

Chrześcijańska refleksja polityczna pierwszych wieków (wprowadzenie do badań nad aspektem eklezjologicznym)

W Pierwszym Liście do Koryntian św. Paweł pisał:

Podobnie jak jedno jest ciało, choć składa się z wielu członków, a wszystkie członki ciała, mimo iż są liczne, stanowią jedno ciało, tak też jest i z Chrystusem. Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, [aby stanowić] jedno ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem. Ciało bowiem to nie jeden członek, lecz liczne [członki] [...]. Lecz Bóg tak, jak chciał, stworzył [różne] członki, umieszczając każdy z nich w ciele. Gdyby całość była jednym członkiem, gdzie byłoby ciało? Tymczasem zaś wprawdzie liczne są członki, ale jedno ciało [...]. Wy przeto jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami. I tak ustanowił Bóg w Kościele najprzód apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli, a następnie tych, co mają dar czynienia cudów, wspierania pomocą, rządzenia oraz przemawiania rozmaitymi językami (12, 12–28).

„Członkami” Kościoła-Ciała Chrystusowego były powstające w wielu ośrodkach cesarstwa gminy, zwane na wzór macierzystej wspólnoty jerozolimskiej zgromadzeniami (*ekklesiai*). Chrześcijaństwo było jednak nie tylko częścią partykularnej wspólnoty, ale i wspólnoty powszechnej, pozostającej wobec Chrystusa – jak rzecz ujmował św. Ignacy Antiocheński – jak ciało w stosunku do głowy. Kościół rozciągał się do krańców ziemi, jego kapłani kontaktowali się z sobą, podkreślając jedność zgromadzeń w „świętym, katolickim Kościele” z Głową-Chrystusem: wszyscy wierzący w Chrystusa, rozproszeni w partykularnych wspólnotach, byli – zdaniem św. Justyna – „jedną duszą, jedną synagogą oraz jednym Kościołem”, który „powstał z Imienia Chrystusa i imieniem z Nim się dzieli, jako że wszyscy” jego uczestnicy zwą się „chrześcijanami”¹. Zgrupowani w Kościele nazywali siebie „trzecim ludem” (Arystydes, *Kazanie Piotra, List do Diogeneta*), „nowym ludem wybranym” (Barnaba) lub – pozostając najbliższym Nowego Testamentu – „nowym, prawdziwym Izraelem”, przejmującym obietnice dane przez Boga „staremu Izraelowi”. Kościół zwali „świętym” dla podkreślenia, że gromadzi wybrany przez Boga lud i jest zamieszkiwany przez Ducha Bożego. „Katolickość”, pierwotnie oznaczająca „ogólność”, łącząca się z jego „powszechnością” w przeciwstawieniu do lokalności poszczególnych wspólnot, najpóźniej w drugiej połowie II wieku

¹ Zob. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, przeł. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 146.

została połączona z sugestią, że Kościół katolicki jest prawdziwy, w odróżnieniu od wspólnot heretyckich.

Dzięki zesłaniu Ducha Świętego pierwotna gmina w Jerozolimie uważała się za eschatologiczną gminę zbawienia, za prawdziwego „Izraela Bożego” (Ga 6, 16), „Kościół Boga” (Dz 20, 28; Ga 1, 13), prawego dziedzica dawnego Ludu Przymierza, do którego przybył Mesjasz. Idea nowotestamentowego rodzaju „Ludu Bożego”, rozwinięta w Pawłowym Liście do Hebrajczyków, wiązała się z pojęciem „społeczności Bożej”, coraz wyraźniej odchodzącej (pod wpływem chrześcijańskich „hellenistów”) od judaizmu, żydowskich form kultu oraz świątyni i określającej w ten sposób swoistą samotożsamość. Z wolna we wspólnotach partykularnych budzi się świadomość, że chrześcijanie tworzą nowy, „trzeci rodzaj kultu”, skoro św. Paweł stawiał chrześcijański kult eucharystyczny obok żydowskiego i pogańskiego, a nawet upominał chrześcijan, by nie dawali zgorszenia ani Żydom, ani poganom, ani „Kościółowi Bożemu” (1 Kor 10, 14–22). Ani teza o „trzecim ludzie”, ani koncepcja „trzeciego kultu” nie znosiły jednak – co stało się przyczyną istotnego napięcia w refleksji politycznej nie tylko wczesnych chrześcijan – fundamentalnej przynależności chrześcijan, Żydów i Greków, niewolników i wolnych, mężczyzn i niewiast do jednej wspólnoty w Chrystusie Jezusie (Ga 3, 28), bycia w Nim jednym, i to nawet mimo stwierdzenia, że to chrzest, dzięki jednemu Duchowi, łączył ich dopiero w jedno Ciało Chrystusa (1 Kor 12, 13).

Obraz Kościoła-Ciała Chrystusowego, ogniskujący się na wyobrażeniu Chrystusa jako Głowy wspólnoty wiernych, rozwija św. Paweł w Liście do Efezjan (wzywając do „zachowywania jedności Ducha dzięki więzi, jaką jest pokój”) i wskazuje, że „jedno jest Ciało i jeden Duch” (Ef 4, 1). Kościół jest Ciałem Chrystusa, które od Niego jako Głowy otrzymuje życie i wzrost, zwartość i kierownictwo (Ef 4, 6). Kościół jest wręcz Bożym państwem, świętą świątynią (Ef 2, 19–20), z pewnością niepowstającą z dobrowolnego połączenia wiernych, powołujących wspólnotę do życia i upoważniających do sprawowania w ich imieniu zwierzchności, ale rodzącą się „z decyzji Samej Głowy”, z której umocowania biorą piastuni zwierzchnictwa we wspólnocie. „Świętość” świątyni oraz kapłaństwa podkreśla nie tylko zresztą św. Paweł, ale i św. Piotr (1 P 2, 1–10)², a św. Jan – świadom odrębności chrześcijan wobec wrogiego im świata – zwracając się ku jednostce, nieodmiennie ujmuje ją jako członka Kościoła przekazującego współwyznawcom wskazania Chrystusa, ale realizującego się we wspólnocie, która go poprzedza. W pewnym sensie przynajmniej refleksja nad Kościołem i nad zwierzchnictwem wywodzi się z klasycznej refleksji wspólnotowej: związku jednostki ze wspólnotą nie opierają się wyłącznie na przykazaniu miłości bratniej, choć ma ono dla chrześcijan znaczenie szczególne, ale mają szersze uzasadnienie: dla św. Jana Kościół to legislator i zwierzchnik. Egzystencja jednostki doń należącej jest nie do pomyślenia bez uwzględnienia kontekstu wiary, ułatwiającej – albo warunkującej – osiągnięcie zbawienia. Kontekst ten nie spełnia się wyłącznie w indywidualnej relacji do Chrystusa, ale wiąże się z przynależnością do wspólnoty, ułatwiającej odkrywanie jej treści i obronę tożsamości doktryny uzupełniającej wiarę oraz umacniającej swych członków w dążeniu do zbawienia. Przynależność nie jest prostym następstwem aktu woli jednostki, decydującej

² Por. szerzej R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, przeł. F. Dylewski, Warszawa 1983, s. 160–163.

o przystąpieniu do wspólnoty; wspólnota bowiem – jak u wielu myślicieli helleńskich – to środowisko ułatwiające spełnienie możliwości indywidualnych. Włączenie się w nią następuje niejako na „poziomie przedświadomym” i skutkuje przynależnością do środowiska coś ułatwiającego, bo mającego związek z celem dążeń. Teza o Kościele, w którym Zbawiciel jest Głową i którego jest warunkiem, przekonywała o przynależności nie w następstwie wyboru na podstawie „kalkulacji użyteczności” dokonywanej przez jednostkę, ale raczej w związku z „przedświadomą skłonnością” do Igniecia do wspólnoty dającej możliwość (przez ułatwienie raczej niż przez zmuszenie) do nakierowania się ku celowi właściwemu człowiekowi. Wspólnota nie powstawała więc jako rezultat dobrowolnego „włączania się” członków pozostających zrazu w jakimś niewyjaśnionym związku z Chrystusem, ale raczej pojawiała się dzięki łaskawemu zrządzeniu Boga. Zwierzchność ujawniająca się w niej i dla niej konieczna nie w funkcji przymuszającej jednak, ale raczej kierunkującej, nie miała proveniencji ludzkiej, dokładniej – nie wynikała z przyzwolenia tych, którzy należeli do wspólnoty, choć osoba zwierzchnika mogła być przez nich wskazywana. Z takim Kościołem-wspólnotą wiązana była u św. Jana nawet aktywność Parakleta, działającego przez Kościół, który miał On doprowadzić do „całej prawdy” i za jego pośrednictwem przekonać do niej cały świat (J 16, 8–11)³.

Już w pierwszych dwóch wiekach chrześcijaństwa uznaje się, że Kościół jest jeden mocą tętniącego w nim boskiego ducha; że powołany został do istnienia wolą samego Boga, jest Ciałem tworzącym duchową jedność z Chrystusem (analogiczną do wiążącej Chrystusa z Ojcem), w następstwie czego chrześcijanie nazywają się słusznie „członkami Chrystusa” jako osoby pozostające w ścisłym związku z Głową wspólnoty, niemożliwym w razie uznania tezy indywidualistycznej, obcej zrazu ich umysłowości. Św. Ignacy Antiocheński, nauczając, że Kościół jest zarazem ciałem i Duchem, że jego jedność jest zjednoczeniem obojga tworzącym świętą wspólnotę, w której żyje i działa Duch Boży, wyklucza przecież możliwość decydowania przez ciało o przyzwoleniu na przyjęcie Ducha; raczej – jak rzecz się miała u większości myślicieli klasycznych – ciało Ignie do Ducha dla zyskania „kierownika i przewodnika”, nie mogąc takiego oceniać z punktu widzenia użyteczności dla niej (o ile, oczywiście, nie brano pod uwagę indywidualistycznych stanowisk cyników lub epikurejczyków, niemających – jak się wydaje – zwolenników wśród chrześcijan tamtych czasów). Nie przyzwolenie jednostek na istnienie wspólnoty i uznanie tego, co wspólne jej członkom wedle indywidualnych miar, ale raczej przesylenie jednoczącym Duchem wyznacza jej istotę i uczestnictwa w niej. Jak się wydaje, wcześnie Ojcowie Kościoła nie dostrzegali różnicy między Kościołem widzialnym i niewidzialnym, Klemens i Hermas snują nawet rozważania o Kościele jako preegzystującej rzeczywistości duchowej, „matce chrześcijan” (Klemens), z uwagi na jej dawność nazywanej „starą kobietą” (Hermas), matce, której nie daje się wszak przyzwolenia na istnienie, ale idzie się z nią jako „kierowniczką i przewodniczką” ku temu,

³ Już w I wieku po Chrystusie chrześcijanie określają tedy stanowisko wobec świata nie indywidualnie, ale jako gmina uznająca się za całość wyodrębnioną ze świata, który nie posiada wiary, przeczy Chrystusowi i jest wrogo doń nastawiony. A jednak Kościół nie usuwa się ze świata, choć się od niego odgranicza. Walkę z „mocami zła” toczy się na dwóch płaszczyznach: w życiu chrześcijanina jako jednostki i w spotkaniu ze „światem”; nie są to jednak odrębne pola bitew: „Kościół walczy w świecie przez swych członków, a poszczególne chrześcijanie znajdują ostoję i wytrwałość we wspólnocie braci w wierze, w Kościele wspieranym i bronionym przez Parakleta” (por. szerzej: R. Schnackenburg, *Nauka moralna...*, s. 294–302).

co pozostaje celem jej dzieci. W niektórych ujęciach, choćby gnostyka Walentyniana (przynajmniej w interpretacji św. Ireneusza z Lyonu), Kościół staje się tajemniczym *eonem*, częścią pierwotnej *ogdoady*, z której pochodzą wszystkie rzeczy i którym ona nadaje sens. I choć krytyczny wobec gnostycyzmu Ireneusz woli mówić o Kościele jako „nowym Izraelu, chwalebnym Ciele Chrystusa i matce chrześcijan”, jako „sferze Ducha” mu powierzonego, jedynego zapewniającego łączność z Chrystusem, przecież nie jest on daleki od analogicznego ujęcia, wskazania, że Kościół jest wspólnotą ułatwiającą dążenie ku czemuś, niezdolną do pojawienia się jako twór człowieka. „Zawsze ta sama i niezmienna” nauka Kościoła, posiadająca „świadczenia proroków, apostołów i wszystkich uczniów” Jezusa, jest darem otrzymanym przez Kościół, którego należy strzec, by zachować łączność z Chrystusem. Nauka otrzymywana przez wiernych od Kościoła, „zawsze za sprawą Ducha Świętego” osadzana w niej „jakby w drogocennym naczyniu”, pozostaje wszak „znakomitym depozytem”, jest „wiecznie młoda” i odmładza „samo naczynie, w którym się znajduje”. Jest to dar dla Kościoła-wspólnoty, a nie dla poszczególnych jednostek wspólnotę tę poprzedzających. Kościołowi przecież

[...] powierzono ten dar Boży i w nim zawiera się jedność z Chrystusem, tj. Duch Święty, zadatek niezniszczalności, wzmocnienie naszej wiary i drabina, po której wstępujemy do Boga. W Kościele ustanowił Bóg apostołów, proroków i nauczycieli (1 Kor 12, 28) i wszelkie inne działania Ducha. Uczestnictwa w nim nie mają ci, co nie biegną do Kościoła, lecz błędnym przekonaniem i niegodziwym postępowaniem sami pozbawiają się życia. Albowiem gdzie jest Kościół, tam i Duch Boży, a gdzie Duch Boży, tam Kościół i wszelka łaska – Duch zaś jest prawdą. Dlatego ci, którzy nie mają uczestnictwa w Duchu, ani nie biorą z piersi matczynej [Kościoła] pokarmu na życie, ani nie czerpią z Ciała Chrystusowego przezystego napoju (J 19, 34), lecz „wykonali sobie cysterny rozwalone” (Jer 2, 13), bo nie chcą, żeby im błędu dowiedziano, i odrzucają Ducha, bo nie chcą dać się pouczyć [...]⁴

nie mogą połączyć się z Chrystusem i dostąpić zbawienia; nie mają nawet życia nienależącego do Kościoła, ale nie mają go dlatego, że tracą związek ze wspólnotą doskonałą, bo połączoną z Bogiem Jedynym, która jest warunkiem spełnienia człowieczeństwa, realizacji natury ludzkiej, a w końcu osiągnięcia szczęścia. Wiążąc Kościół z Duchem, Ireneusz uznaje Kościół za miejsce, w którym mieszka udzielony mu Duch i który strzeże przekazanej mu nauki⁵; uważa go za „składnicę prawdy”, posiadającą pisma aposto-

⁴ Św. Ireneusz, *Adversus haereses*, III, 24,1, przeł. A. Bober [w:] *Antologia patrystyczna*, red. A. Bober, Kraków 1965, s. 48.

⁵ Wbrew sugestiom niektórych badaczy (np. Baumera), Ireneusz nie identyfikuje jednak Kościoła z Duchem Świętym, ale raczej traktuje go jako instrument Ducha, jako depozytariusza Jego daru lub – jak chce Congar – „drogocenne naczynie, w którym przechowywana jest wiara przekazana przez apostołów, wciąż żywa i aktualna dzięki Duchowi Świętemu, będący sprawcą wiecznej młodości zarówno wiary, jak i naczynia, w którym wiara jest przechowywana – Kościoła”. Prawosławni teologowie podkreślają natomiast Ireneuszową tendencję do ujmowania Kościoła jako wspólnoty ludzi w Bogu i z Bogiem, nawet wspólnoty preegzystującej. Kościół jest przy tym obrazem Państwa Bożego w niebie, które jako punkt docelowy oznacza dla ludzi powrót do pierwotnego stanu rajskiego; Kościół jest zatem duchowym Jeruzalem, które pełnym blaskiem ma zajaśnieć dopiero w Tysiącletnim Królestwie, zarazem jest jednak obrazem Państwa Bożego w wieczności, a także Ciałem Chrystusa, który zesłał Ducha działającego odtąd w Kościele, który w Jordanie przyjął już namaszczenie dla Kościoła i który pozostaje Głową Kościoła. W jego wszystkich członkach jest obecny Duch Święty. Dzięki temu i *Pneuma*, i *Logos* są stale obecne w Kościele (zob. B. Czesz, *Związek Ducha Świętego z Kościołem w ujęciu świętego Ireneusza i w interpretacji montanistycznej*, Poznań 1991, s. 86–95).

łów, zatem pozostającą jedynym depozytariuszem ich tradycji i wiary. Nie jednostki, lecz wspólnota dziedziczy tę tradycję i wiarę i z tego powodu winien pozostawać jeden mimo rozproszenia, a to dzięki „kanonowi wiary” od nich pochodzącemu i wiążącemu wszystkie partykularne wspólnoty wiernych⁶; kanonowi, który niesie tradycja, przekazana Kościołowi przez apostołów, przechodząca z pokolenia na pokolenie, niezależna od pisanych dokumentów i trwająca w niezmiennym kształcie. Owa tradycja, odnosząca się do ustnego nauczania Kościoła, znajdowanego obok nauczania Pisma, była identyczna z pierwotnym objawieniem, o czym miało świadczyć nieprzerwane następstwo biskupów na wielkich stolicach, sięgające w prostej linii czasów apostoelskich⁷. Dodatkowej

⁶ Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny...*, s. 147–148.

⁷ Już w II wieku na czele gmin stają także wzorowani na hierarchii żydowskiej „starsi” (*presbyteroi*), a najwyższą władzę sprawuje samodzielnie biskup (*episkopos*), reprezentujący Chrystusa wobec gminy, nadzorujący obyczaje i posiadający najwyższy autorytet w głoszeniu Słowa, a nadto strzegący jedności gminy przed wszelką odmiennością poglądów (herezją) i rozłamem (schizmą). Biskupi kierowali poszczególnymi zgromadzeniami, a struktura Kościoła pokrywała się ze strukturą administracyjną państwa, co sprawiało, że przewodzenie kościołom prowincji należało zwykle do biskupa rezydującego w jej stolicy. Gdy biskupi reprezentujący wschodnią część cesarstwa zebraли się na soborze w Nicei (325), przyjęli kanon, w myśl którego biskup miał być wybierany przez wszystkich biskupów prowincji lub co najmniej przez trzech spośród nich. Winni oni jednak posiadać pisemne upoważnienie nieobecnych; Wipszycka wnioskuje, że już w początkach IV wieku uznaje się konieczność podporządkowania biskupów prowincji biskupowi miasta stołecznego, zwanego przez Greków i na Zachodzie *metropolitēs* (potem *archiepiskopos*), w Afryce *primas* lub *senex* („starzec”, co oddaje zwyczaj afrykański, w myśl którego przewodzenie kościołami prowincji ma należeć do najstarszego biskupa). Metropolita nie wyświęcał biskupów, ale bez wątpliwości zatwierdzał ich elekcję, zwoływał synody prowincjonalne i im przewodniczył. Z czasem zyskał też rangę instancji odwoławczej od decyzji biskupów (E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, s. 41–42). Jeśli uwzględnimy stanowisko Grzelaka, wskazującego znaczące różnice ujęć dzielące teologów katolickich od protestanckich „teologów liberalnych”, na przykład Harnacka, interpretacja Wipszyckiej pojawi się w szczególnym kontekście. Grzelak twierdzi bowiem, że o ile badacze katolicycy zacieśniają związek Chrystusa z istniejącą od samego początku organizacją kościelną, o tyle „liberalni protestanci” (i, jak się wydaje, Wipszycka) ów związek kwestionują lub rozluźniają, podtrzymując tezę o wytworzeniu się organizacji kościelnej w niejako „ewolucyjny” sposób: „potrzeby naturalne” chrześcijan miały doprowadzić do tego, że z pierwotnej „demokracji pneumatycznej” czasów charyzmatyków wyłoniła się instytucja prezbiterów, a z niej episkopat monarchiczny i prymat uniwersalny. Tymczasem badacze katolicycy wskazują, że hierarchia kościelna została wprowadzona przez apostołów wyposażonych w pełną władzę przez samego Chrystusa i że już w czasach apostoelskich rozróżniano dwa rodzaje przełożonych: apostołowie pod kierunkiem Piotra mieli sprawować najwyższą władzę nad całym chrześcijaństwem, powołując pomocników, na przykład Tymoteusza i Tytusa, mających władzę ustanawiania innych przełożonych (hierarchia wędrowna); do drugiej grupy należeli przełożeni niedysponujący podobną władzą ustanawiania, ale kolegią kierujący daną gminą. Pierwsi zwani byli *episkopami* (biskupami) lub prezbiterami, drudzy – diakonami (hierarchia lokalna). Por. W. Grzelak, recenzja pracy ks. Jana Rostworowskiego T.J., *Charakter i znaczenie biskupstwa w pierwszych dwóch wiekach dziejów Kościoła. Przyczynek do badań nad początkiem episkopatu*, „Nova Polonia Sacra” 1936, t. 3, s. 141–144. Autor recenzowanej pracy zwraca uwagę na zmianę roli biskupów i kapłanów pod koniec III wieku. O ile w pierwszej jego połowie biskup stał na czele każdej zorganizowanej gminy, sprawując samodzielnie całe duszpasterstwo, kapłani zaś nie piastowali wówczas żadnych samodzielnych funkcji, o tyle w końcu wieku, w związku z multiplikacją gmin, zaprzestano ustanawiać w każdej z nich biskupów. Mieli oni rezydować tylko w większych miastach; biskup lokalny stawał się zwierzchnikiem terytorialnym, a kapłani zyskali funkcje w gminach (J. Rostworowski, *Charakter i znaczenie biskupstwa w pierwszych dwóch wiekach dziejów Kościoła. Przyczynek do badań nad początkiem episkopatu*, Kraków b.r.w., s. 10). Argument za istnieniem od początku „monarchicznej zasady” w Kościele opiera się na stanowisku Jakuba w Jerozolimie, zaś Piotra w Rzymie oraz aktach ustanawiania przełożonych w kolejnych gminach przez Pawła; w każdym razie, około 62 roku, urząd stałych przełożonych był już uznany powszechnie, o czym świadczą listy Jakuba, Piotra i Pawła kierowane do prezbiterów lub o nich wspominające. Tymoteusz i Tytus, wędrowni zwierzchnicy, wy-

gwarancji udzielał Duch Święty, skoro orędzie powierzone było Kościołowi, w którym mieszkał. „Posiadający Ducha” biskupi stawali się gwarantami „nieomylnego charyzmatu prawdy”⁸, niewywodzonego wszak z przyzwolenia wiernych, ale z racji ich związku ze źródłem Prawdy, zapośredniczonym w owym dziedzictwie. Rozważania na temat jedności Kościoła i znakomitej w nim roli biskupów, uzupełniał jednak Ireneusz uwagami na temat szczególnej pozycji Kościoła rzymskiego jako tego, który powołany został do osobliwej troski o ciągłość tradycji. Jego starożytność, ufundowanie przez dwóch apostołów i powszechna znajomość sprawiały, że ten Kościół miał gwarantować

posażeni już byli w pełną władzę, pozostawali jednak zależni od Pawła (1 Tm 4, 13; Tt 3, 12). Rostworowski twierdzi, że przejście od episkopatu ruchomego do stałego dokonało się za sprawą św. Jana zwłaszcza w Azji Mniejszej, czyli tam, gdzie on działał, na ziemiach, które do Trajana nie zaznały żadnych prześladowań. „Aniołowie” siedmiu kościołów (Ap 2) byli już monarchicznymi biskupami ze stałymi siedzibami w wielkich miastach. Pod wpływem Jana pisał listy św. Ignacy z Antiochii, wspominając o stałych biskupach. Jako pierwszy oznaczył lokalnych hierarchów trzema nazwami (*episkopos, presbiteroi, diakonoi*) i twierdził, że biskupi sprawują całe duszpasterstwo, a bez ich pozwolenia prezbiterzy nie mogą spełniać żadnych funkcji. W istocie Ignacy obniżał rangę zarówno biskupów, jak i prezbiterów w porównaniu z tą, jaką przypisywał im św. Paweł, a nawet głosił zasadę, że biskup jest w każdej gminie, sprawując w niej codzienne duszpasterstwo (W. Grzelak, recenzja pracy Rostworowskiego, s. 141–161). W II wieku stolice biskupie nie były liczne, pomnożone zostały w wieku następnym, co w końcu stulecia wywołało reakcję przeciw mnożeniu biskupstw monarchicznych, w następstwie czego w IV wieku episkopat wrócił do pierwotnego znaczenia.

⁸ Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny...*, s. 38–39. Podobne nauczanie jak u Ireneusza pojawia się w pismach Tertuliana w okresie katolickim; także dla niego Kościół jest wówczas „gronem związanym więzią pobożności, jednością nauki i umową nadziei”; może istnieć tylko jeden Kościół rozproszony po świecie, jak istnieje jeden Bóg, jeden Chrystus, jedna nadzieja i jeden chrzest; jest on „oblubienicą Chrystusa” i „matką chrześcijan”. W myśleniu Ireneusza i Tertuliana pojawia się w stanie załączkowym ważna w późniejszym okresie idea, że jedynie ten, kto ma Kościół za matkę, może mieć Boga za Ojca. Tertulian, jak Ireneusz, podkreśla, że Kościół jest jedynym mieszkaniem Ducha, depozytariuszem objawienia apostołskiego, w którym nieprzerwane następstwo biskupów gwarantuje tożsamość nauki. Przystąpiwszy do sekty montanistów, Tertulian odstąpił od tego stanowiska, przestał kojarzyć Kościół z widzialną, hierarchiczną wspólnotą i zaczął go pojmować w kategoriach pneumatologicznych, jako wspólnotę charyzmatyczną, jako Ducha (*Ecclesia Spiritus*), podkreślając, że Kościół winien pozostać nieskalany i złożony jedynie z „ludzi duchowych”. Powinni nimi kierować nie biskupi, ale ludzie „mający ducha”; w tym ujęciu zacierą się różnica między klerem a laikatem, biskupi jako tacy tracą na znaczeniu, ustępując miejsca osobom spełniającym wymogi rygorystycznej „etyki” montanistów. W miejsce ontyki katolickiej wkracza nowe ujęcie, w którym akcent kładzie się na pierwiastek boski w Kościele. Jest w nim miejsce jedynie dla świętych, skoro bowiem – jak głosi Czesz (*Związek Ducha Świętego...*, s. 177) – „substancja Trójcy Świętej stanowi zasadę świętości Kościoła, to musi być on święty tak jak Bóg”. W konsekwencji Tertulian był skłonny użyć wobec Kościoła określenia „Święty”, którego próżno szukalibyśmy w pismach Ireneusza. W takim Kościele nie ma miejsca ani dla grzeszników, ani dla osób odbywających pokutę kanoniczną, by powrócić do wspólnoty. Oczywiście, w związku z takim ujęciem pojawia się u Tertuliana opozycja Kościoła sukcesji prorockiej i Kościoła sukcesji apostołskiej oraz „ludzi duchowych” wobec biskupów; władza odpuszczania grzechów ma wyłącznie należeć do Kościoła-Ducha, a nie do Kościoła instytucjonalnego (hierarchicznego), pozostawać „w rękach” Ducha Świętego-Boga i być wykonywana przez „ludzi duchowych”, dla których nie jest konieczne posiadanie godności kapłańskiej, skoro natchnieni Duchem Świętym mogli spełniać wszystkie funkcje kapłańskie bez potrzeby otrzymania sakramentu kapłaństwa. Kryterium rozstrzygającym miało być posłużenie się danym człowiekiem przez Boga, a nie przynależność do kolegium biskupów; więcej, Tertulian był gotów potępić Kościół hierarchiczny przylaszczający sobie, w jego mniemaniu, władzę rozgrzeszania posiadaną przez Ducha Świętego. Biskupom przysługiwać miała jedynie *disciplina*. Powinni oni strzec karności moralnej i pełnić funkcje nie władców, lecz sług; *potestas* natomiast odpuszczania grzechów była władzą należną jedynie Duchowi, którą miał On sprawować przez ludzi wybranych przez siebie – apostołów i proroków. Władzy apostołów biskupi hierarchicznego Kościoła nie przejęli, bo ta należała jedynie do apostołów jako *virtus propria*, lecz jako taka nie zanikła i jest wykonywana przez posiadający Ducha-Parakleta, gwarantującego ciągłość sukcesji prorockiej w pneumatycznym Kościele Montana (zob. B. Czesz, *Związek Ducha Świętego...*, s. 173–185).

w najwyższym stopniu przechowanie tożsamości wiary wspólnoty powszechnej i orędzia apostołów, a za ich pośrednictwem orędzia Chrystusa⁹.

Na Wschodzie, osobliwie w Aleksandrii, gdzie także zaznaczano dystynkcję Kościołów widzialnego i niewidzialnego, pojmowano Kościół w sposób bliższy gnostykom, jeszcze wyraźniej oddający klasyczną tendencję w eklezjologii chrześcijańskiej. Cyryl z Aleksandrii nazywał Kościół „Mistycznym Ciałem Chrystusa, obrazem Trójcy Świętej, dziełem Ducha Św.”, wskazując, że jego celem jest uświęcanie ludzi i prowadzenie ich do zbawienia. W tej wspólnocie człowiek miał się uświęcać z pomocą łaski Ducha, którą ludzkości zapewniły zasługi Wcielonego Słowa. Jako taki jednoczył z Bogiem: pełnię zjednoczenia człowiek osiągał wprawdzie dopiero w przyszłym życiu, jednak już w czasie egzystencji ziemskiej mógł odnaleźć środki pozwalające mu stanąć na wysokim stopniu uświęcenia w Kościele, który w sakramentach nie tylko zbliżał go do Boga, ale i łączył z innymi członkami wspólnoty, świadcząc o jej katolickości i uniwersalności¹⁰. Klemens Aleksandryjski głosił, że Kościół przechowuje tradycję apostołską i obejmuje tych, których Bóg przeznacza do cnotliwego życia, jakby dla uwypuklenia sensu wspólnotowości zjednoczonej wokół jednego, Boskiego, ośrodka. Wskazywał, że Bóg, podobnie jak tak Kościół, jest jeden niby „dziewicza matka chrześcijan”, karmiąca ich „logosem jak świętym mlekiem”. Z konieczności tedy posiada wiedzę o tym, co wyznacza sens wszechrzeczy i cel, ku któremu ona zmierza. Kościół „gromadzi wybranych”, jest „twierdzą nie do zdobycia” rządzoną przez Logos, „Kościołem Ducha na wysokościach”, gromadzącym „doskonałych gnostyków, filozofów Boga”, tych zatem, którzy poznali to, co rzeczywiste, i stali się dzięki temu „autentycznymi Izraelitami”, oddającymi się nieskończonej kontemplacji. Jego członkowie żyjący nadal jak pogaanie są jedynie „jakby Ciałem Chrystusa”, bowiem tylko ci, którzy przyłączyli się do Boga i stali się w Nim jednym Duchem, tworzyli prawdziwie święty Kościół¹¹. „Platonizująca tendencja” zauważalna u Klemensa ma wielkie znaczenie dla dziejów refleksji eklezjologicznej: nie tyle bowiem ogniskuje on swoją refleksję nad wspólnotowością (jak w ujęciach omawianych przed chwilą, choćby w związku z Ireneuszem), ile na „kontem-

⁹ „Z tym bowiem Kościołem – pisał Ireneusz – z powodu jego priorytetu [*propter potentiorum principalem*] musi się zgodzić [*convenire*] każdy kościół, to jest ci wierni, którzy gromadzą się zewsząd. W nim bowiem zawsze zachowywali pochodzącą od apostołów tradycję ci, którzy się zewsząd gromadzili”. Przyjmuje się, że Ireneusz wymaga, by chrześcijanie każdego innego Kościoła podporządkowali się Kościołowi rzymskiemu wobec jego specjalnej pozycji gwaranta autentyczności tradycji apostołskiej, zachowywanej przez wiernych będących wszędzie. Wbrew tej interpretacji, nazywanej „anachroniczną”, Kelly, do którego pracy sięgamy we fragmencie dotyczącym zaczątków eklezjologii, twierdzi, że wypowiedź Ireneusza dostarcza jedynie idealnej ilustracji tezy o zachowywaniu tradycji przez Kościół, albo cały, albo każdy poszczególny, nie tylko Kościół rzymski. Co więcej, autor zauważa, że słynna wypowiedź Ireneusza w żadnym razie nie dostarcza uzasadnienia późniejszym Piotrowym roszczeniom stolicy rzymskiej (*Początki doktryny...*, s. 149).

¹⁰ *In Isaiam*, V,1, św. Cyryl pisał, że Kościół jest „[...] miastem świętym, a uświęcony został przez to, że upodobił się do Chrystusa i stał się uczestnikiem Jego Boskiej natury, oczywiście przy udziale Ducha Świętego”.

¹¹ J.N.D. Kelly, *Początki doktryny...*, s. 155. Ireneusz (millenarysta jak niemal wszyscy apologety II i III wieku), nie podzielał zapatrywań montanistów (na przykład Tertuliana), którzy z entuzjazmem oczekiwali nadejścia Pana, dążąc do zbudowania eschatologii dokonującej się w konkretnej, a niedalekiej przyszłości. Miało to odzwierciedlenie w podejściu do Kościoła, który Ireneusz określał jako apostołski i hierarchiczny, Tertulian zaś, nieprzywiązujący wagi do kwestii sukcesji biskupów w Kościele-Duchu, miał Kościół, jak inny rygorysta Hipolit Rzymski, za „świętą społeczność żyjących w prawości”, niezajdujący miejsca dla herezyków i grzeszników.

platyzmizm” i poznawczej relacji jednostki do podstawy sensu. Nie oznacza to, że traci on z oczu moment wspólnotowości; oznacza jedynie, że podkreśla to, co u św. Ireneusza było przesłonięte; to, co prowadziło do wyeksponowania dwóch Kościołów, niby dwóch wspólnot, u Seneki: niedoskonałego Kościoła widzialnego i doskonałego „Kościoła duchowego”. Kierunek ten jest jeszcze bardziej wyraźny u ucznia Klemensa, Orygenes. Dla tego ostatniego Kościół był już rodzajem uniwersalnej republiki z własnymi prawami i konstytucją (niby „mniejsza wspólnota” u Seneki), faktycznym „miastem Bożym”, ożywianym przez Chrystusa tak, jak ciało ożywiane jest przez duszę; w tym mistycznym sensie Kościół miał ogarniać całą ludzkość, nawet całość stworzenia, skoro wszelkie stworzenie miało być zbawione, ale ogarniał przez to nie tylko to, co doskonałe. Dystans między widzialnym i niewidzialnym Kościołem zwiększał się: w ziemskim „Kościele-republice” było wielu pozornych członków, natomiast w świętym Kościele „bez skazy i zmarszczki” egzystowali jedynie ci, którzy w porządku doczesnym osiągnęli już doskonałość przez zjednoczenie z Logosem; jedynie ta „wybrana część” Kościoła mogła być utożsamiana z istniejącym już przed stworzeniem „Kościołem niebieskim”¹².

W innym kierunku zmierzał św. Cyprian, tworząc najbardziej popularną koncepcję na Zachodzie aż do wystąpienia św. Augustyna. Zadecydowała o odmiennościach koncepcji eklezjologicznych w dwóch częściach Cesarstwa. Także dla niego Kościół to głównie rzeczywistość duchowa, jednak „legalistyczny” sposób patrzenia, w wielu momentach zakorzeniony w kategoriach prawa rzymskiego, skłaniał apologetę świadomego rygoryzmu schizmy nowacjan (wykluczających z Kościoła odstępców z czasów prześladowań Decjusza i w pewnej mierze nawiązujących do stanowiska montanistów) do podkreślenia znaczenia jedności Kościoła, wymaganej przez apostołów i Stary Testament, obrazowanej przez Chrystusową suknię, zapowiadanej przez św. Pawła i samego Zbawiciela, a w końcu odzwierciedlającej naturę i byt Jedynego Boga¹³. Cyprian jeszcze wyraźniej niż Ireneusz podkreślał, że zasadą jednoczącą jest episkopat, a moc urzędu i powaga upoważnia biskupa do karania nieposłusznych diakonów¹⁴ i że

[...] apostołów, to jest biskupów i zwierzchników wybrał Pan, gdy diakonów powołałi apostołowie na sługi swego episkopatu i Kościoła. Dlatego – zauważał eksponując zainteresowanie „momentem zwierzchnictwa jednoczącego” i hierarchiczności wspólnoty z nim związanej – jeśli nikt z nas nie może wystąpić przeciw Bogu, który ustanawia biskupów, tak też diakoni przez nas ustanowieni nie mogą przeciwko nam występować.

Następstwa sprzeciwu wobec przełożonych są dla Cypriana oczywiste, skoro rozważając przypadek nieposłuszeństwa, pisze:

¹² J.N.D. Kelly, *Początki doktryny...*, s. 156.

¹³ „Jak jeden jest Bóg, jeden Chrystus, jedna nadzieja i wiara i jeden Kościół i jeden chrzest, tylko w jednym Kościele ustanowiony, a kto od tej [jedności] odstępuje, musi koniecznie znaleźć się z heretykami. A jeśli ktoś ich broni, zwalcza tajemnicę tradycji bożej” (*List 74*, s. 280). Waga tradycji świadczącej i decydującej o jedności, chronionej przez autorytet biskupów [w:] *Listy* – oto cecha myślenia apologety, który potwierdza jednoczącą rolę tradycji, gdy wskazuje, że „[...] również Piotr, wykazując jedność i jej broniąc, nakazał i upominał, że tylko przez jeden chrzest jedynego Kościoła zbawić się możemy, wyrażając w ten sposób tajemnicę jedności” (*ibidem*, s. 280–281).

¹⁴ Św. Cyprian, *List 3. Poucza biskupa Rogacjana, jak ma postąpić z diakonem, który dopuścił się zniewagi własnego biskupa* [w:] *idem, Listy*, przeł. O.W. Szołdrski CSsR, Warszawa 1969, s. 31.

Takie są bowiem początki heretyków i pierwsze usiłowania źle usposobionych schizmatyków, że podobają się sobie i w swej pysze pogardzają przełożonymi. W ten sposób odstępuje się od Kościoła i w ten sposób ustawia się poza nim ołtarz bezbożny; w ten sposób powstaje bunt przeciw pokojowi Chrystusa i wymaganej przez Boga jedności [...].

W rezultacie ci, którzy jedność tę negują, winni z niej zostać wyłączeni na mocy władzy przysługującej biskupowi dbałem o jedność Kościoła¹⁵. Biskupi zajmują miejsce apostołów nie tylko w tym znaczeniu, że są w prostej linii ich następcami, ale że jak oni zostali wybrani i ustanowieni dla wypełnienia zadania specjalną decyzją Chrystusa. Biskupi, z których każdy rezyduje w diecezji, będącej całym Kościołem w wymiarze mikrokosmicznym, tworzą kolegium, bo ich godność jest jedna i niepodzielna. Cyprian, wspominając często o konieczności „wspólnej narady”, optuje za kolegialnością¹⁶, uznając, że Kościół jednoczy spójnia łącząca biskupów¹⁷. Argumentując na rzecz swej koncepcji, przywoływał on polecenie Chrystusa skierowane do św. Piotra (Mt 16, 18–19¹⁸), stanowiące dla licznych późniejszych polemistów główną rację namysłu, i Jego słowa skierowane po zmartwychwstaniu do wszystkich apostołów (J 20, 21¹⁹), wywodząc, że

[...] chrzcic i grzechy odpuszczać w Kościele mogą tylko zwierzchnicy, którzy na mocy ewangelicznego prawa i przez Boga są ustanowieni; poza [Kościołem] nic nie może być związane ani rozwiązane; nie ma bowiem tego, kto mógłby wiązać lub rozwiązywać. Więcej, skoro wszystko przez prawo i osobnym zarządzeniem Boga zostało ustanowione, tedy nikt przeciw biskupom i kapłanom nie może sobie czegoś przywłaszczyć, do czego nie ma ani prawa, ani władzy²⁰.

Dla św. Cypriana, znającego (jak się wydaje) współczesne rozważania rzymskich prawników, kryterium przynależności do Kościoła nie jest już – nawet jak u św. Ireneusza – przyjęcie nauczania poręczanego jako apostoelskie przez episkopat, ale podporządkowanie się duchowemu zwierzchnikowi, biskupowi. Bunt przeciw niemu jest uznawany za bunt przeciw Bogu. Jedność wyrażająca się przez hierarchię to wynik i objaw miłości Boga, przeto sprzeciwiający się biskupowi schizmatyk, nawet gdy jego życie jest cnotliwe, przeczy miłości spajającej Kościół, wyrzeka się Chrystusa, podnosi bowiem oręż przeciwko Kościołowi, sprzeciwiając się Jego poleceniom. W istocie staje się tym samym heretykiem, który – jak Nowacjan – stawia się poza Kościołem, a tym samym przestaje być chrześcijaninem. „Nie może [bowiem] mieć Boga za swego Ojca ten, kto nie ma Kościoła za swą matkę”; skoro „nie ma zbawienia poza Kościołem”, tedy sprze-

¹⁵ *Ibidem*, s. 32–33 (list datowany na 249 rok).

¹⁶ *Ibidem*, na przykład *List 26*, s. 83.

¹⁷ Powiada Cyprian: „Wprawdzie zmieniają się czasy i sprawujący urzędy, ale trwa nieustannie ustanawianie biskupów i zarząd Kościół tak, że [zgodnie z „prawem bożym” – uwaga B.S.] – Kościół opiera się na biskupach i wszystkie sprawy kościelne przez tych zwierzchników są załatwiane” (*List 33*, s. 101).

¹⁸ „Ty jesteś Piotr [czyli Skała], i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie”.

¹⁹ „Jako mnie posłał Ojciec i ja was posyłam oraz Weźmijcie Ducha Świętego i komu odpuscicie grzechy, będą mu odpuszczone, a komu zatrzymacie, będą zatrzymane”.

²⁰ Św. Cyprian, *List 73*, s. 262. Poza Kościołem nie ma ani „żadnego chrztu” ani „przebaczenia grzechów”, możliwe są one jedynie w „matce Kościele”, jedynie w jego prawdzie możliwa jest „prawdziwa łaska” (*ibidem*, s. 272).

ciw wobec zwierzchnika jest równoznaczny z rezygnacją ze zbawienia, a co za tym idzie – ujmując szerzej – z rezygnacją z celu właściwego człowiekowi²¹.

Mimo odmiennego rozkładu akcentów (większej wagi przywiązywanej przez teologów wschodnich do „czystości” Kościoła w odróżnieniu od teologów zachodnich, podkreślających, że warunkiem tożsamości jest hierarchia w obrębie wspólnoty, do której należą powołani przez Boga, i zarysowujących szczególną pozycję jednego z nich rezydującego w Rzymie) nie wydaje się, by warianty te uzasadniały odmienny sposób ujmowania interesującej nas relacji. To prawda, że na Wschodzie wyraźniej niż na Zachodzie będzie się podnosić centralną pozycję władcy, lecz zjawisko to wiąże się nie tyle z koncepcją eklezjologiczną, ile z hellenistycznym kontekstem dominującym w tej części Cesarstwa. Także na Wschodzie uwzględniano instytucjonalny aspekt Kościoła oraz jego hierarchiczną strukturę i wskazywano, że miał on działać wedle reguł uchwalanych przez zgromadzenia biskupów. Teologowie Wschodu, św. św. Atanazy, Jan Chryzostom, Cyryl z Aleksandrii, później Maksym Wyznawca, German oraz Focjusz, głosili nieodmiennie, że Kościół jest Oblubienicą lub Mistycznym Ciałem, którego Chrystus jest Głową²². Różnice koncepcji eklezjologicznych, które z czasem podzielią Wschód i Zachód, były wzmacniane głównie przez polityczne i społeczne konteksty towarzyszące rozwojowi chrześcijaństwa i odmienne tradycje intelektualne: na Wschodzie na długie wieki pozostano przy ideach hellenistycznych, na Zachodzie zaczęto natomiast przywoływać tradycje odmienne, osobliwie rzymskie z właściwą im koncentracją na kwestiach ośrodka wspólnoty. Na Wschodzie, co najmniej od czasów Klemensa, Orygenes, a zwłaszcza Euzebiusza z Cezarei formułowano zreby „hellenizmu chrześcijańskiego”, który ekspozycją szczególną pozycję władcy politycznego przewodzącego wspólnocie duchowo-politycznej, traktując cesarza jako przedstawiciela Boga na ziemi, mającego obowiązek sprawowania opieki nad Kościołem, obrony prawdziwej wiary oraz prowadzenia poddanych do Boga. Choć doktrynę tę przejęło całe chrześcijaństwo, to jedynie Kościół rzymski zdołał uniknąć jej zgubnych skutków nie tylko dzięki nieobecności cesarzy w Rzymie i zmianom, jakie zaszły w zachodniej części Cesarstwa wskutek osiedlania się nowych ludów²³, ale i w związku z dystynkcją refleksji o Kościele i o państwie jako wspólnocie w pewnym przynajmniej sensie różnej od Kościoła; nie ono miało prowadzić jednostki do Boga, bo rola ta została przypisana hierarchicznemu Kościołowi. Ostatnia uwaga jest szczególnie ważna: jak się bowiem wydaje, podjęta na Zachodzie próba ustalenia hierarchicznej struktury wywodzącej zwierzchnictwo wprost od Boga, a nie zapośredniczonej w nadaniu władcy politycznego, struktury określającej ład normatywny, zabiegającej o prymat legislacyjny i jurysdykcyjny w obrębie odmiennej od państwa wspólnoty, miała decydujące znaczenie dla określenia rozmaitych modeli relacjonujących różne rodzaje zwierzchnictwa działających w poszczególnych wspólnotach. Z tego powodu drogi obu części cesarstwa rozchodziły się coraz bardziej, w miarę jak Kościół rzymski wyzbywał się pozostałości „hellenizmu chrześcijańskiego” i rozwijał program przyznający papieżowi prymarną pozycję w Kościele uniwersalnym, łączony z niezrozumiałą i nieznaną

²¹ Twierdząc, że konieczny jest nowy chrzest tych, którzy popadli w herezję lub schizmę, i nie jest wystarczające jedynie włożenie rąk, Cyprjan spotkał się z opozycją papieża Stefana (zob. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny...*, s. 159).

²² F. Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, przeł. M. Radożycka, Warszawa 1985, s. 15–17.

²³ *Ibidem*, s. 18.

na Wschodzie, a zakorzenioną w myśli rzymskiej ideą wyższości władzy duchowej nad świecką; różnice między Kościołami okazały się tak wielkie, że o ile w Kościele wschodnim cesarz pozostanie prawodawcą na mocy uprawnień uzasadnionych w doktrynie hellenistycznej, na Zachodzie to *Summus Pontifex*, niebędący świeckim władcą, stanie się z czasem jedynym prawodawcą w Kościele²⁴. Tendencja prowadząca do zbliżenia biskupstwa i apostołstwa odgrywała niebagatelną rolę w procesie kształtowania się prymatu zarówno Kościoła rzymskiego, jak i jego biskupa. Tertulian, a nie papież Kalikst, miał jako pierwszy powołać się na Ewangelię św. Mateusza (Mt 16, 18–19), by dowieść, że św. Piotr, otrzymawszy od Chrystusa klucze Królestwa Niebieskiego i władzę związywania i rozwiązywania, stał się z postanowienia Bożego fundamentem Kościoła²⁵. Od początku III wieku był to argument podnoszony w celu uzasadnienia prymatu biskupów Rzymu jako dziedziców Piotrowej władzy, który zaczęto głosić ze zdwojoną siłą po przeniesieniu rezydencji cesarskiej na Wschód, przy czym coraz wyraźniej, a od IV wieku niemal zgodnie, na Zachodzie łączono ów fundament nie tyle z dwoma apostołami, jak czynił był jeszcze na przełomie II i III wieku Ireneusz, lecz jedynie ze św. Piotrem²⁶. Tendencja ta jest już wyraźna u św. Cypriana, który przyczynił się w dużej mierze nie tylko do zatarcia różnic między apostołatem a biskupstwem, ale także do utwierdzenia na Zachodzie przekonania, że właśnie Kościół Rzymu stanowi *ecclesia principalis*, a jego biskup zajmuje tron Piotrowy (*cathedra Petri*). W kilku listach Cyprian twierdzi bowiem wprost, iż władza biskupów jest taka jak apostołów²⁷, a w traktacie „O jedności Kościoła katolickiego”, występując przeciwko niweczącym tę jedność schizmom i herezjom, powstającym za sprawą szatana, wymagał zachowania tożsamości wiary jako jej warunku, twierdząc, że rozłamy powstają wówczas, „gdy się nie wraca do źródła prawdy, gdy się nie szuka głowy i nie zachowuje nauki niebieskiego

²⁴ Na Wschodzie nie kwestionowano honorowego prymatu Rzymu, o ile był on oparty na tezie o nauczaniu, śmierci i miejscu spoczynku św. Piotra oraz o Rzymie jako siedzibie centralnych władz politycznych państwa, zgodnie z „zasadą akomodacji” struktur Kościoła do struktur państwa rzymskiego, wprowadzoną jeszcze przez apostołów z powodów praktycznych, a zyskującą na Wschodzie wyższy walor niż zasada apostołskiego pochodzenia gminy, odgrywająca kluczową rolę w zachodnich koncepcjach ekklezjologicznych, zrównujących biskupstwo z apostołstwem. Ma o tym świadczyć choćby miano „metropolii” nadawane strukturom wyższym niż siedziba biskupstw, identyfikowanym ze stolicami prowincji. Struktura ta została usankcjonowana przez I Sobór Powszechny w 325 roku (IV kanon), na którym ustalono, że biskup sprawujący „władzę zwierzchnią w stolicy (metropolis) [winien zajmować] przodujące stanowisko, a pozostali biskupi [nie mogą] bez niego niczego ważnego przedsięwziąć” za: F. Dvornik, *Bizancjum...*, s. 24. Tam również o obowiązywaniu „zasady akomodacji” i uznaniu zwierzchniej pozycji metropolitów na Zachodzie na przykładzie rozporządzeń papieża Innocentego I [401–417] i Bonifacego [418–422], powołujących się na treść kanonu nicejskiego. Sobór nicejski ustalał też zasadę organizacji ponadmetropolitalnej (opartej na systemie diecezji [eparchii], odpowiadającej podziałowi państwa na największe jednostki) i władztwo nad kilkoma prowincjami (Italia, Egipt, Wschód): teoretycznie pozycja Rzymu miała być taka sama jak Aleksandrii i Antiochii; po zmianach podziału administracyjnego imperium w kolejnych dekadach sobór w Konstantynopolu (381, VI kanon), opierając się na „zasadzie akomodacji”, dostosował organizację kościelną do nowej organizacji państwa, przy czym egzarchowie diecezji otrzymywali tytuł patriarchów (Efez w Azji; przy zachowaniu pozycji Antiochii, Cezarea Kapadocka w Poncie, Heraklea w Tracji, Aleksandria w Egipcie); po podziale Italii na dwie części za czasów Dioklecjana Mediolan stał się stolicą diecezji Italia *annonaria*, zaś Rzym – Italia *suburbicariae*, przy czym Afryka, Galia i Hiszpania darzyły Rzym wielkim szacunkiem z racji czci dla św. Piotra i jego następców); zob. F. Dvornik, *Bizancjum...*, s. 26–28.

²⁵ Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, przeł. E. Stanul, Warszawa 1970, s. 40–78.

²⁶ Św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, III, 3, 2.

²⁷ Listy 3, 43, 66 i 67.

urzędu nauczycielskiego”²⁸. Powołując się na fragmenty Nowego Testamentu (Mt 16, 18–19 oraz J 21, 17), twierdził, że jedynie na św. Piotrze Chrystus budował Kościół i jemu tylko polecał paść swe owce²⁹, że on wieńczy hierarchię decydującą o spójności Kościoła, osłabianej przez każdego występującego przeciw hierarchii³⁰. I chociaż – jak sugerują niektórzy badacze – św. Cyprian miał wykazywać, iż Chrystus stworzył kolegialny episkopat, czyniąc Piotra symbolem jedności, ale nie dając mu większej władzy niż pozostałym apostołom, że gotów był przyznać apostołowi i jego następcom jedynie „prymat honorowy”³¹, to przecież tendencja do redukcji fundatorów prymatu jest wyraźna także w jego przypadku. W IV wieku nie tylko Cyprian, ale także Optat, Hieronim i Augustyn potwierdzają tezę o osobliwości stanowiska św. Piotra; by „uczcić świętą pamięć apostoła Piotra”, synod w Sardyce zachęcał kapłanów do odwoływania się do biskupa Rzymu³², który od Liberiusza i św. Damazego nosił już nowy tytuł – *sedes apostolica*, szanowany przez chrześcijan całego Zachodu i trwający mimo prób ustanowienia w Arles lub Sirmium konkurencyjnej stolicy biskupiej Zachodu³³.

²⁸ Św. Cyprian, *O jedności Kościoła katolickiego*, 4 [w:] *idem, Pisma. I. Traktaty*, przeł. J. Czuj, Poznań 1937, s. 173.

²⁹ „Jakkolwiek wszystkim apostołom po zmartwychwstaniu swym równą daje [Chrystus] władzę – pisze św. Cyprian – jednak dla wyrażenia jedności [jedną jednak stolicę ustanowił], powagą swą teje jedności pochodzenie [i uzasadnienie], od jednego się rozpoczynając zarządził. Tym byli zaiste i inni apostołowie, czym był Piotr, obdarzony równym udziałem godności i władzy, lecz początek od jedności się wywodzi, by się okazał jeden Kościół Chrystusa. Ten to jest jeden Kościół także w Pieśni nad pieśniami (6, 8)”. I dalej: „Czy może wierzyć, że zachowuje wiarę, kto nie zachowuje tej i Pawła jedności? Czy może wierzyć, że zachowuje wiarę, kto nie zachowuje tej jedności Kościoła? Czy myśli, że jest w Kościele [kto opuszcza stolicę Piotra, na którym zbudowany jest Kościół], kto Kościołowi się sprzeciwi i opiera? Przecież i św. Paweł tego samego uczy, i tajemnicę jedności wykazuje, mówiąc: «Jedno jest ciało i jeden duch, jedna nadzieja wezwania waszego, jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest» (Ef 4). Tej jedności usilnie strzec i bronić powinniśmy przede wszystkim my, biskupi, którzy przewodniczymy w Kościele, byśmy wykazali, że i samo biskupstwo jedno jest i niepodzielne. W końcu: jedna jest głowa i jedno źródło i jedna płodna matka w potomstwo bogata. Z jej płodu się rodzimy, jej mlekiem się karmimy, jej duchem ożywiamy; jedna matka-Kościół, która jest Oblubienicą Chrystusa i która zachowuje nas dla Boga; tedy nie może mieć Boga za ojca, kto nie ma Kościoła za matkę; kto nie zachowuje jedności z boskiej mocy pochodzącej, nie zachowuje prawa bożego, nie zachowuje wiary Ojca i Syna, nie zachowuje życia i zbawienia” (*O jedności...*, 4–6, s. 174–176).

³⁰ „Czy mu się zdaje – pyta Cyprian – że jest z Chrystusem, kto przeciw biskupom Chrystusa działa, kto się odłącza od jego kleru i ludu? Nosi on broń przeciw Kościołowi, sprzeciwia się zarządzeniom Boga, bo przeciw Bogu się dzieje, cokolwiek przewrotni ludzkiem widzim się przedsięwziorą celem wywrócenia boskiego porządku”, określającego również przez samego Boga ustanowioną hierarchię kapłańską (*O jedności...*, 17–18, s. 186–187).

³¹ Stanowiska tego broni Kelly, zwracając uwagę na istnienie dwóch wersji traktatu Cypriana, z których w jednej, nazywanej „papieską”, autor chciał dowieść jurysdykcyjnego prymatu następców Piotrowych, w drugiej widać wyraźną tendencję do ustalenia zasady kolegialności równych w swym władztwie biskupów.

³² F. Dvornik, *Bizancjum...*, s. 31.

³³ Zauważmy w ślad za Wipszycką, że niektóre miasta już w I wieku miały charakter ponadmetropolitalny. Najważniejsze były: Rzym i Kartagina na Zachodzie oraz Aleksandria i Antiochia na Wschodzie, z czasem jednak pozycja Kartaginy zmalała, a Jerozolimy i Konstantynopola na Wschodzie wzrosła na tyle, że w ciągu IV wieku ustaliły się cztery patriarchie wschodnie, których Kościoły zwykło się nazywać patriarchatami. Skądinąd tytuł patriarchy, łączący się ze specjalną jurysdykcją, został przyznany biskupowi Rzymu dopiero na soborze chalcedońskim. Z kolei słowo „papież”, używane z czasem wyłącznie w odniesieniu do biskupa Rzymu, odnoszono zrazu do wszystkich biskupów, później tylko do biskupów wysokich rangą, a dopiero w VI wieku, i to jedynie na Zachodzie, nazywano tak (bez żadnych uzupełnień) wyłącznie biskupa Rzymu (formalny zakaz używania tego tytułu wobec innych biskupów niż rzymski miał wydać dopiero Grzegorz VII w 1073 roku). Podobnie termin „Stolica” lub „Kościół Apostolski” przyjął się powszechnie dopiero

Na Wschodzie, gdzie ważnych stolic biskupich założonych przez apostołów było kilka, sytuacja była bardziej skomplikowana, a zasada apostołskiego pochodzenia miała mniejszą siłę oddziaływania. Daleko częściej odwoływano się tu do „zasady akomodacji”, której obowiązywanie miało potwierdzać uznanie Konstantynopola za drugą w hierarchii stolicę biskupią (III kanon) przez sobór w 381 roku. Opór biskupów Rzymu wobec zasady niebezpiecznej dla biskupa dawnej stolicy Cesarstwa ujawnił się z wielką mocą dopiero po soborze chalcedońskim (451), który potwierdził akt sprzed 70 lat, a nawet rozciągnął jurysdykcję Konstantynopola na trzy kolejne diecezje. Choć jednak sprzeciw Leona I wobec przyjętego wówczas kanonu potwierdzającego prymat biskupa Konstantynopola nad biskupami Aleksandrii i Antiochii był bardzo spektakularny, to już działania podjęte przez św. Ambrożego na synodzie Kościoła zachodniego w Akwilei (także w 381 roku), zmierzające do zwołania soboru powszechnego dla włączenia Rzymu do dysputy o relacji między Konstantynopolem i Antiochią, były sygnałem, że rozpoczęła się batalia o pierwszeństwo między biskupem Rzymu i pierwszym patriarchą Wschodu, wspieranym przez cesarza Teodozjusza. Jak się jednak wydaje, u schyłku IV wieku przodująca pozycja Rzymu nie została osłabiona. Wzmocniło się jedynie stanowisko Konstantynopola na Wschodzie³⁴. O ile głos biskupa Rzymu niewiele ważył we wschodniej części imperium, także w związku z tendencjami hellenistycznymi nieuznającymi niezależnej i zwierzchniej jego pozycji w uniwersalnym Kościele chrześcijańskim, traktowanym wszak jako jeden z aspektów państwa, to jego pozycja

w V stuleciu. Niemniej, pozycja Rzymu, w którym rezydował cesarz, decydowała, że jego biskup, głowa Kościoła miasta stołecznego, od początku niemal cieszył się opinią „biskupa świata chrześcijańskiego”; jego pozycja wynikała głównie z pierwszeństwa miasta, w którym miał siedzibę. Na tej zasadzie biskup Antiochii był najważniejszy w Syrii, a biskup Aleksandrii w Egipcie. Obecność apostołów Piotra i Pawła ważyła jednak dodatkowo na losach gminy chrześcijańskiej w Rzymie, skoro „[...] dawała jej członkom pewność, że wiara przekazywana w społeczności chrześcijańskiej Rzymu z pokolenia na pokolenie jest słuszna, gdyż otrzymali ją od tych, których autorytet nigdy nie był podważany. Ten właśnie fakt pozwalał Kościołowi rzymskiemu występować w roli strażnika ortodoksji, do którego można się było zwracać z wątpliwościami [...]” (*Kościół w świecie...*, s. 59). Z faktu, że miast mogących się chlubić „apostołską fundacją” było więcej, autorka wnosi, że o pozycji Kościoła rzymskiego zadecydowała raczej świecka ranga miasta niż początki jego Kościoła. Z pewnością jednak oba te czynniki, pierwszeństwo miasta w imperium i świadomość, że jego Kościół jest depozytariuszem słusznej doktryny, składały się na to, co nazwano „honorowym (jedynie) prymatem Rzymu”, niezajmującego zrazu „jurydycznie” uprzywilejowanego miejsca w strukturze Kościoła uniwersalnego; świadczy o tym także fakt, że wspomniany przez nas św. Cyprian, kierujący w połowie III wieku Kościołem Kartaginy, mógł w sprawie powtórnego chrztu heretyków ignorować opinię biskupa Rzymu i odmienną tradycję jego Kościoła. Omawiając pozycję biskupa Rzymu w początkach IV wieku, Wipszycka zwraca nadto uwagę, że niewiele odbiegała ona od tej, jaką zajmował on w poprzednim stuleciu: choć cesarz Konstantyn zlecił biskupowi rzymskiemu Miltiadesowi (310–314) rozstrzygnięcie sporu między dwoma odłamami chrześcijan w Afryce, donatystami i katolikami, orzeczenie sądu papieskiego nie zostało wzięte pod uwagę przez zorganizowany na polecenie cesarza specjalny synod w Arles (314). Jego uczestnicy zawiadamiali wprawdzie papieża Sylwestra (314–335) o podjętych decyzjach, lecz ten nie posiadał mocy ich zatwierdzenia, a jedynie rozesłania – z tytułu honorowego prymatu – do wszystkich Kościołów. Sylwester nie miał też żadnego udziału w zwołaniu soboru nicejskiego (325), który zebrał się na wezwanie cesarza Konstantyna, nieporozumiewającego się w tej kwestii z papieżem. Wprawdzie biskup Rzymu wysłał na sobór dwóch przedstawicieli, jednak ci wyłącznie przysłuchiwali się dysputom i nie mieli głosu decydującego (*ibidem*, s. 59–62).

³⁴ Na poparcie swego stanowiska Dvornik podaje, że *Decretum Gelasianum*, które ongiś uznawano za zapis jednej z uchwał synodu rzymskiego (382), przynajmniej Aleksandrii drugie, Antiochii zaś trzecie miejsce po Rzymie, miało powstać dopiero w końcu V stulecia (*Bizancjum...*, por. przyp. 19 na s. 35).

na Zachodzie ulegała umocnieniu, skoro w IV wieku powstała w centrum Italii metropolia przezeń kierowana, a w łacińskim tekście jednego z kanonów uchwalonych na soborze nicejskim został wyraźnie określony terytorialny zakres władzy papieża (*Italia suburbicaria*). Zasadnicza zmiana pozycji biskupów Rzymu dokonała się już za pontyfikatu Juliusza (337–352), następcy Sylwestra, domniemanego beneficjenta donacji cesarza Konstantyna, świadomego zmian położenia Kościołów Wschodu w związku ze schizmą ariańską. Obie strony sporu chciały sobie bowiem zapewnić jego przychylność, u niego szukał poparcia w 339 roku biskup Aleksandrii Atanazy, a w ślad za nim inni zwolennicy symbolu nicejskiego, co sprawiło, że w pewnym momencie Rzym stał się centrum oporu przeciw arianom wspieranym przez dwór cesarski już za czasów „późnego Konstantyna”. Do umocnienia pozycji biskupa Rzymu przyczyniały się również przemiany polityczne: za Juliusza cesarstwo zostało podzielone między trzech (Konstantyn II, Konstancjusz II i Konstans), a następnie dwóch cesarzy (lata 340–350; Konstancjusz II i Konstans), z których jedynie Konstancjusz otwarcie sprzyjał arianom zwalczającym zwolenników symbolu nicejskiego. Niemniej, pozycja papieża była jeszcze na tyle słaba, że podejmowane próby zwołania soboru na terenie Italii, który unieważniłby postanowienia soborów wschodnich, nie zostały uwieńczone sukcesem, nie zyskały bowiem poparcia cesarzy, jedynych uprawnionych w tym czasie do zwoływania tego typu zgromadzeń. Nie podważając prymatu biskupa rzymskiego, również biskupi Wschodu odmówili udziału w soborze w Italii, argumentując, że choć apostołowie głosili Dobrą Nowinę na Zachodzie, to przecież narodziła się ona na Wschodzie. Na synodzie lokalnym, zwołanym przez Juliusza w 340 roku i gromadzącym jedynie biskupów italskich, stwierdzono nieważność decyzji synodów wschodnich, w szczególności przywrócono św. Atanazego na jego urząd. Wówczas, jak się wydaje, zaczęto traktować biskupa Rzymu jako tego, który – mimo sprzeciwu hierarchów wschodnich – zajmuje miejsce „sędziego postanowień synodów”. W uzasadnieniu orzeczenia Juliusz wskazał, że w sprawach spornych należy najpierw pytać o zdanie biskupa Rzymu, któremu przysługuje prawo konsultacji przed wyrokiem (*consultatio ante sententiam*), formułując przy tym znaczący argument, że działa on „we wspólnym interesie Kościoła”, korzystając z władzy otrzymanej „od błogosławionego apostoła Piotra”. W uzasadnieniu tym pobrzmiewają już tony charakterystyczne dla stanowiska Kościoła rzymskiego drugiej połowy IV wieku, skoro synod w Serdyce zakazywał obsadzania opróżnionego urzędu biskupiego, póki biskup Rzymu, po rozpatrzeniu odwołania biskupa pozbawianego urzędu przez pobliskich hierarchów, nie wyda stosownego orzeczenia (kanon 4). Choć w postanowieniach soboru z 340 roku nie ma jeszcze mowy o zatwierdzaniu jego uchwał przez biskupa Rzymu, to przecież zgromadzeni biskupi przedstawiali swe sprawozdania „głowie, to jest stolicy apostoła Piotra”. Po 350 roku, gdy w wyniku uzurpacji Magnencjusza zginął Konstans, Konstancjusz, rozprawiwszy się z buntownikami, został jedynym władcą państwa, zażądał od Liberiusza, nowego biskupa Rzymu, uznania ariańskiego wyznania wiary i potępienia św. Atanazego, a wobec oporu nakazał wprowadzić go z Rzymu (356). Równie nieprzejednane stanowisko zajmował wyniesiony jego wolą archidiacon Feliks, wkrótce tedy Liberiusz zgodził się na warunki cesarskie i wrócił do miasta (358), a Feliks je opuścił.

Utraciwszy prestiż, Liberiusz nie włączał się już do walki o nicejskie wyznanie wiary, nie podnosił też postulatu zwierzchnictwa względem innych biskupów, który z wiel-

ką siłą stanął znów za pontyfikatu nowego biskupa, św. Damazego I³⁵, uznawanego za właściwego twórcę doktryny prymatu Kościoła rzymskiego i jego biskupa. Doktryna Damazego, oparta na argumentacji nowotestamentowej, na słowach Chrystusa o Piotrze-Skale, jasno formułowała tezę, że dziedzicami Piotra nie są wszyscy biskupi dzięki nieprzerwanemu łańcuchowi święceń od czasów apostoelskich, a jedynie biskup Rzymu. Do niego bowiem (jako jedyne) zwracał się Zbawiciel (Mt 16, 18–19). Doktrynę tę potwierdzała uchwała synodu rzymskiego, zwołanego przez Damazego w 382 roku w odpowiedzi na synod konstantynopoliński z poprzedniego roku, w którym przedstawiciele Rzymu nie brali udziału. Uchwała synodu rzymskiego, podkreślająca, że w odróżnieniu od Konstantynopola biskup rzymski nie potrzebuje legitymacji ludzkiej, bo posiada legitymację wprost od Chrystusa, brzmi następująco:

Choć Kościoły katolickie rozsiane na ziemi są jedną komnatą ślubną Chrystusa, święty Kościół rzymski został wywyższony ponad wszystkie Kościoły nie uchwałami żadnych synodów, lecz otrzymał prymat słowami Pana i Zbawiciela naszego; *Tu es Petrus...* (Mt 16, 18–19). Do tego dodać trzeba udział wielce błogosławionego apostoła Pawła, naczynia doskonałości, które nie w innym czasie, jak plotą heretycy, lecz w tym samym dniu zdobył męczeński wieniec, kończąc życie sławną śmiercią w mieście Rzymie za panowania cesarza Nerona. Tak samo poświęcili oni [Piotr i Paweł] wyżej wymieniony święty Kościół rzymski Chrystusowi Panu i wywyższyli go swoją obecnością i własnym chwalebny tryumfem nad wszystkie inne miasta na całym świecie. Pierwszą stolicą Piotra apostoła jest stolica Kościoła rzymskiego, bez plamy i zmarszczki ani niczego podobnego. Druga stolica została poświęcona w Aleksandrii w imię błogosławionego Piotra przez Marka, jego ucznia i ewangelistę, który wysłany do Egiptu przez Piotra apostoła głosił słowo prawdy i chwalnie poniósł śmierć męczeńską. Trzecia zaszczytna stolica wielce błogosławionego Piotra apostoła jest w Antiochii, dlatego że tam właśnie zamieszkał on, zanim przybył do Rzymu, tam po raz pierwszy powstało imię ludu chrześcijańskiego³⁶.

Niezależnie od tego, czy – wzorem Wipszyckiej – przyjmujemy interpretację „liberalnych protestantów”, eksponującą wyłącznie „ludzką argumentację” na rzecz prymatu Piotrowego, czy akcentować będziemy – śladem katolickich teologów – jego boski fundament, a za pośrednictwem Piotra analogiczny fundament zwierzchnictwa kolejnych biskupów Rzymu, winniśmy wskazać, że doktryna Damazego pojawia się w okresie, gdy chrześcijaństwo stało się religią oficjalną Cesarstwa, a jego stolica została przeniesiona na Wschód. Zauważmy, że argumenty biskupów Rzymu nie musiały mieć waloru przypisywanego im przez badaczy protestanckich; istotnie mogli oni zmierzać do ustalenia zasady zwierzchnictwa jednego Kościoła i jego biskupa, nie tylko przywołując „zasadę apostoelską” przeciw „zasadzie akomodacji”, ale także akcentując konieczność istnienia ośrodka chroniącego tożsamość dziedzictwa Piotrowego nawet wbrew woli władców świeckich, kierujących się kryterium politycznej użyteczności. Zważmy w końcu, że rację mógł mieć św. Leon I Wielki, gdy w terminach prawniczych opisywał relację Piotra i jego następców, wykazując niezależność „depozytu wiary” od wpływu państwa, i mógł

³⁵ E. Wipszycka, *Kościół w świecie...*, s. 62–65.

³⁶ Cyt. za: E. Wipszycka, *Kościół w świecie...*, s. 66. Doktryna wiązana z imieniem Damazego była krytykowana nie tylko na Wschodzie, ale i na Zachodzie, o czym świadczy stanowisko wcześniejszego niż rzymski synodu w Akwilei z 381 roku, którego uczestnicy uznali, że o kwestiach dogmatów winny decydować zgromadzenia biskupów, a nie papież. Nowa doktryna, co równie ważne, znalazła odzwierciedlenie dopiero w konstytucji Walentyniana III z 445 roku, pozostającego pod wielkim wpływem papieża św. Leona I Wielkiego.

ją mieć św. Gelazy I, gdy dowodząc prymatu rzymskiego Kościoła i jego biskupa utwierdzał tezę o słabości intelektualnej i moralnej człowieka, zakazując naruszania władcom działającym w sferach autonomicznych wkraczania w dziedzinę sąsiednią. Obaj święci papieże nie tyle argumentowali dla powiększenia zakresu swej władzy kosztem innych, ile dla wypełnienia polecenia Zbawiciela. Przenoszenie współczesnych kategorii i przeswiadczeń na rzeczywistość dwa tysiące lat wcześniejszą nie jest zasadne, by nie rzec, że jest błędne. Można dowodzić, iż doktryna Damazego, podobnie jak działania współczesnego papieżowi św. Ambrożego, wiodła do utwierdzenia niezależności Kościoła od wpływu władcy świeckiego albo zwiększenia „wpływu Kościoła na sprawy publiczne”, należy jednak pamiętać, że zarówno owa doktryna, jak i działania biskupa Mediolanu są elementami sporu o miejsce Kościoła w państwie chrześcijańskim, sięgającym po wzorce z czasów pogańskich. W okresie poprzedzającym wydarzenia drugiej połowy IV wieku usiłowania chrześcijan zmierzały w innym kierunku: ku obronie tożsamości wiary indywidualnych wyznawców Chrystusa, a nie niezależności wspólnoty religijnej zagrożonej przez państwo, tradycyjnie uznające wszelkie „wspólnoty mniejsze” za elementy wtórne i podrzędne względem politycznej całości i jej własnej tożsamości. Proces „uwalniania” Kościoła od kontekstu określanego przez klasyczną definicję wspólnoty politycznej będzie trwać długo i wymagać przeformułowania podstawowych kategorii prawnych i politycznych.

The Christian Political Thought of the First Centuries (An Introduction to the Study of the Ecclesiological Aspect)

Summary

An attempt to present a few ideas conditioning the thought of the early Christians; the ideas concerning primarily the ways of conceptualizing the Church as a universal community of the faithful. The author shows the perspectives of St. Peter, St. Paul and St. John; discusses the theories of Justinus, Ignatius Antiochenus, Irenaeus of Lyon, Cyprian, Clement of Alexandria, Eusebius of Caesarea, and Leon I the Great in order to expose the conditioning of birth in the first five centuries after Christ's reflection on the foundation of unity in the community of the faithful in the East and the West (the picture of Church as the Body of Christ, including the tendencies characteristic of the so-called Eastern Christian Hellenism); the position of Christ as its "head," and bishops as "endowed with the Spirit," in particular the bishop of Rome, and compared to the Apostles, who worked as a replacement of Christ.