

Wincenty Myszor

Zagadnienie herezji w listach św. Cypriana

Studia Theologica Varsaviensia 9/1, 147-190

1971

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.

WINCENTY MYSZOR

ZAGADNIENIE HEREZJI W LISTACH ŚW. CYPRIANA

Treść: I. Wstęp; II. Problem herezji na tle sprawy upadłych i schizmy Felicissimusa; III. Pojęcie herezji w korespondencji Cypriana odnoszącej się do odszczepieństwa Nowacjana; IV. Problem herezji na tle listu w sprawie używania wina do Eucharystii; V. Pojęcie herezji na tle sporu o ważność chrztu udzielanego przez heretyków; VI. Podsumowanie.

I. WSTĘP

Tematem niniejszej pracy jest pojęcie herezji w listach św. Cypriana. Chodzi o dokładne określenie, co Cyprian rozumiał przez „herezję”.

Cyprian nie był wprawdzie teoretykiem, lecz człowiekiem czynu, jego pisma wyrosły na tle działalności praktycznej, duszpasterskiej i w ścisłym związku z nią, a nie z abstrakcyjnych rozważań teologicznych. Tym niemniej jako gorliwy duszpasterz musiał on z natury rzeczy zwracać uwagę także na zagadnienia doktrynalne, czuwając przede wszystkim nad czystością wiary i nauki chrześcijańskiej oraz reagując natychmiast w wypadku dostrzeżenia u kogoś jej świadomego lub nieświadomego zniekształcenia. Choć w świetle tego jest zupełnie zrozumiały fakt, że niekiedy polemizuje on również na temat poglądów doktrynalnych i przy tej sposobności wytyka komuś z przeciwników mniej lub więcej wyraźną herezję, to jednak zastanawia pewna, pozornie drobna okoliczność, mianowicie, że często łączy pojęcie herezji z pojęciem schizmy i to tak dalece, że wydaje się, jakoby mieszał lub nawet wręcz utożsamiał nawzajem oba pojęcia. Tak np. w liście 51, do Korneliusza, biskupa rzymskiego, wspominając o „wyznawcach” (confessores) rzymskich, którzy zrazu stali po stronie Nowacjana a później odstąpili od niego i przyłączyli się do Korneliusza, pisze Cy-

prian, że „porzuciwszy zarówno heretyckie jak schizmatyckie szaleństwo, w trzeźwości wiary znaleźli dom jedności i prawdy”¹ (Ep. 51, 1). Wynika z tego, że w oczach Cypriana nowacjanizm był zarówno herezją jak schizmą. W liście do jednego z biskupów afrykańskich, Antoniana, pisze o Nowacjanie „który wprowadził herezję”, że ten „cudzołożny biskup wybrany przez pychę odszczepieńców i starający się pozyskać zwolenników by założyć własny Kościół, nie wie, iż schizmatycy są tylko w początkach gorliwi”² (Ep. 55, 24). A zatem zwolenników Nowacjana „heretyka”, określa jako „schizmatyków”. W liście do jakiegoś Magnusa, odpowiadając na pytanie, czy należy chrzczyć w Kościele katolickim także tych spośród heretyków, którzy przychodzą od Nowacjana, pisze Cyprian, że „próżno usiłują chrzczyć ci, co sprzyjają Nowacjanowi lub innym schizmatykom”³ (Ep. 69, 8). Zwolennicy Nowacjana należący do jego sekty, są więc określanii przez biskupa Kartaginy raz jako heretycy, innym znów razem jako schizmatycy. Podobnych wypowiedzi można by przytoczyć więcej (np. *De unit. Eccl.* 3, 12, 16; Ep. 52, 1—2, 4; Ep. 53, 2).

Powstaje pytanie, czy takie mieszanie przez Cypriana herezji ze schizmą było tylko przypadkowe, pochodziło jedynie z pewnej nieścisłości w wyrażaniu się, — czy też było świadome, uzasadnione obiektywnymi motywami? Patrologowie rzeczywiście wytykają biskupowi Kartaginy, że nie zawsze wyrażał się ściśle i jasno, że wypowiadał czasem nawet zdania wręcz sprzeczne⁴. Oczywiście trudno się temu dziwić wobec

¹ S. Thasci Caecili Cypriani *Opera omnia*, Vindobonae 1871, wyd. S. Hartel 614, 14—15 (dalej cytuję: H.). Wszystkie teksty w pracy podaje w tłumaczeniu własnym.

² H. 642, 3—4; 11—12; 24—643, 1.

³ Tamże 757, 22—24.

⁴ Dostyć pobieżnie wypowiada się na ten temat autor monografii o Cyprianie A. d'Ales, *La Theologie de Saint Cyprien*, Paryż 1922, s. 358. Warto wskazać na publikacje poruszające zagadnienia pokrewne: A. fanassieff, *L'Eglise qui preside dans l'amour*, w: *La Primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*, Delachaux 1960; P. Bevenot, *Episcopat et primauté chez S. Cyprien*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 1966/1 s. 176—195; H. Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*, Tübingen 1953, Cyprian und Bischofsamt 292—323; Th. Camelot, *Cyprien et la primauté*, *Istina* 4 (1957), s. 421 nn.; S. Hübner, *Kirchenbusse und Exkommunikation bei Cyprian*, *Zeit-*

okoliczności, że pisma Cyprianowe powstawały w toku niezmiernie ruchliwej, nerwowej pracy duszpasterskiej, zakłócanej ponadto czy to prześladowaniem chrześcijan przez cesarza Decjusza, czy wewnętrznymi sporami kościelnymi i schizmami, co w dużym stopniu utrudniało naszemu pisarzowi ścisłość konsekwentnego, logicznego myślenia oraz precyzję w formułowaniu twierdzeń. Mimo tego nie wydaje się, by fakt łączenia lub nawet mieszania przez Cypriana pojęć herezji i schizmy wynikał tylko z nieścisłości w wyrażaniu się. Cyprian nie mógł po prostu nie zauważyć tego, lub nie dbać o to, że przy pisaniu miesza nawzajem te dwa pojęcia. O wyraźnym odróżnianiu przez niego obu postaw duchowych świadczą chociażby dwa zdania z jego listów. Tak np. w liście 69, 10 tłumaczając sprawę nieważności chrztu udzielanego poza Kościołem katolickim, pisze, że „wszyscy, czy to heretycy, czy schizmatycy (sive haeretici sive schismatici) nie posiadają Ducha świętego a więc choć chrzcić mogą, jednakże Ducha św. nie mogą udzielić”⁵. Zestawia więc wprawdzie oba pojęcia, — heretyka i schizmatyka — ale oddziela je spójnikami „sive” — „sive”, co niewątpliwie świadczy, że choć między herezją a schizmą widzi łączność, to jednak dostrzega także jakąś zasadniczą między nimi różnicę. To samo stwierdzamy w liście 55 (rozdz. 15), w którym podkreśla konieczność łagodniejszego traktowania apostatów należących do kategorii tzw. *libellatici*, uzasadniając to tym, że zbyt surowo potraktowani, mogą z rozpacz łatwo „wpaść w herezję lub schizmę”⁶. Jeszcze wyraźniej występuje rozróżnienie między herezją a schizmą w liście 74, w słowach Cypriana, że „poza Kościołem nie tylko żadna herezja, ale nawet jakakolwiek schizma nie jest zdolna uświęcać zbawczym chrztem (nulla omnino haeresis, sed neque aliquod schisma habere salutaris Baptismi sanctificationem foris possit)”⁷.

schrift für katholischen Theologie 84 (1962), s. 49—84 i 171—215; G. Klein, *Die hermeneutische Struktur des Kirchengedankens bei Cyprian*, Zeitschrift für Kirchengeschichte 1957 s. 48—68; de W. Vries, *Die kollegiale Struktur der Kirche in der ersten Jahrhunderten*, Una Sancta 19 (1964), s. 296—317; W. Wicker t, *Zum Kirchenbegriff Cyprians*, Theologische Literaturzeitung 1967, s. 257—260.

⁵ H. 759, 6—8.

⁶ Tamże 634, 11.

⁷ Tamże 805, 1—2.

Skoro Cyprian odróżnił herezję od schizmy, a mimo to łączył je z sobą odnosząc na przemian do jednego i tego samego podmiotu, widocznie oprócz czynnika wyodrębniającego znajdował w nich również jakiś czynnik wspólny, sprawiający, że jeśli nie zawsze, to przynajmniej w niektórych wypadkach herezja bywa również schizmą, a schizma przybiera charakter herezji. Naszym więc zadaniem będzie zbadanie, na czym polegały według Cypriana oba czynniki, zarówno wyodrębniający jak łączący, w czym herezja różni się od schizmy, a w czym do niej się zbliża. Postaramy się to zrobić analizując kolejno pod tym właśnie kątem widzenia spuściznę piśmienniczą Cypriana wyrosłą na tle najbardziej węzłowych problemów jego pracy duszpasterskiej, mianowicie: problemu chrześcijan „upadłych” w czasie prześladowania Decjuszowego, — problemu schizmy Nowacjana — problemu wartości chrztu udzielanego przez herezyków — wreszcie problemu możliwości wzgl. niemożliwości używania do Eucharystii samej tylko wody.

II. PROBLEM HEREZJI NA TLE SPRAWY UPADŁYCH I SCHIZMY FELICISSIMUSA

Sprawa upadłych, z którą zetknął się na początku pracy duszpasterskiej biskup Cyprian wywołała w gminie kartagińskiej wiele nieporozumień i w końcowej fazie doprowadziła do powstania schizmy znanej w historii Kościoła jako schizmy Felicissimusa. Prześladowanie Decjusza rozpoczęte w 249 r., mające na celu zjednoczenie cesarstwa, weryfikację lojalności obywateli stało się przyczyną poważnych konfliktów wewnątrz Kościoła. Po długim okresie spokoju chrześcijanie byli zaskoczeni i nieprzygotowani. Mimo, że kult pogański, którego przejawem było spalenie kadzidła przed posągiem geniusza cesarstwa był zawsze odrzucany przez chrześcijan a złożenie takiej ofiary było traktowane zawsze jako odstępstwo od wiary, to jednak wypadki w czasie prześladowania ujawniły wiele różnych poglądów i w tym względzie. Ci, którzy nie spalali kadzidła przed posągiem, jak to czynili jawni odstępcy (*thurificati*) i starali się tylko o dokument złożenia takiej ofiary (*libellatici*) w większości prawdopodobnie nie uważali swego postępowania za odstępstwo od wiary. W istocie było to tylko zewnętrzne za-

parcie się wiary, wymuszone strachem, groźbą utraty majątku czy stanowiska. Wielu z nich wracało natychmiast do Kościoła i pragnęło dalej uczestniczyć w eucharystii. Na przeszkodzie do połączenia się z gminą stało dawne prawo pokutne zabraniające apostatom uczestniczenia w nabożeństwach gminy kościelnej. Była też spora grupa chrześcijan, którzy oparli się nakazowi państwa. Tych wyznawców zamykano do więzień, aby w ten sposób zmusić ich do przestrzegania prawa państwowego, a z czasem zastosowano tortury, karę śmierci lub wygnania — wyznawcy stawali się męczennikami. Cyprian, który cały okres prześladowania tj. od 249 do 251 roku spędził poza Kartaginą listownie kierował życiem gminy kartagińskiej. Korespondencja z tego okresu stanowi materiał poznawczy i źródłowy dla zbadania interesującego nas zagadnienia.

Cyprian miał przed sobą bardzo trudne zadanie. Z jednej strony tradycyjna praktyka pokutna mogła wobec takiej ilości apostatów doprowadzić do tego, że wielka część gminy kościelnej pozostawałaby poza eucharystyczną jednością, z drugiej strony zwolnienie z wszelkiego zadośćuczynienia i pokuty, łatwość uzyskania pojednania mogły dać w rezultacie rozluźnienia dyscypliny kościelnej. Jeśli do tego dodamy fakt, że przestępstwa apostatów nie były wszystkie równie ciężkie oraz fakt, że trwające prześladowanie powodowało, że wielu chorych i starych chrześcijan-apostatów mogło umrzeć bez pojednania z Kościołem, zrozumiemy z jak trudnym i skomplikowanym problemem spotkał się biskup Kartaginy na początku swej pracy duszpasterskiej.

Z postawieniem ogólnej zasady przyjmowania apostatów zwlekał i odkładał ostateczną decyzję na czas po ustaniu prześladowania. „Postanowiliśmy” — pisze do wyznawców, „że po ustaniu prześladowania zejdziemy się razem z duchowieństwem”⁸... (Ep. 15,1). Chorym i starym pozwala na pojednanie z Kościołem na podstawie pośrednictwa wyznawców (Ep. 18, 1; 19, 2; 20, 3). W tej sprawie kontaktuje się także z innymi biskupami i stwierdza, że jego poglądy zgadzają się z opinią innych biskupów — „listy nasze znalazły uznanie wielu naszych

⁸ Tamże 514, 7—8.

kolegów, odpisali nam, że trwają razem z nami w takim samym postanowieniu według katolickiej wiary”⁹ (Ep. 25). Tymczasem niektórzy z duchownych kartagińskich zaczynają postępować inaczej. Zaczyna się proces nieporozumień i konfliktów, który doprowadza w końcowej fazie do rozbicia Kościoła. Finał tej sprawy znajduje komentarz w następujących wypowiedziach Cypriana: „Gdyby ktoś przyłączył się do stronnictwa Felicissimusa i jego zwolenników, nie chcąc wypełnić pokuty i zadośćuczynienia należnego Bogu i przystał do heretyckiego odłamu (*haereticae factioni coniunxerit*), niech wie, że później nie może powrócić do Kościoła i łączyć się z biskupami i ludem Chrystusowym”¹⁰ (Ep. 43, 7). Tak pisze Cyprian do swoich wiernych wiosną 251 r., a więc albo pod koniec swego pobytu poza Kartaginą albo już w Kartaginie. Odłam Felicissimusa nazywa herezją i wszyscy, którzy chcieliby wypełnić pokutę i złączyć się z Kościołem według wskazówek heretyków, czyli według brzmienia wypowiedzi nie pokutować w ogóle, ci wszyscy stają się automatycznie heretykami i nie mogą wrócić do Kościoła. Na innym miejscu, w liście do biskupa rzymskiego Korneliusza, kiedy dowiaduje się, że stronnictwo rozłamcze ma swoich sympatyków także w Rzymie pisze: „Zaznaczyłeś mi, że jest ci znany Felicissimus, wróg Chrystusa... i skoro przybył..., z całą swą mocą jak powinni to czynić biskupi, wypędziłeś go z Kościoła, z którego już przedtem razem z podobnymi sobie został wypędzony przez majestat Boga i przez surowość Chrystusa Pana naszego sędziego... aby ten twórca schizmy i rozbicia (*schismaticis et discidii auctor*) nie zbezcześcił swoją nieczystą i grzeszną zarazą i brudem swej obecności czystej, nie naruszonej i świętej oblubienicy Chrystusa”¹¹ (Ep. 59, 1). W tym przypadku nazywa Felicissimusa twórcą schizmy i rozbicia. Podobnie zresztą w tym samym liście do Korneliusza, najpierw wyraża się o jego zwolennikach jako o heretykach („*de Fortunato isto pseudoepiscopo a paucis et inveteratis haereticis constituto non statim scripsi*”), aby wreszcie w konkluzji w tym samym ustępie stwierdzić, że „nie powinno

⁹ Tamże 538, 17—20.

¹⁰ Tamże 596, 25—597, 4.

¹¹ Tamże 666, 13—667, 4.

naruszać ani majestatu ani godności Kościoła katolickiego to, co sprawia zuchwałość heretycka i schimatycka” (haereticorum et schismaticorum moliantur audacia)¹² (Ep. 59, 9). Oba pojęcia herezji i schizmy wyraźnie stawia obok siebie mówiąc o odszczepieństwie kartagińskim. W tym samym liście także pisze, że „odszczepieńcy po ustanowieniu tutaj przez heretyków pseudobiskupa ośmielają się podróżować do katedry Piotra... i wieść listy od schizmatyków i bezbożników”¹³ (Ep. 59, 14). Nie ulega zatem wątpliwości, że dla określenia tej samej grupy odszczepieńców, zwolenników Felicissimusa i Fortunata pseudobiskupa kartagińskiego Cyprian używa obu pojęć herezji i schizmy. Kim więc zwolennicy Felicissimusa byli, heretykami czy schizmatykami? Czy można na tle wypowiedzi Cypriana w sprawie upadłych ustalić co łączyło oba pojęcia a co je odróżniało?

List 59 do Korneliusza pisany w czasie, gdy kartagińscy odszczepieńcy szukali poparcia w Rzymie napisany został przez Cypriana z wielkim ładunkiem uczuciowym. Cypriana wzburzył fakt, że Korneliusz powątpiewa w jasność sytuacji w Kartaginie, być może był to skutek agitacji herezjarchów. Cyprian wyraźnie urażony jego postawą wspomina o innych wysłannikach tworzącej się wtedy schizmy Nowacjana w Rzymie i zaznacza, że wykluczył ich natychmiast od łączności z Kościołem, skoro tylko zorientował się co to za ludzie (Ep. 59, 9). Dziwi się dlatego bardzo wahaniom Korneliusza. Jako dowody przestępstwa Felicissimusa przytacza wiele różnych faktów, wśród których jeden zasługuje na naszą uwagę. „Jednego ich przestępstwa nie wolno mi przemilczeć” — pisze do Korneliusza, „nie odnosi się ono zresztą ani do mnie ani do ludzi, ale jest sprawą bożą. Od pierwszego dnia prześladowania, kiedy pojawiły się świeże przestępstwa upadłych, kiedy ołtarze diabła płonęły nie tylko niegodziwymi ofiarami, ale płonęły z pomocą ust i rąk upadłych, ci nie przestali łączyć się z upadłymi bez spełnienia koniecznej pokuty”¹⁴ (Ep. 59, 12). Według treści tej wypowiedzi Cypriana głównym przestępstwem herezjarchów

¹² Tamże 676, 15—17.

¹³ Tamże 683, 8—12.

¹⁴ Tamże 679, 19—680, 1.

było zlekceważenie tradycji pokutnej i tradycyjnego sposobu przyjmowania upadłych. Przyjmowali oni zdaniem biskupa kartagińskiego bez pokuty i zadośćuczynienia. Jak to zagadnienie wygląda we wcześniejszych relacjach Cypriana? Od kiedy Cyprian nazywa ich heretykami? Jak do tego doszło?

W jednym z pierwszych listów do wyznawców w więzieniach pisze: „Sądziłem jednak, że kapłani i diakoni, którzy są tam obecni upominali was co do prawa ewangelicznego, tak jak to było we zwyczaju dawniej za czasów naszych poprzedników, że diakoni szli do więzienia i kierowali pragnieniami męczenników według rad i przykazań zaczerpniętych z Pisma św.”¹⁵ (Ep. 15, 1). Zdaniem Cypriana kler kartagiński miał informować męczenników o nakazach ewangelii, kierować właściwie całą akcją rekonyliacyjną. Tymczasem „wbrew prawu ewangelicznemu, przed spełnieniem pokuty, przed wypełnieniem zadośćuczynienia po tak ciężkim grzechu i krańcowym przestępstwie, przed nałożeniem rąk biskupa i duchowieństwa na znak pokuty ośmielili się ofiarować za nich i dawać im eucharystię, co jest znieważeniem świętego Ciała Pana”¹⁶... (Ep. 15, 1). Podobną treść zawierają inne wypowiedzi Cypriana (Ep. 16, 1; 16, 2). Cytaty podają nam w jaki sposób odbywała się praktyka pokutna: zanim przyłączono grzesznika do społeczności eucharystycznej obowiązywała go pokuta, na znak której biskup i duchowieństwo nakładało mu ręce. Ta kolejność rzeczy nakazana zdaniem Cypriana przez ewangelię została odrzucona przez duchowieństwo kartagińskie. Biskup Kartaginy nie sprzeciwiał się zatem samej rekonyliacji apostatów, gdyż pisze: „upadłym można okazać łaskę, lecz rzeczą przełożonych jest przestrzegać przykazań i pouczać zbyt gorliwych lub ignorantów... wasze prośby” — pisze do wyznawców, „posłużą biskupowi, a teraz niech czekają na czas sposobniejszy i łagodniejszy, aby proszący was otrzymali pojednanie”¹⁷ (Ep. 15, 2). Ostateczną decyzję jak już wyżej powiedzieliśmy odkłada Cyprian na czas po ustaniu prześladowania.

Ważnym dokumentem o narastaniu rozbicia w gminie kar-

¹⁵ Tamże 513, 13—18.

¹⁶ Tamże 514, 8—13.

¹⁷ Tamże 514, 16—515, 3.

tagińskiej wydaje się być list wysłany do Cypriana przez grupę wyznawców i to nie bez inicjatywy niektórych duchownych. List krótki warty przytoczenia w całości: „Chcemy abyś wiedział, że my wszyscy udzieliliśmy pojednania tym, którzy dopuścili się grzechu a wobec Ciebie mają zdać sprawę ze swojej winy. Chcemy, abyś ty i inni biskupi przyjęli wiadomość o tym sposobie pojednania. Życzymy ci abyś ze świętymi męczennikami zachował spokój. W obecności 2 duchownych, egzorcysty i lektora, napisał Lucjan”¹⁸ (Ep. 23). Ci wyznawcy i duchowni, którzy ich popierają na pewno inaczej zapatrują się na kwestię pokutną. Nie zamierzają wywracać ewangelii jako święci męczennicy, z którymi Cyprian ma utrzymywać łączność, niemal czcić. Po prostu wyznawcy i niektórzy z duchowieństwa inaczej interpretują sobie ewangelię, oni mają prawo udzielania pojednania, chyba właśnie dlatego, że są świętymi męczennikami. Jak odpowiada na to Cyprian?: „Lucjan w imieniu wszystkich wyznawców napisał list, który zupełnie nie liczy się z więzami wiary i bojaźni bożej całkowicie rozwiązuje przykazanie pańskie, świętość i stałość ewangelii. Napisał bowiem w imieniu wszystkich, że wszyscy udzielają pojednania i chce bym ja i innym biskupom przekazał to pouczenie... Takie postawienie sprawy tchnie nienawiścią do nas, gdy postanowiliśmy, że rozstrzygać będziemy sprawy każdego z osobna, a teraz okazuje się jakobyśmy odmawiali wszystkim pojednania, które już otrzymali od męczenników i wyznawców”¹⁹ (Ep. 27, 2).

Wydaje się, że kością niezgody było nie samo dawanie czy niedawanie pojednania, ale fakt kto i jak daje to pojednanie, a w końcu, kto reprezentuje Kościół. Dla Cypriana postawa wyznawców, była niezgodna z ewangelią, rozwiązywała więzy wiary, a więc coś bardzo istotnego dla Kościoła. Cyprian określa zresztą bliżej istotę błędu wyznawców i duchowieństwa. „Pan nasz... rozporządzając co do stanowiska biskupa i swego Kościoła powiedział w ewangelii do Piotra... Tobie mówię, że ty jesteś Piotr, a na tej opoce zbuduje Kościół mój... Stąd choć czasy i sprawujący urzędy się zmieniają, ustanowienie bisku-

¹⁸ Tamże 536, 1—5.

¹⁹ Tamże 542, 1—11.

pów i zarząd Kościołem trwale na tym polega, że Kościół opiera się na biskupach, a każdy czyn Kościoła kierowany jest przez przełożonych. Skoro tak zostało postanowione prawem bożym dziwie się odwadze i śmiałości tych, którzy chcą mi pisać, że w imię Kościoła sporządzili listy polecające. Kościół opiera się bowiem na biskupie i duchowieństwie i wszystkich wiernych trwających we wierze”²⁰ (Ep. 33, 1). Cyprian zdaje sobie sprawę, że grupa wyznawców z niektórymi duchownymi reprezentuje świadomie czy nieświadomie inną koncepcję Kościoła, Kościoła świętych męczenników, stąd uważa za rzecz słuszną przypomnieć na czym opiera się Kościół, a przede wszystkim jakie jest stanowisko biskupa.

Opinia wyznawców skupionych wokół duchownych kartagińskich zdaniem Cypriana jest sprzeczna z podstawowymi założeniami ewangelii. Nie nazywa tego jeszcze ani herezją ani schizmą. Jednak już w następnym liście do duchowieństwa pisze: „gdyby ktoś z naszych kapłanów lub diakonów, a nawet spośród przyjezdnych ośmielił się nawiązać łączność z upadłymi przed naszym przybyciem, niech będzie wyłączony od łączności z nami, a przed wszystkimi wytłumaczy się ze swojej zuchwałości, kiedy za pozwoleniem Pana zejdziemy się wszyscy razem”²¹ (Ep. 34, 3). List pisany jest jeszcze w czasie prześladowania, a jednak biskup decyduje się na wyłączenie z jedności kościelnej tych, którzy nie chcą się podporządkować jego poleceniom. Czy jednak można tę ekskomunikę nazwać herezją lub schizmą?

Podobną sankcję stosuje Cyprian wobec Felicissimusa: „Ponieważ Felicissimus groził, iż tych, którzy są nam posłuszni tj. utrzymują z nami łączność, nawet gdyby im śmierć groziła, do wspólnoty z nim nie przyjmie, niech więc przyjmuje na siebie wyrok, jaki sam pierwszej zapowiedział, niech wie, że odłączył się od nas”²² (Ep. 41, 2). Felicissimus połączył się z upadłymi, wobec których nie miał nigdy władzy rekonsyliacji, gdyż władzę tę ma cały Kościół z biskupem. W odstępstwie Felicissimusa wielką rolę odegrał Nowat, jeden z prez-

²⁰ Tamże 566, 2—16.

²¹ Tamże 570, 9—13.

²² Tamże 588, 16—589, 1.

biterów kartagińskich, o którym pisał Cyprian do Rzymu: „ten sam Nowat, który wśród nas posiał pożar niezgody... ten który Felicissimusa swojego zwolennika ustanowił diakonem bez mojej zgody i wiedzy, kierując się duchem rozłamu i ambicji”²³ (Ep. 52, 2). W liście do gminy dodaje dalszy nakaz: „ktokolwiek by włączył się do jego spisku i rozłamu niech wie, że nie łączy się z nami w Kościele ten, kto z własnej woli wybrał odłączenie od Kościoła”²⁴ (Ep. 41, 2). Ta wypowiedź biskupa Kartaginy świadczy, że krąg zwolenników rozłamu powiększał się stale. Wielu być może nie zdawało sobie sprawy z istoty całego sporu, stąd tak częste pouczenia Cypriana. Wśród zwolenników rozłamu w pierwszym rządzie znaleźli się chyba apostaci, ci przecież dążyli do nawiązania łączności z gminą, ale także byli wśród nich i wyznawcy: „stronnictwo Felicissimusa ukazało swoje pochodzenie, jakie ma korzenie i na jakich siłach się opiera. Oni to właśnie schlebiali wyznawcom...”²⁵ (Ep. 43, 2).

Sprawa rozłamu kartagińskiego z czasem przestaje być sprawą wewnętrzną gminy, oto kilku biskupów, Kaldoniusz, Herkulanus i Wiktor, piszą list okólny²⁶ (42) bez adresata i końcowych pozdrowień, a więc przeznaczony do publicznego czytania w wielu gminach kościelnych. W liście tym wśród wyłączonych ze społeczności kościelnej podają na pierwszym miejscu Felicissimusa a potem wielu innych, nie wiadomo czy związanych z rozłamek kartagińskim czy nie. Świadczy to o dalszym rozszerzaniu się rozbicia. We wszystkich wypowiedziach dotąd jest mowa tylko o ekskomunice, nie pada ani razu słowo herezja lub schizma, można śmiało przypuścić, że ekskomunika była czymś różnym od herezji lub schizmy.

Od kiedy Cyprian zaczyna nazywać grupę Felicissimusa herezją lub schizmą? Czyni to już w następnym liście do gminy w Kartaginie: „Gdyby ktoś przyłączył się do stronnictwa Felicissimusa i jego zwolenników nie chcąc wypełnić pokuty i zadośćuczynienia należnego Bogu i przystał do heretyckiego

²³ Tamże 618, 8—13.

²⁴ Tamże 589, 10—12.

²⁵ Tamże 591, 17—19.

²⁶ Tamże 590, 1—5.

odłamu niech wie, że później nie może powrócić do Kościoła i łączyć się z biskupami i ludem Chrystusowym”²⁷ (Ep. 43, 7). Poprzednie upomnienie, które nazwać można ekskomuniką zawierało jeszcze uwagę, że Felicissimus zda sprawozdanie ze swego postępowania przed zgromadzonym Kościołem po zaprzestaniu prześladowania. Tutaj jest mowa już o heretyckim odłamie. Zachodzi pytanie, czy Cyprian nazywa grupę Felicissimusa heretyckim odłamek dlatego, że zaszły jakieś nowe istotne zmiany w jej łonie, czy też nazwa „heretycki odłam” jest tylko innym określeniem tej grupy ekskomunikowanych?

W rozwiązaniu tego zagadnienia pomagają nam wypowiedzi zaczerpnięte z listu 59 do Korneliusza, który już cytowaliśmy. „Oznajmiłem ci” — pisze biskup Kartaginy do Korneliusza, „że do Kartaginy przybył Priwatus, stary heretyk, już wiele lat temu potępiony przez dziewięćdziesięciu biskupów... chciał swoją sprawę przedstawić na synodzie, który mieliśmy... ale skoro nie dopuściliśmy go udał się do Fortunata pseudobiskupa”²⁸ (Ep. 59, 10). Kim był Fortunat? „Imię Fortunata jest ci dobrze znane” — pisze Cyprian w tym samym liście — „on jest jednym z pięciu prezbiterów, którzy wystąpili przedtem z Kościoła i zostali potępieni wyrokiem naszych współbiskupów”²⁹ (Ep. 59, 9). Na czele grupy odszczepieńców kartagińskich stanął obok jej duchowego przywódcy Felicissimusa Fortunat jako pseudobiskup.

Czy ten fakt miał jakiś związek z nazwaniem przez Cypriana odszczepieńców heretyckim odłamek? „Dla nich mało było jeszcze odejść od ewangelii i zniweczyć upadłym nadzieję zadośćuczynienia i pokuty... utworzyli poza Kościołem i przeciw Kościołowi zgromadzenie zgubnego odłamu, zaś po ustanowieniu przez heretyków pseudobiskupa ośmielili się podróżować do katedry Piotra”³⁰ (Ep. 59, 14). Heretycy zniweczyli nadzieję zadośćuczynienia upadłym dlatego, że chociaż dawali pojednanie i to dość szybko, zdaniem Cypriana jednak ich pojednanie nie było nic warte, gdyż dawali je odszedłszy od ewangelii, bę-

²⁷ Tamże 596, 25—597, 4.

²⁸ Tamże 677, 14—22.

²⁹ Tamże 676, 7—8.

³⁰ Tamże 683, 1—10.

dąc poza Kościołem. Cyprian odróżnia dosyć wyraźnie kwestię pokuty od utworzenia zgromadzenia poza Kościołem. Utworzenie tego „zgubnego zgromadzenia” nastąpiło z chwilą ustanowienia przez heretyków pseudobiskupstwa. Wtedy dzieje się rzecz zastanawiająca: „winienes bowiem wiedzieć” — pisze do Korneliusza, „że skoro heretycy obwołali go pseudobiskupem opuścili go prawie wszyscy... Skoro zauważyli, że stał się pseudobiskupem poczuli się zawiedzeni i okłamani i do dzisiaj opuszczają go i kołaczą do Kościoła”³¹ (Ep. 59, 15). Chodzi przede wszystkim o apostatów, którym ten heretycki odłam proponował szybkie pojednanie z Kościołem. Z chwilą jednak powstania obcego i drugiego biskupstwa w Kartaginie zaczęli się orientować dokąd prowadzi droga proponowana przez heretyków...

Jeśli teraz zestawimy dwie charakterystyczne wypowiedzi Cypriana, jedną powtarzaną kilka razy jako zakaz przyłączenia się do Felicissimusa, i wypowiedź ostatnią, w której Cyprian donosi o opuszczeniu przez apostatów szeregów odszczepieńców z chwilą utworzenia pseudobiskupstwa, to możemy śmiało powiedzieć, że dotychczasowy rozłam Felicissimusa stał się herezją z chwilą powołania Fortunata na drugiego biskupa w Kartaginie, a więc z chwilą utworzenia odrębnej organizacji kościelnej. W cytowanym już wyżej liście 43, w którym Cyprian po raz pierwszy używa wyrazu „herezja”, biskup Kartaginy powiada: „stronnictwo Felicissimusa ukazało swoje pochodzenie, jakie ma korzenie, na jakich siłach się opiera. Oni to właśnie schlebiali wyznawcom, zachęcając ich, aby nie zgadzali się z biskupem”³² (Ep. 43, 2). Koncepcja Kościoła świętych męczenników wyrażona listem 23 do Cypriana jest chyba początkiem owego schlebiania i tworzenia rozłamu. W liście 59 Cyprian podaje w jaki sposób powstają herezje i schizmy: „nie skądinąd biorą swoje źródło herezje i nie skądinąd zrodziły się schizmy, jak tylko z nieposłuszeństwa bożemu kapłanowi, jak z faktu, iż uważa się, że w Kościele nie jeden w danym czasie ma być kapłan, nie jeden sędzia zastępca Chrystusa... Nikt nie będzie rozłamem jedności rozbijał Kościoła Chrystusowego, nikt w sobie tylko mając upodobanie i w pysze

³¹ Tamże 684, 11—17.

³² Tamże 591, 17—20.

nadętej nie będzie zakładał nowej herezji poza Kościołem, chyba że znajdzie się ktoś o tak zuchwałym i przeklętym umyśle, że uważać się będzie za biskupa bez upoważnienia Boga”³³ (Ep. 59, 5).

Istotnym elementem w powstawaniu herezji i schizmy jest utworzenie drugiego przeciwstawnego biskupstwa. Grupa Felicissimusa zatem w świetle powyższych wypowiedzi stała się herezją czy też schizmą z chwilą gdy zaczęto sądzić, że nie jeden ma być kupłan (tzn. biskup) w Kościele, gdy wyznawców poczęto zachęcać do nieposłuszeństwa biskupowi, gdy utworzono osobną odszczepieńczą organizację kościelną przez powołanie drugiego biskupa kartagińskiego, pseudobiskupa. To jednak połowa odpowiedzi na postawione sobie na wstępie pytania.

Drugi problem to pytanie dlaczego Cyprian pisząc o zwolennikach rozłamu używa dwu określeń: heretycy i schizmatycy? Jaka jest zależność obydwu pojęć? Oto następne pytanie, na które postaramy się odpowiedzieć.

Cyprian w swoich wypowiedziach nigdzie wyraźnego rozróżnienia tych dwu pojęć nie daje. Stąd musimy jakąś drogą pośrednią dotrzeć do odpowiedzi.

Jak dowiedzieliśmy się z listu biskupa Kartaginy do Korneliusza heretycy afrykańscy zaczęli się kontaktować z tworzącą się już wtedy schizmą Nowacjana. Do Rzymu powędrował „Nowat zawsze źle widziany przez tutejszych biskupów, od początku na pół heretyk, zakłamanym i potępionym przez wszystkich biskupów” (Ep. 52, 2)... „ośmiela się teraz potępiać ręce składających ofiarę (sacrificantium), gdy sam nogami popełnił większe przestępstwo, gdy podeptał i zabił syna, który mu się narodził”³⁴ (52, 1).

Wiemy, że schizma Nowacjana w Rzymie powstała na zupełnie odmiennych zasadach w stosunku do sprawy upadłych. Jeśli heretyków kartagińskich moglibyśmy nazwać laksystami, to zwolennicy Nowacjana w Rzymie byli rygorystami. Tak więc Nowat w Kartaginie laksysta musiał w Rzymie potępić ręce składających ofiarę, to znaczy przejść na stanowisko rygory-

³³ Tamże 671, 23—672, 11.

³⁴ Tamże 617, 21—23; 619, 6—7.

styczne wobec upadłych, aby zapewnić sobie poparcie schizmatycznego Nowacjana. Pozycja Nowacjana w Rzymie była znaczna i być może taka zmiana poglądów się opłacała. A może po prostu nie poglądy grały zasadniczą rolę w procesie powstawania herezji czy schizmy.

Mimo tej sprzeczności w związku laksystów z rygorystami wydaje się, że między odszczepieństwem kartagińskim a rzymskim istniała jakaś łączność. I tu i tam zwolennicy rozłamu postawili na męczenników. Tym zagadnieniem zajmiemy się jednak później przy omawianiu schizmy Nowacjana. Jedno jest pewne, że poglądy laksystyczne heretyków, kartagińskich odegrały drugorzędną rolę w procesie tworzenia herezji. Cyprian mówi zresztą wyraźnie, że i herezja i schizma powstają na tej samej zasadzie odrzucenia autorytetu jednego biskupa w gminie. Na tej podstawie mógł Cyprian używać obu pojęć w stosunku do rozłamu kartagińskiego. Nie wiadomo, czy list 59 pisany do Korneliusza, w chwili gdy w Rzymie powstawała schizma Nowacjana nie uwzględnia także tego ważkiego zagadnienia w Kościele rzymskim, nic jednak nie stoi na przeszkodzie w przyjęciu stwierdzenia, że Cyprian pisząc o herezji i schizmie oba te rozłamy miał na myśli.

Powyższe dane stwierdzają zatem jedynie łączność obydwu pojęć herezji i schizmy, łączność na zasadzie odrzucenia istniejącej organizacji kościelnej i utworzenie nowej z pseudobiskupem. Czy są także jakieś dane, na podstawie których Cyprian odróżniałby je od siebie?

W liście 43 pisze o heretykach, że „usiłują cudzołożnymi naukami zniweczyć czystość Kościoła i zniszczyć prawdę ewangeliczną”³⁵ (Ep. 43, 4). Nie wiadomo jednak do czego odnosi to wyrażenie, czy do kwestii laksyzmu kartagińskich heretyków, czy też do faktu utworzenia nowej organizacji kościelnej, jest to bowiem list w którym pojawia się wyraz herezja, ściśle więc wiąże się z faktem powołania Fortunata na drugiego biskupa Kartaginy, o czym mówiliśmy wyżej.

Istnieje jeszcze inna możliwość rozwiązania tego problemu.

³⁵ ...sicut illi Susannam pudicam corrumpere et violare conati sunt, sic et hi adulterinis doctrinis ecclesiae pudicitiam corrumpere et veritate violare conantur. Tamże 593, 22—24.

Po decyzji synodu kartagińskiego z 251 r. Cyprian przyznaje nawet, że rekonyliacja dana w kościele bez koniecznej pokuty jest ważna. Nie chwali wprowadzie biskupa Therapiusa za to, że upadłego kapłana Wiktora przyjął do wspólnoty bez pokuty, wyjaśnia jednak: „pokoju raz danego w jakiś sposób bez kapłana bożego nie należy znosić”³⁶ (Ep. 64, 1) i nie nazywa tego herezją, jak czyni to w wypadku postępowania jego duchownych, którzy Kościół opuścili.

Wniosek zatem może być jeden: te same poglądy pokutne głoszone przez odszczepieńców poza Kościołem są herezją dlatego, że głoszą je ludzie stojący poza Kościołem. Ewentualne różnice między herezją a schizmą odnośnie nauki głoszonej przez odszczepieńców zacierają się jeszcze bardziej. Trzeba przyjąć, że Cyprian jako praktyk i duszpasterz przestał się interesować poglądami odszczepieńców, przestał rozróżniać między herezją a schizmą z chwilą zerwania przez nich łączności z gminą. Zauważyć to można wyraźnie w wypowiedziach Cypriana. Do momentu utworzenia formalnego rozłamu przez powołanie pseudobiskupa interesuje się poglądami i nauką danych duchownych i wyznawców, z chwilą zaś formalnego oderwania, jego umysł zajmuje bardziej strona organizacyjna.

Sprawa upadłych i tzw. schizma Felicissimusa dostarczają nam danych do następujących pewnych wniosków: Powstanie herezji i schizmy dokonuje się z chwilą utworzenia w danej gminie drugiej organizacji kościelnej, przez ustanowienie drugiego biskupa. Grupa, która opowiada się za nowym biskupem staje się grupą heretycką lub schizmatycką. Podstawą do poróżnienia się z dotychczasowym biskupem mogą być poglądy, jak to wykazała analiza problemu pokuty w gminie kartagińskiej, ale nie muszą. Oba pojęcia herezji i schizmy Cyprian w wielu wypadkach łączył świadomie mając na myśli tę więź łączącą herezję ze schizmą, mianowicie: tworzenie obcej organizacji kościelnej. Mniej pewny wydaje się następujący wniosek: Cyprian gdy wypowiadał się o poglądach odstępców, o nauce odszczepieńców mówił o herezji, gdy natomiast zwra-

³⁶ ...pacem tamen quomodocumque a sacerdote Dei semel datam non putavimus auferendam ac per hoc Victori communicationem sibi concessam usurpare permisimus. H. 717, 18—21.

cał uwagę na stronę organizacyjną mówił o schizmie. Ten wniosek jest jednak tylko naszym przypuszczeniem. O innych elementach wyróżniających herezję od schizmy na podstawie dotychczasowego materiału zaczerpniętego z korespondencji Cypriana w sprawie upadłych trudno coś więcej powiedzieć.

III. POJĘCIE HEREZJI W KORESPONDENCJI CYPRIANA ODNOSZĄCEJ SIĘ DO ODSZCZEPIENSTWA NOWACJANA

Jeśli sprawa upadłych zasadniczo dotyczyła tylko gminy kartagińskiej, o tyle problem odszczepieństwa Nowacjana w Rzymie odnosił się do całości Kościoła powszechnego. Niemniej jednak między jednym i drugim zagadnieniem zachodziły daleko idące zbieżności i związki. Odszczepieńcy kartagińscy nie tylko że szukali poparcia w Rzymie lecz sami takiego poparcia udzielili. Wydaje się, że emisariusze Nowacjana w Północnej Afryce znajdowali poparcie przede wszystkim wśród podobnych do Felicissimusa i Nowata. Tej wzajemnej pomocy nie przeszkadzała ta okoliczność, że grupa schizmatycka w Rzymie odnośnie sprawy upadłych nastawiona była rygorystycznie, gdy tymczasem grupa Felicissimusa wręcz przeciwnie — laksystycznie. Jedni i drudzy stali w opozycji do biskupa i to ich łączyło. W Rzymie nie mogła to być tylko garstka presbiterów czy wyznawców. Przedsiębiorcza i prężna grupa Nowacjana przedziła przeciw Korneliusza, biskupa Rzymu i powiadomiła wcześniej inne stolice biskupie o wyborze swego kandydata. Wywołało to wiele wątpliwości i pytań. Korneliusz miał za złe Cyprianowi, że ociążał się z uznaniem go za biskupa rzymskiego. Niezdecydowanie Cypriana udzieliło się innym biskupom afrykańskim³⁷ (Ep. 55, 3). Gdy Cyprian zorientował się kto w Rzymie jest prawowitym biskupem, co prawdopodobnie ocenił na podstawie siły i ilości zwolenników Korneliusza, zaczął ostro atakować zwolenników Nowacjana a jego posłańców wykluczył z Kościoła.

Podobieństwo odłamu Nowacjana do odszczepieńców kartagińskich przejawiało się zatem przede wszystkim w utworzeniu drugiej stolicy biskupiej i to upoważnia nas abyśmy wnioski

³⁷ List 55, 3 Por. H. 625, 1.

z poprzednich rozważań związanych ze sprawą upadłych przyjęli tutaj jako przesłanki do dalszej analizy. Chodzi przede wszystkim o to, przypomnijmy, że Cyprian nazywa daną grupę herezją lub schizmą z chwilą utworzenia drugiej organizacji kościelnej w gminie i to, że dla Cypriana pojęcie herezji i schizmy oznaczało przede wszystkim rozłam, a potem dopiero błędną naukę.

Czy to samo pojęcie herezji stosuje w wypadku Nowacjana? Czy można na tle sprawy Nowacjana wydobyć te cechy charakterystyczne, które oddzielały herezję od schizmy? Co wreszcie nowego wnosi sprawa Nowacjana w pojęcie herezji w pismach biskupa kartagińskiego? Oto pytania, na które postaramy się odpowiedzieć.

Jak już na wstępie zaznaczyliśmy, zasadnicza różnica między odszczepieństwem kartagińskim a rozłamem Nowacjana w Rzymie polegała na tym, że Nowacjan dosyć skutecznie rozszerzył swój rozłam na teren Kościoła powszechnego, gdy tymczasem odłam kartagiński, chociaż takich ambicji nie można mu odmówić, zakończył swój żywot w gminie lokalnej. Ta cecha charakterystyczna nowacjanizmu dzieli wypowiedzi Cypriana na dwie zasadnicze grupy: na wypowiedzi odnośnie rozłamu w gminie rzymskiej i na wypowiedzi dotyczące rozbitcia na płaszczyźnie Kościoła powszechnego.

Co mówi Cyprian o Nowacjanie i jego grupie? W liście do biskupa Antoniana, jednego z tych, którzy nie rozumieli w pełni sytuacji w Rzymie pisze: „co zaś tyczy się osoby Nowacjana, o którym chciałeś, abym Ci napisał, jak wprowadził herezję to musisz najpierw wiedzieć, że nie jesteśmy ciekawi co za naukę głosi, uczy bowiem poza Kościołem”³⁸ (Ep. 55, 24); podobnie na innych miejscach: Ep. 44, 1; 45, 1. Nowacjan wprowadził herezję i jest poza Kościołem, a Cyprian nie interesuje się jego nauką, jego poglądami właśnie dlatego, że głosi on poza Kościołem. Co stało się podstawą tego wprowadzenia herezji? „Zerwał miłość braterska i jedność kościelną — nie będziesz chyba uważał za biskupa tego, który mimo wyboru w Kościele biskupa przez 16 współbiskupów usiłuje być jakimś ze-

³⁸ H. 642, 3—6, zob. również Ep. 44, 1: H. 597, 12; Ep. 45, 1: tamże 600, 4.

wnętrznym i cudzołożnym biskupem wybranym przez pychę odszczepieńców”³⁹ (Ep. 55, 24). Nowacjan jest poza Kościołem, wprowadził herezję, gdyż utworzył drugą organizację kościelną przez ogłoszenie nielegalnego biskupa.

Widzimy więc, że pojęcie herezji zawiera tutaj ten sam element, jaki spotkaliśmy w wypadku rozłamu kartagińskiego. Jednocześnie Cyprian informuje Antoniana, że Nowacjan „nie wie, że schizmatycy są tylko w początkach gorliwi”⁴⁰ (Ep. 55, 24). Podobnie wyraża się o zwolennikach Nowacjana, którzy „porzuciwszy zarówno heretyckie jak i schizmatyczne szaleństwo, w trzeźwości wiary znaleźli dom jedności i prawdy”⁴¹ (Ep. 51, 1). Postępek Nowacjana nazywa zatem i herezją i schizmą, co w pełni dla nas jest zrozumiałe skoro zauważymy, że dla Cypriana utworzenie odszczepieńczego biskupstwa było istotą herezji, a mniej ważne były poglądy głoszone przez herezjarchów.

„Nowacjan... nie może być nazwany biskupem, gdyż wzgardziwszy ewangeliczną i apostołską tradycją, nie będąc niczym następcą, sam siebie uczynił biskupem.. sam zbiegł z Kościoła, sam siebie potępił w heretyckiej zarozumiałości”⁴² (Ep. 69, 3 i 4 podobnie 44, 1; 45, 1; 55, 24).

Może Cyprian przez herezję rozumiał właśnie odrzucenie tej „ewangelicznej i apostołskiej tradycji”, że prawowity biskup musi być następcą prawowitego, a więc nie może sam siebie ogłosić biskupem? Musimy jednak zaznaczyć, że ta „ewangeliczna i apostołska tradycja” znaczy tutaj coś więcej niż prawdy doktrynalne, zawiera bowiem system kościelnego postępowania, a więc organizacji przy wyborze biskupa. Herezja zatem sprowadza się do faktu odrzucenia tego porządku. Być może, że Nowacjan w jakiś sposób interpretował sobie po swojemu tę tradycję i to właśnie mogło uchodzić za błędną naukę, jednak w wypowiedziach Cypriana brak podstaw do

³⁹ H. 642, 8—12.

⁴⁰ ...nesciens schismaticos semper inter initia fervere, incrementa vero habere non posse... H. 642, 24—643, 2.

⁴¹ Tamże 614, 14—15.

⁴² H. 752, 13—15; 753, 13—14; por. również Ep. 44, 1, H. 597, 12; Ep. 45, 1 H. 600, 4; Ep. 55, 24 H. 642, 14—15.

takiego wniosku. W liście do zwolenników rozłam w Rzymie pisze: „wbrew zarządzeniu Boga, w przeciwieństwie do prawd ewangelii i ustaw dotyczących jedności katolickiej zgodziliście się na innego biskupa, co się nie godzi i być nie może, co jest założeniem drugiego Kościoła, rozdarciem członków Chrystusa”⁴³ (Ep. 46, 1). Jedność katolicką wynikającą z zachowania zarządzenia Boga, praw ewangelii i ustaw przeciwstawia rozdarciu członków Chrystusa, w założeniu drugiego Kościoła poprzez zgodę na innego biskupa. Tradycja ewangeliczna i apostołska w tym wypadku — to nic innego jak ustawy, prawa ewangelii mające na celu zachowanie jedności katolickiej. Odrzucenie tej tradycji stanowi istotę herezji⁴⁴ (Ep. 69, 3). Na tej podstawie wyklucza z Kościoła wysłanników Nowacjana do Afryki⁴⁵ (Ep. 68, 2). Przeciwstawia fakty i wydarzenia w gminie rzymskiej ustalonemu porządkowi kościelnemu. Na tej podstawie pojęcie herezji upodabnia się jeszcze bardziej do pojęcia schizmy.

Wśród zarzutów jakie Cyprian stawia nowacjanom znajdujemy zarzut, który zasługuje na szczególniejszą uwagę — rygoryzm w sprawie przyjmowania do Kościoła upadłych. „Jakże pustym i godnym pośmiewiska braterstwem, jakże głupim zwodzeniem błagających jest — pisze Cyprian — ten próżny i nieskuteczny zwyczaj heretyckiego pochodzenia, zachęcać do pokuty zadośćczyniącej..., mówić naszym braciom pracuj ciężko i stale nad obmyciem i oczyszczeniem z twego grzechu..., cokolwiek byś jednak zrobił dla uzyskania tego pojednania, pojednania którego tak pragniesz, nie otrzymasz”⁴⁶ (Ep. 55, 28). Podobnie Cyprian powiada, że nowacjanie nie dawali rekonyliacji tym upadłym, którzy złożyli ofiarę⁴⁷ (*sacrificati* Ep. 55, 27). Nowacjan nie tylko, że nie przyjmował takich upadłych, ale krytykował zwyczaj katolicki przyjęty i ustalony przez wielu biskupów po ustaniu prześladowania Decjusza⁴⁸ (Ep. 59, 18). Oczywiście rygoryzm Nowacjana mógł być pod-

⁴³ Tamże 604, 10—14.

⁴⁴ Por. wyżej 42, H. 752, 13—15.

⁴⁵ H. 754, 5—10.

⁴⁶ Tamże 646, 8—15.

⁴⁷ Ep. 55, 27; H. 644, 27.

⁴⁸ Ep. 59, 18; H. 688, 4.

stawą do nazwania przez Cypriana jego odłamu herezją. Dlatego może biskup kartagiński w swej korespondencji częściej wspomina o herezji niż o schizmie. Nie mamy jednak wzmianki o tym, że nazywał nowacjan heretykami tylko dlatego, że są rygorystami, że ten rygoryzm odłączył ich od Kościoła. Inne wypowiedzi nasuwają nawet wnioski przeciwne. „Wśród naszych poprzedników niektórzy z biskupów uważali, że nie należy dawać pojednania cudzołożnikom a jednak tym samym nie zrywali łączności z gronem biskupów przez swoją twardość lub nieustępliwość kary, nie łamali jedności Kościoła katolickiego... przy trwaniu węzła zgody każdy biskup sam kieruje swoim postępowaniem i zdaje się na odpowiedzialność ze swego zwierzchnictwa przed Panem”⁴⁹ (Ep. 55, 21). Dostyc łatwo zrozumieć aluzję Cypriana. Dawniej biskupi również różnili się w poglądach co do pokuty i rekonyliacji, nie łamali jednak jedności Kościoła katolickiego, inaczej, mówiąc językiem Cypriana, nie wprowadzali herezji. Zatem sama różnica doktrynalna, inna nauka, nie są jeszcze wystarczającą podstawą — zdaniem autora listu — aby wprowadzać herezję. Każdy z biskupów za swoje czyny i naukę odpowiadać będzie przed Bogiem, w Kościele zaś ma obowiązek zachować łączność z innymi. Zatem Cyprian pojmował tę jedność biskupów, nie jako jednomyślność doktrynalną, ale jedność zgody i miłości braterskiej. Nie trudno więc teraz zrozumieć, dlaczego oba pojęcia herezji i schizmy, stoją w pismach Cypriana tak bardzo blisko siebie.

Rozłam Nowacjana nie ograniczał się tylko do gminy rzymskiej. W związku z tym wyłania się w korespondencji Cypriana sprawa herezji na terenie Kościoła powszechnego, co rozważymy na przykładzie odstępstwa biskupa Marcjana z Arles oraz działalności emisariuszy Nowacjana w innych gminach. „Marcjan z Arelate przyłączył się do Nowacjana, odpadł od prawdy katolickiego Kościoła, od jednomyślności całego naszego grona i jednomyślności biskupów, utrzymując niegodziwą twardość heretyckiego pochodzenia, aby sługom bożym pokutującym... zamykać drogę pociechy Bożej łaskawości”⁵⁰

⁴⁹ H. 638, 23—639. 7.

⁵⁰ Tamże 744, 6—12.

(Ep. 68, 1). Biskup Marcjan stał na stanowisku rygorystycznym, co zdaniem Cypriana spowodowało o jego połączeniu się z Nowacjanem.

Zachodzi pytanie: jak pogodzić ten fakt z wyżej cytowaną opinią Cypriana o swobodzie biskupa w głoszeniu poglądów na temat pokuty? Odpowiedzi są możliwe dwie: albo w czasach Cypriana sprecyzowanie nauki pokutnej nie było tak dokładne, aby ci którzy głosili rygoryzm wpadali w herezję, jak to się stało za czasów Cypriana z biskupem z Arles, albo Marcjan poparł Nowacjana, biskupa uzurpatora, uznał go za prawdziwego biskupa i przez to stał się heretykiem, a stąd poglądy Marcjana stały się heretyckimi. W rzeczywistości nie wiemy jak było. Jedno rozwiązanie nie wyklucza drugiego i być może oba są słuszne, tym bardziej, że pozostałe wypowiedzi Cypriana potwierdzają jedno i drugie. Marcjan przyłączając się do Nowacjana „powstał przeciw miłosierdziu i łagodności”⁵¹ (Ep. 68, 4). Ten cytat potwierdza rozwiązanie pierwsze, jakoby głównym przestępstwem Marcjana był rygoryzm. „Liczna rzesza biskupów jest tak powiązana spoiwem zgody wzajemnej i więzią jedności, że gdyby ktoś z naszego grona wprowadził herezję, pozostali powinni pospieszyć z pomocą”⁵² (Ep. 68, 3). Wprowadzenie herezji przez Marcjana było zerwaniem zgody wzajemnej i więzi jedności — to potwierdzałoby rozwiązanie drugie.

O wiele jaśniej zagadnienie herezji przedstawia się w wypowiedziach Cypriana odnośnie emisariuszy Nowacjana w Afryce. Cyprian razem z innymi biskupami wyklucza Nowacjana nie za rygoryzm w sprawie pokuty, ale dlatego, że „usiłuje budować bezbożny ołtarz przeciw biskupowi Korneliuszowi, ordynowanemu w Kościele katolickim na podstawie wyroku bożego i na podstawie głosowania kleru i ludu, usiłuje zakładać cudzołożną stolicę i sprawować świętokradcze ofiary przeciw prawemu kapłanowi”⁵³ (Ep. 68, 2; podobnie wcześniej 44, 1). Ani słowem nie wspomina o rygoryzmie, a przecież kilka wierszy wyżej (68, 1) mówi o herezji Marcjana. Wszystko wska-

⁵¹ Tamże 748, 6—8.

⁵² Tamże 746, 4—7.

⁵³ Tamże 745, 12—13.

zuje na to, że i w wypadku Marcjana bardziej chodziło o herezję jako odrzucenie Korneliusza i uznanie Nowacjana niż o herezję jako rygoryzm w kwestii rekoncyliacji.

Co sądził biskup kartagiński o tych, którzy mimo agitacji nowacjańskiej utrzymali jedność kościelną? „Otrzymałem Twój pierwszy list” — pisze do biskupa Antoniana, „który potwierdza mocną zgodę z kolegium kapłańskim (concordiam collegii sacerdotalis) i łączność z Kościołem katolickim..., nie łączysz się z Nowacjanem, ale razem z Korneliuszem przestrzegasz jednej zgody (unum tenere consensum), łączysz się z nim to znaczy z Kościołem katolickim”⁵⁴ (Ep. 55, 1). Na tej podstawie widzimy wyraźnie, że „utrzymanie zgody z kolegium kapłańskim”, „łączność z Kościołem katolickim” znaczy tyle samo, co łączność z Korneliuszem, uznanie legalności jego wyboru, a odrzucenie Nowacjana. Dalsze wywody Cypriana w liście do biskupa Antoniana, którymi udowadnia, że Nowacjan jest „zewnątrznym i cudzołożnym biskupem, wybranym przez pychę odszczepieńców”⁵⁵ (Ep. 55, 24) natomiast Korneliusz najbardziej legalnym następcą Piotra⁵⁶ (Ep. 55, 8), potwierdzają następujący wniosek: utrzymanie jedności katolickiej przez biskupów — to przede wszystkim uznanie Korneliusza prawowitym biskupem Rzymu i odrzucenie Nowacjana jako pseudobiskupa. A więc jedność katolicka w Kościele powszechnym w ujęciu Cypriana opierała się w pierwszym rzędzie na czynnikach moralnych i organizacyjnych.

W tym świetle należy rozpatrywać wypowiedź Cypriana o jedności episkopatu: „jeden Kościół założony przez Chrystusa składa się na całym świecie z wielu członów, podobnie i episkopat jeden rozprzestrzenia się w wielkiej liczbie działających zgodnie biskupów”⁵⁷ (Ep. 55, 24). Ta jednomyślna zgoda wielu biskupów, którą Cyprian przeciwstawia herezji Nowacjana, to głównie zgoda wyrażająca się we wzajemnym poszanowaniu władzy biskupiej (por. także Ep. 45, 2). Nowacjan kreuje no-

⁵⁴ Tamże 624, 6—13.

⁵⁵ Por. wyżej 39: H. 642, 8—12.

⁵⁶ H. 629, 22—630, 2.

⁵⁷ ...a Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra divisiva, item episcopatus unus episcoporum multorum concordia numerositate diffusus... H. 642, 13—14, por. także Ep. 45, 2: H. 600, 20.

wych biskupów „po zwartej wszędzie powiązanej jedności Kościoła katolickiego, usiłuje tworzyć ludzki kościół i wysyła do wielu miast swoich apostołów, aby ustanowić jakby jakieś nowe zupełnie podwaliny swojej instytucji, gdy tymczasem już od dawna we wszystkich prowincjach i poszczególnych gminach ustanowieni są biskupi”⁵⁸ (Ep. 55, 24). Cyprian w nowacjanizmie widzi przede wszystkim herezję rozbijającą jedność episkopatu na terenie Kościoła powszechnego, na drugim miejscu stawia dopiero niebezpieczeństwo rygoryzmu.

Analiza korespondencji Cypriana dotyczącej odszczepieństwa Nowacjana pozwala nam na następujące wnioski: Herezja na terenie gminy lokalnej, to wybór nielegalnego biskupa, rozbicie organizacyjnej jedności Kościoła. Pod tym względem poglądy Cypriana z okresu sprawy upadłych znajdują tutaj dalsze potwierdzenie. Herezja w Kościele powszechnym, to rozbicie jedności episkopatu przez wybór i potwierdzenie przez inne gminy nielegalnego biskupa. Tradycja ewangeliczna i apostołska, o której pisze Cyprian, wydaje się, że obejmuje nie tylko sprawy doktrynalne, ale także sprawy organizacyjno-kościelne, tradycja ta, którą odrzuca Nowacjan ma bowiem na uwadze jedność katolicką w Kościele powszechnym. Herezja to również brak zgodności poglądów, która to niezgodność staje się podstawą rozbicia jedności. Odnośnie Nowacjana heretykiem był rygoryzm wyznawany przez jego zwolenników.

Trzeba jednak zaznaczyć, że jedność doktrynalna w pojęciu Cypriana stoi na drugim miejscu po czynnikach moralnych i organizacyjnych jednoczących Kościół powszechny. Stąd można wysnuć dalszy wniosek, że jedność episkopatu, z którą Nowacjan zrywał, była w pierwszym rzędzie jednością moralną a potem dopiero doktrynalną. Cyprian wyżej stawiał czynniki moralne niż doktrynalne. Wysłunięcie przez Cypriana na plan pierwszy czynnika moralnego upodabnia pojęcia herezji i schizmy jeszcze bardziej do siebie. Z drugiej strony ujęcie tradycji ewangelicznej i apostołskiej, jako nie tylko doktryny ale także jako porządku kościelnego, zaciera różnice między pojęciem herezji i schizmy tak bardzo, że w dzisiejszym pojęciu schizma Nowacjana, jeśli uznamy za Cyprianem rygoryzm jako

⁵⁸ Por. H. 642, 15—20.

podstawę rozłamu, wydaje się być herezją, a z drugiej strony pojęcie herezji przez wysunięcie elementu organizacyjnego, niedoktrynalnego, staje się bliższe dzisiejszemu rozumieniu schizmy. Trudno zatem mówić o elementach wyróżniających te dwa pojęcia.

Co nowego wnosi ta korespondencja do pojęcia herezji? Wnosi nowe treści w pojęcie herezji w Kościele powszechnym, a mianowicie herezja jest rozbiciem jedności episkopatu, jedności opartej na poszanowaniu urzędu biskupiego.

IV. PROBLEM HEREZJI NA TLE LISTU W SPRAWIE UŻYWANIA WINA DO EUCHARYSTII

List w sprawie wina mszalnego, pochodzący z ok. 253/254 r. w zbiorze listów 63, napisany został na konkretne zamówienie: Cyprian udowodnił i przedstawił, jak niesłuszną i bezpodstawną jest praktyka niektórych biskupów używania tylko wody do sprawowania Eucharystii.

Wypada na wstępie postawić pytanie: jaki zasięg miała ta praktyka, skoro Cyprian poświęca temu problemowi jeden ze swoich najobszerniejszych listów? Odpowiedź znajdujemy w liście. Cyprian bowiem pisze: „w niektórych miejscowościach wbrew ewangelicznej i apostoelskiej nauce używa się do mszy św. nie wina, ale wody”⁵⁹ (Ep. 63, 11), na innym miejscu zaś dodaje: „wielu biskupów bożą łaską postawionych na czele Kościołów pańskich na całym świecie trzyma się ewangelicznej prawdy i pańskiej tradycji”⁶⁰ (Ep. 63, 1). Wniosek nasuwa się prosty, jeśli tylko w niektórych miejscowościach utrzymuje się ta praktyka, a z drugiej strony na całym świecie wielu biskupów używa do mszy św. wina, to trzeba przyznać, że był to zwyczaj lokalny, być może afrykański. Niemniej jednak dla Cypriana rzecz przedstawiała poważne zagadnienie, skoro tyle miejsca mu poświęca.

Jakie jest — zdaniem Cypriana — źródło tego zwyczaju? „Są tacy — pisze Cyprian — którzy, czy to z głupoty, czy z powodu niewiedzy, nie używają do kielicha w ofierze... tego, co

⁵⁹ ...miror satis unde hoc usurpatum sit ut contra evangelicam et apostolicam disciplinam quibusdam in locis aqua offeratur in dominico calice. H. 709, 22—24.

⁶⁰ H. 701, 12—14.

Jezus Chrystus Pan nasz i Bóg... czynił i czego nauczał”⁶¹ (Ep. 63, 1). A więc tylko głupota i ignorancja są przyczyną tej praktyki! Wydaje się, że w całej tej sprawie tkwi coś więcej.

Na innym miejscu Cyprian dzieli się uwagą: „jeśli należy słuchać tylko Chrystusa, to nie musimy zwracać uwagi na to, co przed nami ktoś uważał za stosowne czynić”⁶² (Ep. 63, 14). Tak więc, zwolennicy wody przedstawiali jakies racje, podstawą przyjęcia błędnego zwyczaju była tradycja poprzedników, przyznaje to zresztą sam Cyprian pisząc: „możliwe, że ktoś z naszych poprzedników nie zachowywał i nie trzymał się tego, czego Pan nauczył nas czynić” (Ep. 63, 17). Biskup kartagiński przyznaje więc, że nie tylko głupota i ignorancja były przyczyną błędu. Przyczyną nieporozumienia była wątpliwość jakiej trzymać się tradycji, czy tej, która mówi tylko o wodzie, czy też tej, która nakazuje używać do mszy św. wina z wodą.

Jak Cyprian uzasadnia tradycję, która panuje w większości Kościoła? „Wiem, że wielu biskupów bożą łaską postawionych na czele Kościołów pańskich na całym świecie — pisze biskup kartagiński — trzyma się ewangelicznej prawdy i pańskiej tradycji”⁶³ (Ep. 63, 1). „Ewangeliczna prawda i pańska tradycja” zawarta w tym, co nakazał i czynił mistrz nasz Jezus Chrystus, decyduje o słuszności zwyczaju. Cyprian wyjaśnia dalej: „jeśli nie spełniamy tego, co Pan wykonał i co do mieszania (wina i wody) w kielichu, odstępujemy od nauki bożej, nigdy zaś nie należy odchodzić od nakazów ewangelicznych”⁶⁴ (Ep. 63, 10). Zwyczaj, który bierze w obronę Cyprian, wyposażony jest w najwyższy autorytet boży.

W liście jest mowa nie tylko o tradycji ewangelicznej, gdyż w „niektórych miejscowościach bowiem wbrew ewangelicznej i apostołskiej nauce używa się do mszy św. nie wina ale wody”⁶⁵ (Ep. 63, 11). Nakaz przyjęcia słusznej tradycji opiera się także na nauce apostołskiej. Jaki jest stosunek tej nauki do nakazów ewangelicznych? „To nam nakazuje Pan i zostaje to potwier-

⁶¹ Tamże 709, 16—19.

⁶² Tamże 712, 21—23.

⁶³ Por. wyżej 60: H. 701, 12—14.

⁶⁴ H. 709, 5—8.

⁶⁵ Por. wyżej 59: H. 709, 22—24.

dzone i przekazane przez apostoła”⁶⁶ (Ep. 63, 10) — pisze dalej Cyprian. A więc nauka apostolska, to nic innego, jak przekazanie i potwierdzenie nauki Chrystusa.

Zapytajmy wreszcie, jak ocenia Cyprian argumenty strony przeciwnej? „Wiem, że wielu biskupów... nie odchodzi za ludzką nowością i ustanowieniem”⁶⁷ (Ep. 63, 1) pisze Cyprian o swoich współbraciach. Jak wiemy, tych zwolenników ludzkiej nowości i ustanowienia, zalicza Cyprian do głupców i ignorantów. Wyraźnie wskazuje na ich błąd pisząc: „jeśli ktoś jeszcze trwa w tym błędzie”⁶⁸ (in isto errore) (Ep. 63, 1). Cyprian dopuszcza możliwość braku winy. Ich głupota jego zdaniem polegała na tym, że poszli bezkrytycznie za błędną tradycją poprzedników, a brak winy, że uczynili to w dobrej wierze. Niemniej jednak błąd musi być naprawiony: „Jeśli ktoś jeszcze trwa w tym błędzie, to niech po rozpatrzeniu światłem prawdy wraca do korzenia i początku pańskiej tradycji”⁶⁹ (Ep. 63, 1). Można śmiało powiedzieć, że ten „korzeń i początek pańskiej tradycji”, to tradycja ewangeliczna i apostolska, o której była wyżej mowa. O sposobie powrotu z błędu do prawdy mówi Cyprian na innym miejscu: „Jeśli mamy słuchać tylko Chrystusa, to nie musimy zwracać uwagi na to, co ktoś przed nami uważał za stosowne czynić, musimy natomiast zwracać uwagę na Chrystusa, który przed wszystkimi, jako pierwszy czynił. Nie należy iść za ludzkim zwyczajem, ale za prawdą bożą”⁷⁰ (Ep. 63, 14). Zwyczaj, który należy zachować musi się legitymować pochodzeniem od Chrystusa. Jeśli dodamy jeszcze, że sprawa dotyczyła rzeczy poważnej, mianowicie nakazów dotyczących „sakramentu samej Męki Pańskiej i sakramentu naszego zbawienia” (Ep. 63, 14) — to zrozumiemy, że obowiązek przyjęcia tych nakazów był doniosły i poważny. Tymczasem dzieje się rzecz zdumiewająca, Cyprian bowiem pisze: „Możliwe... że ktoś z naszych poprzedników... nie trzymał się tego, co Pan nauczał., można wybaczyć jego głupocie na podstawie

⁶⁶ H. 709, 1—2.

⁶⁷ Tamże 701, 15—16.

⁶⁸ Tamże 701, 21.

⁶⁹ Tamże 701, 21—22.

⁷⁰ Tamże 712, 21—25.

miłosierdzia bożego”⁷¹ (Ep. 63, 17). Można pominąć zwyczaj i nakazy tak istotne dla chrześcijaństwa! Odrzucenie nauki Chrystusa, to przecież w dzisiejszych pojęciach herezja, przynajmniej materialna. Dlaczego Cyprian tak lekko i pobłaźliwie traktuje sprawę? Od współczesnych domaga się porzucenia błędu: „Nam tego nie znać nie wolno... Powinniśmy także wy-stosować o tym listy do naszych współbraci, aby wszędzie zachowywane było prawo ewangeliczne i pańska tradycja”⁷² (Ep. 63, 17). Nakaz przyjęcia jest wyraźny, ale bez sankcji za nieprzyjęcie. Jak w wypadku zwyczaju poprzedników, tak wobec współczesnych, nie posługuje się nigdy pojęciem herezji, i to właśnie jest najbardziej zastanawiające.

Pozostaje wyciągnąć wnioski. Wydaje się, że dla Cypriana aby jakiś błąd doktrynalny nazwać herezją nie wystarczyło, aby błąd był zerwaniem z tradycją pańską i apostołską, choćby nawet tak precyzyjnie ujętą i tak ważną jak w liście 63 o Eucharystii. Herezja dla Cypriana, to widocznie coś więcej. Wy-powiedzi Cypriana mają ogromne znaczenie z punktu widzenia całości zagadnienia herezji, na tle innych problemów w nauce Cypriana. Zawierają dla nas pewną cenną wskazówkę. Cyprian często w dyskusji z przeciwnikami posługuje się argumentem zaczerpniętym z tradycji ewangelicznej i apostołskiej, nie ozna-cza to jednak, że gdy zarzuca komuś rozminięcie się z tą tra-dycją, to zarzuca mu herezję. Błąd doktrynalny i herezja, to pojęcia być może powiązane ze sobą, ale zasadniczo różne.

Trzeba także zwrócić uwagę na jeszcze jeden ważny szcze-gół: błąd zwolenników wody w eucharystii wynikał z głupoty i ignorancji, a więc od strony moralnej opierał się na naiwno-ści, dobrej wierze i być może właśnie to zaważyło, że Cyprian nie nazwał ich heretykami. To wszystko przypuszczenia. Trudno coś więcej ustalić na tle tego materiału, jaki nam dostarcza problem wina mszalnego, gdyż w całym liście Cyprian ani jednym słowem nie wspomina o herezji lub schizmie.

⁷¹ Si quis de antecessoribus nostris vel ignoranter vel simpliciter non hoc observavit et tenuit quod nos Dominus facere exemplo et magistro suo docuit, potest simplicitati eius de indulgentia Domini venia concedi. H. 715, 2—5.

⁷² H. 715, 5—10.

V. POJĘCIE HEREZJI NA TLE SPORU O WAŻNOŚĆ CHRZTU UDZIELANEGO PRZEZ HERETYKÓW

Spór o ważność chrztu heretyków między Cyprianem a biskupem rzymskim Stefanem ma wiele wspólnego z problemami, z jakimi borykał się Cyprian dotychczas. Bezpośrednią bowiem przyczyną wątpliwości i pytań biskupów afrykańskich była sprawa przyjmowania do Kościoła ochrzczonych przez nowacjan. To zaś dopiero zamieniło się w ogólną dyskusję nad ważnością chrztu udzielonego poza Kościołem. List Cypriana do biskupa Jubajana (73) dotyczy na pierwszym miejscu nowacjan, wnioski jednak o ważności heretyckiego chrztu biskup kartagiński odnosi do wszystkich odszczepieńców. Podobnie postępuje Stefan pisząc o „jakiegokolwiek herezji”⁷³ (Ep. 74, 1). Z drugiej strony spór ma wiele cech podobnych do problemu wina w Eucharystii, którym zajmowaliśmy się poprzednio. I tutaj starły się ze sobą nie osobiste poglądy Stefana i Cypriana, ale dwa odmienne uświęcone wieloletnią tradycją zwyczaje. Czy biskup kartagiński zajął tutaj podobne stanowisko wobec Stefana, jak poprzednio wobec zwolenników wody we mszy św.? Oto pytanie, którym również wypada nam się zająć.

W listach dotyczących chrztu heretyków można wydzielić zasadniczo dwie sprawy: jedna to sam przedmiot sporu, czy chrzest heretyków jest ważny i sprawa druga, to odnoszenie się Cypriana do biskupa rzymskiego na tle tego sporu. Mając na względzie temat naszej pracy interesować nas powinien tylko przedmiot sporu tzn. mamy na podstawie argumentacji Cypriana dotyczącej nieważności chrztu heretyków wypracować i przedstawić pojęcie herezji. Z pewnych jednak względów zainteresuje nas także zagadnienie stosunku biskupa Kartaginy do biskupa Rzymu. Trzeba także stwierdzić, że Cyprian podobnie jak to czynił odnośnie omawianych zagadnień i tutaj również szeroko uzasadnia swoje stanowisko, podaje logiczne dowody skłaniające go do przyjęcia kartagińskiej tradycji ponownego chrztu heretyków. W przeciwieństwie do Stefana, który powołuje się jedynie na zwyczaj rzymski i powagę aurytety biskupa rzymskiego Cyprian buduje dla zwyczaju własnej gminy dosyć mocną teorię teologiczną. Te właśnie wywody

⁷³ Tamże 799, 15—16.

Cypriana stanowią dla nas główny materiał dla wyjaśnienia pojęcia herezji.

Zanim jednak przystąpimy do analizy zasadniczej warto określić stosunek dwu pojęć, które Cyprian tak często stawia obok siebie, herezji i schizmy. „Wszyscy heretycy i schizmatycy pozostający poza Kościołem — pisze Cyprian — nie dają Ducha św. ..., trzeba, aby wszyscy bez wyjątku byli ochrzczeni chrztem Kościoła”⁷⁴ (Ep. 69, 11). Cyprian wyraźnie łączy herezyków ze schizmatykami jako pozostających poza Kościołem, stwierdzając konieczność ponownego ich chrztu. Tym samym może stwierdzić, że pozostawanie poza Kościołem jest wspólną cechą i herezyków i schizmatyków. Na innym miejscu przyłącza się do opinii biskupów Numidii, że należy chrzcić herezyków i schizmatyków przychodzących do Kościoła, ponieważ to odpowiada prawdzie katolickiej reguły⁷⁵ (Ep. 70, 1). Poza tym trzeba stwierdzić, że w listach odnoszących się do interesującego nas zagadnienia (Ep. 69—75) Cyprian o wiele częściej używa wyrażenia „schizma” i wydaje się, że pojęcie herezji jest u niego pojęciem szerszym, obejmującym w sobie także pojęcie schizmy.

Aby odpowiedzieć na pytanie, czym w istocie była dla Cypriana herezja, musimy przeanalizować zagadnienie i wyjaśnić z jakich to racji chrzest udzielony przez pozostających poza Kościołem wydawał się Cyprianowi nieważny? „Jeśli wszyscy heretycy i schizmatycy pozostający poza Kościołem nie dają Ducha św.” — pisze Cyprian — „i dlatego u nas nakłada się im ręce, aby tutaj otrzymali to, czego tam nie mogli, to jest rzeczą jasną, że nie mogą dać odpuszczenia grzechów ci, którzy jak wiadomo Ducha św. nie mają..., trzeba więc, aby wszyscy bez wyjątku byli ochrzczeni chrztem Kościoła”⁷⁶ (Ep. 69, 11). Cyprian powołuje się tutaj na zwyczaj rzymski, który nakazywał powracającym heretykom wkładać ręce na znak odpuszczenia grzechów. Wyprowadza z tego zwyczaju wnioski, wskazuje na sprzeczność: heretycy nie mogą dać odpuszczenia grzechów i z tej racji nakłada się im ręce, nie mogą zaś dlatego,

⁷⁴ Tamże 760, 5—13.

⁷⁵ Tamże 766, 15—767, 5.

⁷⁶ Tamże 760, 5—13.

bo nie posiadają Ducha św., skoro zaś nie mają Ducha św., nie mogą udzielać chrztu, który przecież na pierwszym miejscu ma na celu odpuszczenie grzechów.

Rozumowanie całkiem poprawne. Trzeba jednak zapytać co spowodowało ten brak Ducha św. poza Kościołem? „Skoro wśród heretyków nie ma Kościoła” — pisze Cyprian — „ponieważ jest jeden i nie może być podzielony, dlatego nie ma także wśród nich Ducha św., ponieważ Duch św. jest jeden: nie może być wśród obcych i stojących poza Kościołem. A zatem i chrzest, ponieważ zawiera się w tej samej jedności, nie może być wśród heretyków, ponieważ nie da się oddzielić ani od Kościoła ani od Ducha św.”⁷⁷ (Ep. 74, 4). Brak Ducha św. poza Kościołem wyprowadza biskup kartagiński z faktu jedności Kościoła, jego organizacyjnych granic, określonego zakresu oraz z wyłącznego prawa tego Kościoła do posiadania Ducha św. Kościół, Duch św. i chrzest — to zdaniem Cypriana nierozłączne pojęcia. Herezja zatem — to brak prawdziwego Kościoła, pozostawanie poza jedynym prawdziwym Kościołem. W dalszym ciągu, tak jak w poprzednich wnioskach herezja sprowadza się do faktu organizacyjnego zerwania z jedynym katolickim Kościołem.

Wśród wypowiedzi Stefana znalazło się wyrażenie, że heretycy udzielają ważnie chrztu, gdyż działają w imię Chrystusa. Z takim wyrażeniem polemizuje Cyprian pisząc: „Należy wziąć pod uwagę nie to, co czynią w imię Chrystusa” — pisze Cyprian, „ale to, co czynią w prawdzie Chrystusa”.⁷⁸ (Ep. 73, 16). A więc jednak — heretykom brak jakiejś prawdy Chrystusa! „Powinniśmy rozważyć wiarę tych, co wierzą poza Kościołem” — pisze Cyprian w tym samym liście — „czy według tej wiary mogą dostąpić jakiejś łaski. Jeśli bowiem jednak jest wiara wspólna nam i heretykom, może być wspólna i łaska”⁷⁹ (Ep. 73, 4). Konieczność integralności wiary dla ważności chrztu — bo chyba w tej ważności ukazuje się zdaniem Cypriana wspólna łaska — stwierdza biskup kartagiński na innym miejscu pisząc, że chrzest jest ważny, jeśli „jest pełnia

⁷⁷ Tamże 302, 16—21.

⁷⁸ Tamże 790, 8—10.

⁷⁹ Tamże 781, 8—11.

wiary przyjmującego i dającego”⁸⁰ (*tota fide et dantis et summentis*, Ep. 69, 12). Tę konieczność potwierdza dalsze wnioskowanie: „jeśli ktoś może według swej wiary otrzymać coś poza Kościołem, jak sądzą niektórzy” — stwierdza Cyprian, „to rzeczywiście otrzymuje to, w co wierzy. Wierząc w fałsz, nie może otrzymać prawdy”⁸¹ (Ep. 73, 5). Mamy zatem jasny i niezbity dowód, że Cyprian jest przekonany o braku integralności wiary wśród heretyków. To stwierdzenie popiera przykładem Marcjona⁸² (Ep. 73, 5) oraz wyliczeniem innych herezji. Zdawałoby się zatem, że u podstaw herezji leży brak integralności wiary.

Sprawa jednak komplikuje się, gdy zastanowimy się nad oceną herezji Nowacjana, którą podaje Cyprian na pierwszym miejscu w swoim dowodzie nieważności chrztu heretyckiego. Tak pisze o Nowacjanie: „Ktoś sprzeciwiając się powie, że Nowacjan przestrzega to samo prawo, co Kościół katolicki, chrzci według tego samego, co my symbolu..., niech zatem wie” — pisze Cyprian — „że nie ma wspólnego prawa symbolu dla nas i schizmatyków, ani tego samego pytania. Gdy bowiem mówią: wierzysz w odpuszczenie grzechów i życie wieczne przez święty Kościół — kłamią w tym pytaniu, gdyż nie posiadają Kościoła”⁸³ (Ep. 69, 7). Tutaj zajął się Cyprian schizmatykami, wyłącznie nowacjanami. Tym właśnie schizmatykom zarzuca braki integralności wiary, które sprowadzają się jedynie do braku prawdziwego Kościoła dającego odpuszczenie grzechów i życie wieczne. Rzecz oczywista taki zarzut mógł Cyprian postawić jakiegokolwiek herezji.

Jedno wydaje się być pewne: skoro braki pełności wiary, fałsz, zarzuca również schizmatykom, podobnie jak to samo czyni wobec heretyków, to trudno wziąć nam to za podstawę rozróżnienia herezji od schizmy, a w dalszym etapie sprowadzić pojęcie herezji do fałszu w zakresie wiary. Cyprian bowiem przyłącza przez to schizmatyckich nowacjan do innych herezji, zacierając różnice. Można nawet wyprowadzić wnio-

⁸⁰ Tamże 760, 19—761, 1.

⁸¹ Tamże 782, 16—20.

⁸² Tamże 781, 21—782, 12.

⁸³ Tamże 756, 6—16.

sek odmienny niż byśmy się początkowo spodziewali, mianowicie, że schizma Nowacjana przez zarzut braku wiary staje się rodzajem herezji, a więc schizma staje się pojęciem podrzędnym w stosunku do pojęcia herezji. Po tej linii myślowej idą dalsze wnioski Cypriana: „Ci, którzy przychodzą z błędu i przewrotności” — pisze do biskupów afrykańskich — „poznają wiarę jednego Kościoła i tym powinniśmy dawać we wszystkim tajemnicę jedności bożej łaski i prawdy wiary”⁸⁴ (Ep. 70, 3). „Wiara jednego Kościoła”, „tajemnica jedności łaski bożej” — to nic innego, jak prawdy, że tylko przez jeden Kościół i w jednej tylko wierze tego Kościoła można otrzymać łaskę bożą. „Powinniśmy — pisze Cyprian — mocno trzymać się wiary Kościoła katolickiego i prawdy, a także nauczać i opierając się na wszystkich nakazach ewangelicznych i apostoelskich wykazywać na czym polega istota rozporządzenia bożego i jedności”⁸⁵ (Ep. 73, 20). Tą racją, którą na innym miejscu nazywa także prawdą⁸⁶ (Ep. 73, 2) jest jedność Kościoła i wyłączne prawo tego Kościoła do udzielania chrztu. Ta jedność została przekazana przez apostołów⁸⁷ (Ep. 73, 13). Na tej podstawie Cyprian może w jednej myśli połączyć trzy pojęcia: „jest jeden chrzest i jeden Duch św. i jeden Kościół przez Chrystusa Pana naszego zbudowany na Piotrze, a to ze względu na jedność początku i jedność ustroju”⁸⁸ (*origine unitatis et ratione fundata*, Ep. 70, 3). Cały ustrój Kościoła opartego na Piotrze wskazuje zdaniem Cypriana na jedność chrztu Ducha św. i Kościoła. Ta jedność jak już w poprzednich rozdziałach wskazaliśmy sprowadza się do organizacyjnej łączności z biskupem oraz do łączności wszystkich biskupów w Kościele powszechnym. Łączność biskupów w Kościele powszechnym opiera się między innymi na wspólnym początku od Piotra każdego z biskupów. Tylko jeden Kościół ma prawo chrzczyć — Kościół założony na Piotrze, a tym Kościołem jest każda gmina prowadzona przez legalnego biskupa, następcy Piotra.

Wszystkie zatem drogi myślowe biskupa Kartaginy kierują

⁸⁴ Tamże 770, 17—19.

⁸⁵ Tamże 794, 13—16.

⁸⁶ Tamże 779, 19—22.

⁸⁷ Tamże 787, 18—21.

⁸⁸ Tamże 769, 18—20.

się do następującego wniosku: heretycy nie mają prawa chrzcić, gdyż nie mają Ducha św. i nie mają pełnej wiary. Nie posiadają zaś Ducha św. i pełnej wiary dlatego, że odstąpili od Kościoła i jego jedności. Nawet braki doktrynalne dają się sprowadzić do utraty łączności z prawdziwym, Kościołem. Są następstwem porzucenia Kościoła katolickiego, skutkiem a nie przyczyną. Potwierdza się zatem wniosek, do którego doszliśmy w poprzednich rozdziałach: herezja na pierwszym miejscu to odłączenie się od Kościoła, pozostawanie poza Kościołem. Z tej racji Cyprian nie zastanawia się zbyt wiele nad wiarą heretyków, nie rozróżnia herezji gorszej od rozłamu stojącego bliżej Kościoła. Obojętnie, czy to będą nowacjanie, czy marcjonici, heretycy, czy schizmatycy — dowód nieważności chrztu udzielonego przez nich jest taki sam. Dla Cypriana z punktu widzenia praktycznego nie było rzeczą konieczną rozróżniać między herezją a schizmą, gdyż jedna i druga sprowadzały się do odrzucenia jedności kościelnej.

Prócz wywodów Cypriana na temat ważności chrztu heretyków listy od 69—75 zawierają jeszcze inny problem, zazwyczaj przez historyków wysuwany na czoło, a mianowicie stosunek Cypriana do papieża Stefana. Ten stosunek zasadniczo w naszych dotychczasowych rozważaniach został pominięty, gdyż do pojęcia herezji nie wnosi dodatkowych informacji. Są jednak pewne racje, które skłaniają do włączenia i tego zagadnienia do naszej pracy.

Dzieje sporu i dyskusji między Cyprianem a Stefanem, które zakończyły się niemal faktycznym zerwaniem łączności między Rzymem a Kartaginą stały się dla Cypriana zjawiskiem, którego chyba się nie spodziewał. Oto w tej jedności episkopatu Kościoła powszechnego, którą tak często opisuję, do której się tak często odwołuje zwalczając odłamy heretyckie, wkrada się rozdzwięk i różnica opinii. Powstaje rozłam, już nie między jakąś grupą wiernych a biskupem, czy nawet między jednym czy kilkoma biskupami a resztą episkopatu, ale między stolicą Piotra w Rzymie i gminami będącymi pod jej wpływami a stolicą Afryki połączonej z całą plejadą gmin afrykańskich i mała-azjatyckich (por. list 75 Firmiliana)⁸⁹. Powstaje rozłam, który

⁸⁹ Ep. 75 H. 810—827.

swymi rozmiarami przypomina dyskusję na temat święcenia Wielkanocy. Materiał, jaki nam dostarcza ta dyskusja być może niewiele wniesie nowych informacji do naszego tematu, jednak przez naświetlenie jedności episkopatu w Kościele powszechnym pośrednio także naświetli samo pojęcie herezji.

Nasza analiza sprowadza się do odszukania odpowiedzi na następujące pytanie: co stało się istotną przyczyną zerwania łączności między Rzymem a Kartaginą? O co właściwie poszło? Różnice w sposobie przyjmowania heretyków do Kościoła istniały już dawniej, przyznaje to Firmilian w liście do Cypriana⁹⁰ (75). Może były mniej uświadamiane, mniej dostrzegane, a dopiero teraz, gdy napływ nowacjan do Kościoła zwiększył się bardzo, biskupi nie wiedzieli jakiej trzymać się tradycji. Dopiero teraz pytanie zjawilo się w całej ostrości. Mimo to nie wydaje się, aby tylko różnica zwyczajów stała się przedmiotem zatargu. Wśród wypowiedzi Cypriana można znaleźć prócz zarzutów doktrynalnych także zarzuty innego rodzaju. Stąd też po krótkim naświetleniu strony doktrynalnej sporu zajmujemy się przede wszystkim tą drugą stroną dyskusji.

Zarzuty doktrynalne Cypriana można streścić w kilku jego wypowiedziach: „Na próżno przeciwstawiają nam zwyczaj ci, których zwyciężamy racją, jak gdyby zwyczaj większy był od prawdy... Niech nikt nie mówi: co otrzymaliśmy od apostołów, za tym idziemy, przecież apostołowie przekazali tylko jeden Kościół, jeden chrzest, który w tym właśnie Kościele został ustanowiony”⁹¹ (Ep. 73, 13). Cyprian odrzuca dowody Stefana oparte na błędnym jego zdaniem zwyczaju. Odrzuca, powołując się na jedność Kościoła i wynikające stąd konsekwencje praktyczne. „Niech nic nowego się nie wprowadza — przytacza Cyprian zdanie papieża — ponad to, co zostało przekazane”. Natychmiast dodaje swoje zastrzeżenia: „Skąd pochodzi taka tradycja? czy bierze początek z autorytetu pańskiego i ewangelicznego, czy pochodzi z poleceń i listów apostołskich”?⁹² (Ep. 74, 1). Zdaniem Cypriana tradycja jest inna: „apostołowie przekazali tylko jeden Kościół, jeden chrzest, który w tym Ko-

⁹⁰ H. 813, 20—28.

⁹¹ Tamże 787, 8—21.

⁹² Tamże 799, 16—800, 8.

ściele został ustanowiony”⁹³ (Ep. 73, 13). Tymczasem tradycja, na której opiera się Stefan jest tradycją ludzką a przecież „jakże zuchwałą jest rzeczą i pyszną przekładać ludzką tradycję ponad boże rozporządzenie”⁹⁴ (Ep. 74, 3).

Nic dziwnego, że dla Cypriana uznanie chrztu heretyckiego za ważny, oznaczało uznanie kościoła heretyckiego za prawdziwy. Chrzest i Kościół w nauce Cypriana są ze sobą ściśle związane. Zwyczaj rzymski nazywa ludzkim błędem⁹⁵ (Ep. 74, 10), gdyż „zwyczaj bez prawdy jest zastarzałym błędem”⁹⁶ (Ep. 74, 9). A więc tradycja nie mająca uzasadnienia w ewangelii czy listach apostoelskich jest ludzkim wymysłem, ludzkim błędem. Jakże bardzo podobna staje się tutaj argumentacja do wywodów Cypriana zawartych w liście w sprawie Eucharystii (63). To samo odwoływanie się do tradycji ewangelicznej i apostoelskiej, te same dowody na ludzki charakter błędu. Cyprian jest przecież święcie przekonany o fałszu nauki biskupa rzymskiego, co więcej, wytyka mu nawet ślepotę umysłu i przewrotność⁹⁷ (Ep. 74, 4), stara się go nakłonić do przyjęcia jego zdaniem prawdziwej tradycji.

Obok zarzutów natury doktrynalnej spotykamy wypowiedzi Cypriana innego rodzaju. Oto jak pisze Cyprian do swego sąsiada w Rzymie: „Donosimy to ufając, że i ty ze względu na twoją religijność i ze względu na prawdę wiary uznasz to, co rzeczywiście należy do religii i prawdy. O niektórych wiemy, że jeśli przekonali się o czymś to nie chcą tak łatwo zmienić swego zdania, a mimo to zachowując wśród towarzyszy więzy pokoju i zgody trwają nadal w tym, co uważają za własne raz powzięte przekonanie. W tej sprawie i my nie czynimy żadnego przymusu, ani nie ustanawiamy nikomu praw, gdyż każdy przełożony w administrowaniu kościoła ma wolność swobodnej decyzji, mając zdać rachunek ze swego postępowania przed Panem”⁹⁸ (Ep. 72, 3).

Cyprian jest przekonany o błędzie Stefana, rądzi i liczy, że

⁹³ Por. wyżej 87: H. 787, 18—21.

⁹⁴ H. 801, 16—17.

⁹⁵ Tamże 807, 21—808, 2.

⁹⁶ Tamże 806, 23—24.

⁹⁷ Tamże 802, 13—16.

⁹⁸ Tamże 777, 25—778, 7.

Stefan się opamięta. O co mu jednak przede wszystkim chodzi? Chodzi mu o zachowanie zgody i pokoju wśród towarzyszy. Sam daje przykład wskazując, że nikogo nie przymusza do przyjęcia swego zdania. Tutaj właśnie widzimy różnicę między postawą Cypriana wobec sprawy eucharystii a ustosunkowaniem się do Stefana. Tam wydaje bezwzględny nakaz uznania prawdziwej i słusznej tradycji, tutaj zachęca, przekonuje, ale w ostateczności pozostawia swobodę działania przypominając jedynie odpowiedzialność przed Bogiem. Trudno powiedzieć i wyjaśnić, dlaczego Cyprian okazuje się niekonsekwentny. Może ranga i ważność jednej i drugiej sprawy wydaje mu się różna? Może zagadnienie wina w eucharystii było dla Cypriana czymś ważniejszym niż chrzest heretycki? A może przeciwwaga biskupa Rzymu i gmin zależnych zdecydowała o takiej postawie Cypriana?

Z czym się biskup kartagiński nie mógł zgodzić? W przedmowie do uchwał synodalnych biskupów tekst na pewno skreślony ręką Cypriana głosi: „Nikt spośród nas nie uczynił siebie biskupem biskupów, ani nie zmusił jakąś tyrańską siłą swoich współtowarzyszy do posłuchu, ponieważ każdy biskup ma prawo do własnego sądu na zasadzie wolności swej władzy, tak dalece, że nie może być przez drugiego sądzony ani sam innych sądzić nie może”⁹⁹ (Sent. episc. 1). W wypowiedzi tej przebija wyraźna aluzja do wystąpienia Stefana, który czyni siebie biskupem biskupów, a tym samym łamie jedność episkopatu wyrażoną w niezależności i równości wszystkich biskupów.

Jeśli za Cyprianem przedmiot sporu, ważność chrztu heretyków przeniesiemy na płaszczyznę osobistej odpowiedzialności biskupa wobec Boga, to trzeba stwierdzić wyraźnie, że istotą sporu była nie tyle sprawa chrztu heretyckiego, ale postawa papieża Stefana w tym sporze. Cyprian dąży do jednomyślności, jednej nauki i tych samych zwyczajów opartych na tradycji ewangelicznej i apostołskiej, ale nie za wszelką cenę, nie za cenę łamania zgody i pokoju wśród biskupów. W Stefanie natomiast widzi uzurpatora mającego pretensje do jakiejś godności ponad biskupami. Powodem sporu i dyskusji były więc nie same różnice zwyczajowe między Rzymem a Kartaginą, ale

⁹⁹ Tamże 436, 3—6.

chęć narzucenia przez papieża Stefana zwyczajów rzymskich Afryce. Taka postawa Stefana zdaniem biskupa kartagińskiego rozbija jedność episkopatu, a więc jedność Kościoła przekazaną przecież przez Chrystusa z chwilą przekazania władzy Piotrowi. Z tej to racji może powiedzieć Firmilian w liście do Cypriana, że Stefan zniesławia apostołów Piotra i Pawła¹⁰⁰ (Ep. 75, 6). Cyprian zatem był gotowy uznać różnicę zwyczajów między Rzymem a Kartaginą, byle tylko została zachowana jedność i zgoda biskupów. Inaczej mówiąc, Cyprian wyżej stawiał jedność organizacyjną, moralną, niż doktrynalną. Nie można powiedzieć, aby lekceważył zupełnie czynniki doktrynalne w jedności Kościoła powszechnego, stawiał je jednak wyraźnie na drugim miejscu.

W dyskusji ze Stefanem nie padło ani razu słowo herezja czy schizma. Można to wytłumaczyć: albo w czasie redakcji listów nie doszło jeszcze do formalnego zerwania z Rzymem, albo Cyprian stanął przed tak zupełnie nową dla siebie sytuacją — podział episkopatu na dwa obozy, że nie wiedział jak to nazwać. Trzeba przyznać bowiem, że taka sytuacja nie mieściła się w dotychczasowej koncepcji jedności episkopatu. Idealna jedność Kościoła powszechnego oparta na jedności równych sobie władzą i odpowiedzialnością biskupów zaczęła się kruszyć niemal na oczach Cypriana.

Wyprowadzając ostateczne wnioski z rozważań na tle sporu o chrzest heretyków, trzeba stwierdzić: Pojęcie herezji z całą wyrazistością przedstawia się jako odrzucenie jedności Kościoła katolickiego, jako pozostawanie poza Kościołem. Fakt pozostawania poza Kościołem heretyków i schizmatyków powoduje nieważność chrztu, braki integralnej wiary, nieobecność Ducha św., brak łaski bożej, niemożność odpuszczenia grzechów. Cyprian nie rozróżnia poszczególnych herezji, nie odróżnia herezji od schizmy, w każdym bowiem wypadku zachodzi odrzucenie jedności kościelnej. Wobec jakiegokolwiek grupy odszczepieńczej Cyprian mógłby przeprowadzić taki sam dowód nieważności chrztu. Ustosunkowanie się biskupa Kartaginy do żądań papieża Stefana rzuca wiele światła na pojęcie Cyprianowej koncepcji jedności Kościoła powszechnego. Jedność ta

¹⁰⁰ Tamże 813, 28—814, 2.

realizuje się w niezawisłości i niezależności wszystkich biskupów, związanych ze sobą w jeden organizm przede wszystkim więzami moralnymi, dobrą wolą, wspólnym początkiem od Piotra, a potem dopiero więzami doktrynalnymi. Ta jedność episkopatu jest jakby odzwierciedleniem pojęcia herezji. W herezji również czynniki moralne wybijają się na plan pierwszy pozostawiając na drugim miejscu czynniki doktrynalne. Z tej to racji, jak już często podkreślaliśmy, trudno odróżnić herezję od schizmy.

Poza wnioskami trzeba wskazać także na pewne sugestie. Cyprian i Stefan — to ludzie praktyczni a nie teologowie, stąd argumenty natury praktycznej miały dla nich większą wartość niż poglądy. Nic w tym dziwnego. Dziwne tylko, że nie mogli się na gruncie tej praktyki porozumieć. Wydaje się, że u źródeł tego praktycznego nieporozumienia tkwią nie tylko osobiste ich predyspozycje, ale odmiennosc chrześcijaństwa afrykańskiego i rzymskiego. Cyprian przez odrzucenie chrztu hereetyków pragnie pogłębić przepaść dzielącą Kościół Chrystusowy od grup odszczepieńczych. Stefan przeciwnie, widząc przed sobą schizmę Nowacjana, mając nadzieję rychłego jej zlikwidowania, uznaje chrzest nowacjan, a nawet święcenia kapłańskie, byle tylko zachęcić schizmatyków do powrotu. Jeśli stanowisko Cypriana trąci tak charakterystycznym dla Afryki i Małej Azji (list Firmiliana 75) rygoryzmem wobec wszelkiego rodzaju wykroczeń, tak krok Stefana opiera się na pewno na umiarkowanej, realistycznej i trzeźwej mentalności rzymskiej, która to mentalność tkwi także w starej rzymskiej tradycji uznawania chrztu udzielonego przez hereetyków.

Prócz wniosków i sugestii nasuwają się także pytania. Porównanie stanowiska Cypriana wobec zwolenników wody we mszy św. i wobec Stefana rodzi pewne niejasności i pytania. Trudno bowiem zrozumieć postępowanie Cypriana — od zwolenników wody domaga się bezwzględnego przyjęcia słusznej nauki, Stefanowi natomiast, przedstawiając równie ważkie racje i argumenty, zwraca jedynie uwagę na jedność i zgodę episkopatu, wyraża jedynie życzenie zgodności doktrynalnej. Te wątpliwości jednak wykraczają poza ramy nakreślone tematem pracy i tylko ubocznie wiążą się z pojęciem herezji.

VI. PODSUMOWANIE

Analiza korespondencji biskupa Kartaginy wykazała, że nie da się podtrzymać poglądu, jakoby Cyprian odróżniał wyraźnie pojęcie herezji i schizmy od siebie. Cyprian tak często łączy herezję i schizmę, że ich zakres treściowy niemal się pokrywa. Ta niemal tożsamość obu pojęć wynika w korespondencji Cypriana zasadniczo z dwu powodów: z przyczyn natury praktycznej i z przyczyn teoretycznych. To, że Cyprian nie jest ścisłym teologiem, widać na każdej niemal stronie jego pism. Jest duszpasterzem, który potrafi dostosować do konkretnej sytuacji naukę zaczerpniętą od poprzedników. Sprzeczności występujące w jego poglądach dadzą się też po części wyjaśnić właśnie tym zastosowaniem praktycznym, które zawsze ma na celu. Cyprian nie zabawia się w drobiazgowo rozróżnienia pojęć. Potrafi natomiast w danej sytuacji, wobec danych osób i korespondentów użyć argumentacji żywej, opartej na dowodach wszelkiego rodzaju. We wszystkich jednak wypowiedziach możemy zauważyć pewien stale wytknięty cel — jedność Kościoła.

Na tym tle łatwiej można zauważyć powody teoretyczne, skłaniające go do łączenia pojęć herezji i schizmy. Najważniejszym powodem staje się pogląd Cypriana na istotę herezji. Według Cypriana istotą herezji jest organizacyjne odłączenie się od Kościoła. Trzeba mocno podkreślić, że mówiąc o herezji biskup Kartaginy zawsze ma na myśli realne i faktyczne, organizacyjne odłączenie się od Kościoła, a więc nie tylko duchowe, jak np. przez grzech ciężki wymagający publicznej pokuty, czy przez głoszenie innych poglądów, odmiennych od nauki innych biskupów. Organizacyjne odejście od Kościoła katolickiego znajduje swój wyraz w utworzeniu poza Kościołem osobnej organizacji, najczęściej z odszczepieńczy biskupem na czele. Takie wysunięcie czynnika organizacyjnego na pierwsze miejsce w pojęciu herezji siłą faktu musi zbliżyć je do pojęcia schizmy. Herezja w korespondencji Cypriana wyraża się w dwu postaciach: jako herezja na terenie gminy lokalnej oraz jako herezja odnosząca się do Kościoła powszechnego. Trzeba stwierdzić, że ujęcie herezji na terenie Kościoła lokalnego wy-

daje się być bardziej precyzyjne niż odnośnie Kościoła powszechnego.

Na terenie Kościoła lokalnego herezja to nic innego jak odrzucenie autorytetu biskupa. Ten moment Cyprian wysuwa najczęściej na plan pierwszy. Odrzucenie autorytetu, może mieć miejsce zdaniem Cypriana z przyczyn doktrynalnych, ale również organizacyjnych, moralnych i innego rodzaju. Gmina lokalna z biskupem, na czele przedstawia się w pismach Cypriana jako całość zwarta o jasno nakreślonych granicach. Biskup zastępca Chrystusa, następcą Piotra, jedyny spadkobierca urzędu kościelnego na danym terenie, niezależny od nikogo w administrowaniu gminą jest osią wokół której toczy się całe życie chrześcijańskie. Zlekceważenie tego stanu rzeczy, tego na czym opiera się przede wszystkim Kościół przez wybór nowego, nielegalnego biskupa, jest zdaniem Cypriana równoznaczne z tworzeniem herezji. Każdy legalny biskup musi mieć uznanie swego wyboru wśród episkopatu, a przynajmniej u jego części. Ten moment zwraca naszą uwagę na pojęcie herezji odnośnie Kościoła powszechnego.

Według Cypriana takim centrum na wzór monarchicznego biskupa w Kościele lokalnym jest w Kościele powszechnym jeden episkopat katolicki. Stąd jedność Kościoła powszechnego i jedność episkopatu — to dwie rzeczy zależne od siebie. Każdy, kto wprowadza rozłam w episkopacie, jednocześnie wprowadza herezję w Kościele powszechnym. Herezja na terenie całego Kościoła katolickiego to rozbitcie w episkopacie, a więc odłączenie się od całości Kościoła co najmniej jednego z biskupów.

Cyprian zdaje sobie sprawę z tego, że przy różnorodności zwyczajów lokalnych, przy odmiennych tradycjach, rzeczą najślusniejszą będzie oparcie jedności episkopatu na zgodzie i jednomyślności. Ta zgoda i jednomyślność ma w listach Cypriana różne aspekty. Zawiera w sobie i jedność doktrynalną, wzajemną pomoc, poparcie w walce z wrogami Kościoła, zwłaszcza z różnego rodzaju odszczepieńcami. Jednak decydującą siłą tej jedności wydaje się być jedność moralna, jedność miłości. Jedność, która przechodzi ponad odmiennością zwyczajów i poglądów na niektóre sprawy. Nie jest zatem dziwną rzeczą, że

Cyprian pozostawia biskupom swobodę głoszenia nauki, uważając, że jedynym czynnikiem, który kształtuje poglądy, jest tradycja apostołska oparta na tradycji ewangelicznej, biskup zaś za interpretację tej nauki odpowiadać będzie tylko przed Bogiem.

Cyprian oczywiście ma świadomość kierowania Kościołem powszechnym przez Ducha św. Jest to jednak jedność mistyczna. W jego nauce nie znajdujemy żadnego ludzkiego odpowiednika tej mistycznej jedności, prócz moralnej jedności całego katolickiego episkopatu. Herezja na tym tle, ma swoje źródło w zerwaniu wzajemnej miłości, wykorzystaniu różnic w poglądach, zwyczajach itp. dla przeciwstawienia się obowiązującej wszystkich katolickich biskupów zasadzie jedności i wzajemnej miłości.

Stefan biskup rzymski narzucając innym biskupom swoją naukę o chrzcie heretyków zdaniem Cypriana wyłamuje się z tej jedności, chce być biskupem biskupów. Jeśli Cyprian nie nazwał tego herezją, to chyba dlatego, że proces nieporozumień między Kartaginą a Rzymem nie doszedł do tego stopnia. Wszystko wskazuje na to, że odpowiednikiem mistycznej jedności Ducha św. w Kościele powszechnym jest jedynie moralny obowiązek dbania o jednomyślność i wzajemną zgodę wśród biskupów. W takim ujęciu również trudno mówić o jakichś czynnikach odróżniających herezję od schizmy. Cyprian nawet tych, którzy powołują się na wspólny symbol wiary usiłuje zaliczyć do kategorii tych odszczepieńców, którzy nie mają wspólnego wyznania wiary z katolikami. Według Cypriana bowiem samo odłączenie się od Kościoła jest dowodem braku integralnej wiary. Cyprian wykazuje w takim wypadku, że tego rodzaju heretykom brak co najmniej wiary w prawdziwy Kościół katolicki. A więc zdaniem Cypriana braki w wierze są skutkiem a nie przyczyną oderwania się od Kościoła. To mocne podkreślenie przez Cypriana organizacyjnych granic Kościoła, jego prawnej spoistości zwłaszcza na terenie Kościoła lokalnego, stało się przyczyną powstania poglądu u Cypriana, że wszelkie poczynania poza Kościołem katolickim nie mają ważności, w tym także chrzest udzielany przez heretyków. Widzimy więc, że Cyprian podchodzi do tych zagadnień zbyt prawniczo.

z pozycji organizacji ściśle określonej. Nic dziwnego, że pojęcie herezji w pismach biskupa Kartaginy ma również w pierwszym rzędzie charakter prawny i organizacyjny.

Trzeba także na koniec wskazać na pewne problemy, które nie dość gruntownie zostały dotąd przebadane w publikacjach naukowych. Chodzi o wyjaśnienie charakteru jedności episkopatu i jego roli w jedności Kościoła powszechnego. Następnie trzeba wyjaśnić na jakich podstawach opiera się zdaniem Cypriana jedność doktrynalna w Kościele katolickim, jaką rolę ma w kształtowaniu tej jedności autorytet synodów. Rozwiązanie tych zagadnień pozwoli zobaczyć wyraźniej i jaśniej ideę tak centralną w myśli teologicznej Cypriana, jaką jest idea jedności Kościoła.

Le problème de l'hérésie dans les lettres de Saint Cyprien

Résumé

L'auteur se basant sur l'analyse des lettres de St. Cyprien cherche à répondre sur la question suivante: qu'entendait St. Cyprien par l'hérésie? L'auteur est amené à poser cette question par le fait que l'évêque de Carthage semble confondre la notion de l'hérésie avec celle de schisme. L'oeuvre se compose de quatre chapitres: 1. Le problème de l'hérésie sur le fond de l'affaire des tombés (lapsi) et du schisme de Felicissimus. 2. La notion de l'hérésie dans la correspondance de St. Cyprien se rapportant à l'apostasie de Novatien. 3. Le problème de l'hérésie dans la lettre concernant l'emploi du vin pour l'eucharistie. 4. La notion de l'hérésie se degageant de la querelle au sujet de la validité du baptême des hérétiques.

Dans la conclusion de son oeuvre l'auteur constate que l'évêque de Carthage unit, mélange — même, la notion de l'hérésie avec la notion du schisme pour deux causes: cause pratique et théorique. La cause pratique découle du fait que Cyprien aborde tous les problèmes du point de vue de la pastorale et ne s'arrête pas aux minutieuses distinctions des notions mais argumente en la manière qui lui est imposée par la situation concrète. La cause théorique a sa racine dans la vision propre, spécifique de Cyprien sur l'essence de l'hérésie. L'évêque du Carthage voit l'essence de l'hérésie non pas tant dans la seule différence de compréhension et d'interprétation du contenu de la foi transmise par la tradition évangélique et apostolique, mais plutôt dans la séparation organisée avec la société ecclésiale. Autrement dit, dans le fait d'exploitation — soit par les fidèles vis-à-vis de leur évêque, soit par les évêques particuliers face à l'ensemble des évêques — des différences d'in-

interprétation des données de la foi, dans le but de rompre le lien de la charité qui groupe aussi bien la communauté que l'Eglise entière dans une unité organisée. Une telle conception de l'hérésie a trouvé son expression surtout dans la polémique de Cyprien avec le pape Etienne au sujet de la validité du baptême des hérétiques. Cyprien ne reproche pas — il est vrai — l'hérésie à Etienne, mais il lui en veut, parce qu'il désire imposer son interprétation de la tradition apostolique concernant le baptême donné par des hérétiques, aux autres évêques et cela sous la menace de rompre avec eux l'unité ecclésiale. Car, selon St. Cyprien, chaque évêque est sous ce rapport responsable uniquement devant Dieu. Cyprien admet qu'il y ait des différences dans les avis et plusieurs façons de voir, mais il ne peut pas consentir à ce que ces différences deviennent la cause de la rupture de l'unité de l'Eglise. Selon l'évêque de Carthage, la rupture de cette unité engendre l'invalidité de tous les actes de vie de l'Eglise, y compris, la perte de la vraie foi.

W. Myszor