

EKLEZJALNY RODOWÓD SEKT

Sektę określa się potocznie jako „zorganizowaną grupę osób mających tę samą naukę w ramach danej religii”¹. Niejasność tego określenia rzuca się po prostu w oczy: jeżeli „w ramach” oznacza — „w obrębie”, to faktycznie sekta rozplywa się w danej religii, od której chce się przecież odróżniać; jeżeli natomiast chodzi o to, że sekta staje się religią, to w określeniu powyższym nie mówi się o tym, czym religia różni się od sekty; w każdym bądź razie określenie to grzeszy podaniem rodzaju bliższego, ale bez *differentia specifica*. Niemniej, niejasność jest tu pożądana, albowiem można wtedy nie wyodrębniać konkretnych elementów, a wystarcza sama sugestia, że sekta rodzi się w łonie religii, od której odchodzi, aby utworzyć nową. Niejasność ta dotyczy faktycznie samej sekty, która — proklamując w swej niezależności najwyższą gwarancję prawdy — nie pozwala się określić, wychodząc od religii, której staje się namiętną negacją. Pewna dialektyka wewnętrzności i uzewnętrznienia odgrywa tu istotną rolę i może się przyczynić do ubogacenia socjologicznych schematów genezy sekt.

Na skrzyżowaniu dwóch tradycyjnie zaawansowanych etymologii — z których druga, zdecydowanie fałszywa, jest o wiele bardziej rewelacyjną — sekciarzem jest człowiek, który idzie (łacińskie *sequor*) za innym, a idąc za nim odrywa się (łacińskie *secare*) od religii posiadanej. Podobny jest zatem do heretyka w swym zinstytucjonalizowanym zerwaniu z prawowiernością. Określając sekciarza mianem heretyka, otrzymuje się pierwszy model ogólny. Ale kim jest heretyk? To ten, kto wybiera (greckie *hairein*) w ramach danego wyznania dogmaty, w które chce wierzyć. W ujęciu Pascala, Kościół głosi prawdy, które zdają się wykluczać parami: Kościół wyznaje, że Jezus Chrystus jest Bogiem i człowiekiem; że Msza św. jest ofiarą i pamiątką; w kwestii łaski Kościół głosi wszechmoc Boga, a zarazem wolność człowieka, itd. Skąd rodzi się herezja? Z faktu, że nie mogąc pojąć relacji zachodzącej między dwiema przeciwnymi sobie na pozór prawdami i sądząc, iż wyznanie jednej pociąga za sobą konieczność odrzucenia drugiej, niektórzy przywiązują się do jednej z wy-

1 Petit Robert, wyd. 1990 r.

kluczeniem drugiej². Skoro zaś wiara wyraża się za pomocą serii prawd sobie przeciwstawnych, herezje będą zawsze dwojaki i sprzeczne ze sobą symetrycznie: jedni zaprzeczają bóstwu Jezusa (arianizm), inni Jego człowieczeństwu (doketyzm), itd. Heretyk, odrzucając jedną z prawd wyznawanych przez Kościół, wyklucza się tym samym z życia Kościoła i staje się sekciarzem. „Nie jest już możliwe — p.sze Bossuet w *Historii przeobrażeń Kościołów protestanckich*³ — wydobyć reformowanych z grona tych, którzy sami się odłączają, tworząc odrębną sektę”. Chodzi zatem o dobrowolną decyzję odejścia od wspólnoty, którą się ocenia jako błędą lub przewrotną, celem zachowania niepozbywalnych praw prawdy. Herezjarcha staje się szefem sekty: to on, wraz ze swymi zwolennikami, tworzy grupę rywalizującą z Kościołem — matką. Kościół zaś, pozostając sobą, czuje się zmuszony, ze względu na poniesione straty, dokładniej określić swą regułę wiary: przy kontestacji ze strony nowych sekciarzy rozwija — i to jest pewna korzyść — świadomość i znajomość prawdy negowanej przez heretyków, a także tej nierozłącznej więzi, jaka zespala daną prawdę z prawdą jej przeciwną. Znane wyrażenie św. Pawła (*oportet haereses esse*; 1 Kor 11, 19) może być w tych warunkach tłumaczone mniej jako wyraz żalu ze względu na zło nieuniknione (to rzecz fatalna, że pojawiają się herezje!), bardziej zaś jako uznanie dobra powodowanego niechcący i okazjonalnie przez przeciwników Kościoła (to dobrze, że są herezje!). W każdym zaś przypadku zachodzi w pełni dobrowolny gest zerwania: wybierając spośród dogmatów, herezje zrywają z Kościołem, który jest strażnikiem spójności wszystkich dogmatów. Utworzenie się sekty jest oficjalnym i widocznym następstwem takiego właśnie wyboru: „Tworzyć sektę, to zrywać zewnętrzne więzy jedności Kościoła”⁴.

W takim wzorcu sekciarz jest w pewnym sensie pierwszym w relacji do dogmatu, albowiem daje Kościołowi możliwość wyraźniejszego jego określenia i obwarowania nawet anatema. Ale i odwrotnie; może być również tak, że oficjalna proklamacja danej prawdy wiary⁵ powoduje narodziny sekty. Wierni mogą bowiem nie przyjąć takiego orzeczenia i znaleźć się tym samym

² Tak Pascal, *Myśli*, fragment 733 (lub 614).

³ Bossuet, *Histoire des variations des églises protestantes*, ks. XV.

⁴ Tamże.

⁵ Względnie zmiany dyscypliny. Po podpisaniu konkordatu z Bonapartem w 1801 r. rodzi się *Mały Kościół*. Z 38 biskupów trzech się sprzeciwiło, a jeden z nich, de Thémynes ogłosił się „jedynym prawowitym biskupem Francji”, powodując odstępstwo wielu tysięcy wiernych.

— nie na skutek własnej ewolucji, ale z racji rozwoju Kościoła, który wydobywa ze swojego skarbcza *nova et vetera* (Mt 13, 52) — poza wspólnotą, do której należeli, stanowiąc jej część integralną. Morze odpływa niejako od nich, pozostawiając ich na plaży csamotnionych, albowiem nie poddali się ruchowi fal, trzymając się kurczowo *vetera*. I tak na przykład głosowanie, w trakcie Soboru Watykańskiego I, nad Konstytucją *Pastor Aeternus*, przeprowadzone w lipcu 1870 r., wykazało mocną opozycję w stosunku do zawartych w tej Konstytucji twierdzeń o prymacie i nieomyślności papieża, która przerodziła się potem w schizmę starokatolicką. Tzw. Starokatolicy utworzyli w r. 1874 federację autonomicznych Kościołów narodowych. Wysłali oni także swego obserwatora na Sobór Watykański II, a ich liczba wynosiła w r. 1975 około 400.000 członków. Jak w przypadku wspomnianych wyżej heretyków, tak i tu nastąpiło odejście oraz całkowite zerwanie: Starokatolicy połączyli się w r. 1889 z jansenistami utrechtckimi, mającymi sukcesję apostolską. Różnica polega jedynie na tym, że w ich przypadku inicjatywa wyszła od Kościoła katolickiego, uniemożliwiając dalsze podtrzymywanie czegoś, co można było dawniej dowolnie głosić. Sekciarzem, w tym drugim przypadku, zostaje się dobrowolnie poprzez osobistą decyzję odejścia, z tym, że jest to wola następcza, a nie uprzednia. Sekciarz taki wybiera dlatego, że wcześniej wybrał już Kościół. Chodzi zaś o to, że każde określenie, zdefiniowanie doktryny Kościoła jest, by tak powiedzieć, zawężające — *omnis de terminatio est negatio* — i poza wspólnotą pozostawia tych, którzy tkwili dotąd w jej wnętrzu, mając nawet inne zdanie na dany temat. Głośno więc, ale i bezsensownie (a czy nie jest to typowe dla integrystów tworzących sektę wokół bpa Lefebvre!?) zaczynają oni obwiniać Kościół o to, nad czym ubolewa Psalmista: „To jest ma boleść, że odwrócona prawica Najwyższego” (Ps 77 [76], 11).

Równocześnie jednak obraz danej sekty rzutuje na przeszłość Kościoła. Dostrzega się tam jednostkę, grupę lub masę tych, co wybierali z wielu możliwości pozostawionych jeszcze otworem przez Kościół jedną, której Kościół nie mógł potem zaakceptować. Galikanie z XVII i XVIII w., którzy utożsamiali się z *Deklaracją czterech artykułów* (1682) — w której stwierdza się m.in. wyższość soboru nad papieżem — byli także potencjalnymi sekciarzami. Potencjalnymi, albowiem Kościół nie wypowiedział się jeszcze wyraźnie w tej kwestii: głośny rzecznik doktryny ultramontańskiej na Sorbonie w początkach XVII w., A. Duval musiał się zgodzić z tym, że negowanie nieomyślności papieża nie jest przeciwne wierze, ten zaś, kto umieszcza sobór powszechny ponad

papieżem, nie zasługuje siłą faktu na żadną cenzurę: herezji, błędu czy pochopności. Dopiero oficjalne zajęcie stanowiska przez Kościół sprawia, że opinia prawdopodobna lub wątpliwa staje się błędna, a potencjalna, jak dotąd, sekta zniknie lub „wyparuje”, albo też przekształci się w sektę faktyczną, jak to miało miejsce choćby w przypadku gallikanizmu Bossueta czy też J. Houssaye, który założył w r. 1900 *Kościół katolicki, apostołski i gallikański*, liczący podówczas zaledwie 10 lat życia i około 12 miejsc kultu na południu Francji. W pierwszym przypadku Kościół w określonym momencie dziejów uświadamia sobie zdecydowanie, że jest depozytariuszem prawdy podważanej przez tych, którzy tworzą daną „sektę”, dotychczas jeszcze faktycznie nie ukonstytuowaną; w drugim natomiast pojawia się wyraźnie niebezpieczeństwo ugruntowania w danej grupie sekciarskiej świadomości z chwilą, gdy Kościół neguje opinię, za jaką opowiada się ta grupa.

Niebezpieczeństwo to nie musi jednak z konieczności się skonkretyzować: stać się faktem. Tak więc zdefiniowanie Niepokalanego Poczęcia Maryi w 1854 r., chociaż sama istota tej kwestii była przedmiotem wielowiekowych sporów teologicznych i różnych opinii mogło wywołać pojawienie się schizm oficjalnych (jak w przypadku Starokatolików odrzucających także dogmat Wniebowzięcia), ale nie zrodziło, o ile nam wiadomo, żadnej nowej sekty. Nie jest jednak wykluczone, że taki potencjalny sekciarz, względnie zwolennicy jego poglądów mogą pójść naprzód, aby uniknąć w ten sposób zagrażającego im „sekciarstwa”. Świadomi tego, że opinia, jakiej bronią, nie da się utrzymać w przyszłości, mogą ją ująć w formie propozycji, wniosku, hipotezy, aby uniknąć w ten sposób ewentualności znalezienia się — choćby nawet po śmierci — w sprzeczności z późniejszą decyzją Kościoła. Rezerwują więc sobie przyszłość. Swoistą profilaktykę anty-sekciarską można dostrzec w pokornym wyznaniu umieszczonym pod modlitwą do danego sługi Bożego, zmarłego w opinii świętości, którego jednak Kościół nigdy chyba nie ogłosi świętym: „stosownie do dekretów Papieża Urbana VIII oświadczamy, że nie zamierzamy w niczym uprzedzać osądu władzy kościelnej i nie podajemy tej modlitwy do publicznego jej odmawiania”. Zapobiega się w ten sposób nie tylko błędowi odnośnie do danej osoby (jej faktycznej świętości), ale i podziałom, choćby takim, o jakich pisze św. Paweł: „Každy z was mówi: «Ja jestem od Pawła, ja od Apollosa; ja jestem Kefasa, a ja Chrystusa». Czyż Chrystus jest podzielony! Czyż Paweł został za was ukrzyżowany? Czyż w imię Pawła zostaliście ochrzczeni?” (1 Kor 1, 12-13). Apostoł wskazuje także na źródło sekty w czysto ludzkim kulcie

oddawanym danej osobie, choćby nawet bardzo znaczącej⁶: chodzi bowiem o to, by *a posteriori* i wbrew niemu samemu, ten ktoś nie stał się po swej śmierci ojcem-założycielem jakiejś sekty. Kierując się tym właśnie wskazaniem, niejedyn autor we wstępie lub w zakończeniu swego dzieła odwoływał, niekiedy warunkowo, ewentualne pomyłki lub błędy: własne i swych potencjalnych zwolenników. Ujęcia mogą być różne, ale wszystkie mają coś wspólnego: „Jestem tylko człowiekiem narażonym na ludzkie pomyłki... Wszystko, co napisałem, poddaję w całości pod osąd i orzeczenie Stolicy Apostolskiej Kościoła rzymskiego, który jest moją matką, a czynię to w ten sposób, że podtrzymuję odtąd to, co winienem podtrzymywać”. Oświadczenie takie, nawet najszczerze, nie ma jednak mocy prewencyjnej: przytoczony tekst pochodzi z dzieła *Augustinus*, dedykowanego Urbanowi VIII; autor Janseniusz zmarł przed publikacją, a losy którego są dość dobrze znane.

Wraz z jansenizmem stajemy wobec trzeciego rodzaju genezy sekciarstwa. Jansenizm nie pojawia się jako reakcja na ogłoszenie nowego dogmatu, jak to miało miejsce w drugim rodzaju; w odróżnieniu od pierwszego i drugiego typu nie staje się też nurtem zrywającym z Kościołem-matką, uznanym odtąd za wypaczony, błędny. Przeciwnie, janseniści — w opozycji do protestantów, z którymi tak często, ich, niestety, zespalało! — chcieli (przynajmniej w XVII w.) być w Kościele: „Pochwalam — pisze Pascal do pani de Roannez — całym sercem ten zapal”, jaki zauważam w Pani liście, gdy chodzi o jedność z Papieżem. Ciało nie żyje bez głowy, podobnie jak głowa bez ciała. Ktokolwiek oddziela jedno od drugiego, nie należy już do ciała i nie należy do Jezusa Chrystusa. Nie wiem, czy jest w Kościele ktoś bardziej przywiązany do tej jedności ciała, od tych osób, które nazywacie naszymi. Wiemy, że wszelkie cnoty, męczeństwo, wyrzeczenia i wszystkie dobre uczynki są nieużyteczne poza Kościołem i poza łącznością z głową Kościoła, którą jest Papież”⁷. Pascal dodaje także coś, co sam określa jako „wyznanie wiary”, którego się nie wyprze aż do śmierci: „Nie odłączę się nigdy od wspólnoty z nim, a przynajmniej błagam Boga, aby wyświadczył mi tę łaskę; bez tego byłbym bowiem zagubiony na zawsze”. Janseniści nie zamierzają wyłączyć się z Kościoła, aby żyć we własnym gronie odkrytą na nowo czystością wiary: są, być może, heterodoksami, ale dalekimi od postawy sekciarskiej.

⁶ „Skoro jeden mówi: «Ja jestem Pawła», a drugi: «Ja jestem Apollona», to czyż nie postępujecie tylko po ludzku?” (1 Kor 3, 4).

⁷ Pascal, *Oeuvres complètes*, Paris 1963, s. 268.

Czy wyznają w łonie Kościoła jakąś inną doktrynę? Gdy chodzi bowiem o instytucję jako taką, to nie głoszą nic własnego i nie myślą nawet o budowaniu ołtarza przeciw ołtarzowi? Głoszonych 5 tez, w których zamierzano zawrzeć istotę „herezji”, okazało się kryterium nieskutecznym, albowiem trzeba by było umieć odkryć je w dziele *Augustinus*, a po wyszukaniu ich tam określić ich sens. Gdy Pascal naciska jezuitów, aby zdefiniowali sens, z racji którego tych 5 zdań zostało potępionych, otrzymuje odpowiedź, że chodzi o ich sens kalwiński. Może w związku z tym wykazać, iż „janseniści” nie tworzą sekty w Kościele, albowiem i oni odrzucają taki sens. Razem z papieżem potępiają sens heretycki, jaki mógłby się zawierać w pięciu tezach, niezależnie od dzieła, w jakim można by było je wyczytać. Co zatem powinni uczynić? „Jeśli się odrzuca — mówi św. Grzegorz — wyznanie wiary tych, którzy uważają je za zgodne z nastawieniem Kościoła, podważa się tym samym wiarę wszystkich osób katolickich. Nie jest to przeciwstawianiem się herezji, ale jej tworzeniem (*hoc non est haeresim purgare sed facere*)”⁸. Nie chodzi więc tu o sektę, ale o pewną specyficzną rzeczywistość dopuszczalną w łonie Kościoła, który uznaje za prawomocne różne koncepcje łaski, o ile tylko szanują one wolność człowieka, akcentując zarazem konieczność Bożej pomocy.

Jak i dlaczego w takich warunkach określona grupa członków Kościoła, przywiązana do tradycji augustyńskiej, zostaje niejako skazana na sekciarstwo? Problem pierwszy omawiają wnikliwie historycy. Zaznaczmy zatem tylko, że od zastraszenia do potępienia i odrzucenia — a więc od bulli *In eminenti* Urbana VIII w 1643 r. po (by ująć krótko) konstytucję *Unigenitus*, określającą w r. 1713 listę zdań błędnych lub podejrzanych, zawartych w dziele *Refleksje moralne* P. Quesnela — jansenizm rodzi się, by tak powiedzieć, z anty-jansenizmu, stając się politycznie równoważny z partią XVIII-wieczną (błędne było więc twierdzenie Marandé, który w r. 1654 pisał, że jansenizm „jest raczej sektą państwową, a nie religią”⁹), a na płaszczyźnie kościelnej rozkłada się i niweluje w konkretnych zerwaniach: Kościół Utrechcki zrywa mosty z Rzymem w r. 1723 i organizuje własną hierarchię, skłaniając się coraz to bardziej w ciągu XIX w. ku protestantyzmowi, ale odchodzącemu już od swych pierwszych inspiratorów; we Francji nie powinno się natomiast zapominać o tym, że wielu

⁸ *Listy*; PL 77, 807 i 809.

⁹ Marandé, *Inconvénients d'Etat procédant du jansénisme*, art. V, sectio II. Uważamy za błędne nie tylko samo porównanie, ale i użyte w nim pojęcia.

jansenistów (członków Konstytuanty) opowiedziało się za *Cywilną Konstytucją duchowieństwa*¹⁰.

Gdy chodzi z kolei o drugi człon pytania: dlaczego, to hipoteza, jaką przedkładamy, pozwala skompletować wzm.ankowane już postacie odniesień między eklezjologią a sekciarstwem. Pozostawmy na boku racje polityczne (wrogość Richelieu, Mazarina, Ludwika XIV), polityczno-religijne (niechęć do jezuitów), a nawet religijne (obawa przed tym, by ujęcia jansenistowskie nie sprzyjały herezji protestanckiej), podawane celem wyjaśnienia potępienia jansenizmu: nie dlatego, że one są koniunkturalne, ale że są uboczne. Zachodzi tu bowiem coś więcej, aniżeli tylko konflikt sił lub dwuznaczność interpretacji. Czy formalna herezja? Niekończące się dzieje kontrowersji (nie tak dawno broniono na Sorbonie tezy doktorskiej na temat: czy 5 zdań można znaleźć w dziele *Augustinus* — i nie było konkretnej odpowiedzi) mają przynajmniej tę zasługę, że ukazują czczość przedsięwzięcia, które polegałoby na chęci uchwycenia nie tylko Pascala, Arnaulda czy Nicole, ale także Janseniusza na gorącym uczynku popełnienia herezji, i można bez najmniejszego ryzyka głosić, iż nie mówią oni niczego niesłuchanego na płaszczyźnie dogmatycznej. Nie ponawiają także błędów protestanckich, przeciwko którym nauczyciele jansenistowscy — którzy, oczywiście, nie nazywali tak siebie, ale chcieli uchodzić za obrońców św. Augustyna — angażowali całą swą energię, jaka im jeszcze pozostawała po polemikach wewnątrz-katolickich: czy zamierzano by wręczyć wielkiemu Arnauldowi kapelusz kardynalski podczas tzw. „pokoju Kościoła”, gdyby Rzym dostrzegł w nim nowego Lutra? Trudno byłoby zresztą wykazać sprzeczność między augustynizmem jansenistowskim a św. Augustynem — oczywiście poza sprzecznościami występującymi w samym piśmiennictwie tego świętego. I stąd właśnie zrodziło się podejrzenie, że potępienie Janseniusza jest ciosem wymierzonym ubocznie w osobę św. Augustyna. Akcentowali je sami janseniści; a nie jest rzeczą wykluczoną, że zależało na tym zwłaszcza wielu ich przeciwnikom molinistowskim lub podobnym: pod tym względem można uznać za czyn chybiony przedłożenie przez N. Corneta do odrzucenia przez Sorbonę pierwszej listy zdań (było ich 7, a nie 5!), albowiem na szóstym miejscu figurowało twierdzenie: „czyny niewiernych są grzechami”, pochodzące wprost od św. Augustyna. Jest więc niemałą odwagą, gdy taki znawca jansenizmu, jak J. Plainemaison pisze otwarcie: „potępienia, jakie ich dosięgły zarówno ze strony Innocentego X

¹⁰ Por. kolokwium *Jansénisme et Révolution* w: *Chroniques de Port-Royal* z 1990 r.

(1653), jak i Aleksandra VII (1656), chociaż kierowane przeciw Janseniuszowi, zwracały się faktycznie, przynajmniej po części, przeciw doktrynie św. Augustyna: w rzeczy samej, wypracowywana w zdecydowanie odmiennych warunkach historycznych, doktryna ta była nie do przyjęcia w swej całości przez odpowiedzialne czynniki kościelne”¹¹.

Nie jest wykluczone, że Kościół — świadek i czynnik humanistycznej rewolucji zapoczątkowanej przez Odrodzenie — chciał uzyskać pewien dystans wobec patriarchalnej postaci św. Augustyna. Nie oceniając z góry intencji „odpowiedzialnych czynników kościelnych”, jako wykrętnych i nie posądzając ich o to, że celowo wywołały „widmo” jansenizmu, aby wydobywając zdania niejasne zachować nienaruszoną postać biskupa z Hippony, trzeba stwierdzić, że magisterium Kościoła potępiło w Janseniuszu nauczyciela, według którego poza nauczaniem Augustyna o łasce Kościół nie jest w stanie pojąć niczego ze swej własnej wiary¹². Powiedzieliśmy już, że w *Epilogus omnium* swego dzieła *Augustinus* Janseniusz wyraził gotowość poddania w wątpliwość — w przypadku ewentualnej interwencji Stolicy Apostolskiej — własnej interpretacji św. Augustyna; nie miał natomiast żadnej wątpliwości co do tego, że — przynajmniej w dziedzinie nauki o łasce — autorytet Augustyna góruje nad Kościołem i że nie może być podważalny autorytet tego, którego nazywał osobiście „pierwszym z nauczycieli, pierwszym z Ojców, pierwszym z pisarzy kościelnych po doktorach kanonicznych, Ojcem Ojców, nauczycielem nauczycieli, subtelnym, solidnym, niezłomnym, anielskim, seraficznym, wybitnym i niesłuchanie godnym podziwu”¹³. Tak więc powaga biskupa Hippony, wpływająca w swej istocie z Kościoła, miałaby jako taka sama narzucać się Kościołowi. Wszyscy zaś ci, którzyby nie uznawali jego doktryny, musieliby siłą rzeczy popaść w herezję; i to właśnie Janseniusz zarzucał w swym dziele jezuitom, pomimo ich obrony przez Sykstusa V i Pawła V. J. Orcibal stwierdza stanowczo: Janseniusz „nie postawił sobie pytania o włączenie augustynizmu do tradycji katolickiej”¹⁴, a to dlatego, że w jego oczach Augustyn był tą właśnie, uosobioną już tradycją.

Sens potępienia skierowanego przeciw Janseniuszowi jawi się

¹¹ J. Plainemaison, *Qu'est-ce que le jansénisme?* Revue historique 273 (1989) 130.

¹² Chodzi, innymi słowy, o to, że jedyną wykładnią nauki Kościoła o łasce jest właśnie św. Augustyn. Por. *Augustinus*, tomii secundi liber proemialis, cap. XXVIII.

¹³ Tamże, cap. XXIV.

¹⁴ *Jansénius d'Ypres* (1585—1638), *Études augustiniennes* (1989) 305.

zatem jako odrzucenie przez Kościół myśli o zakończeniu tradycji w V wieku: augustynizm, łącznie z nauką samego Augustyna, nie wyczerpuje doktryny Kościoła o łasce. Skazując jansenizm na sekciarstwo, Kościół chroni siebie przed „zsekciarzeniem” w formie wyłącznego augustynizmu. Może zaś postawić taką granicę pomiędzy sobą a tymi, którzy się uważają za największych jego nauczycieli lub za jego własną tradycję, albowiem nie utożsamia swej przeszłości (i *a fortiori* żadnego konkretnego momentu tej przeszłości) ani też świętych swych teologów ze sobą. I stąd właśnie wynika paradoksalna możliwość tradycjonalizmu sekciarskiego, grupującego poza Kościołem, w różnych kapliczkach, dawnych wiernych, którzy roszczą sobie prawo do ucieleśniania prawdy i do jedności Kościoła: „Rzym nie jest już w Rzymie, ale tam, gdzie ja jestem”¹⁵. Dostrzegliśmy konkretyzację tego paradoksu w omawianym fakcie, ale miała ona miejsce już od pierwszych wieków — a prawdę mówiąc, jej możliwość wpisuje się w same narodziny Kościoła — choćby u Tertuliana „tego apostoła wiary czystej i poddania się bez zastrzeżeń”, który kończy — jak zauważył E. Gilson — „jako herezjarcha i twórca sekty heretyckiej”¹⁶. Jeżeli „Rzym nie jest już w Rzymie”, to znaczy, że jest on większy od Rzymu. Dystansując się od własnych komponentów, które chciałyby być wszystkim, Kościół potwierdza swą powszechność. Mimo swych zalet i należnego mu szacunku, augustynizm nie utożsamia się z Kościołem, albo raczej: Kościół nie sprowadza się do niego. Kościół żyje słowem, które jest samym Słowem. *Augustinus Magister?* „Nie chcecie również, żeby was nazywano mistrzami, bo jeden jest tylko wasz Mistrz, Chrystus” (Mt 23, 10). Nie chodzi tu o odrzucenie prawowitej wielości w Kościele, ale o uznanie prawomocności jego interwencji tam, gdzie jakiś element tej wielości pragnie przejąć na siebie całe orędzie Kościoła.

I chyba właśnie w tej dialektyce jedności z wielością będzie można znaleźć cechę wyróżniającą Kościół od sekt. „Wielość, która nie sprowadza się do jedności, jest pomieszaniem. Jedność, która nie zależy od wielości, jest tyranią”¹⁷. Sekta nie może uznać w swym łonie wielości, albowiem w imię jedności zrywa jedność. Ale to zerwanie, które znamionuje jej narodziny, nie może nie spowodować następnych zerwań: wybór przez nią do-

¹⁵ Corneille, *Sertorius*, w. 939.

¹⁶ *La Philosophie au Moyen Age*, Paris 1980, t. I, s. 100. Nie jest sprawą obojętną odnotowanie tu faktu, iż pojęcie „tradycjonalizm” oznacza w dziejach Kościoła błąd potępiony przez Sobór Watykański I, a polegający na przeświadczeniu, iż człowiek nie jest w stanie dojść do pewności odońnie do istnienia Boga bez pomocy objawienia Bożego.

¹⁷ Pascal, *Myśli*, fragment 604 (501).

konany i uznany za słuszny prowokuje następne wybory w niej samej, ale już wbrew niej. — wiadomo bowiem, że zawsze znajdzie się ktoś „czystszy” od „najczystszych” i bardziej wymagający niż inni. Jedyna możliwa wielość dla sekty polega na ekskomunikowaniu sekt, jakie z niej wyrastają. O ile jedność Kościoła uniemożliwia mu totalitaryzm, a obecna w nim wielość uniemożliwia mu podział, to sekta, odcinając się od wszystkiego, aby móc ogłosić się wszystkim (całością), przyjmuje na siebie podwójne wyzwanie: do tyranii, będącej karykaturą jedności, i do wygaszenia wielości poprzez samą swą obecność. Sekta jawi się więc z eklezjalnego punktu widzenia jako mikro-totalitaryzm pokawałkowany czy też rozdrobniony na wiele zamkniętych w sobie i zwalczających się nawzajem grup wyznaniowych.

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**