

# Hofmann, Johannes

---

## Znaczenie rzymskich wspólnot chrześcijańskich i ich biskupa dla całego Kościoła w pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa

---

Rocznik Teologii Katolickiej 7, 272-290

---

2008

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Johannes Hofmann\**

*Uniwersytet w Eichstätt-Ingostadt*

## ZNACZENIE RZYMSKICH WSPÓLNOT CHRZEŚCIJAŃSKICH I ICH BISKUPA DLA CAŁEGO KOŚCIOŁA W PIERWSZYCH TRZECH WIEKACH CHRZEŚCIJAŃSTWA\*\*

### THE IMPORTANCE OF ROMAN CHRISTIAN COMMUNITIES AND THEIR BISHOPS DURING THE FIRST THREE CENTURIES OF CHRISTIANITY

While a professor in Regensburg, Pope Benedict XVI highly evaluated the importance of Christian antiquity in the process of integrating Christians. The idea of primacy shaped during the first millenium of Christianity should be respected by the Orthodox Christians. That is why emphasizing the value of first Christian communities and their bishop in Rome has a strong ecumenical dimension for the Church of the first thousand years of Christianity.

What contributes to this high position of the main ancient Churches is their political rank, the presence and activity of the Apostles in particular cities, high number of the faithful in particular communities, intensiveness of their missionary actions and the qualifications of their bishops. These criteria of importance of the chief apostolic sees are analysed against main events of the 1<sup>st</sup>-3<sup>rd</sup> A.D. The article stresses the fact of raising importance of the Roman

---

\* Ksiądz prof. Johannes Hofmann (\* 1950) jest od 1993 roku kierownikiem katedry historii starożytnego Kościoła i patrologii, a od roku 1998 prowadzi kierunek studiów Ostkirchliche Theologie przy Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu w Eichstätt-Ingostadt. W latach 1994-2000 był naczelnym redaktorem czasopisma „Ostkirchliche Studien”, a w latach 1997-2000 również redaktorem serii „Das östliche Christentum”. W latach 1997-2006 był członkiem Komisji Wspólnej Grecko-prawosławnej Metropolii, Kościoła Prawosławnego w Niemczech i Episkopatu Niemiec. Od 2000 roku jest konsultorem Kongregacji do spraw Kościołów Wschodnich.

\*\* Jest to artykuł ks. prof. Johannesa Hofmanna, który pierwotnie wygłosił jako referat dnia 21 czerwca 2006 roku w parafii Grossmehring, poszerzony i uzupełniony przypisami. Artykuł tu tłumaczony ukazał się w „Klerusblatt” 86(2006) s. 184-190.

Church, its high religious and spiritual significance till the half of the 2nd century, Rome as a place following privileged tradition (from the 2<sup>nd</sup> half of the 2<sup>nd</sup> century) and, at the third stage of development, other episcopal sees (Antioch, Alexandria, Carthage) which from the half of the 3<sup>rd</sup> century pave the way to establishing their own *communion* centres. The same period marks Rome's attempts to precise the canon of the New Testament and designate the borders of the Church. Another important events include the main Churches' (Rome, Alexandria, Jerusalem, Caesarea, Ephesus) disputes over Easter, heretics and the case of Paul of Samosate. In all these aspects the importance of the main Episcopal see in Rome and its cooperation with other main ancient Churches is clearly visible.

Papież Benedykt XVI w swojej homilii podczas objęcia urzędu apostolskiego prosił Pana o Jego pomoc: „abym był sługą jedności Kościoła”<sup>1</sup>. Także swymi liturgicznymi szatami przypominał on o dziedzictwie niepodzielonego starożytnego Kościoła i nosił papieski paliusz znowu w formie, w jakiej pierwotnie nosili go rzymscy biskupi. Już jako profesor w Ratyźbonie cenił on znaczenie chrześcijańskiej starożytności dla jedności chrześcijan. Rzym powinien „od Wschodu (tzn. oddzielonych prawosławnych chrześcijan) oczekiwać uznawania nauki o prymacie nie inaczej, niż to było sformułowane i przeżywane w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa”<sup>2</sup>. Odwołanie się do znaczenia chrześcijańskich wspólnot w Rzymie i ich biskupa posiada wysokie ekumeniczne znaczenie dla całego Kościoła w pierwszym tysiącleciu, jednak omówienie w całości tej sprawy przekracza ramy artykułu. Stąd z racji na dokładność opracowania tego tematu ograniczymy się do trzech pierwszych wieków, zwłaszcza że w nich ukazują się już jego podstawowe kontury.

### Wprowadzenie<sup>3</sup>

Jak dochodzi to tego, że niektóre wczesnochrześcijańskie wspólnoty posiadają w porównaniu z innymi wspólnotami chrześcijańskimi wyższy autorytet? Co wyróżnia te tzw. Kościoły główne, jak określa się te najbardziej znaczące wspólnoty starożytności? Wydaje się, że szczególnego znaczenia nabierają następujące kryteria:

<sup>1</sup> Benedykt XVI, *Wsluchiwać się z całym Kościołem w słowo i wolę Chrystusa*, OsRomPol 26(2005), nr 6, s. 10-12; tu: s. 12.

<sup>2</sup> J. Ratzinger, *Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus*, in: *Ökumene – Konzil – Unfehlbarkeit*, Innsbruck, Wien, München 1979, 208-215; tu: 212.

<sup>3</sup> Por. St. Schima, *Caput Occidentis? Die römische Kirche und der Westen von den Anfängen bis Konstantin* (= *Kirche und Recht*, t. 23), Wien 2000, s. 4-10.

1. wysoka polityczna ranga
2. działalność Apostołów w tym mieście
3. wysoka liczba wierzących danej wspólnoty
4. jej intensywne misyjne promieniowanie
5. szczególne kwalifikacje ich biskupów.

Te komponenty przeplatają się bardzo często. Apostołowie rozwijają misyjną działalność w ważnych politycznie centrach, ponieważ korzystne możliwości komunikacyjne obiecują szybkie rozprzestrzenianie się Dobrej Nowiny. Znaczenie tych miast i położone tam przez Apostołów fundamenty tradycji tworzą ważne podstawy dla uznania tych wspólnot za Kościoły główne. Do tego dochodzi przekonanie, że w tych apostołskich siedzibach przywiązanie do apostołskiej tradycji jest traktowane jako bardzo żywe. Ponadto, przy pomocy kompletnej listy biskupów można było ukazać apostołskie pochodzenie tych Kościołów.

W takiej sytuacji wyróżnia się wyjątkowa politycznie pozycja Rzymu jako stolicy cesarstwa i wyciska na wspólnocie rzymskiej jej szczególną ważność. Jak później zobaczymy, podnosi to także komponent apostołskiej tradycji Kościoła rzymskiego najwcześniej i bardziej intensywnie pielęgnowanej niż w przypadku innych głównych Kościołów.

Liczba wiernych musiała być także bardzo wysoka, ponieważ bp Korneliusz Rzymski wylicza w swojej wspólnocie już w połowie III wieku 46 prezbiterów, 7 diakonów, 7 subdiakonów, 42 akolitów, 52 egzorcystów, lektorów i ostiariuszy oraz ponad 1500 wdów i potrzebujących pomocy<sup>4</sup>. W tym samym czasie (251/253) jeden z sześćdziesięciu biskupów Italii mówi o rzymskim synodzie, że promieniuje intensywnością misjonarską. Ostatecznie wybitni rzymscy biskupi jak Wiktor, Kalikst, Korneliusz i Stefan już w pierwszej połowie III wieku są znani poza granicami rzymskich wspólnot. Poza tym oprócz Rzymu jest jeszcze cały szereg wspólnot, które w przedkonstantyńskim czasie, a więc przed 306 rokiem, odróżniają się jako Kościoły główne od Kościołów lokalnych. Są to mianowicie Kościoły, których nazwy warto wymienić w całości: Aleksandria w Egipcie, Antiochia w Syrii, Jerozolima w Palestynie, Efez w Azji Mniejszej, Kartagina w zachodniej części Afryki Północnej. Należy zwrócić uwagę na działalność Apostołów, ze szczególną rolą, jaką odgrywa zwłaszcza Apostoł Piotr, ważną dla zrozumienia i dla szacunku dla trzech głównych Kościołów: Rzymu, Aleksandrii i Antiochii. Dlatego poświęćmy najpierw jemu szczególną uwagę.

---

<sup>4</sup> E. Dassmann, *Kirchengeschichte*, t. I (= *Kohlhammer-Studienbücher Theologie*, t. 10) Stuttgart, Berlin, Köln 1991, t. I, s. 172 (*Klerus und Witwen Roms*), s. 265 (*Synode von Rom 251/253*).

## Piotr i urząd Piotrowy w Nowym Testamencie<sup>5</sup>

Biorąc pod uwagę Piotra i jego urząd, wydaje się dzisiaj kształtować wśród katolickich i niekatolickich egzegetów następujący konsensus:

1. Nie tylko z trzech klasycznych miejsc Piotrowych (Mt 16, 13-19; Łk 22, 31 n; J 21, 15-17), lecz także z wielu innych tekstów Nowego Testamentu wyłania się przywódcze stanowisko Piotra w kręgu Dwunastu i we wspólnocie jerozolimskiej. Chodzi przy tym o jednoznaczne przekazanie przez Jezusa przywództwa i, na Jego zlecenie, wypełnianie przez Piotra tej roli.

2. Wszystkie nowotestamentalne pisma z pełnymi wymowy miejscami Piotrowymi powstały po śmierci Piotra. Świadczą więc one o trwałym zainteresowaniu pierwotnego Kościoła osobą i funkcją Piotra. Jest jasne, że Piotr okazuje się dla pierwotnego Kościoła także po swojej śmierci szczególnie ważnym gwarantem tradycji Jezusowej.

3. Panuje także zgoda w odpowiedzi na pytanie, czy historyczny Jezus myślał przy posłaniu o następcy Piotra i czy piszący po śmierci św. Piotra autorzy Ewangelii według św. Mateusza byli świadomi, że Piotr i jego posłanie będą trwały w przywódcach rzymskich wspólnot? Na te pytania odpowiedzi są negatywne, a to na podstawie źródeł będących do naszej dyspozycji. Brak takich wypowiedzi tak ze strony Pana Jezusa, również w Ewangelii według św. Mateusza nie ma nic na temat następcy Piotra. Te pytania są zresztą niestosowne. Jezus jest bowiem przekonany o zbliżającym się bezpośrednio końcu czasów i stąd nie zastanawia się, podobnie jak pierwsza generacja chrześcijan, nad tego rodzaju pytaniami. Powinno się te pytania jako anachroniczne po prostu odrzucić, natomiast brać pod uwagę trzy powyższe twierdzenia, to znaczy czerpać informacje na podstawie świadectw, które się zachowały, co one mówią o roli rzymskiej wspólnoty. Rozważymy przy tym trzy stopnie rozwoju, sięgając czasowo do końca III wieku.

## Stopień pierwszy: wysokie religijno-duchowe znaczenie Kościoła rzymskiego do połowy II wieku<sup>6</sup>

Ten pierwszy stopień rozwoju – widoczny w źródłach już około 100 roku – odznacza się ponadprzeciętnym, wysokim szacunkiem religijno-duchowym Kościoła rzymskiego. Poważanie, jakim cieszy się w tym stadium wspólnota rzymska, nie da się oddzielić od faktu, że Piotr i Paweł, wiodący Apostołowie pierwszych chrześcijańskich wspólnot, ponieśli śmierć męczeńską w Rzymie

<sup>5</sup> Por. K. Schatz, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990, s. 13-15.

<sup>6</sup> Por. W. de Vries, *Das Petrusamt im ersten Jahrtausend*, [w:] K. Lehman (red.), *Das Petrusamt. Geschichtliche Stationen seines Verständnisses und gegenwärtige Positionen*, München, Zürich 1982, s. 42-66; tu: s. 42-45; K. Schatz, *Primat*, dz. cyt., s. 16-19.

i tam zostali pogrzebani. Jest jasne, że okazywany im wysoki szacunek i ich pierwszorzędne znaczenie dla nowotestamentalnego przekazu przenosi się na rzymską wspólnotę.

Temu wysokiemu stopniowi uznania odpowiada ze strony rzymskiej świadomość, która wyraża się wobec innych wspólnot już bardzo wcześniej braterską odpowiedzialnością i troską. W tym też znaczeniu zwraca się już przed 95 rokiem pierwszy list św. Piotra do azjatyckich prezbiterów i wzywa ich do przestregania kościelnych zadań (por. 1 P 5, 1n)<sup>7</sup>. List św. Klemensa Rzymskiego pisany około 96 roku, ponownie zaświadcza, że rzymska wspólnota czuje się odpowiedzialna za inną lokalną wspólnotę, a mianowicie za tę w Koryncie<sup>8</sup>. Ten list jako nadawcę wymienia „Kościół Boży, który mieszka w Rzymie na obczyźnie” (*1 List Klemensa, Praescriptum*). Jednak starożytna tradycja przypisuje autorstwo listu jednomyślnie wiodącemu kościelnemu przywódcy imieniem Klemens, który z całą pewnością prowadzi rzymską wspólnotę wraz z kolegium prezbiterów. To on kieruje ten upominający list do wspólnoty w Koryncie, gdzie przewodników wspólnoty dopadła swego rodzaju wewnątrzkościelna rewolucja. Klemens nawołuje zatem Koryntian, w imieniu wspólnoty w Rzymie, do zachowania porządku, pokory i posłuszeństwa prawowicie ustanowionym nad nimi prezbiterom oraz odrzuca ambicje i pychę poszczególnych Koryntian. W tonie pełnym autorytetu, co więcej, w imię Boże, zwraca się do swoich adresatów: „Kto zaś nieposłuszny jest temu, co [Bóg] przez nas [a więc przez rzymską wspólnotę] powiedział, ten powinien wiedzieć, że uwikłał się w grzech i w duże niebezpieczeństwo. [...] Wy jednak sprawicie nam dużą radość, jeżeli przyjmiecie w posłuszeństwie to, co my wam napisaliśmy pod kierownictwem Ducha Świętego” (1 Klem 59 i 63).

To upomnienie mieści się zresztą, pomimo powołania się na autorytet Boży i na kierownictwo Ducha Świętego, w ramach ogólnej braterskiej solidarności wspólnot chrześcijańskich wobec zagrożonej albo schodzącej z właściwej drogi siostrzanej wspólnoty. Mamy przecież podobne przykłady troski innych biskupów owych czasów. Pojawia się jednak jedna ważna różnica. Podczas gdy inne wspólnoty będą ze strony rzymskiej lub innych wspólnot upominane lub karcone, Kościół rzymski będzie tylko chwalony. Ponadto można postawić pytanie – pomimo powszechnego w starożytnym Kościele braterskiego upomnienia: czy każda wspólnota może zabierać głos tak jak rzymska? W każdym bądź razie upomnienie przez wspólnotę rzymską skierowane do wspólnoty w Koryncie padło na dobry grunt. Biskup Dionizy z Koryntu charakteryzuje rzymską wspólnotę około 170 roku następująco: „Od samego początku mieli-

<sup>7</sup> Do tej wypowiedzi z 1 P por. szerzej J. Hofmann, *Die amtliche Stellung der in den ältesten römischen Bischofsliste überlieferten Männer in der Kirche von Rom*, „Historisches Jahrbuch” 109(1989), s. 1-23; tu: s. 11 i nast.

<sup>8</sup> Co do listu Klemensa por. J. Hofmann, *Unser heiliger Vater Klemens. Ein römischer Bischof im Kalender der griechischen Kirche* (= Trierer Theologische Studien 54), Trier 1992, s. 22 i nast.

ście wy [Rzymianie] ten zwyczaj, aby wszystkim braciom świadczyć na wszelki sposób pomoc wielu wspólnotom i we wszystkich miastach posyłać wsparcie” (Dionizy cytowany przez Euzebiusza z Cezarei, *Historia ecclesiastica* 4, 23).

W środkach pomocy wymienionych przez Dionizego mogło chodzić w pierwszym rzędzie o materialne wsparcie biedniejszych Kościołów i o dary miłości okazywane chrześcijanom skazanym na przymusowe roboty. Jednakże wymieniona pomoc obejmuje bez wątpienia pociechę, upomnienie, duchową zachętę, ponieważ Dionizy podkreśla w związku z tym wspomniany list Klemensa, który według jego słów był corocznie czytany we wspólnocie korynckiej.

Podobna tendencja zaznacza się mniej więcej w tym samym czasie u Pseudoignacego<sup>9</sup> z Antiochii (ok. 170 roku)<sup>10</sup>. Podczas gdy upomina on inne wspólnoty, aby były jedno z ich biskupem i przestrzega przed błędnymi naukami, jego list do rzymskiej wspólnoty jest pełen pochwał. Rzymska wspólnota nie potrzebuje według niego pouczenia. Ona ma raczej pouczać inne wspólnoty (Ignacy, *List do Rzymian* 3, 1). Ona też przewodzi innym w miłości (*List do Rzymian, Praescriptum*).

Co do interpretacji wyrażenia „przewodzić w miłości” (gr. *prokathemene tes agapes*) poświęcono jej w przeszłości wiele miejsca. Wcześniej katolicycy autorzy rozumieli „miłość” (*agape*) z reguły jako równoznaczną ze „wspólnotą kościelną” (*communio*) i przypuszczali, że w tym wyrażeniu mieści się dowód na zgodną z prawem pozycję Rzymu w znaczeniu „przewodnictwo w związku Miłości [Kościołów]”. Ta interpretacja nie odpowiada jednak kościelnemu statusowi we wcześniejszych czasach, gdy Kościół powszechny nie był tak mocno zorganizowany jako wspólnota Kościołów lokalnych. Bliżej prawdy byłoby – podobnie jak mówi papież Benedykt XVI – połączyć z „przewodnictwem w miłości” to nadzwyczaj wielkie charytatywne zaangażowanie Kościoła rzymskiego<sup>11</sup>. Było to możliwe, bowiem wspólnota rzymska była w stanie, z racji na wielu wpływowych i bogatych członków, lepiej pomagać biedniejszym wspólnotom niż inne Kościoły lokalne, o czym wiemy także ze świadectwa cytowanego już Dionizego z Koryntu. Ale na tę pomoc według Pseudoignacego składały się nie tylko środki materialne, lecz także pomoc teologiczna. Rzymski Kościół według Ignacego, ze względu na nauczających tam Apostołów Piotra i Pawła –

<sup>9</sup> Dla polskiego czytelnika może być nieco zaskakujące, że autorem listów św. Ignacego z Antiochii mógłby być ktoś inny niż on sam. Autor tego artykułu posługuje się takim imieniem, nie podając jednak racji, dlaczego to czyni.

<sup>10</sup> Co do hipotetycznego późniejszego datowania Ignacego por. przegląd badań u F. R. Prostmeier, *Ignatius von Antiochien*, [w:] S. Döpp, W. Geerlings (red.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur* (dalej: LACL), Freiburg, Basel, Wien 2002, wyd. 3, s. 346-348; tu: 347 z literaturą.

<sup>11</sup> Tak właśnie interpretuje ten problem Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* z 25 XII 2005 r. nr 22: „Można uważać, że kiedy Ignacy Antiocheński († ok. 117) określał Kościół rzymski jako ten, który «przewodzi w miłości (*agape*)», w tej definicji chciał wyrazić w jakiś sposób również jego konkretną działalność charytatywną”.

jest także nauczycielem innych wspólnot, sam nie potrzebując być upominany czy pouczany.

To poważanie oparte na wyróżniającej się dobroczynności i na autentycznym apostołskim nauczaniu przyciągało do Rzymu do połowy II wieku wielu wybitnych ludzi, którzy odwiedzali je z zainteresowaniem skierowanym na jego bogate życie wspólnotowe. Na tle Rzymu inne główne Kościoły blado wypadały, nie wnosiły one dotąd czegoś porównywalnego do przekazania potomnym. Jak wygląda więc kolejny stopień rozwoju, który zaznacza się od połowy II wieku?

### Stopień drugi: Rzym od połowy II wieku miejscem uprzywilejowanej tradycji<sup>12</sup>

Drugi stopień rozwoju stoi pod znakiem kontrowersji Kościoła z gnozą. Gnoza przedstawia się jako wielowarstwowy duchowy ruch, który dla swoich członków rości sobie pretensje do głębszego zrozumienia chrześcijańskiej wiary poprzez przekazywanie tajemnej wiedzy. Przy pomocy tej mistyfikacji ich nauka uchyla się od podstawowej kościelnej zasady wiary historycznego pośrednictwa i sprawdzalności, a jednocześnie kwalifikuje wiarę chrześcijan, którzy nie należą do ich elitarnych kręgów, do stopnia prymitywnych początkujących. Do „wewnętrznej świętości” chrześcijańskiego wtajemniczenia dochodzą według przekonania gnostyków tylko zwolennicy gnozy, a więc wprowadzeni w tajemną tradycję gnostyckiej wiedzy. Kościelni zaś autorzy odpowiadali gnostykom powołując się na dostępną tradycję tak znaną zwykłym chrześcijanom, a zarazem historycznie rozumiałą, która w Kościele objawia się w podwójny sposób:

1. w postaci pism Nowego Testamentu, które już wówczas były rozumiane jako wytyczne (kanon) chrześcijańskiej wiary i były odgraniczane od „nieprawdziwych pism” (apokryfów),

2. w zasadzie apostołskiego następstwa w urzędzie biskupim, która już w 96 roku w sposób zaczątkowy występuje w liście św. Klemensa Rzymskiego<sup>13</sup>.

Jeżeli kościelni autorzy podają kompletne listy biskupów niektórych wspólnot, które sięgają od Apostołów aż po czas aktualny, mówią tym samym: te nieprzerwane zastępy biskupów zapewniają, że to oni właśnie przekazali niesfałszowaną i historycznie dającą się udowodnić tradycję. „Tajnych tradycji” nie ma, wszystko odbywa się w świetle i otwartości wspólnoty.

<sup>12</sup> K. Baus, *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche* (= *Handbuch der Kirchengeschichte* [J] 1) Freiburg, Basel, Wien 1962, s. 399 i nast. (*Zeugnis des Irenäus*); J.-M. Tillard, *L'évêque de Rome*, Paris 1982, s. 100-114 (*Bedeutung des Blutzugnisses Petri und Pauli*); K. Schatz, *Primat*, dz. cyt., s. 19-24.

<sup>13</sup> Co do Klemensa z Rzymu już w zaczątkowy sposób ukazana została zasada sukcesji apostołskiej, por. J. Hofmann, *Die amtliche Stellung*, dz. cyt., s. 7-9.



Biorąc pod uwagę ten niesfałszowany przekaz, trzeba jednak powiedzieć, że nie każda wspólnota posiada ten sam ciężar gatunkowy. Jako szczególnie ważne dla autorów starożytnego Kościoła są siedziby apostołskie (*sedes apostolicae*). Chodzi tu o te wspólnoty, które były założone przez Apostołów, naznaczone ich działalnością i obecnym posiadaniem ich grobów. Tu leży przekonanie starożytnego Kościoła o mocniejszym powiązaniu wspólnot pochodzenia apostołskiego z początkiem, tu przekaz apostołski jest podtrzymywany w sposób bardziej intensywny, tu jest ten przekaz nienaruszony przez błędne nauki gnostyków – stąd zachowuje ściślejszy kontakt z Apostołami.

Okazuje się, że apostołskie Kościoły odznaczają się znaczną odpornością na nowinki. Takie lokalne Kościoły spotykamy – aby wymienić tylko niektóre – w Antiochii, w Filipii, w Efezie, w Koryncie, w Tessalonikach i naturalnie w Rzymie.

Rzym posiada i w tym względzie pewną przewagę. Przecież na terenie miasta Rzymu znajdują się groby książąt apostołskich Piotra i Pawła, którzy na podstawie ich wyjątkowego znaczenia dla nowotestamentalnego przekazu stawiają wszystkich innych Apostołów niejako w cieniu. Jedyne św. Jan – umiłowany uczeń Jezusa – zdomowiony w Efezie, może jeszcze konkurować z Piotrem i Pawłem. Ale pięć nowotestamentalnych pism Janowych (Ewangelia według św. Jana, trzy listy Janowe i być może Księga Objawienia) nie mogą się równać znaczeniem z dziewiętnastoma pismami Piotra i Pawła<sup>14</sup>. Do tego dochodzi w świadomości starożytnego Kościoła bardzo wysoko cenione znaczenie męczeństwa św. Piotra i Pawła dla charyzmatu wspólnoty rzymskiej. Tak pisze np. Tertulian około 200 roku: „To jest szczęśliwy Kościół [rzymski], któremu Apostołowie oddali swe życie przelewając krew, gdzie męka Piotra porównywana jest do Męki Pana [umarł ukrzyżowany], gdzie Paweł ukoronowany na wzór odejścia Jana [Chrzciela] poprzez ścięcie, gdzie Apostoł Jan zanurzony w gotującym się oleju, pozostaje nienaruszony, a potem wygnany na wyspę (Tertulian, *De praescriptione haereticorum* 36, 1-4).

Tertulian ma przy tym na myśli następujące sprawy: w świadectwie wiary męczeńskiej śmierci obu Apostołów przekazali oni wraz ze św. Janem Apostołem rzymskiemu Kościołowi ich wiarę jako trwałe testament; ich świadectwo wiary przypieczone przez przelaną krew, jest dlatego starannie przechowywane i strzeżone w Rzymie jako bezcenna apostołska tradycja, męczeństwo trzech Apostołów jest, jako świadectwo wiary rzymskiego Kościoła, wciąż obecne i nadaje mu szczególną wartość. Na tej podstawie staje się jasne, że autorytet trzech Apostołów nadaje powoli rzymskiemu Kościołowi swoisty koloryt.

<sup>14</sup> 16 z 27 w sumie nowotestamentalnych pism było napisanych pod imieniem Apostołów Piotra i Pawła. Ponadto starożytna tradycja przypisuje trzy dalsze pisma, a mianowicie Ewangelię wg św. Marka uczniowi św. Piotra o tym samym imieniu, jak też Ewangelię wg św. Łukasza i Dzieje Apostolskie autorowi o tym samym imieniu co towarzyszył św. Pawła.

W Rzymie, na chrześcijańskim Zachodzie, a więc na obszarze starożytnego Kościoła, coraz bardziej stojącego pod wpływem języka łacińskiego, jest wreszcie od końca II wieku jedyny apostołski Kościół. Jego biskupia stolica jest widziana i odpowiednio szanowana w Italii, Galii i na zachodzie Afryki Północnej już od bardzo wczesnych czasów jako „stolica apostołska”. Te wymienione zalety Rzymu nie mówią oczywiście tego, że tradycja rzymskiej wspólnoty jest jedynie decydująca w starożytnym Kościele, ale w chórze apostołskich Kościołów lokalnych bez wątpienia szczególnie ważny jest Kościół rzymski, z którym żaden inny nie mógł się równać.

Biskup Ireneusz z Lyonu († ok. 202) podkreśla to jednoznacznie, kiedy zwraca się przeciwko gnostykom z argumentem apostołskiego następstwa biskupów<sup>15</sup>. Według niego jest zbyt dalekosieżne, aby było możliwe wykazać dla każdego Kościoła lokalnego, że w nim po Apostołach zasiadał na stolicy biskupiej prawowity następca. Jako wzorcowy przykład kompletnej listy biskupów podaje on tylko Kościół rzymski, który przez „obu błogosławionych apostołów [Piotra i Pawła] został założony i zbudowany”. Tę listę biskupów, która ze względu na jej rozmiary nie będzie tu przytaczana, poprzedza on następującą wypowiedzią: „Z rzymskim Kościołem z racji na jego *potentior principalitas* – [bardziej pierwotną, autentyczną, o wysokich kwalifikacjach, apostołską gminę rzymską]<sup>16</sup> musi zgadzać się każdy inny Kościół, tzn. wierni, którzy z różnych stron pochodzą i zachowują przekazaną przez Apostołów tradycję (*Adv. haer.* 3, 3, 1-2).

Wyjaśnienie tego wielokrotnie interpretowanego tekstu jest trudne, ponieważ zachowało się tylko łacińskie tłumaczenie, a nie oryginalny tekst grecki. Z braku innych możliwości należy nasze źródło takim przyjąć, jakie się zachowało. Na pierwszy rzut oka ten tekst przedstawia bardzo dobitnie znaczenie Kościoła rzymskiego. Ireneusz bowiem każe pójść za rzymską listą biskupów jako za reprezentatywnym przykładem apostołskiego Kościoła. Czy chce on tym tekstem i podaną listą biskupów podnieść szczególną ważność rzymskiego Kościoła? Jeżeli ten tekst wraz z listą biskupów potraktuje się w sposób odizolowany, to musi się to pytanie potwierdzić. Szerszy horyzont interpretacji sugeruje jednak bezpośrednio po liście biskupów następujące polecenie Ireneusza, że w razie spornych pytań powinno się „udać do najstarszych Kościołów, w których przebywali Apostołowie i od nich brać to, co pewne i jasne w spornej sprawie” (*Adv. haer.* 3, 4, 1). Co oznacza w tym świetle „z tym Kościołem z racji na jego

<sup>15</sup> Podobne świadectwa dają Hegezyp i Tertulian, które tu nie będą przytoczone, a zawierają je obszerniej: K. Baus, *Urgemeinde*, dz. cyt., s. 400 i nast. i K. Schatz, *Primat*, dz. cyt., s. 23 i nast.

<sup>16</sup> Wyrażenie św. Ireneusza *potentior principalitas* jest trudne do przetłumaczenia. Autor artykułu tłumaczy w języku niemieckim jako *grössere Ursprünglichkeit*. Dlatego po konsultacjach z autorem artykułu, oddaję znaczenie tego wyrażenia opisowo tak, aby nie stracił jego właściwego sensu.

*potentior principalitas* musi zgadzać się każdy inny Kościół, tzn. wierni, którzy pochodzą z różnych stron”?

Tradycja apostołska, sądzi Ireneusz, znajduje się w owej wspólnocie, która swoje istnienie zawdzięcza założeniu i działalności Apostołów. Takich wspólnot jest więcej i każda z nich, mając na względzie nienaruszalną tradycję, prezentuje wobec młodszych wspólnot chrześcijańskich *potentior principalitas* i w związku z tym wyższy autorytet. Pomiędzy Rzymem a innymi apostołskimi Kościołami nie istnieją dotąd żadne różnice. Wszystkie one mają z racji na apostołskie założycielstwo miarodajny autorytet. Stąd znaczące są owe superlatywy, które Ireneusz – pomimo równości wszystkich Kościołów apostołskich – przypisuje Kościołowi rzymskiemu i tylko jemu. Czyż nie mówi on o owym, „szczególnie znaczącym i szczególnie starożytnym i powszechnie znanym, założonym i zorganizowanym przez dwóch sławnych Apostołów Piotra i Pawła”, Rzymie (Ireneusz, *Adv. haer.* 3, 3, 2). Nie na darmo przywołuje Ireneusz Rzym jako przykład. Z Kościołem w Rzymie, a więc z Kościołem lokalnym apostołskiego pochodzenia musi, według niego, liczyć się każdy inny Kościół lokalny, ponieważ Kościół założony przez Apostołów wiernie zachowuje tradycję apostołską. Jednym z tych Kościołów jest Kościół rzymski, ale ze względu na jego „apostołskich założycieli” Piotra i Pawła jest nim w wyjątkowy sposób.

Temu powszechnemu szacunkowi okazywanemu Rzymowi z zewnątrz, jak to było od połowy II wieku, wyrażane tak przez Ireneusza, jak i innych autorów, odpowiada ze strony Rzymu ukształtowane poczucie autentycznej apostołskiej tradycji i przełożenie jej na duszpasterską praktykę. W spornych problemach dotyczących nauki czy dyscypliny, Kościół rzymski z właściwym sobie instynktem podejmuje miarodajne decyzje, które w dalszej perspektywie zwyciężają w całym Kościele. W tym sensie można określić najstarszą rzymską gminę chrześcijańską jako miejsce podejmowania miarodajnych kościelnych reguł dotyczących nauki i dyscypliny. Dwie ważne dla przyszłości Kościoła decyzje rzymskiej wspólnoty należy tu szczególnie podkreślić.

## Rzym po raz pierwszy odpowiada na pytanie o zakres Nowego Testamentu<sup>17</sup>

Na pytanie o zakres Nowego Testamentu próbuje dać odpowiedź już około 140 roku Marcjon z Synopy i stara się przeforsować w Rzymie niektóre, według jego wyobrażeń, wybrane i „oczyszczone” pisma Nowego Testamentu jako obowiązujące, a jednocześnie uznaje tylko Ewangelię według św. Łukasza i dziesięć „oczyszczonych” listów św. Pawła. Jego tendencje zostały łatwo dostrze-

<sup>17</sup> Por. K. Schatz, *Primat*, dz. cyt., s. 28-30; G. Haendler, *Von Tertulian bis Ambrosius. Die Kirche im Abendland vom Ende des 2. bis zum Ende des 4. Jahrhunderts* (= Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, t. 1/3), Berlin 1992, wyd. 4, s. 46-49; H. König, *Marcion von Sinope*, [w:] LACL, s. 483-485.

żone, zarówno bowiem on jak i jego zwolennicy zostają usunięci z rzymskiej wspólnoty. Kilka dziesiątków lat później dochodzi po raz pierwszy w rzymskiej wspólnocie do postanowienia, że należy wszystkie zbyt wątpliwe pisma, które wówczas walczyły o uznanie wśród chrześcijan, wyłączyć z pism jako należących do Nowego Testamentu. Jak wskazuje, powstały prawdopodobnie w Rzymie w II połowie II wieku skrawek pisma zwany Kanonem Muratoriego, są przez rzymskich chrześcijan uznawane tylko cztery Ewangelie, Dzieje Apostolskie, wszystkie listy św. Pawła, niektóre listy katolickie, podczas gdy inne pisma kategorycznie odrzucone. Tak więc Kościół rzymski poprzez Kanon Muratoriego wybiega daleko naprzód w procesie tworzenia się Nowego Testamentu, a tym samym ustaleniu jako autentycznie uznanej tradycji Kościoła. Pisma uznane przez fragment Muratoriego odpowiadają bowiem w zakresie ksiąg dokładniej i chronologicznie wcześniej niż gdzie indziej w obowiązującym dzisiaj kształcie Nowego Testamentu.

### **Rzym po raz pierwszy odpowiada na pytanie dotyczące granic Kościoła<sup>18</sup>**

Również wielki wpływ wywiera Kościół rzymski w III wieku na sprawy pokuty. Wprawdzie prezbiter Hipolit zarzuca swemu biskupowi Rzymu, Kalikstowi († 222), w bardzo polemicznym tonie zresztą, że pozwala wielkim grzesznikom i heretykom wrócić do wspólnoty Kościoła, że akceptuje żonatyh mężczyzn włączonych do kleru i uznaje małżeństwa pomiędzy wytwornymi kobietami a niewolnikami. Ale w polemicznych wypowiedziach Hipolita uwidacznia się zaledwie przeciwieństwo pomiędzy nim, obcym światu teoretykiem, a praktycznym duszpasterzem Kalikstem. Biskup Kalikst wyposażony w stary rzymski zdrowy zmysł do rzeczy dających się uczynić, decyduje się na Kościół ludowy, w którym także grzesznicy i dawni heretycy odnajdują swoje miejsce. Dekretem o małżeństwach wychodzi on naprzeciw niepokojom sumienia dostojnych kobiet, które liczniej niż mężczyźni ich stanu skłoniły się do chrześcijaństwa. Kalikst proponuje im nie jakieś wątpliwe zastępstwo małżeństwa, które przewidywało państwowe prawo dla par z różnych stanów. On raczej umożliwia tym dostojnym chrześcijankom połączenie z niżej społecznie stojącymi mężczyznami, które jest w pełni uznawane przez Kościół jako ważne małżeństwo. W ten sposób ustala Kalikst kierunek w rzymskim Kościele lokalnym, który stanie się wskazaniem dla przyszłości całego Kościoła. Kościół za czasów Kaliksta otwiera się nie tylko na grzeszników i dawnych heretyków. Kalikst traktuje także po-

<sup>18</sup> Por. E. Caspar, *Geschichte des Papstums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, t. I, Tübingen 1930, s. 24 i nast. (*Kallikst*); St. G. Hall, *Calixtus I. (Bischof von Rom)*, s. 218-222), [w:] *Theologische Realenzyklopädie* (dalej: TRE) VII (1981), s. 559-563; tu: 560 i nast.; K. Schatz, *Primat*, dz. cyt., s. 29 (*Cornelius*); Haendler, *Von Tertulian bis Ambrosius*, dz. cyt., s. 52 i nast. (*Kallikst*), s. 65-67 (*Cornelius und Novatian*).

gańskie prawo małżeńskie jako niewiążące dla Kościoła, ponieważ sprzeczne było z nauką chrześcijańską o równości wszystkich ludzi.

Ten zrównoważony kurs będzie w rzymskim Kościele kontynuowany w połowie III wieku. Kiedy za czasów cesarza Decjusza od jesieni 249 roku wielu chrześcijan odchodzi od wyznawania wiary pod presją śmierci w czasie okrutnych prześladowań, przed biskupami stawał problem, jak powinni się zachować wobec odchodzących od wiary (*lapsi*), zwłaszcza gdy wielu z nich domagało się dopuszczenia ich do sakramentów świętych. Zebrani w Kartaginie biskupi w 251 roku dają w rzeczywistości odpadłym szansę powrotu do kościelnej wspólnoty, po wypełnieniu jednak długotrwałej pokuty. Na takie rozwiązanie decyduje się proszony przez synod w Kartaginie także synod obradujący w Rzymie pod przewodnictwem bpa Korneliusza († 253). Odpadłych chrześcijan dopuszcza się do pokuty, nawet wobec możliwości rozłamu w Kościele rzymskim, spowodowanej przez surowego prezbitera rzymskiego Nowacjana. Wbrew wszystkim rygorystycznym wymaganiom „Kościoła czystych” zwycięża w Kościele – po długotrwałym procesie oczyszczenia – zasada, że Kościół jest także Kościołem grzeszników i ludzi słabych i że grzesznikom ma w praktyce i w teorii okazywać miłosierdzie Boże. Decyzja co do Kościoła ludowego, dostępnego dla wszystkich, została tym samym ostatecznie podjęta. Oczywiście, że w tym ogólnokościelnym procesie brały zasadniczy udział inne główne Kościoły, szczególnie Kościół w Kartaginie, ale także w Aleksandrii i Antiochii, które po wzajemnej wymianie zdań każdorazowo na własnych ich synodach, przyjęły to rozwiązanie<sup>19</sup>. W ten sposób staje się jasne, że główne Kościoły w Rzymie, Aleksandrii, Antiochii i w Kartaginie wstępują najpóźniej od połowy III wieku na trzeci stopień rozwoju jako regionalne centra kościelnej *communio*.

### **Stopień trzeci: Rzym, Aleksandria, Antiochia i Kartagina – od połowy III wieku na drodze do regionalnych centrów *communio*<sup>20</sup>**

Dla tego stopnia rozwoju zasadnicze jest, że Kościół starożytny rozumie się jako *communio*. Jako *communio* rozumiano najpierw Kościół lokalny albo wspólnotę lokalną, która została zjednoczona z Chrystusem jako Głową, względnie zebrana na Eucharystii wokół swego biskupa. Ta *communio* obejmuje Kościoły lokalne, tzn. ich wspólnotę eucharystyczną i ich ścisłe zjednoczenie

<sup>19</sup> Por. J. A. Fischer, A. Lumpe, *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nizänums* (= Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen), Paderborn, München, Wien, Zürich 1997, s. 172, 184 (w 251 roku podjęta na synodzie w Kartaginie decyzja dotycząca upadłych i jej przyjęcie przez synod Korneliusza w Rzymie), s. 328, 333 (przyjęcie decyzji przez synod Demetrianusa z Antiochii), s. 328 i nast. (przyjęcie decyzji przez Dionizego z Aleksandrii).

<sup>20</sup> Por. do całego trzeciego punktu Baus, *Urgemeinde*, dz. cyt., s. 399-408; K. Schatz, *Primat*, dz. cyt., s. 24-26.

na wszystkich poziomach kościelnej komunikacji. To oznacza, że członkowie tych wspólnot są dopuszczani do Eucharystii nie tylko we własnej, ale także w innych wspólnotach. Ponadto ich biskupi informują się wzajemnie o ważnych kościelnych wydarzeniach i dzielą się wiadomościami o ich wyborze czy wyłączeniu heretyków z Kościoła, aby ci ostatni nie znaleźli miejsca w innych wspólnotach. Do istoty tej wewnątrzwspólnotowej czy międzywspólnotowej *communio* należy także i to, że decyzja w sprawie wyboru nowego biskupa należała nie tylko do członków wspólnoty, ale i sąsiednich biskupów. Bardzo uwidacznia się *communio* poprzez tzw. listy wspólnotowe albo listy pokoju. W nich potwierdzają biskupi, że osoby wyjeżdżające lub przesiedlające się do innej wspólnoty, należą do wspólnoty Kościoła. W następstwie tego chrześcijanin, który może wylegitymować się takim „listem wspólnotowym”, będzie w innej wspólnotcie uznany za należącego do *catholica* i doświadczy jedności eucharystycznej jak też gościnności.

Jednakże, chociaż każdy biskup może wystawić „list wspólnotowy” i liczyć się z przyjęciem go w innej wspólnotcie, to nie każdy biskup jest w stanie przekazać ważne informacje swoim współbraciom. Te sprawy były raczej możliwe w znaczących metropoliach, gdzie decydujące znaczenie miały polityka, handel, podróże. Dzięki temu także ranga kościelnych przywódców takich wspólnot w dużych miastach nabiera kluczowego znaczenia. Biskupi sąsiadujących regionów zbierali się w ich wspólnotach na sobory i synody już w II wieku, aby wyjaśniać palące problemy. Biskupi tych wielkomiejskich wspólnot nadawali ton sprawom, ale wśród biskupów synodalnych panowało równouprawnienie. Od połowy III wieku najpóźniej przypada biskupom z centrów regionalnych coraz bardziej rola rzeczników swego regionu. Od tego czasu biskupi Afryki Północnej są reprezentowani przez biskupa Kartaginy, biskupi Egiptu przez biskupa Aleksandrii, biskupi Syrii przez biskupa Antiochii, a biskupi Zachodu poprzez biskupa Rzymu, pozostając w komunii z pozostałymi Kościołami. W ten sposób dokonuje się wzajemna wymiana i istnieje korespondencja pomiędzy kościelnymi grupami na szerszej przestrzeni przeważnie poprzez owe węzłowe centra.

A co dzieje się, gdy większa liczba osób w danej wspólnotcie ubiega się o stolicę biskupią, gdy kandydaci spierają się o to lub wręcz wzajemnie rzucają na siebie ekskomunikę? Który biskup gwarantuje prawdziwą *communio*? Pierwsza odpowiedź brzmi: prawdziwa *communio* jest tam do znalezienia, gdzie Kościół lokalny jest katolicki, tzn. pielęgnuje *communio* ze wszystkimi lokalnymi Kościołami. Ale kto stwierdza w przypadku wątpliwości prawdziwe *communio*? Na pierwszym miejscu należy wymienić regionalne synody biskupów. Ich uczestnicy są przekonani, że zachowują niezafałszowaną tradycję apostołską i mogą podejmować z natchnienia Ducha Świętego odpowiednie decyzje. Zapotrzebowanie na wyższą instancję nie jest konieczne. Mimo to dzieli się

z innymi Kościołami lokalnymi – przede wszystkim z tymi najważniejszymi – postanowieniami synodalnymi w ramach szerokiej kościelnej wymiany, a do nich dołącza się niekiedy prośbę o przyjęcie postanowień synodu. Przystąpienie innych Kościołów, a przede wszystkim Rzymu, Aleksandrii, Antiochii i Kartaginy do synodu powiększa autorytet danego synodu. W ten sposób jeszcze dokładniej ukazuje się, że postanowienia synodu włączone są do konsensusu całego Kościoła i domagają się ich powszechnego uznania. W związku z tym wymienionym głównym Kościołom przypada szczególne prawo podejmowania decyzji o charakterze normatywnym. Ważne kościelne sprawy są zatem rozpatrywane przede wszystkim przez te Kościoły. Coraz bardziej więc rozwijają się one w kierunku „miejsc kontaktowych” kościelnej komunii. Rzym posiada także pod tym względem pewną przewagę w stosunku do innych głównych Kościołów. Pozycja Rzymu wyłania się dobitnie już w sporze o święto Wielkanocy pod koniec II wieku.

### **Główne Kościoły: Rzym, Aleksandria, Antiochia, Jerozolima, Cezarea i Efez podczas sporów o Wielkanoc<sup>21</sup>**

Chodzi tu o pytanie, czy święto Wielkanocy obchodzi się zawsze w niedzielę po pierwszej wiosennej pełni księżyca, czy – jak żydowskie święto Paschy – pierwszego dnia wiosennej pełni księżyca, niezależnie od tego, na jaki dzień tygodnia ten termin przypada. Do końca II wieku istnieją obok siebie funkcjonujące praktyki. W Azji Mniejszej obchodzi się Wielkanoc zgodnie z żydowskim świętem Paschy, w całym innym świecie chrześcijańskim zaś świętuje się w niedzielę po wiosennej pełni księżyca. Do konfliktu dochodzi około 195 roku, kiedy jeden z prezbiterów chce wprowadzić akurat w Rzymie żydowski termin Paschy. Biskup Rzymu Wiktor inicjuje zaraz potem synody biskupie w najważniejszych regionach ówczesnego chrześcijańskiego świata, na których ma być rozwiązany ten problem. Jako pierwszy biskup rzymski próbuje on podjąć ogólnokościelną decyzję w ponadregionalnej sytuacji konfliktowej przy pomocy synodów regionalnych.

Po obradach synodów regionalnych postanowienia ich obrad są przesyłane do Rzymu, ale z pewnością też do innych ważnych wspólnot kościelnych. Decydują się oni – oprócz małoazjatyckich chrześcijan – na niedzielny termin Wielkanocy. Przy tym synody Palestyny obradujące pod przewodnictwem biskupów z Jerozolimy i Cezarei, jak też włączony do tego Kościół aleksandryjski (por. Euzebiusz z Cezarei, *Hist. eccl.*, 5, 25) dają wyraźnie do zrozumienia, że Kościoły główne Aleksandrii i Jerozolimy dołączają się teraz do ogólnokościelnego rozwiązania.

<sup>21</sup> Por. K. Baus, *Urgemeinde*, dz. cyt., s. 309-312, 401; K. Schatz, *Primat*, dz. cyt., s. 24-26.

Wiktor, biskup Rzymu, wydaje się, że już wcześniej, powołując się na Apostołów Piotra i Pawła, podkreślił szczególną wartość rzymskiego niedzielnego obchodzenia święta Wielkanocy. Tylko dlatego jest zrozumiałe, dlaczego Polikrates z Efezu, wiodący biskup z Azji Mniejszej, powołuje się na Apostołów Jana i Filipa pogrzebanych w Azji Mniejszej. Biskup Wiktor pozostaje niewzruszony i próbuje ekskomunikować cały Kościół w Azji Mniejszej. Ale napotyka na opór wielu biskupów, którzy – chociaż czują się zobowiązani do niedzielnego obchodzenia Wielkanocy – domagają się od Wiktora wejścia na drogę pokoju, jedności i miłości (Euzebiusz z Cezarei, *Hist. eccl.* 5, 24). O dalszym przebiegu konfliktu nie jesteśmy już tak dobrze poinformowani. Jest jednak pewne, że praktyka Rzymu, Aleksandrii, Cezarei i Jerozolimy niedzielnego świętowania Wielkanocy na obradującym w Nicei w 325 roku ekumenicznym soborze zwycięży i stanie się praktyką całego Kościoła<sup>22</sup>.

### **Główne Kościoły Kartaginy, Rzymu, Cezarei i Aleksandrii w czasie sporu z heretykami<sup>23</sup>**

To, co miało miejsce w okresie sporów o czas świętowania Wielkanocy, dało też znać o sobie w czasie sporu z heretykami, co w zasadzie wskazywało na postępujący rozwój chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo było wówczas od dziesiątków lat w stałej ofensywie. Obok wciąż rosnącego Kościoła, także różne grupy osiągały godną uwagi wielkość. W codziennym życiu wspólnot stawał przed katolickimi duszpasterzami problem, czy ci, którzy wyrosli w jakiejś heretyckiej lub schizmatycznej wspólnoty i teraz chcą przejść do Kościoła, a otrzymali ważny chrzest, muszą być ponownie chrzczeni.

Kościół rzymski i niektóre wspólnoty afrykańskie uznawały od jakiegoś czasu chrzest schizmatycznych lub heretyckich chrześcijan. Przechodząc do Kościoła otrzymują tu tylko za pokutę jako znak pojednania z Kościołem – nałożenie rąk (Cyprian z Kartaginy, *Epist.* 4, 1). Z drugiej strony, liczne północnoafrykańskie i małoazjatyckie synody w 220, 230, 235 roku postanawiają, że kacerze muszą jeszcze raz być chrzczeni. Stąd stosuje się dalej – według ich przekonania – jedną z dwóch praktyk. Ogólnokościelnym problemem staje się zróżnicowana praktyka chrztu, kiedy rzymski prezbiter, Nowacjan, o bardzo surowych zasadach, odrzuca ok. 251 roku łagodną praktykę pokuty Kościoła i znajduje w wielu

<sup>22</sup> Tak jest zapisane w synodalnym posłaniu z Nicei do Kościoła w Egipcie, zob. G. Alberigo i inni (red.), J. Wohlmuth (red. tłumaczenia), *Conciliorum oecumenicorum decreta. Dekrete der ökumenischen Konzilien*, t. I, Paderborn, München, Wien, Zürich 1998, s. 16-19, tu: s. 19.

<sup>23</sup> Por. Caspar, *Geschichte des Papstums*, dz. cyt., s. 80-83; K. Baus, *Urgemeinde*, dz. cyt., s. 401-407; K. Schatz, *Primat*, dz. cyt., s. 26-28; A. Adolph, *Die Theologie der Einheit der Kirche bei Cyprian*, (= Europäische Hochschulschriften. Reihe 23), Frankfurt a. M. 1993, s. 41-63 (Znaczenie Rzymu i biskupa rzymskiego u Cypriana z Kartaginy); Th. Feicht, *Die pseudocyprianische Schrift „De rebaptismate“*, Wprowadzenie, tłumaczenie i komentarz, Eichstätt 2002 (nieopublikowany doktorat), s. 18-41 (*Verlauf und Positionen des Ketzertaufstreits*).



wspólnotach duże poparcie i jako sprzeciw zakłada „Kościoł oczyszczonych”. Rodzi się więc powtarzające się pytanie, co stanie się z ochrzczonymi u heretyka Nowacjana albo u innych kacerzy, jeżeli zechcą przejść do Kościoła. Pierwsza próba wyjaśnienia miała miejsce w 255/256 roku w ramach kontrowersyjnego dialogu pomiędzy biskupami Cyprianem z Kartaginy, Stefanem rzymskim, Firmilianem z Cezarei i Dionizym z Aleksandrii, którzy jako przedstawiciele głównych Kościołów okazyjnie pytali także regionalne synody biskupów o zdanie. Zasadniczo zaznaczają się przy tym trzy opcje:

1. Stanowisko Cypriana z Kartaginy, Kościoła z Północnej Afryki i mała-azjatyckiego Kościoła, Firmiliana z Cezarei, którzy konsekwentnie domagają się koniecznego chrztu heretyków.

2. Stanowisko Stefana rzymskiego, który autorytatywnie ustala ważność chrztu heretyków i oczekuje tylko nałożenia rąk biskupa.

3. Pośrednie wotum Dionizego z Aleksandrii, który opowiada się za tym, aby każdy przypadek chrztu heretyków traktować w sposób zróżnicowany.

Dyskusja przebiega kontrowersyjnie i nie widać wspólnego rozwiązania. Widać jednak wyraźnie, że sporny problem jest ostatecznie wyjaśniony pomiędzy regionalnymi centrami *communio*: Rzymem, Kartaginą, Cezareą i Aleksandrią.

Które kierunki argumentacyjne w związku z tym przeważają? Biskup Cyprian z Kartaginy, rzecznik ponownie ochrzczonych wiernych w Północnej Afryce i w Azji Mniejszej, reprezentuje zasadę: „poza Kościołem nie ma zbawienia”. Konsekwentnie do tej maksymy wyciąga on wniosek: Kto nie ma sam z siebie Ducha Świętego względnie jakaś sekta Go nie ma, nie może Go także przekazać we chrzcie. Na teologicznym poziomie zdaje się Cyprian mieć zwycięską pozycję.

Biskup Stefan z Rzymu uzasadnia powszechny zwyczaj już długo istniejącą w jego Kościele praktyką włączania heretyków, chcących przejść do Kościoła katolickiego, zalecając im pokutę i nakładając na nich ręce, i argumentuje tradycyjnym dowodem: „Nic nowego nie może być wprowadzone, co nie znajduje się w tradycji” (Cyprian z Kartaginy, *Epist.* 74, 2). Cyprian utrzymuje coś przeciwnego, a mianowicie: tradycyjne argumenty muszą ustąpić rozsądkowi. Czy św. Piotr nie obstawał za swoim stanowiskiem, że on posiada prymat, aż go upomniał św. Paweł? Raczej powinien był Piotr podjąć argumentację Pawła (por. Cyprian z Kartaginy, *Epist.* 71, 3). Stefan jednak kieruje uwagę na to, że chrzest udzielony w imię Jezusa<sup>24</sup> może być zdecydowanie uznany. Dlatego pozostaje on przy rzymskiej praktyce mającej świadectwo Nowego Testamentu jako ważki argument pastoralny, że żądanie ponownego chrztu heretyków powstrzyma ich od powrotu do Kościoła<sup>25</sup>. Dla podtrzymania prawowierności dla swojej

<sup>24</sup> Jak cytowani przez Feichta, *Die pseudocyprianische Schrift*, dz. cyt., s. 61 i nast. autorzy udowadniają, że Stefan identyfikuje poświadczony w Nowym Testamencie chrzest w imię Jezusa bez wątplenia z chrztem trynitarnym.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 62.

praktyki chrztu powołuje się Stefan w komentarzu do Mt 16, 18 ostatecznie na Piotrową sukcesję biskupa rzymskiego, stąd może na tej podstawie autorytatywnie wydawać osąd co do ważności chrztu heretyków i zerwać kościelną łączność z inaczej argumentującymi biskupami Afryki Północnej i Azji Mniejszej. Godne zapamiętania jest, że Stefan po raz pierwszy odnosi się tu wyraźnie, cytując Mt 16, 18, do biskupa rzymskiego i z jego pomocą autorytatywnie podchodzi do przeciwnej teologicznie pozycji.

Wobec takiej postawy biskupa Stefana swoje niezadowolone w sposób zdecydowany wyraża bp Firmilian z Cezarei w Azji Mniejszej: „Jestem w tym względzie sprawiedliwie oburzony na jawną i wprost namacalną głupotę Stefana, że on, który szczyti się i twierdzi, iż zasiada na stolicy biskupiej i jest następcą św. Piotra, na fundamencie którego jest zbudowany Kościół, oburzam się, że wprowadził on wiele skał i wielu Kościołom wniósł nowe budowle a jednocześnie broni swoim autorytetem stanowiska, jakoby [... u heretyków] istniał chrzest” (Cyprian z Kartaginy, *Epist.* 75, 17). To stanowisko jest niekiedy dość prymitywnie interpretowane, jakoby Firmilian odrzucał roszczenie Stefana jako nieuprawnione i pretensjonalne. Przy dokładniejszym potraktowaniu staje się jednak jasne: Stefana żądanie było odrzucone, ale nie to, że nie może być następcą św. Piotra. Argumentacja Stefana jest raczej dlatego nieuprawniona, ponieważ on poprzez uznanie chrztu heretyków „wielu Kościołom wniósł nowe budowle”, a wspólnoty heretyków uznaje stąd za Kościoły i przez to zdradza jedność i wyłączność Kościoła. Odrzucone jest nie prawo Stefana do następstwa św. Piotra, lecz jego eklezjologia i niestosowne zaangażowanie swego autorytetu wobec Firmiliana.

U Cypriana z Kartaginy zauważa się – pomimo całej polemiki w sprawie chrztu heretyków – że zachowuje on wobec Rzymu postawę obronną. Jest to charakterystyczne, ponieważ w sporze o chrzest heretyków chodzi o prawidłowe podejście do chrztu jako do centralnego sakramentu Kościoła. Pomimo tego Cyprian nigdy nie zrywa kontaktu z Rzymem, nawet wtedy, gdy północnoafrykański poseł traktuje Stefana jako ekskomunikowanego i zrywa więzi z jego Kościołem. Biskup Kartaginy, szybki w decyzjach i niecertujący się z ekskomunikami, pozostawia Rzymowi wolność działania bez reagowania ekskomuniką. To da się wyjaśnić tylko szczególnie wielkim szacunkiem okazywanym Kościołowi rzymskiemu.

Biskup Dionizy z Aleksandrii proponuje po rozłamie między Rzymem a Północną Afryką i Azją Mniejszą zrównoważone rozróżnienie w sprawie chrztu heretyków. Swoją pojednawczą postawą wobec wszystkich uczestników sporu daje do zrozumienia, że nie przypisuje różnicowanej odpowiedzi na chrzest heretyków żadnego znaczenia zagrażającego kościelnej jedności. Według niego jedność gwarantuje w poprawnej trynitarnej wierze ogólnokościelny pokój. Oczywiście, że jeżeli „np. Nowacjan rozprzestrzenia fałszywą naukę o Bogu Ojcu i oczernia Jezusa Chrystusa, gdy Go określa jako bezmiłosiernego [...], dlatego

chrzest Nowacjana<sup>26</sup> jest nieważny i musi być powtórzony. Byłby jakiś heretyk ochrzczony w trynitarnej prawdziwej wspólnocie i wyznawałby publicznie prawdziwą wiarę, wówczas wystarczy biskupie nałożenie rąk jako potwierdzenie jego wiary i jako znak włączenia go do wspólnoty Kościoła. W obu przypadkach zgadza się on ze Stefanem Rzymskim. Heretyk trynitarzy musi, według Dionizego, być ponownie ochrzczony w Kościele po złożeniu wyznania prawdziwej wiary. Tu zaś Dionizy zgadza się z Kościołami Afryki Północnej i Azji Mniejszej ponownie udzielającymi chrztu heretykom.

To zróżnicowane wotum Dionizego, w którym uwzględnia tak rzymskie jak i kartagińskie rozwiązanie, byłoby stosowne do rozstrzygnięcia problemu chrztu heretyków w całym Kościele. Ponieważ spór ten od roku 257 wraz z początkiem prześladowań chrześcijan za Waleriana jest przerwany, pozostaje on pozbawiony bezpośrednio dalszego wpływu na ostateczne rozwiązanie. Wprawdzie utrzymują te postanowienia Dionizego z Aleksandrii sobory z 314 i 325 roku, obradujące w Arles i w Nicei, to jednak pod warunkiem wyznawania trynitarnej wiary, która uwidacznia się w poprawnej formule chrztu. Kanon 8 Soboru w Nicei uwzględnia też poglądy Stefana z Rzymu, gdy on od powracających do Kościoła członków sekty Nowacjana żądał katolickiego wyznania wiary, a nie powtórnego chrztu. Być może były w tym przypadku dyskutowane ważne i dotyczące całego Kościoła problemy w sposób najpierw kontrowersyjny w głównych wspólnotach chrześcijańskich, z biegiem czasu jednak odpowiedzi na nie będą bardziej zróżnicowane i przyjęte przez cały Kościół.

### **Współdziałanie głównych Kościołów: Antiochii, Rzymu i Aleksandrii w sprawie Pawła z Samosaty<sup>27</sup>**

Jak już wielokrotnie uwidoczniło się, regionalne synody dzieliły się zgodnie z regułami starożytnej *communio* wynikami obrad z innymi Kościołami starożytności, a zwłaszcza z Kościołami głównymi. Mimo to regionalne synody w sprawie wiary mają świadomość, że przemawiają do całego Kościoła. Ich decyzje są niepodważalne; ojcowie synodalni są pewni, że trwają w prawdziwej apostołskiej tradycji i przemawiają pod tchnieniem Ducha Świętego. Jeżeli piszą do innych Kościołów, to nie motywuje ich prośba o „potwierdzenie”. Pismo synodalne jest sformułowane raczej w przekonaniu, że pozostałe Kościoły muszą je zatwierdzić i że przez ich „wejście” stanie się bardziej dobitne, iż na obradującym synodzie rzeczywiście przemawiał cały, tzn. katolicki, Kościół. Dobrym przykładem na tę świadomość jest obradujący w Antiochii synod w 268 roku. Paweł z Samosaty, biskup antiocheński, został potępiony na tym regionalnym synodzie jako heretyk i zdjęty z urzędu, a na jego miejsce ustanowiono nowego

<sup>26</sup> Tamże, s. 83.

<sup>27</sup> Por. K. Schatz, *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1997, s. 21 i nast.

biskupa. Wiernym jest zalecane unikać wszelkich kontaktów z Pawłem i traktować go jako jednego z ludzi, którzy zostali usunięci „z Kościoła katolickiego”. Antiocheński synod uznaje tę decyzję jako katolicką tzn. mającą znaczenie dla całego Kościoła. Dla podkreślenia tego przekonania wysyłają oni list do biskupów Dionizego z Rzymu i Maksimusa z Aleksandrii z prośbą o przyjęcie ich wyroku. Ciekawy jest adres tego synodalnego pisma: „Do Dionizego i Maksimusa z innymi naszymi współliturgami na kręgu ziemi, do biskupów, prezbiterów i diakonów i do całego Kościoła katolickiego pod niebem” (Euzebiusz z Cezarei, *Hist. eccl.* 7, 30, 2). Na podstawie takiego sformułowania staje się jasne, że list jest skierowany ostatecznie do całego katolickiego Kościoła, ale jego przekazicielami są Rzym, Aleksandria i synodalny nadawca Antiochia. Pismo jest dobrze przyjęte w tych ośrodkach, wtedy jest dalej przekazywane do sąsiednich Kościołów lokalnych, jeżeli tak nie jest, nie będzie dalej przekazywany.

Tu występują Rzym, Aleksandria i Antiochia dokładnie jako trzy najważniejsze kościelne „miejsca rozdzielcze” (*Schaltstellen*) katolickiej *communio*. Pomimo przekonania antiocheńskich członków Synodu o mówieniu do całego Kościoła, uważają oni jednak za ważne, że dwa inne Kościoły główne przyjmą ich decyzję, ponieważ dzięki temu staje się bardziej jasne, że katolicki, tzn. cały Kościół, stoi za tym postanowieniem.

Godna uwagi jest także wyjątkowa pozycja, którą w związku z tym przypisuje cesarz Aurelianus Kościołowi rzymskiemu, gdy mianowicie Paweł z Samosaty traci antiocheńską stolicę biskupią, a Domnus zajmuje jego miejsce, ale Paweł odmawia opuszczenia pomieszczeń kościelnych. Wówczas zwrócono się do cesarza Aureliana. Ten poleca przekazać budynek temu, z kim chrześcijańscy biskupi Italii i biskup Rzymu utrzymują pisemny kontakt. A ponieważ chrześcijanie stoją przy Domnusi, Paweł „zostaje usunięty z Kościoła przez władzę świecką” (por. Euzebiusz z Cezarei, *Hist. eccl.*, 7, 30, 18 n.). Tak więc tym razem to pogański cesarz, który staje po stronie chrześcijan z Antiochii, którzy z kolei są w komunii z Rzymem i w ten sposób to cesarz pomaga szybkiej recepcji ich synodalnych postanowień, zaakceptowanych wcześniej przez Rzym. W rzeczywistości nauka Pawła z Samosaty jest bardzo szybko uznana w całym Kościele za niewystarczającą i defektną do tego stopnia, że Sobór Nicejski w 325 roku, w kan. 19, nakłada obowiązek ponownego chrztu jego zwolenników jako warunek powrotu do Kościoła<sup>28</sup>.

Przekład autoryzowany: ks. Mieczysława Olszewskiego  
(Druga część artykułu czasowo sięgająca Soboru Chalcedońskiego w 451 roku w następnym tomie „Rocznika Teologicznego”)

<sup>28</sup> Co do potępienia zwolenników Pawła z Samosaty przez Sobór Nicejski por. M. Slusser, *Paulus von Samosata*, [w:] TRE XXVI (1996), s. 160-162; tu: 161.