

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica 9 (2017), vol. 2, s. 143–155

ISSN 2081-6642

DOI 10.24917/20816642.9.2.9

Bożena Domagała

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

Polski Narodowy Kościół Katolicki a dziedzictwo reformacji

Streszczenie

Polski Narodowy Kościół Katolicki został założony w roku 1897 w Stanach Zjednoczonych Ameryki przez polskich imigrantów, którzy byli niezadowoleni z polityki Kościoła rzymsko-katolickiego w swoich parafiach. Nie mieli polskich biskupów, tylko niewielu księży mówiło po polsku, nie mogli uczyć dzieci języka ojczystego w szkołkach parafialnych. Były także spory dotyczące własności i kontroli budowanych przez nich kościołów. Próbowano zatem organizować niezależne polskie parafie, a na czele ruchu stanął Franciszek Hodur, polski ksiądz z Katedry św. Stanisława w Scranton. Działania te doprowadziły do ustanowienia tam niezależnego Polskiego Kościoła. Ks. F. Hodur został konsekrowany jako jego biskup w roku 1907 w Utrechcie przez trzech biskupów starokatolickich jako założyciel i Pierwszy Biskup PNKK. Doktryna PNKK opiera się na Piśmie Świętym i Tradycji, nauki czterech pierwszych ekumenicznych soborów niepodzielonego Kościoła. Rodzi się pytanie, czy można traktować PNKK jako nurt spóźnionej polskiej reformacji ze wszystkimi jej konfliktami i ideami, które wówczas się narodziły, i które powróciły w środowiskach polskich imigrantów. Dotyczy ono nie tylko takich kwestii jak prymat papieża i rola świeckich w Kościele, ale i uznawanych treści wiary.

Słowa kluczowe: reformacja, Polonia amerykańska, Polski Narodowy Kościół Katolicki, Fr. Hodur, schizma

W marcu roku 2000 na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego odbyło się seminarium naukowe poświęcone postaci biskupa Franciszka Hodura, założyciela Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego w Stanach Zjednoczonych Ameryki i przez wiele lat Pierwszego Biskupa tegoż Kościoła. Było to, jak czytamy w publikacji upamiętniającej to wydarzenie, „międzywyznaniowe spotkanie historyków i teologów zainteresowanych osobą założyciela PNKK, Kościołem starokatolickim oraz Kościołem polskokatolickim. Prelegenci i uczestnicy spotkania reprezentowali różne środowiska naukowe i opcje wyznaniowe. W ten sposób, obok dialogu Kościołów rozpoczął się dialog historyków i teologów. W duchu ekumenizmu poddano opisowi i analizie działalność bpa Franciszka Hodura na szerszym tle sytuacji historycznej, społecznej oraz uwarunkowań kościelnych w drugiej połowie XIX wieku” (Wysoczański, Jezierski 2001: 9). Organizator spotkania bp Jacek Jezierski, współprzewodniczący Zespołu ds. Dialogu Kościoła Polskokatolickiego

z Rzymskokatolickim w RP, stwierdził, iż PNKK oraz Kościół polskokatolicki jako „polski”, „narodowy” i „katolicki” stanowią z jednej strony ekumeniczne wyzwanie dla Kościoła rzymskokatolickiego; z drugiej zaś ich trwanie skłania do postawienia pytania o teologiczne dziedzictwo i trwałe wartości podtrzymujące schizmę w sytuacji, gdy bezpośrednie przyczyny jej zaistnienia, tj. konflikty personalne i narodowe zachodzące w parafiach Kościoła rzymskokatolickiego w Ameryce pod koniec XIX wieku, odeszły w niepamięć i nie mają dzisiaj większego znaczenia. Z perspektywy historycznej widać wyraźnie, iż wiele postulatów zgłaszanych w owym czasie pod adresem Rzymu przez zbuntowane parafie polskie w Stanach Zjednoczonych, zostało zrealizowanych w Kościele rzymskokatolickim dzięki postanowieniom Soboru Watykańskiego II. Chodzi tu przede wszystkim o język narodowy liturgii, dowartościowanie religijności ludowej oraz otwarcie na problem inkulturacji Kościoła w środowiskach odmiennych etnicznie i kulturowo. Mimo to, jak czytamy w publikacji, PNKK podobnie jak Kościół polskokatolicki w RP, „żyje własnym życiem, posiada swoją historię i struktury. Jest faktem historycznym, socjologicznym i eklezjalnym” (Wysoczański, Jezierski 2001: 8).

Powstaje pytanie, czy jest także faktem religijnym i czy można go traktować jako pewną, podjętą w specyficznych warunkach emigracji, próbę reformy struktur Kościoła rzymskokatolickiego i czy ta reforma może być porównywana do reformacji, która zapoczątkowała wielkie zmiany jeśli chodzi o religijną tożsamość XVI-wiecznej Europy i była wzorcem dla reformatorów w następnych wiekach? Nie chodzi tu o ustalenie jakichś odległych przyczynowo-skutkowych zależności, lecz o pewną ponadczasową wspólnotę myśli, wynikającą z mniej lub bardziej świadomych inspiracji i zapożyczeń, które sprawiają, że odległe w czasie idee i światopoglądy stają się uniwersalne i powracają w zmienionych kontekstach historycznych. Czy w przypadku PNKK taka wspólnota myśli obejmowała tradycje reformacji? Nie ulega wątpliwości, że twórcy PNKK, a przede wszystkim jego Pierwszy Biskup, ks. Franciszek Hodur korzystali z doświadczeń Kościołów i sekt protestanckich w Ameryce, próbując dostosować swój Kościół do potrzeb polskich imigrantów i uczynić go bardziej pasującym do ducha „nowych czasów” (Domagała 1996). Pewne wydaje się też, iż w tych wysiłkach próbowali nawiązywać do XVI-wiecznych reformatorów i na swój sposób kontynuować zapoczątkowane przez nich dzieło reformy Kościoła katolickiego. Ten problem statusu i tożsamości religijnej nowego Kościoła w kontekście dziedzictwa reformacji w szczególności sposób zajmował ks. Hodura; w *Apokalipsie XX wieku* podkreślał, że reformacja to był „...wielki krok na drodze wyzwolenia się chrześcijanina-człowieka z pęt rzymskiego kościelnictwa, a jakkolwiek później reformatorzy przerażeni radykalizmem swych współpracowników, ukrótili tę wolność osobistą nieco, to szturmowanie nieba bez pomocy biskupa i księży, przyjęli pewne reguły, wyznania i normy, których się nie godziło odrzucać, albo przekraczać pod groźbą wykluczenia z reformowanego Kościoła lub nawet śmierci, to jednak tego hasła rzuconego przez Lutera, hasła wolności osobistej, w stosunku do Boga i państwa, nie można było cofnąć” (Hodur 1967: t. II, 107–108). Z kolei w broszurze *Jaki Kościół* ks. Franciszek Hodur przypominał dzieło Marcina Lutra, który jego zdaniem „zapalił lont złączony z magazynem prochu wszelkiego niezadowolenia z papieskich rządów i oddał przez to ludzkości ogromną przysługę.

Dał początek pierwszemu religijnemu wstrząśnieniu w świecie od czasu Chrystusa Pana, które [...] otworzyło oczy milionom wyznawców papieskiego Kościoła na nadużycia, zepsucie obyczajów i wadliwy ustrój oraz dało impuls do wielu zmian na lepsze, religijnych doświadczeń i badań następnych pokoleń” (Hodur 1967: t. II, 40).

W tym miejscu należałoby zaznaczyć, iż reformacja w Polsce w połowie XVI wieku była ruchem, który oprócz postulatów moralnej odnowy Kościoła wysunął żądania polityczne dotyczące przede wszystkim kwestii podatków kościelnych i jurysdykcji kościelnej. Idee soboru Kościoła narodowego pojawiły się nieco później, bo w roku 1555. Na sejmie w Piotrkowie uchwalono zwołanie soboru, który z udziałem największych reformatorów Europy, Jana Kalwina, Filipa Melanchtona i Jana Łaskiego, miał przeprowadzić reformę kościelną o charakterze narodowym, czyli stworzyć taki właśnie Kościół. Przykładem podobnego rozwiązania była Anglia, gdzie powstał oderwany od Rzymu Kościół anglikański z królem jako jego zwierzchnikiem. Był też przykład Danii, gdzie król Christian III, przyjmując luteranizm, uczynił go wyznaniem dominującym i przejął nad nim całkowitą kontrolę, mianując superintendentów i innych wysokich urzędników. Jak pisze znawca problemu, Gottfried Schramm, w roku 1562 arcybiskup Jakub Uchański, dążący do utrwalenia przywilejów duchowieństwa, w tym szczególnie dziesięciny, „zawarł porozumienie ze szlachtą, wskazując gotowość do zgody na Eucharystię pod dwiema postaciami dla wiernych, polskojęzyczną liturgię, a nawet zniesienie celibatu” (Schramm 2015: 243). Idee zwołania soboru narodowego znalazły zwolenników nie tylko wśród szlachty przychylniej reformacji, ale także wśród samego duchowieństwa. Zdaniem Schramma: „Wyobrażenia związane z ewentualnym synodem narodowym były wprawdzie mgliste, niemniej istniała możliwość, że zgromadzenie takie w zamian za potwierdzenie przywilejów polskiego duchowieństwa postawi postulat jego wyłączenia ze struktur Kościoła rzymskokatolickiego i ustanowi Kościół narodowy” (Schramm 2015: 240). Warunkiem powodzenia tych projektów było pozyskanie dla nich króla, który jako jedyny mógł być przeciwwagą dla papieża i autorytetem, wokół którego mogli się skupić zwolennicy reformy. Zygmunt August jednak nie miał aż takiej determinacji i – jak pisze Jacek Wijaczka – przez pewien czas się wahał, ostatecznie jednak wierny tradycji „przyjął ustawodawstwo trydenckie i łagodnie, ale stanowczo zabrał się do przywrócenia jedności religijnej” (Wijaczka 2014: 29). W rezultacie, mimo początkowego zainteresowania protestantyzmem, przede wszystkim warstw zamożniejszej szlachty, reformacja nie zapaściła w Polsce głębszych korzeni i trwała stosunkowo krótko, bo około sześciu dekad. Aleksander Brückner w roku 1921, w swoim studium o różnowierstwie w Polsce, obrazowo podsumowywał, iż rozlała się ona w Polsce szeroko, ale płytko. Wybuchła jak meteor i jak meteor zgasła. Była ruchem bardziej politycznym niż religijnym, stanowym i w dodatku spóźnionym w stosunku do Europy Zachodniej. Zaczęła bowiem zyskiwać zwolenników dopiero po roku 1540, kiedy to szlachta uczyniła z niej skuteczny środek walki z duchowieństwem, by ograniczyć jego podatkowe przywileje (dziesięcina) i uwolnić się od jurysdykcji kościelnej. Gdy cel ten został osiągnięty, reformacja jako zbyt skuteczne narzędzie została odrzucona i musiała upaść. Jej dzieje w Polsce pokazały, iż dla szlachty interes stanowy okazał się ważniejszy niż

wyznaniowy, a antyklerykalna retoryka służyła bardziej walce z duchowieństwem o władzę i majątek, niż wynikała z potrzeby odnowy moralnej i religijnej Kościoła.

W tym kontekście warto postawić pytanie, jakie motywacje mieli twórcy Kościoła narodowego w Ameryce na przełomie XIX i XX wieku? Jaki Kościół narodowy próbowali budować, najpierw w Ameryce, a w dalszej perspektywie w wolnej Polsce? Wiadomo, iż bezpośrednią przyczyną buntu części polskich parafii w środowisku amerykańskim pod koniec XIX wieku było niezadowolenie ze sposobu prowadzenia gospodarki parafialnej, braku polskich księży, w tym szczególnie polskiego biskupa, którzy pracowaliby dla blisko dwumilionowej rzeszy polskich emigrantów. O socjologicznych uwarunkowaniach PNKK pisał Hieronim Kubiak (1970) w swojej monografii poświęconej temu Kościołowi, podkreślając jego społeczną genezę. Pozostały kwestie organizacyjne i doktrynalne określające odrębność powstającego Kościoła. Na zwołanym przez ks. Hodurą Pierwszym Synodzie PNKK, który odbył się w Scranton w roku 1904 i miał za zadanie skupić wszystkie polskie parafie, obecnych było 147 duchownych i świeckich delegatów z różnych miast, w tym także parafii Kościoła polskokatolickiego ks. Antoniego Kozłowskiego w Chicago czy parafii tzw. Kościoła niezależnego, bpa Stefana Kamińskiego z Buffalo. Po trzech dniach obrad wybrano na nim Pierwszego Biskupa Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego, którym został ks. Franciszek Hodur, proboszcz parafii w Scranton. Ustanowiono ponadto siedmioosobową radę złożoną z trzech osób duchownych i trzech świeckich, która w okresach między synodami stanowić miała najwyższą władzę w Kościele. Do liturgii wprowadzono język polski, a w parafiach miały obowiązywać „zasady demokracji bezpośredniej, wzorowanej na amerykańskich Kościołach protestanckich, gdzie proboszczowie są wybieralnymi funkcjonariuszami grupy religijnej. Ustalono ponadto podatek roczny od członków Kościoła na potrzeby administracyjne parafii” (Rusinowa 2001: 25).

Tak powstał PNKK, który w swej nazwie umieścił określenie „narodowy”, czyli niezależny i niepodlegający Rzymowi. Co nie znaczy, że w pełni demokratyczny i odrzucający hierarchiczny system Kościoła. Początkowo, gdy ks. F. Hodur był tylko zbuntowanym, suspendowanym księdzem, w płomiennych wystąpieniach odrzucał godność biskupią, którą uważał za niepotrzebną: „Lud scrantoński – głosił – i ci, co z nim trzymają, znają tylko jednego biskupa, jednego mistrza nad sobą, Jezusa Chrystusa, i znają księży, którzy mają w Jego imieniu głosić Ewangelię czystą, sami żyć po bożemu i naród do Boga prowadzić. Infuła jest dla nas symbolem tyranii, przewrotności, a pastorał przypomina bat ekonoma i nahajkę kozacką. Więc precz z infułami, precz z pastorałem” (Waręga 1901: 13). Ta rewolucyjna retoryka bardzo szybko została wyciszona; starania o sakrę biskupią Hodur rozpoczął niemal nazajutrz po swej nieudanej misji w Watykanie, bo już w roku 1899. Mógł ją jednak otrzymać dopiero po śmierci innego amerykańskiego biskupa starokatolickiego, Antoniego Kozłowskiego z Chicago. „Zwykły” tytuł biskupa, zapewniający sukcesję apostołską, Hodurowi jednak nie wystarczył i na VI Synodzie PNKK przyznał sobie tytuł Pierwszego Biskupa. Z tytułem tym łączyły się szerokie uprawnienia, jeśli chodzi o kontrolę podległych parafii. Znacznie później, bo dopiero w roku 1921, zniesiono w PNKK celibat dopuszczając do kapłaństwa żonatych księży. To nie tylko zbliżyło PNKK do Kościołów protestanckich, ale otworzyło go na tych kapłanów, którzy

dążąc do założenia rodziny musieli opuścić macierzysty Kościół. Warto dodać, iż sam ks. Hodur nigdy się nie ożenił.

Paradoksalnie XVI-wieczne reformacyjne projekty unarodowienia Kościoła rzymskokatolickiego, które w szlacheckiej Rzeczypospolitej za czasów panowania ostatniego Jagiellona nie doszły do skutku, powróciły w zupełnie innym kontekście historycznym i w innych uwarunkowaniach społecznych i politycznych. Mianowicie, w środowisku polskiego wychodźstwa w Ameryce na przełomie XIX i XX wieku, które w zdecydowanej większości było chłopskiego pochodzenia i jak pokazywały studia Stefana Czarnowskiego czy Floriana Znanickiego było przywiązane zarówno do katolicyzmu, jak i polskości. Narodowy charakter PNKK oznaczał zerwanie z Rzymem, wprowadzenie liturgii w języku polskim i zniesienie celibatu księży. Powstaje pytanie, czy te zmiany dotyczące ustroju i sposobu funkcjonowania Kościoła miały teologiczne kontynuacje i czy zapoczątkowały poważną debatę teologiczną w PNKK? O tym, że ks. Hodur, późniejszy Pierwszy Biskup PNKK, szukał jakiegoś głębszego teologicznego uzasadnienia dla wprowadzanych reform, świadczą jego pisma, które co prawda sam uznawał za zbyt rozproszone, ale w których starał się określić tożsamość swego Kościoła. Miał on być czymś więcej niż tylko Kościołem odłączonym, a jego narodowy charakter traktował Hodur jako próbę powrotu do religii etnicznej w nawiązaniu do historii narodu wybranego i religii Żydów. W broszurze *Wolny Kościół i wolna religia* odnosił się do postaci Mojżesza jako symbolu jedności więzi religijnej i narodowej: „...wielki wódz żydowskiego ludu Mojżesz stargał kajdany polityczno-społecznego poddaństwa, gdy wyprowadził z Egiptu naród swój nieszczęśliwy, nie zdobył się od razu na Narodowy Kościół, narodową religię żydowską, ale po wielu latach wędrówki i walk, doświadczeń i wizji, wyhodował o tyle słaby dotychczas lud, że był w stanie zdruzgotać egipskiego bożka – złotego cielca, a na jego miejsce zbudował piękny ołtarz narodu – arkę przymierza między Jahwe a wyzwolonym ludem. Podobnie się stanie z polskim narodem” (Hodur 1967: t. II, 135). Kościół narodowy jako instytucja etniczna miał służyć wspólnocie narodowej. Do roku 1918 miał być swego rodzaju substytutem nieistniejącego państwa, chroniącym i zabezpieczającym Polaków na wychodźstwie przed rozproszeniem i wynarodowieniem. Po roku 1918 natomiast, gdy sytuacja polityczna się zmieniła, Kościół rozpoczął pracę misyjną w wolnej Polsce, próbując pozyskiwać środowiska emancypującej się społecznie i radykalizującej politycznie wsi. W warstwie ideologicznej sięgał jednak po uniwersalne i znaczące dla polskiej tożsamości tradycje romantyczne i mesjanistyczne.

W poczet osób szczególnie ważnych dla PNKK zaliczeni zostali nie tylko wielcy reformatorzy religijni, ale i polscy romantycy – trzej wieszczowie: Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki i Zygmunt Krasiński. Na ich cześć ustanowiono w PNKK odrębne święta kościelne. Szczególną estymą cieszył się Adam Mickiewicz, a jego mesjańskie idee uznano za rodzaj narodowego objawienia. Uważano go za wielkiego poetę i natchnionego proroka, kogoś na wzór proroków starotestamentowych, odsłaniającego narodowi jego szczególne przeznaczenie i misję do wypełnienia na ziemi. W PNKK ustanowiono ponadto specjalne święta narodowo-kościelne w rocznicę dwóch powstań narodowych: listopadowego i styczniowego, a po roku 1918 do tego kanonu doszła rocznica odzyskania niepodległości. Po dziś dzień zgodnie z Mszą

PNKK z 1934 roku w Kościele tym obchodzi się Święto Drogiej Ojczyzny Polski oraz Wspomnienie odzyskania wolności przez naród polski 11 listopada. Zgodnie z narodowo-mesjańskim objawieniem narodowych wieszczów ks. Franciszek Hodur, gdy pisał o szczególnej misji, jaką ma do spełnienia naród polski, odwoływał się do XIX-wiecznych wyobrażeń Polski Chrystusa narodów, natchnienia ludów w walce za „wolność waszą i naszą”, przedmurza Europy, azylu dla prześladowanych. Czyli do tych znaczących dla Polaków idei, które tworzyły wzór myślenia o Ojczyźnie i narodzie, określając symboliczne uniwersum polskiej tożsamości. Były uniwersalne, oddziaływując zarówno na elity, jak i masy. „Naród nasz – pisał w tym duchu Hodur w *Apokalipsie XX wieku* – nie był nigdy łapczywy na cudzą ziemię, cudze mienie, nie rozkoszował się w wyciskaniu ludzkiego potu, łez i krwi, nie spajał swych rozległych posiadłości żelazem, nie budował państwowej potęgi na grabieży, intrydze, okrucieństwie, ale na ewangelii pokoju, bezpieczeństwie, granic wspólnych obramowanych poszanowaniem prawa, wolności obywatelskiej i tolerancji religijnej. Otwierał on bardzo szeroko wrota swej Rzeczypospolitej na ścieżaj dla wszystkich prześladowanych ludów świata, był bastionem zachodniej kultury, walczył w tysiącnych bitwach o ludzkie prawa, nosił kajdany i koronę cierniową, nałożoną sobie w wielkiej rozprawie o najwyższe ideały ludzkości” (Hodur 1967: t. I, 172). Do tego aspirował obecnie polski lud stając się spadkobiercą tradycji romantyczno-mesjańskich, łączących religijną symbolikę z politycznym przesłaniem budowy demokratycznego społeczeństwa. W *Słowach prawdy, pociechy i zachęty*, czytamy na ten temat: „Z tej przyczyny powstał wśród ubogiego ludu polskiego na Wychodźstwie w Ameryce Polski Narodowy Kościół Katolicki, aby przypomnieć z powrotem światu, a najpierw narodowi polskiemu, tę nieśmiertelną i konieczną ideę organizowania Bożego społeczeństwa, opartego o miłość, braterskie męstwo, współpracę, sprawiedliwość i braterstwo” (Hodur 1967: t. I, 172).

Ks. Hodur wielokrotnie i przy różnych okazjach powtarzał, że zapowiadane przez Chrystusa Królestwo Boże na ziemi ma wymiar moralny i społeczny zarazem. Zwłaszcza w pierwszym okresie mobilizacji ruchu parafii niezależnych on sam jak i jego współpracownicy, np. z redakcji „Straży”, oficjalnego organu Kościoła od roku 1897, popierali amerykański ruch związkowy, stając po stronie strajkujących pensylwańskich górników walczących o lepsze warunki pracy i płacy. W tym czasie „Straż” wzywała pracujących w kopalniach Polaków do organizowania się i wspólnego związkowego działania w konfliktach z pracodawcami. Nie było to jednak wezwanie do rewolucji socjalnej, a raczej skłanianie się ku ideom społecznego chrześcijaństwa, które możliwości moralnego odrodzenia społeczeństwa i przeobrażenia stosunków kapitalistycznych upatrywało w upowszechnieniu własności i edukacji, rozszerzeniu sfery wolności i demokracji, zależnych nie tylko od państwa, ale i organizującego się w niezliczonych zrzeszeniach, także religijnych, społeczeństwa. W broszurce *Jaki Kościół* ks. Hodur pisał na ten temat: „Jezus Chrystus mimo to, że zapowiadał zawrotne po prostu przemiany w ustroju ludzkiego społeczeństwa, zwanego Królestwem Bożym, był ewolucjonistą – to znaczy przepowiadał powolne, stopniowe przemiany w ustroju ludzkim, aż zakwitnie na ziemi Królestwo Boże, to znaczy doskonałe, a szczęśliwe społeczeństwo” (Hodur 1967: t. I, 49). O takiej wizji moralnej odnowy społecznej inspirowanej chrześcijaństwem kapłan mówił na

synodzie warszawskim w roku 1928: „Uważamy, że społeczeństwo powoli (poprzez demokrację, przez naukę, organizację, powinno dojść do tego, by sprawiedliwość społeczna zwyciężyła, żeby nie było ludzi wydziedziczonych, lecz aby skończył się w ogóle ucisk człowieka przez człowieka” (cyt. za: Kubiak 2001: 71).

Reformatorska krytyka istniejącego Kościoła rzymskokatolickiego prowadzona była w PNKK nie tylko z perspektywy narodu polskiego i jego szczególnych potrzeb społeczno-religijnych. W związku z tym należałoby zadać pytanie o wpływy Kościoła starokatolickiego, z którym PNKK związany był unią. Ks. Franciszek Hodur, starając się o sukcesję apostołską i tytuł biskupa, podpisał w roku 1907 deklarację ideową starokatolików, tzw. deklarację utrechcką, odrzucającą idee soboru watykańskiego I (1869–1870). Przyjął ją jako podstawę katolicyzmu urzędu i kultu Kościołów zjednoczonych w Unii Utrechckiej, w tym także PNKK. Był to raczej sojusz taktyczny, pozwalający uzyskać upragnioną sakrę i sukcesję apostołską z rąk biskupów starokatolickich. Teologicznymi i historycznymi rozważaniami niemieckich księży profesorów na czele z Ignacym von Dollingerem, profesorem i rektorem Uniwersytetu w Monachium, Hodur raczej się nie zajmował. Wykorzystał jednak fakt, iż starokatolicy ostrze swej polemiki skierowali przeciwko Kościołowi rzymskokatolickiemu, przeciwko soborowi watykańskiemu I i przede wszystkim przeciwko papieżowi (Ambroży 2001: 191–209). Podobnie ks. F. Hodur, który przedstawiał papieża jako wytwór historycznych uwarunkowań, w jakich znalazło się chrześcijaństwo pierwszych wieków. Aby przetrwać we wrogim otoczeniu, musiało ono dokonać swoistej mimikry w feudalnym świecie i stworzyć Kościół jako instytucję całkowicie „ziemską” i całkowicie „świecką”, by stała na straży jego doraźnych interesów. Scentralizowany i autorytarny Kościół był narzędziem walki o prymat w feudalnym świecie. W tej walce jednak upodobnił się do tego świata, nie tylko jeśli chodzi o ustrój wewnętrzny, ale i praktyki niezgodne z przesłaniem Ewangelii, np. metody nawracania pogan. Papież, jako wytwór historyczny, zdaniem ks. Hodura, nie pasuje ani do potrzeb współczesnych mu ludzi, ani do ducha „nowych czasów” promującego idee wolności i demokracji. Krytykując papieża i Kościół duchowny nie tyle chciał wracać do starokatolickiej zasady lokalnego i autonomicznego Kościoła pierwszych wieków, ile wpisywał się w szereg niezliczonych, przynajmniej od średniowiecza, osób piętnujących naganne obyczaje duchowieństwa, jego żądnię władzy i chciwość, zepsucie i zeświecczenie, niezgodne z pierwotnymi ideałami ewangelicznymi. Do tego moralizatorskiego nurtu krytyki Kościoła dodawał jednak nowy element, mianowicie inspirowane współczesnym sobie liberalnymi hasłami postulaty „wolnego Kościoła” i „wolnej religii”. Dla ks. Hodura „wolny Kościół” to Kościół wyzwolony z pęt „rzymskiego kościelnictwa”, scentralizowanej i hierarchicznej instytucji sprzeciwiającej się wolności religijnej. „Religia zwłaszcza chrześcijańska – pisał w *Apokalipsie XX wieku* – jest najbardziej osobistą sprawą człowieka. Czy weźmiemy pod rozwagę religię jako stosunek człowieka do Boga, czy jako odbłysek Bożego życia w człowieku, a nawet samo Boskie życie w człowieku, zawsze na plan pierwszy wysuwa się stosunek człowieka do bóstwa. [...] Do tego osobistego stosunku nie powinien nikt wkraczać, nikt się mieszać. Ma to być największy i najwyższy przywilej człowieka-obywatela, człowieka-wyznawcy [...]. Nawet Kościół nie powinien zbyt mieszzać się w ten osobisty stosunek. Powinien

postawić sobie granicę, by nie obrażać Boga i nie poniżać człowieka” (Hodur 1967: t. II, 65).

Hasła liberalizacji i indywidualizacji stosunku człowieka wierzącego do Boga nie mogą przysłonić braku głębszej refleksji teologicznej dotyczącej roli Kościoła. Oprócz dostrzeżenia znaczenia osobowego spotkania człowieka z Bogiem, nie znajdziemy w jego pismach odniesień do innych zasadniczych dla protestantyzmu kwestii, dotyczących usprawiedliwienia z łaski przez wiarę, roli Pisma Świętego jako jedyne go autorytetu, roli Kościoła i Tradycji w dziele zbawienia (Rahner, Vorgrimler 1987: 364–365). Te kwestie nie miały dla Hodura znaczenia lub ich po prostu nie rozumiał; np. wyobrażał sobie Kościół jako zjednoczenie albo zrzeszenie wolnych i rozumnych ludzi, podobnie do innych pożytecznych zjednoczeń i zrzeszeń. W tym duchu krytykował też protestancką ideę predestynacji. Wskazywał, iż pomniejsza ona znaczenie wolnej woli człowieka i neguje sens jego indywidualnego moralnego wysiłku nie tylko dla zbawienia, ale i lepszego urzą dzenia świata. Jeżeli bowiem ani dobre uczynki, ani dobra wola nie zapewniają zbawienia, które nie zależy od życia, jakie prowadzi wierny, to taki pogląd wiedzie wprost do pesymizmu chrześcijańskiego, który ks. Hodur zdecydowanie odrzucał: „Ci wielcy i szlachetni skądinąd mężowie – pisał o XVI-wiecznych reformatorach w broszurze *Jaki Kościół* – nie rozumieli wartości poszczególnego człowieka, ani wydziedziczonych i poniżonych mas. W przeciwieństwie do rzymskiego zbawczego systemu, polegającego na pokornym i uległym wypełnianiu religii i przepisów kościoła oraz wstawianictwu księdza i świętych pańskich, kładł Luter główny nacisk na wiarę i miłosierdzie Boskie. Zbawienie człowieka jest według luterskiej teologii dziełem Boga przede wszystkim i wiary ze strony grzesznej i skazanej na zagładę ludzkości. Z tego powodu niewiele się też dba o wolę człowieka, o jego serce, duszę, charakter, mało też o jego prawa społeczne” (Hodur 1967: t. I, 41–42).

Podobne dylematy nurtowały ks. Hodura w związku z próbami określenia znaczenia Pisma Świętego. W PNKK próbowano nawet ustanowić nowy sakrament, który polegać miał na słuchaniu Słowa Bożego. Na I Ogólnopolskim Synodzie Warszawskim PNKK postanowiono podnieść „głoszenie i słuchanie” Słowa Bożego do rangi sakramentu. Tę nowość ks. Hodur uzasadniał jednak następująco: „Gdy kapłan pracuje sumiennie nad kazaniem kilka dni w tygodniu, a potem z czystym sercem idzie na ambonę i głosi ludowi Ewangelię, to wtenczas zaiste spełnia tę samą rolę, która spełniał Jezus Chrystus, którą spełniali apostołowie i te same też skutki są Słowa Bożego, jak każdego innego sakramentu. Przez Słowo Boże przy stępujemy do pozyskania duszy ludzkiej, która się odradza i powstaje z martwych i łączy się [...] z Bogiem. Słowo Boże jest więc wielkim sakramentem Kościoła” (cyt. za: Wysoczański 2006). Nie oznaczało to jednak jakiegoś zasadniczego, inspirowanego protestantyzmem zwrotu w stronę Pisma Świętego czy przyjęcia luterskiej zasady *sola scriptura*. Nowy sakrament, zamiast zachęcać wiernych do osobistego studiowania Pisma Świętego i pogłębiania relacji osobistej z Bogiem, miał raczej mobilizować kapłanów do tego, by przykładali się do głoszenia kazań. Zresztą, po śmierci Hodura sakrament ten usunięto. Utrzymała się natomiast wzorowana na Kościołach protestanckich reforma polegająca na dopuszczeniu obok spowiedzi indywidualnej także formy spowiedzi publicznej, która zdaniem Hodura miała lepiej

służyć temu, by „podnieść świeckiego człowieka w godności wobec Boga i siebie samego” (cyt. za: Kubiak 2001: 70). Wydaje się, że wyrazem tego samego dążenia do podniesienia godności świeckiego człowieka w Kościele było odrzucenie dogmatu o piekle. Jak pisze Hieronim Kubiak, już w roku 1900, a oficjalnie w roku 1909, ks. Hodur odrzucił tradycyjną naukę o grzechu pierworodnym i wiecznym potępieniu człowieka jako karze za grzech. W *Naszej wierze* można było przeczytać, iż „takiego wiecznego potępienia, o którym uczy Rzymskokatolicki Kościół, nie znały ani ludy pogańskie, ani synagoga żydowska, ani chrześcijanie pierwszych wieków” (Hodur 1967: t. I, 127–128). Zdaniem ks. Hodura naukę o piekle przyjął Kościół rzymskokatolicki dopiero po soborze laterańskim IV, czyli po roku 1215, a teraz powinien ją odrzucić, ponieważ nie przystaje ona do obecnego rozumienia człowieka i jego ostatecznego przeznaczenia: „Człowiek jest wytworem myśli Bożej – pisał dalej ks. Hodur w *Naszej wierze* – Bożej istoty, i że Bóg jest najdoskonalszą i najświętszą istotą, to i twory jej są także w zasadzie dobre, choć nam patrzącym na krótką metę ich istnienia [...] wyda się to lub owo błędne lub złe. Wszystko musi osiągnąć ostateczny cel zamierzony przez Stwórcę, bo inaczej nie byłby Bóg wszechmocnym, a więc i człowiek musi osiągnąć ostateczny cel swego bytu. A cóż stanowi ostateczny cel człowieka? Nie może być tym ostatecznym celem człowieka wieczna katusza, wieczne piekło, bo to by się sprzeciwiało wszechmądrości i wszechdobroci Bożej, ale może być tylko poznanie prawdy, zdobycie sprawiedliwości i posiadanie niezamąconego szczęścia. Takie tylko przeznaczenie i przeprowadzenie sprawy ludzkiego życia jest godne jego Założyciela, Żywiciela i Odkupiciela, wszystko inne jest krótkowidztwem i niezrozumieniem Bożych zamiarów. A jakże to pogodzić ten niezawodny cel, który każdy człowiek osiągnąć musi, z wolnością woli człowieka i z poczuciem sprawiedliwości, które wymaga, aby za czyny dobre, moralne spotykała nas nagroda, a za czyny złe, niemoralne, kara? Pogodzić to łatwo i snadnie. Cel ostateczny człowieka jest niezawodny i musi go każdy osiągnąć, bo ten cel jest wynikiem istoty Bożej, ale w wyborze dróg i środków prowadzących do celu ma człowiek wolność zupełną. Może więc obrać ten sposób życia lub inny, może unikać tego lub owego, może przyspieszyć swe zbawienie lub opóźnić, może sprzeciwić się w widniejszym lub mniejszym stopniu działalności łaski” (Hodur 1967: t. I, 127–128).

W tym samym tonie pisał Hodur o piekle w broszurce pod znamienym tytułem *Dogmat o piekle*: „rzymskie piekło jest pogańskim zabytkiem, jest pokpiwaniem z Pana Boga i ze zdrowego rozsądku, jest w najlepszym razie nabożnym oszustwem i niczym więcej” (Hodur 1967: t. I, 168). Pytanie o warunki i możliwości zbawienia były dla Lutra czy Kalwina pytaniami zasadniczymi. Luter – jak pisał G. Schramm – zgorzienie panujące w Kościele uznał nie tylko za zagrożenie dla dobrych obyczajów wiernych, lecz za zagrożenie dla ich przyszłego zbawienia (Schramm 2015: 219). Podobnie jak Kalwin, poszukiwał on właściwej drogi, wskazując na wiarę i łaskę, a także sakrament chrztu zmywający pierwotną grzeszność jako więcej znaczące niż moralny wysiłek człowieka. Te podstawowe dla XVI-wiecznych reformatorów niepokoje i dylematy teologiczne nie miały większego znaczenia dla ks. Hodura. Według niego zbawienie było dla wszystkich i miało charakter uniwersalny, ponieważ pochodziło z woli samego Boga, co pod znakiem zapytania stawiało misję Kościoła. Kościół pozbawiony swego wymiaru eschatologicznego

stał się narzędziem budowania lepszego społeczeństwa i gwarantem jego rozwoju moralnego. Przesłanie moralne chrześcijaństwa i misja budowania już tu na ziemi opartego na zasadach chrześcijańskich wolnego i dobrze urządzonego, a przez to szczęśliwego społeczeństwa, wydają się być tym, co najbardziej interesowało i pociągało Hodurę: „To jest nauka założyciela chrześcijaństwa – pisał we *Wstecz albo naprzód* – to jest jego testament, to grunt i fundament [...] Wiara w Boga i Jezusa Chrystusa, miłość i sprawiedliwość, dążenie do doskonalenia, osobistość ducha, ludzkich stosunków, wreszcie opanowanie Królestwa Bożego, to cel, to warunek szczęścia i zbawienia człowieka” (Hodur 1967: t. II, 9). W innym miejscu, mianowicie w *Apokalipsie XX wieku*, stwierdzał, iż według niego „Królestwo Boże to państwo, to zjednoczenie polityczno-społeczne, mające na względzie bezpieczeństwo, rozwój i szczęście współobywateli” (Hodur 1967: t. II, 149).

Cytowane powyżej wypowiedzi pokazują, że ani ks. F. Hodur, ani jego współpracownicy nie mieli odpowiedniego przygotowania, by stać się reformatorami religijnymi na miarę swoich wielkich poprzedników z XVI wieku. Jeżeli czerpali z doświadczenia i praktyki gmin protestanckich w Ameryce, to dotyczyło to raczej zmian w zasadach funkcjonowania i ustroju Kościoła, który miał być bardziej wolny i bardziej demokratyczny. Swoje teologiczne poszukiwania ograniczyli do przyswojenia dość ogólnikowych liberalno-modernistycznych haseł, które wydawały się im lepiej pasujące do „nowych czasów” i wizji człowieka wyzwolonego z pęt „rzymskiego kościelnictwa”. Człowieka, którego zdecydowanie bardziej interesuje życie doczesne niż wieczne, i któremu w dążeniu do osiągnięcia szczęścia i harmonii na ziemi służy nauka moralna chrześcijaństwa. W tym względzie PNKK bliski był koncepcjom amerykańskich ruchów chrześcijańskich o protestanckich korzeniach, zaangażowanych w działania na rzecz przebudowy moralnej amerykańskiego społeczeństwa. Przykładem może być tzw. Społeczne Credo Kościołów, deklaracja wydana w roku 1908 przez skupiającą ponad trzydzieści protestanckich Kościołów w Ameryce, Federalną Radę Kościołów (Domagała 1996: 168).

PNKK nie rozwinął także jakiejś szczególnej teologii narodu, ograniczając się do wprowadzenia języka polskiego do liturgii i dbając o pogłębienie więzi Kościoła ze wspólnotą narodową poprzez przyswojenie romantyczno-mesjańskiej symboliki. To oznaczało polityzację religii i jej wprzęgnięcia w realizację narodowych celów w przeciwieństwie do uniwersalistycznej i eschatologicznej misji Kościoła rzymskokatolickiego. Zresztą teologiczne i światopoglądowe rozterki ks. Hodury jako organizatora i przez długie lata Pierwszego Biskupa PNKK zmieniały się w zależności od sytuacji. Na początku, gdy stawał na czele zbuntowanych parafii, jego cele były bardzo ograniczone i nie wykaczały poza postulaty zmian w zasadach funkcjonowania etnicznie polskich parafii w Ameryce. Nie przypuszczał wówczas, iż zorganizuje własny Kościół i stanie przed wyzwaniem określenia jego religijnej misji i tożsamości. Przed wiekami przed podobnym wyzwaniem reformy Kościoła rzymskokatolickiego stanęła szlachta polska, lecz ostatecznie je odrzuciła. W owym czasie reformacyjne dysputy, dotyczące np. Kościoła narodowego, nie miały szans dotrzeć do polskich chłopów i w rezultacie – jak podkreśla Wijaczka – pozostali oni przy katolicyzmie, którego obrzędowość znacznie silniej na nich oddziaływała niż surowe wnętrza protestanckich kościołów, i którzy większego pojęcia o tym czego

dotyczy toczony w Europie i w Rzeczypospolitej dyskurs religijny mieć nie mogli, z tej choćby prostej przyczyny, iż byli niepiśmienni (Wijaczka 2014: 16–17). Pod koniec XIX wieku wyzwanie reformy Kościoła stanęło także przed nimi, co nie oznaczało, iż ideowym i teologicznym dziedzictwem reformacji zainteresują się oni na poważnie. Polscy emigranci w Ameryce, w większości chłopskiego pochodzenia, niezadowoleni ze sposobu funkcjonowania wielokulturowych parafii rzymskokatolickich, reformę rozumieli bardzo prosto. Chcieli Kościoła, w którym byliby gospodarzami, parafii prowadzonych przez polskich księży i polskich biskupów, gdzie słyszeliby polski język i poznawali polską tradycję. Logika protestu zaprowadziła ich jednak dalej i stworzyła nowe wymiary schizmy; protest przyjął organizacyjne formy Kościoła narodowego, zrywającego związki z Rzymem, wprowadzającego polski język liturgii i polską tradycję. Wszelkie inne nowinki religijne albo nie przyjęły się, albo dotyczyły otwarcia na retorykę inspirowaną liberalnymi hasłami „wolnej religii” i „wolnego Kościoła”.

Wysiłki na rzecz zbudowania wyraźniejszej tożsamości religijnej okazały się nietrwałe i nie wytrzymały próby czasu. Lekarstwem na postępującą dezintegrację ideową scranotńskiego ruchu i fakt, że PNKK nie tylko nie zapobiegł wynaradawianiu się Polonii amerykańskiej, ale nawet – jak pokazały badania Barbary Leś – to wynaradawianie przyspieszało (Leś 1981), miało być zacieśnienie więzi z Kościołem rzymskokatolickim i rozluźnienie z Unią Utrechcką. Oceniając z perspektywy czasu te tendencje w PNKK, ks. Izydor Sadowski (SDB) podkreślał: „W swej zewnętrznej formie Kościół narodowy na ogół, jak widać, upodabniał się do Kościoła rzymskokatolickiego, księża zachowali taki sam strój i szaty liturgiczne, hierarchia używała tych samych tytułów: biskup, dziekan proboszcz, wikariusz. Zachowano również wystrój świątyni, sposób sprawowania liturgii i mszy św., udzielanie sakramentów i odprawianie nabożeństw. Chociaż wprowadzono ogólne rozgrzeszenie, czyli tzw. spowiedź powszechną, to jednak spowiedzi indywidualnej nie zniesiono. Tak więc jeżeli niezorientowany wyznawca Kościoła rzymskokatolickiego przypadkowo znalazł się w świątyni kościoła narodowego, jedynie po używanym języku sprawowanej tam liturgii mógł się zorientować, że nie jest w kościele swego wyznania” (Sadowski 1985: 186). Po zmianach wprowadzonych przez Sobór Watykański II i ta zewnętrzna oznaka odrębności przestała mieć znaczenie.

Z drugiej strony pogłębiały się różnice z Kościołami starokatolickimi. Pisał o tym komentujący tę sytuację na portalu ekumenicznym Kosciol.pl ks. Stanisław Pełka: „Polski Narodowy Kościół Katolicki w USA cieszy się bardzo dobrymi relacjami z Kościołem rzymskokatolickim w USA. Po wielu latach wytężonej pracy teologów, historyków i kanonistów Watykan postanowił uznać ważność wszystkich sakramentów udzielanych w tym Kościele. Trwają też prace zmierzające do pełnego zjednoczenia z Rzymem. Gdy Kościoły członkowskie Unii Starokatolików w Utrechcie wydały zgodę na udzielenie święceń kapłańskich kobietom w Kościołach starokatolickich w Austrii, Niemczech, Szwajcarii i Holandii, Polski Narodowy Kościół Katolicki sprzeciwił się temu postanowieniu. W konsekwencji Unia skrytykowała Kościół za zbyt tradycyjny, źle pojęty i prowadzony ekumenizm oraz dyskryminowanie osób homoseksualnych” (Pełka 2004). W roku 2003, podczas spotkania w ramach Międzynarodowej Konferencji Biskupów Starokatolickich w Pradze,

zaaprobowano decyzję o wykluczeniu PNKK spośród członków Unii Utrechckiej za – jako to określono „zbyt tradycjonalistyczną postawę” w kwestii odmowy udzielania świeceń kapłańskich kobietom i w kwestii stosunku do homoseksualizmu i ekumenizmu (Pełka 2004).

Bibliografia

- Ambroży M. (2001). *Historyczne i teologiczne tło powstania starokatolicyzmu*. W: J. Jezierski (red.), *Biskup Franciszek Hodur (1866–1953). Życie – dokonania – znaczenie*. Olsztyn: Wydział Teologii UWM.
- Domagała B. (1996). *Polski Narodowy Kościół Katolicki – herezja, ruch narodowy czy ruch społeczny*. Kraków: Nomos.
- Hodur F. (1967). *Pisma: opracowane i wydane w 100 rocznicę urodzin*, T. I–II. Warszawa: Odrodzenie.
- Jezierski J. (2001). *Wprowadzenie*. W: Idem (red.), *Biskup Franciszek Hodur (1866–1953). Życie – dokonania – znaczenie*. Olsztyn: Wydział Teologii UWM.
- Kubiak H. (2001). *Franciszek Hodur – szkic biogramu*. W: J. Jezierski (red.), *Biskup Franciszek Hodur (1866–1953). Życie – dokonania – znaczenie*. Olsztyn: Wydział Teologii UWM.
- Kubiak H. (1970). *Polski Narodowy Kościół Katolicki w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 1897–1965. Jego społeczne uwarunkowania i społeczne funkcje*. Wrocław: Ossolineum.
- Leś B. (1981). *Kościół w procesie asymilacji Polonii amerykańskiej*. Wrocław: Ossolineum.
- Pełka S. (2004). *Amerykańska Polonia rozbija Unię*. Pobrano z: www.kosciol.pl (10.04.2017).
- Rahner K., Vorgrimler H. (1987). *Mały słownik teologiczny*, Tadeusz Mieszkowski i Paweł Pachciarek (przeł.). Warszawa: PAX.
- Rusinowa I. (2001). *Ruchy niezależne w Kościele katolickim w Stanach Zjednoczonych przełomu XIX/XX w.* W: J. Jezierski (red.), *Biskup Franciszek Hodur (1866–1953). Życie – dokonania – znaczenie*. Olsztyn: Wydział Teologii UWM.
- Sadowski I. (1985). „Polski Narodowy Kościół Katolicki: wewnętrzne i zewnętrzne warunki jego rozwoju”. *Seminare. Poszukiwania Naukowe*. T. VIII, s. 177–220.
- Schramm G. (2015). *Szlachta polska wobec reformacji 1548–1607*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
- Warega W. [Hodur F.] (1901). *Nowe drogi*. Scranton.
- Wijaczka J. (2014). Reformacja w Koronie w XVI w. – sukces czy niepowodzenie? *Gdański Rocznik Ewangelicki*, z. VIII, s. 13–34.
- Wysoczański W. (2006). Program religijno-społeczny bpa F. Hodura – z historii PNKK. *Rodzina*, nr 11. Pobrano z: http://www.polskokatolicki.pl/RODZINA/Archiwum/pdf/2006/Rodzina_2006_11.pdf (10.04.2017).

Polish National Catholic Church and the Heritage of Reformation

Abstract

The PNCC was founded in 1897 in the United States by Polish immigrants who in their new established parish became dissatisfied with the policy of Roman Catholic Church in America. There were no Polish bishops and only few Polish priests, and they would not allow the Polish language to be taught in parish schools. There were also disputes over who owned church property, with the Polish parishioners demanding greater control. They tried to organise Polish independent parishes and the leader of this struggle was Fr. Hodur a priest of St. Stanislaus Cathedral in Scranton. Continued conflict led to an open rupture with the U.S. Catholic Church in 1897, when Polish immigrants founded an independent Polish Church headquartered in Scranton. Fr. Hodur was consecrated as a bishop PNCC in 1907 in Utrecht, Netherlands, by three Old Catholic bishops. The Church considered him to be the founder and first bishop of the new denomination. Doctrine of PNCC was founded on Holy Scripture, Tradition and Teaching Four ecumenical Synods of the undivided Church. The question is in what extent can be treated as a belated Reformation with all the conflicts, struggles and ideas that marked that phase of Church history taking place in the Polish immigrant communities at the turn of the 19th and 20th centuries. This approach is not just about different understanding of papal primacy and the role of laity in the Church but also content of faith.

Key words: Reformation, Polish Americans, Polish National Catholic Church, Fr. Hodur, schism