

Michał Gołębiowski: Od Renesansu do kontrreformacji

O ile biblijni fałszywi prorocy powoływali się na wolę Boga bez uprzedniego rozeznania, polegając jedynie na własnej mądrości i szukając osobistych korzyści, o tyle renesansowi indywidualiści religijni, a następnie reformatorzy przeciwstawiają się uznanym dogmatom Kościoła, wychodząc od błędnej, nazbyt zindywidualizowanej interpretacji Pisma Świętego – pisze Michał Gołębiowski w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: (Re)formacja po polsku.

Znany sonet staropolskiego poety, Mikołaja Sępa Szarzyńskiego, zaczynający się od słów: „pokój – szczęśliwość, ale bojowanie byt nasz podniebny”, obrazuje dramatyczną sytuację człowieka zmuszonego do podejmowania decyzji rzutujących na jego wieczny los. Kiedy bowiem nastąpił rozłam zachodniego chrześcijaństwa, mieszkańcy nowożytnej Europy utracili orientację, która z wielu dróg wiedzie do zbawienia, a która do potępienia. Wybór Kościoła, poza którym nie ma dostępu do nieba, przestał być oczywisty, skoro co rusz wyłaniała się kolejna wspólnota przepowiadająca pozostałym zagładę, natomiast siebie uznająca za jedyne deponariusza wiary Chrystusowej. Pojawiła się więc obawa, że zbyt wiele zależy od indywidualnego wyboru. Każda decyzja mogła być absolutna, pomimo iż zazwyczaj dokonywana była w bojaźni, drzeniu i niepewności. Czy jednak człowiek może udźwignąć ciężar odpowiedzialności za swoją wieczność, zwłaszcza w sytuacji, gdy w istocie zostaje pozbawiony możliwości samodzielnego rozeznania prawdy? Oto jest tło późnorenesansowych, bądź wczesnobarokowych dysharmonii, niepokojów, egzaltacji i światłocieni. Zarazem jednak militarna metaforyka Sępa Szarzyńskiego współgra z epoką tryumfu katolicyzmu i kontrreformacji czy też – jak chce wielu współczesnych

badaczy zagadnienia – reformacji katolickiej. Wychodząc z szesnastego wieku, coraz bliżej „Kościoła walczącego”, wraz z jego oszałamiającym przepychem, złotem, dostojeństwem.

Metafizyczny niepokój był owocem Renesansu, potocznie kojarzonego z takimi hasłami (nawiasem mówiąc, opierającymi się jednoznacznym definicjom), jak „harmonia”, „powrót do źródeł” (*ad fontes*) oraz „godność człowieka”. Odrodzenie powszechnie uważa się zresztą za właściwy początek nowożytności, a ściślej rzecz ujmując – za wyjście z wieków średnich oraz za zapowiedź czasów nowoczesnych (*modern times*)[1]. Mroczne dziedzictwo późnej scholastyki próbowano zastąpić „nową pobożnością” (*devotio moderna*), pozbawioną obciążeń wynikających z rzekomo nadmiernego rytualizmu, większym zaufaniem darzącą natomiast indywidualne przeżycie człowieka. Chętnie ogłaszano wówczas koniec srogiej zimy i nadejście wiosny ludzkości. Należy przy tym pamiętać, że cały szesnasty wiek był czasem olbrzymich przemian w świecie zachodniego chrześcijaństwa. Zdaniem wielu badaczy teologii politycznej, takich jak Plinio Corrêa de Oliveira, właśnie w Renesansie po raz pierwszy zakiełkowała idea rewolucji europejskiej, wraz z jej głównymi wyznacznikami, takimi jak laicyzacja, egalitaryzm oraz nieufność wobec autorytetów i tradycji. Również badacze stojący politycznie czy światopoglądowo na przeciwnym biegunie, jak chociażby Bohdan Suchodolski, przyznają, że doba humanistów tylko deklaratywnie wiązała się z harmonią i optymizmem poznawczym, w rzeczywistości jednak obfitowała w akty nietolerancji, wojny religijne, a nawet – w wygłaszane na rynkach wielkich miast apokaliptyczne proroctwa o rychłym nadejściu Bestii. Nic więc dziwnego, że to właśnie w szesnastym wieku na arenie myśli europejskiej pojawili się sceptycy oraz utopiści, zgorszeni ogromnym rozdzwięciem pomiędzy humanistycznym ideałem, a zastaną rzeczywistością. Przed wszystkim jednak toczyły się wówczas gorące polemiki na temat najbardziej

fundamentalnych prawd dotyczących nie tylko religii objawionej, ale również całej kultury łacińskiej. W znaczący sposób wstrząsnęły one również poczuciem stabilności samych podstaw zachodniej cywilizacji.

Pod względem rozmiaru, jakie przybrała polemika religijna, Renesans przypominał poniekąd pierwsze wieki chrześcijaństwa. Z jednej strony Kościół katolicki istniał bowiem od szesnastu wieków, od jedenastu czy dwunastu wieków stanowił natomiast potężną instytucję, mającą fundamentalny wpływ na kształt kultury niemal całego kontynentu europejskiego. Z drugiej natomiast strony – zaczęły wydzielać się z niego grupy, które kontestowały łacińską liturgię, dogmaty, sakramenty, a wreszcie samą strukturę hierarchiczną oraz konieczność pośrednictwa Kościoła. Uznając katolicyzm za swego rodzaju inkarnację Cesarstwa Rzymskiego, wraz ze wszystkimi jego grzechami głównymi, twórcy nowych doktryn chrześcijańskich za punkt honoru postawili sobie odtworzenie pierwotnych wspólnot apostołskich. Znamienny paradoks: zjawisko, które uznane zostało przez Kościół rzymski za „nowinkarstwo”, za swoją naczelną zasadę przyjmowało powrót do samych źródeł starożytnego chrześcijaństwa (dla humanistów było to również swoiste *ad fontes*). Nietrudno się domyślić, że naruszenie samych podstaw katolicyzmu wywołało gwałtowną woltę ortodoksyjnych teologów. Ilość drukowanych wówczas apologii czy katechizmów dorównuje z pewnością pierwszym trzem wiekom chrześcijaństwa. Taki stan rzeczy poniekąd obrazuje zresztą niepokój intelektualny elit tamtych czasów. Wyłania się z niego jeszcze jeden paradoks kultury Renesansu: z jednej strony nie brakowało wówczas myślicieli, którzy w przyпыlywie sceptycyzmu zmierzali w stronę indyferentyzmu i relatywizmu, z drugiej natomiast – pojawili się twórcy zażartych polemik, dyskutujący wokół pojęć najważniejszych i podstawowych, nieprzejednani i radykalni w swoich sądach. Człowiek sięgający po starodruki z tamtych czasów niejednokrotnie może wpaść w zdumienie, znajdując na marginesach odręczne

dopiski pełne najostrzejszych inwektyw oraz gróźb wiecznego zatracenia. Optymistyczny w swych założeniach renesansowy indywidualizm religijny zaowocował prawdziwą wojną idei.

Na tym burzliwym tle kulturowym i religijnym pojawił się szereg niezwykle istotnych dzieł, spośród których na szczególną uwagę zasługuje *De Expresso Dei Verbo* kard. Stanisława Hozjusza (wydany po polsku jako *O jasnym a szczyrym Słowie Bożym*), a następnie *De Ecclesia vera et falsa* Andrzeja Patrycego Nideckiego (tytuł można przełożyć jako *O Kościele prawdziwym i fałszywym*). Kontekstem powstania obu traktatów było jednak zwołanie Soboru Trydenckiego, który początkowo budził wprawdzie nadzieje na koncyliarne pojednanie wielu grup chrześcijańskich w jednym Kościele, w ostateczności jednak zaostrzył różnice, jakie dzieliły katolików i zwolenników reformacji. Nastąpił wówczas niebywały wprost rozkwit sztuki sakralnej i pobożności maryjnej, świątynie pokryły się złotem, aby podkreślić piękno liturgii (atakowanej zwłaszcza przez kalwinów), a przy tym uwypuklić przepych i hieratyczność jako wyrazy zwycięstwa rzymskiej ortodoksji. Należałoby więc stwierdzić (oczywiście w pewnym uproszczeniu), że lata sześćdziesiąte szesnastego wieku były czasem, w którym definitywnie zakończył się etap dyskusji z protestantyzmem jako postulatem zreformowania nauczania Kościoła katolickiego. Innymi słowy, na nauki „nowinkarzy a kacerzy” – jak określał reformatorów siedemnastowieczny kaznodzieja i apologeta, ks. Szymon Starowolski – nałożona została anatema, wobec czego zwolennicy Lutra, Kalwina, Zwinglego oraz innych kontrowersyjnych myślicieli wyłączeni zostali z jedności Kościoła powszechnego. Tak oto protestantyzm wyłonił się jako nowe wyznanie chrześcijańskie. Hozjusz i Nidecki w swoich traktatach odwołują się zatem już do przedstawicieli innych konfesji, wrogich wówczas wobec samej istoty katolicyzmu. Stąd brak u nich elementów stricte polemicznych, pojawia się natomiast perspektywa, w której wspólnota poddana zwierzchnictwu papieża ujmowana jest jako ostoja prawdy chrześcijańskiej. Kościół apostolski stał się na kartach dzieł kard. Hozjusza i

Nideckiego „Kościołem walczącym”. Znaczące miejsce zajął w nich wykład na temat świętej Tradycji, jak również pochwały procesji eucharystycznych oraz innych, równie podniosłych elementów kultu, które dla reformatorów stanowiły wszakże najbardziej gorszą część doktryny katolickiej. Mówiąc jeszcze dobitniej, *De Expresso Dei Verbo* oraz *De Ecclesia vera et falsa* jawią się jako dzieła z ducha kontrreformacyjne.

Warto skupić się na drugim z nich, nieco późniejszym, a przez to sumującym wątki i figury katolickiej literatury kontrreformacyjnej. Otóż pod względem retorycznym cały wywód Nideckiego opiera się na klarownych opozycjach. Pierwsza i najbardziej zasadnicza spośród nich zasygnalizowana została już w samym tytule traktatu: *Ecclesia vera* („Kościół prawdziwy”) oraz *Ecclesia falsa* („Kościół fałszywy”) stanowią wszakże dwa nieprzystawalne względem siebie, czy wręcz zwalczające się zjawiska, ugruntowane na równie przeciwstawnych wartościach podstawowych i ostatecznych, jakimi są prawda (*veritas*) oraz fałsz (*falsus*). Głębszego uzasadnienia dla tak skonstruowanego wyводу daje oczywiście arystotelizm, bodaj najważniejsze narzędzie logicznego wnioskowania zaadaptowane przez Kościół rzymski, stąd też dla Nideckiego najistotniejszy okazuje się wymiar metafizyczny omawianego zagadnienia. Mocno podkreśla on przy tym tezę, że Kościół katolicki ufundowany został na łasce Bożej (*gratia Dei*), podczas gdy reformatorzy pozostają więźniami sidła szatańskiego (*laqueos diaboli*). Z tego lapidarnego przeciwstawienia autor wyprowadza następnie głębszą myśl: jedność i powszechność katolicyzmu stanowi najbardziej adekwatny dowód miłości (*concordia*), która wszakże z samej swej istoty łączy, a nie dzieli. Rozdrobnienie protestantyzmu świadczy natomiast o niezgodzie (*discordia*) oraz duchowym nieporządku (*inconstantia*). W ślad za św. Augustynem, Nidecki stwierdza bowiem, że naturą miłości jest przede wszystkim to, że spaja, jednoczy, a z różnorodności czyni komplementarność, podczas gdy wszystko to, co dzieli, tworzy sprzeczności i rozłam – stanowi dokładne przeciwieństwo miłości. W nieco szerszym sensie *inconstantia* oznacza zaś

brak jedności, harmonii czy prawdy, na jakich – wedle ówczesnych przekonań – ukonstytuowane zostało samo istnienie wszechświata, natomiast w węższym, czy też indywidualnym sensie – *inconstantia* oznacza brak miłości, niestałość w wierze oraz chwiejność. W tym kluczu należy rozumieć liczne oskarżenia protestantów o pychę oraz niemoralność. Chodzi przede wszystkim o wskazanie samego źródła, zarzewia reformacji, którym nie byłaby jakaś jedna, spójna doktryna, lecz raczej „klimat”, „emocja”, „uczucie”, bądź też „namiętność religijna”. Dopiero z nich wypływa szereg rewolucyjnych postulatów. Herezja, za jaką Nidecki uważa działalność reformatorów różnych proveniencji, znamionowałaby wobec tego przede wszystkim chorobę duchową. Wszystkie rozbieżności natury intelektualnej czy światopoglądowej wynikają – jego zdaniem – nie tyle z lektury Pisma Świętego (problem ten byłby czymś wtórnym), co właśnie z tego podstawowego grzechu.

Zgodnie z ówczesną nomenklaturą, na kartach *De Ecclesia vera et falsa* reformatorzy nazwani zostali heretykami. Co miałyby wyrażać taki chwyt apologetyczny? Po pierwsze – ewokuje on skojarzenia z niektórymi tekstami Pisma Świętego, które potępiają błędnych nauczycieli wiary, owe „wilki w owczej skórze”, uwiarygadniając tym samym całą mowę obrończą. Po drugie – sugeruje niejako, że protestantyzm jest ruchem, który niejako skupia w sobie wszystkie herezje, a raczej ujawnia samą strukturę „myślenia heretyckiego”. Wreszcie po trzecie – taki zabieg sugeruje, że wszelkie postulaty reformatorów stanowią w gruncie rzeczy powtórzenie dawno zniesionych błędów. Jest to zresztą klasyczny chwyt wczesnonowożytnych polemistów katolickich, ściśle związany z apologią świętej Tradycji: polegał on mianowicie na wykazaniu, że przedstawiciele reformacji w rzeczywistości nieświadomie powielają herezje, które Ojcowie Kościoła, owi współtwórcy i świadkowie Tradycji, całkowicie zniweczyli już na przełomie IV i V wieku. Tym sposobem Faust Socyn zrównany został z Ariuszem, a Marcin Luter – z Pelagiuszem albo Jowianinem. Nidecki, będąc typowym pisarzem kontrreformacyjnym, uderzył więc nie tylko w nowożytnie interpretacje pierwszego Kościoła, nazywane –

jak już zostało wspomniane – „nowinkami”, ale również starał się udowodnić, że wszystkie one zostały potępione już w starożytności. Tym sposobem wywód prowadzi do przekonania o tryumfie Tradycji.

Nidecki, podobnie jak kard. Hozjusz, stara się wyjaśnić nieprzyjaźń pomiędzy katolikami a reformatorami za pomocą postaci prawdziwego i fałszywego proroka. Aby dokładniej zobrazować tę kwestię, obaj pisarze sięgnęli do ksiąg historycznych Starego Testamentu, przede wszystkim zaś do dziejów Jeremiasza, skonfliktowanego z rzeszą działających w jego środowisku obłudnych kaznodziejów. Hozjusz stwierdził wręcz, że deklarowany optymizm renesansowych humanistów, jak również protestancka pewność zbawienia jedynie przez wiarę, bez udziału uczynków, stanowią pewną reminiscencję poczynań starotestamentowych zwodzicieli, którzy głosili przecież, że Izrael wcale nie musi obawiać się gniewu Bożego, a więc również pokutować za grzechy. Co gorsza, o ile biblijni fałszywi prorocy powoływali się na wolę Boga bez uprzedniego rozeznania, polegając jedynie na własnej mądrości i szukając osobistych korzyści, o tyle renesansowi indywidualiści religijni, a następnie reformatorzy przeciwstawiają się uznanym dogmatom Kościoła, wychodząc od błędnej, nazbyt zindywidualizowanej interpretacji Pisma Świętego. Podejście takie, chcąc ominąć sprawowanie własnego zbawienia z bojaźnią i drżeniem, w rzeczywistości naraża człowieka na nieustanne skrupuły co do właściwości obranej przez siebie drogi do zbawienia. Indywidualizm religijny, kierując się własnym wyobrażeniem na temat wolności, wplątuje chrześcijan w niewolę namiętności i niepokoju. W tym miejscu raz jeszcze należy podkreślić, że najistotniejsze w całej polemice nie okazują się same argumenty natury egzegetycznej (czyli wychodzące od interpretacji tekstów biblijnych), ale namysł moralny nad cnotą miłości, której naturą jest ład, harmonia i łączenie w jedno.

Traktat Andrzeja Patrycego Nideckiego nie stanowi jednak wyłącznie apologii w sensie negatywnym, a więc defensywnej obrony katolicyzmu przed zarzutami protestantów. Znajdują się w nim bowiem spore partie tekstu, które zaklasyfikować należy raczej do pochwał Ecclesiae verae, Kościoła prawdziwego, wraz z dołączoną do niego ogólną nauką, wedle jakich świętych zasad powinien kierować się Lud Boży (wiele z nich ukształtowało się, rzecz jasna, w opozycji wobec „kacerzy”). A więc De Ecclesia vera et falsa posiada również wartość dydaktyczną: nie tylko wyjaśnia istotę prawdziwego zgromadzenia chrześcijańskiego, którą jest jednocząca miłość oraz poddanie autorytetowi Tradycji, ale również – podobnie jak to było w przypadku De expressis Dei Verbo Hozjusza – objaśnia, jakimi cnotami powinien odznaczać się każdy katolik, aby zaświadczyć o prawdziwości swojego wyznania. Fundamentem Kościoła są święci i święte Pańskie, których – zdaniem Nideckiego – brakuje w obozie reformacji. Stanowią oni również gwarant właściwej drogi prowadzącej do zbawienia, wyzwalając z grozy indywidualnych wyborów, pozbawionych rozeznania, a mimo to rzutujących na życie wieczne. Z kolei gruntem, na którym wyrasta świętość, jest największy skarb chrześcijan, czyli sakramenty, widzialne znaki łaski Bożej, niejednokrotnie poddawane w wątpliwość przez humanistów, a odrzucone przez reformatorów. Ostatecznie te dwie kwestie, w równym stopniu oparte na zasadzie jedności, a więc obecność sakramentów, stanowiących bezpośredni dostęp do pełni świętości i łączących wiernych w jedno Ciało oraz przykład owocowania tej świętości w najwierniejszych synach i córkach Rzymu (również w zakresie zachowywania jedności wiary, pomimo różnic kulturowych, czy też wpływu czasu), czyniących z Kościoła więź dusz i wspólnotę darów duchowych, decydowały zdaniem Nideckiego i Hozjusza o tym, że Kościół katolicki jest tym miejscem, w którym „bojowanie” wiąże się z „pokojem” i „szczęśliwością”.

[1] Wiadomo skądinąd, że opozycja medieval times, czyli średniowiecze oraz modern times przez długi czas zupełnie niesłusznie rozumiano jako opozycję pomiędzy zacofaniem a postępem.