się w obrębie państwa rzymskiego. Nie doprowadziło go to jednak do stwierdzenia, że nie była im jeszcze głoszona Ewangelia, lecz do uznania, że nie mogliby być chrześcijanami dopóki pozostają barbarzyńcami.⁶⁸

Na zakończenie należy zaznaczyć, że pewien rodzaj akomodacji misyjnej jednak się w Afryce dokonał. Chodzi o przyjęcie chrześcijaństwa przez część Berberów, szczególnie zamieszkujących Numidię centralną i południową, a następnie ich opcję za donatyzmem. W opinii wielu badaczy w drugiej połowie III wieku Berberowie ci widzieli w przyjęciu chrześcijaństwa możliwość uchronienia swej rodzimej kultury przed jej postępującą romanizacją. Później, gdy ortodoksyjne chrześcijaństwo związało się z cesarstwem, swe nadzieje złożyli w donatyzmie.⁶⁹ Donatyzm w berberskim wydaniu nie był wprawdzie jedynie przetransponowaną berberską religią ludową, jak uważał Freund, jednakże z pewnością wykazał więcej niż katolicyzm cech charakterystycznych dla afrykańskiej, rodzimej mentalności.⁷⁰

Nie jest stwierdzone, na ile Kościół wykazał aktywność w procesie chrystianizacji tej części ludności miejscowej. Z omawianych prac pośrednio wynika, że inicjatywa należała raczej do Berberów. O akomodacji w sensie świadomej metody misyjnej mowy być tu nie może.

⁶⁷ List do biskupa Salony, Hezychasza, z 418 roku.

⁶⁸ J. - P. Brisson, dz. cyt., s. 235.

⁶⁹ L. E. Iselin, art. cyt., s. 201 nn.; A. Berthier, dz. cyt., s. 36; J. Mesnage, *Origines...* dz. cyt., s. 499 n.; W. H. C. Freund, *The donatist...* s. 84 n.

⁷⁰ W. H. C. Freund, *The donatist...* dz. cyt., s. 98—104, 333; J. Mesnage, *Origines...* dz. cyt., s. 637; E. F. Gautier, dz. cyt., s. 257—264; M. Leglay, dz. cyt., s. 491 n.; T. Kotula, dz. cyt., s. 490 i inni.

Pewnym natomiast pozostaje, że zwalczając donatyzm Kościół katolicki przyczynił się pośrednio do zniszczenia tej formy chrześcijaństwa, która dawała mu największą możliwość prawdziwego zakorzenienia się w afrykańskiej kulturze.

Podsumowując przeprowadzone wyżej rozważania należy stwierdzić, że podstawową słabością Kościoła afrykańskiego była mała efektywność prowadzonej przez niego akcji misyjnej. Ewangelizacja w Afryce była ściśle powiązana z romanizacją i w większym stopniu nie objęła mas ludności autochtonicznej. Co więcej, wydaje się zasadne przypuszczenie, że Kościół afrykański nie odczuwał w ogóle potrzeby ewangelizacji Berberów.

Na przeszkodzie dalszemu rozwijaniu się Kościoła stanął w Afryce konflikt między dwoma kręgami kulturowymi, berbersko-punickim i grecko-rzymskim. Kościół nie potrafił wznieść się ponad różnice je dzielące i pozostał związany zasadniczo tylko z jednym z nich. Stąd też, gdy pewna, niewielka część ogółu tubylczej ludności afrykańskiej przyjęła chrześcijaństwo, zachowując jednak przywiązanie do rodzimych tradycji doprowadziło to do nałożenia się konfliktu kulturowego na istniejący już w Kościele podział dotyczący interpretacji własnej tradycji teologicznej. W ten sposób zagadnienia kulturowe przyczyniły się, obok społecznych, do utrwalenia rozbicia donatystycznego, stanowiącego obok nikłej świadomości misyjnej podstawową słabość afrykańskiego chrześcijaństwa.

The internal reasons of the fall of the Church in North Africa in the light of modern research

Summary

The external factors of the fall of the ancient African Christianity, described in the previous fascicle of "Studia Theologica Varsaviensia" were not the only ones. The fact, that the Eastern Churches submitted to the same Koranic law have survived till now, urges us to look for other reasons in some internal aspects of life of the African Church.

The decisive factor was the weakness of the missionary activity of this Church. Although in its pre-Constantine history it had experienced considerable periods of peace and stability, it did not reach most of the native Berber African population, neither in this time, nor after 313. It was a crucial fact, considering that the Berbers were the largest population in North Africa till the XI-th century. Christianity was

the religion of the Roman or romanised population. The African countryside remained pagan in its greatest part; completely pagan were the nomadic tribes south of *limes*. The evangelisation in Africa was closely connected with romanisation. There were neither Scripture translation into Berber, nor original, Berber liturgy. The African Church did not reach the Berber population because it wanted to remain the Roman Church. This lack of inculturation suggests, that African Christians were not conscious of their duty to evangelise people representing another, native African culture. The author of the above article postulates the need for a study of the missionary consciousness of the leaders of the African Church.

Another reason of its fall was the Donatist Schism, which had weakened the Church very much. Although deeply rooted in ecclesiastical discussions of the first centuries and intensified by the social problems, it reflected also the dominant, cultural conflict between Roman and Berber Africa. Donatism was surely not only a Berber movement, it must have been however this cultural aspect, which gave it much of its strength and caused that the schism lasted for several centuries and weakened the Church very much.

Wojciech Waligórski