

# Wacław Hryniewicz

---

## "Hierarchia prawd" a ekumenizm

---

Collectanea Theologica 49/3, 5-21

---

1979

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

KS. WACŁAW HRYNIEWICZ OMI, LUBLIN

**„HIERARCHIA PRAWD” A EKUMENIZM**

Po wprowadzeniu przez Sobór Watykański II w *Dekrecie o ekumenizmie* (nr 11) krótkiej wzmianki o „hierarchii prawd”, temat ten stał się przedmiotem ożywionej dyskusji zarówno wśród teologów katolickich<sup>1</sup>, jak również niekatolickich<sup>2</sup>. Ukazano doniosłe implikacje ekumeniczne tej idei. W rzeczy samej soborowe pojęcie „hierarchii prawd” należy traktować raczej jako postawienie problemu niż jako rozwiązanie. Sobór podał jedynie pewną zasadę hermeneutyczną dla interpretacji istniejących dogmatów zawartych w nauce katolickiej. Wedle tej zasady, nie należy w interpretacji odizolowywać poszczególnych dogmatów od siebie, lecz rozpatrywać je w ścisłym związku z samym „fundamentem wiary” (nr 11), którego wyrazem jest dogmat trynitarny i chrystologiczny (nr 12). Dopiero wtedy można właściwie zrozumieć sens i znaczenie danej prawdy.

*Dekret o ekumenizmie* nie uzasadnia idei „hierarchii prawd”wołaniem się na Pismo św. ani żadną wskazówką z dziejów myśli teologicznej. Nie ulega jednak wątpliwości, iż jest to idea sięgająca korzeniami do Nowego Testamentu oraz do tradycji wczesnego Kościoła. Pismo św. nie jest zbiorem luźnych twierdzeń i opowieści. Posiada ono swoje centrum, którym według św. Pawła jest tajemni-

<sup>1</sup> Por. H. Mühlen, *Die Lehre des Vaticanum II über die „hierarchia veritatum” und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog*, *Theologie und Glaube* 56(1966)303—335; tenże, *Die Bedeutung der Differenz zwischen Zentraldogmen und Randdogmen für den ökumenischen Dialog. Zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils von der „hierarchia veritatum”*, w: *Freiheit in der Begegnung* (wyd. J. L. Leuba i H. Stirnimann), Frankfurt a. M. 1969, 191—230; A. Klein, *Hierarchia veritatum*, *Catholica* 23(1969)421—424; H. Schützeichel, *Das hierarchische Denken in der Theologie*, *Catholica* 25(1971)90—111; G. H. Tavad, *„Hierarchia veritatum”: A Preliminary Investigation*, *Theological Studies* 32(1971)278—289; P. O’Connell, *„Hierarchy of Truths”*, w: *Cardinal Bea Studies*, t. II: *The Dublin Papers on Ecumenism. Fourth Congress of Jesuit Ecumenists*, Manila 1972, 83—117; Y. Congar, *On the „hierarchia veritatum”*, w: *„The Heritage of the Early Church (Essays in Honor of G. V. Florovsky)*, Rome 1973, 409—420.

<sup>2</sup> W. Dietzfelbinger, *Die Hierarchie der Wahrheiten*, w: *Die Autorität der Freiheit* (wyd. J. Ch. Hampe), t. II München 1967, 619—625; U. Valeske, *Hierarchia veritatum. Theologiegeschichtliche Hintergründe und mögliche Konsequenzen eines Hinweises im Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils zum zwischenkirchlichen Gespräch*, München 1968; E. Schlink, *Die „Hierarchie der Wahrheiten” und die Einigung der Kirchen*, *Kerygma und Dogma* 21(1975)1—12.

ca Boga i Chrystusa (Kol 1, 26; 2, 2; Ef 3, 4; 18) w całej jej pełni i głębokości. Objawienie ukazuje człowiekowi prawdę o zbawieniu oraz ostatecznym spełnieniu jego egzystencji w Bogu. W obrębie objawienia (a więc także wiary i dogmatu) istnieje zatem istotna i centralna treść. W świetle Nowego Testamentu podstawą wiary chrześcijańskiej, jej ośrodkiem i rdzeniem jest Jezus Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały, w jedności z Ojcem i Duchem Świętym — dobra nowina o nadejściu w Chrystusie eschatologicznego czasu zbawienia. Wyraża się w tym równocześnie misterium całej Trójcy Świętej, jej obecności i działania w ekonomii zbawienia (aspekt soteriologiczny: Wcielenie, Zesłanie Ducha Świętego) oraz jej życia immanentnego. Hierarchiczne nastawienie Nowego Testamentu cechuje zatem z jednej strony myślenie chrystocentryczne skierowane na dzieło (śmierć i zmartwychwstanie) i osobę Jezusa (Chrystus, Syn Boży, Kyrios) oraz pojęte w sensie szerokim myślenie trynitarnie. Obok stopniowania treści przepowiadania istnieje w Nowym Testamencie również pewna hierarchia sakramentów (chrzest, Eucharystia) oraz przykazań (prymat miłości).

Trzeba podkreślić, że również „siła pism Ojców... leży w ich syntetycznym charakterze”<sup>3</sup>. Nie przedstawiali oni żadnej prawdy w oderwaniu od innych prawd, jeszcze bardziej centralnych. Nie można zrozumieć całości, jeżeli nie dostrzeżę się całości. W pewnym sensie *verum est totum*. Jest to wizja „według całości” (*kat'holon*). Ojcowie posiadali umiejętność widzenia części w organicznej relacji do tego centrum, którym jest misterium Trójjedynego Boga, objawionego ludziom w Chrystusie (wcielenie, życie, śmierć i zmartwychwstanie) oraz w zesłaniu Ducha Świętego, który kieruje ludzkość do ostatecznego spełnienia w Bogu. Kościół pierwotny umieszczał w wyznaniu wiary jedynie prawdy treściowo najbardziej doniosłe. Niektórzy Ojcowie II i III w. sądzili, że istnieją pewne punkty doktryny chrześcijańskiej o charakterze istotnym i pierwszorzędym (ich przeciwieństwem jest herezja) oraz punkty drugorzędne, których negacja jest wprawdzie błędem, ale mniej poważnym niż herezja<sup>4</sup>. Orygenes np. podaje nie tylko spis doktryn zawartych w *regula fidei*, lecz również tych, które nie są w nią włączone, aby w odniesieniu do tych ostatnich zostawić miejsce na swobodne dociekanie<sup>5</sup>. Samo zresztą pojęcie *regula fidei* z natury swej implikuje rozróżnienie między doktryną o pierwszorzędym oraz drugorzędym znaczeniu. Myślenie „hierarchiczne” cechowało także Dionizego Pseudo-Areopagite, nazwanego przez średniowiecznych teologów „doktorem hierarchicznym” (*doctor*

<sup>3</sup> Y. Congar, *art. cyt.*, 411.

<sup>4</sup> Por. D. Van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux 1933, 320.

<sup>5</sup> R. P. C. Hanson, *Origen's Doctrine of Tradition*, London 1954, 116; tenże, *Tradition in the Early Church*, London 1962, 90, 259.

*hierarchicus*). Występowało ono również w okresie średniowiecza, coraz bardziej jednak, zwłaszcza pod wpływem reakcji na naukę Reformacji, zacieśniało się do podkreślania zobowiązującego charakteru poszczególnych prawd wiary, ich nauczania przez Kościół (*propositio ecclesiae*) oraz autorytetu kościelnego. Wskutek kontrowersji potrydenckich sama idea hierarchii prawd popadła w dużej mierze w zapomnienie. Współczesny ruch ekumeniczny przywraca jej na nowo doniosłe znaczenie hermeneutyczne i ekumeniczne.

### I. „Hierarchia veritatum” jako zasada hermeneutyki ekumenicznej

Z przebiegu dyskusji soborowej oraz z późniejszych komentarzy wynika, że nie chodzi wcale o wyróżnianie niektórych tylko dogmatów z uszczerbkiem dla innych już istniejących i obowiązujących w Kościele katolickim. „Hierarchia prawd” jest przede wszystkim zasadą hermeneutyczną dla lepszego zrozumienia doktryny katolickiej. Pojęcie „hierarchii” wyraża tu pewne stopniowanie religijnej doniosłości samych treści wiary — zespół nieodwracalnych relacji nadrzędności i podporządkowania, istniejących między poszczególnymi dogmatami. „Hierarchia prawd” oznacza, że w obrębie prawd objawionych istnieje pewna prawa proporcji; prawdy te tworzą razem pewnego rodzaju model interpretacyjny, który jako całość naświetla wszechogarniającą tajemnicę Boga. Poszczególne prawdy mogą być rozumiane jedynie wtedy, gdy rozpatruje się jej wartość w kontekście całego objawienia tajemnicy Boga. Podstawą i celem wiary jest jedna i ta sama absolutna tajemnica Boga, która w różny sposób wyraża się — *propter nos* — w wielu tajemnicach, przede wszystkim zaś w misterium Wcielenia, Trójcy Świętej oraz w tajemnicy powołania człowieka do wiecznej wspólnoty z Bogiem. Wszystkie wypowiedzi wiary sprowadzają się w gruncie rzeczy do tego niewysłowionego misterium samego Boga, które przewyższa wszelkie ludzkie pojęcia, chociaż objawia się w swoim odwiecznym prapoczątku (Trójca Święta), w historycznej realizacji (Wcielenie) oraz eschatologicznym wypełnieniu. Dekret nie mówi, które prawdy są podporządkowane, i nie wyjaśnia, w jaki sposób określić bliskość wielu innych prawd wiary w stosunku do dogmatu trynitarnego i chrystologicznego<sup>6</sup>. Sobór nie chciał rozstrzygać tych spraw, lecz

<sup>6</sup> Por wypowiedź Sekretariatu Jedności Chrześcijan: „Tout ne se présente pas sur le même plan tant dans la vie de toute l'Église que dans son enseignement; certes toutes les vérités exigent la même adhésion de foi; mais selon la plus ou moins grande proximité qu'elles ont à l'égard du fondement du mystère révélé, elles sont dans des situations diverses les unes vis-à-vis des autres et en des rapports différents entre elles. Par exemple, le dogme de l'Immaculée Conception de Marie, qui ne doit pas être isolé de ce que le Concile d'Ephèse déclare sur Marie, Mère de Dieu, suppose, pour

pozostawił je teologom do dalszych badań. Przejmując ideę „hierarchii prawd” przypisał on jej tym samym doniosłe znaczenie hermeneutyczne i kryteriologiczne; dokonał przez to pewnej korektury w rozumieniu objawienia i wiary, które rozpowszechniło się w teologii ostatnich stuleci. Uważano, że we wszystkich prawdach wyraża się ten sam formalny autorytet Boga, który za pośrednictwem Kościoła zobowiązuje wierzącego do posłusznego przyjęcia danej prawdy; zaprzeczenie jednej prawdy uważane było za odrzucenie całej wiary.

Najbardziej reprezentatywni myśliciele scholastyki w XIII w. żywo uświadamiali sobie jeszcze potrzebę ześrodkowania prawd — zgodnie z organiczną strukturą samego objawienia — wokół głównych artykułów symbolu wiary. Odróżniali oni w danym twierdzeniu dwie rzeczy, jego istotną treść (*quod*, zasada materialna) oraz autorytet (*quo*, zasada formalna określająca wartość tego twierdzenia)<sup>7</sup>. Dopiero od czasu Reformacji w dziejach Zachodu chrześcijańskiego ukształtowały się dwa różne, a niejednokrotnie przeciwstawne nurty myślowe. Teologia porefornacyjna skoncentrowała swą uwagę przede wszystkim na samej treści objawienia. Podkreślała ona, że Pismo św. nie zna pojęcia prawdy w liczbie mnogiej. Jest tylko jedna prawda objawiona w Jezusie Chrystusie — w jednorazowym, historycznym wydarzeniu Jego wcielenia, życia, śmierci i zmartwychwstania. Prawda ta posiada charakter osobowy, jest bowiem poznaniem Chrystusa jako mojego Zbawiciela i Pana. Źródłem objawienia jest tajemnica Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, czemu ze strony człowieka odpowiada pełna ufności wiara, posiadająca moc zbawczą<sup>8</sup>. Zarówno Reformatorzy XVI w., jak i ich następcy w XVII w. usiłowali wprowadzić pewne zróżnicowanie w samej treści wiary. Dążenie to wyrosło z pragnienia, aby zachować wiarę wczesnego Kościoła, a równocześnie przeciwstawić się „nowościom” wprowadzonym przez Kościół łaciński. Doprowadziło ono do ukształtowania się idei „artykułów podstawowych” (F. Junius), odgrywającej później bardzo doniosłą rolę w anglikanizmie (R. Hooker, W. Laud)<sup>9</sup>.

Idea „artykułów podstawowych”, jakkolwiek krytykowana i odrzucona wyraźnie przez Piusa XI<sup>10</sup> oraz Piusa XII<sup>11</sup>, posiada

être saisi avec justesse, dans une authentique vie de foi, le dogme de la grâce auquel il est lié et qui prend nécessairement appui sur l'incarnation rédemptrice du Verbe” (*Réflexions et suggestions concernant le dialogue oecuménique*, Documentation Catholique 67,1970,879).

<sup>7</sup> Por. U. Valeske, *dz. cyt.*, 72—73; Y. Congar, *art. cyt.*, 411—412.

<sup>8</sup> Por. E. Schlink, *art. cyt.*, 24; Y. Congar, *art. cyt.*, 413.

<sup>9</sup> Por. Y. Congar, *Articles fondamentaux*, w: *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, t. I, Paris 1948, 882—883; K. Algermissen, *Fundamentalartikel*, LThK IV, 450—451; U. Valeske, *dz. cyt.*, 107—169.

<sup>10</sup> Encyklika *Mortalium animos*, AAS 20(1928)13.

<sup>11</sup> Encyklika *Orientalis ecclesiae*, AAS 36(1944)134.

jednak niezaprzeczną wartość kryteriologiczną. Rzecz jasna, iż nie należy jej pojmować jako wyłącznego kryterium jedności wiary w Kościele, ustalonego wyłącznie przez egzegetów i historyków myśli chrześcijańskiej. O ile jednak przyjmujemy, iż idea „artykułów podstawowych” nie wyklucza sama przez się roli magisterium Kościoła, może ona mieć zastosowanie również w teologii katolickiej. Wszystko zależy od tego, w jaki sposób i kiedy robi się użytek z tej kategorii: czy stosuje się ją do redukcji prawd mniej centralnych, czy też do lepszego zrozumienia koncentracji wypowiedzi teologicznych. Od czasu średniowiecza w teologii katolickiej znane było zresztą pojęcie „prawd koniecznych do zbawienia” (*necessaria ad salutem*), zawartych w Piśmie św. (przynajmniej w jakiejś formie) i w tradycji, określonych przez Kościół jako normatywne i zobowiązujące<sup>12</sup>. Można w nich dopatrywać się pewnego odpowiednika do pojęcia „artykułów podstawowych”. Inna rzecz, że do tego rodzaju „prawd koniecznych do zbawienia” usiłowano nieraz zaliczać prawdy drugorzędne, poszerzając tym samym i zacierając treściową doniosłość prawd najbardziej centralnych. Sens mówienia o „prawdach koniecznych do zbawienia” zaciera się wtedy, gdy praktycznie uważa się za takie wszystkie prawdy głoszone autorytatywnie przez Kościół.

Przeciwstawiając się doktrynie protestanckiej oraz nowożytnemu krytycyzmowi teologowie katolicy kładli nacisk przede wszystkim na zasadę autorytetu Kościoła. Procesowi temu sprzyjał rozwój idei magisterium Kościoła przy równoczesnym zawężeniu pojęcia tradycji. W I tysiącleciu dominującą wartością w tradycji była przekazywana przez nią treść (*traditio passiva: traditum*), stanowiąca zarazem samą „regułę wiary”. W okresie potrydenckim na pierwsze miejsce wysuwa się aktywne pojęcie tradycji (*traditio activa: tradens*), utożsamianej coraz bardziej z magisterium. W konsekwencji cała uwaga została skupiona na roli autorytetu określającego prawdy wiary<sup>13</sup>. Analogiczne przesunięcie akcentu z treści w kierunku motywu formalnego (*auctoritas Dei revelantis*) nastąpiło także w samym rozumieniu wiary. Otóż z punktu widzenia autorytetu wszystkie artykuły wiary są sobie równe i równie obowiązujące<sup>14</sup>. Rozpatrywanie prawd wiary jedynie od strony poświadczającego je autorytetu narażone jest jednak na niebezpieczeństwo pomniejszenia momentu treściowego, ten zaś wydaje się być najbardziej doniosły w objawieniu i wierze chrześcijańskiej.

<sup>12</sup> Por. Y. Congar, *On the „hierarchy veritatum”*, 415.

<sup>13</sup> *Tam.e.*, 416. Por. W. Hryniewicz, *Rola tradycji w interpretacji teologicznej*, Lublin 1976, 153 nn., 203 nn.

<sup>14</sup> W ten sposób argumentował zarówno Pius XI, jak i inni krytycy ze strony katolickiej, występujący przeciwko idei „podstawowych artykułów” wiary; podkreślali oni zgodnie albo autorytet Boga objawiającego, albo autorytet magisterium. Na podobnych przesłankach zasadza się również fundamentalizm biblijny.

Przyjęcie przez Sobór Watykański II zasady „hierarchii prawd” dowodzi, iż obok podkreślonej często formalnej zasady autorytetu istnieje w nauce katolickiej przede wszystkim sama treść prawd wiary. Świadczy to o przesunięciu akcentu z ilościowego rozumienia prawdy na rozumienie bardziej jakościowe; nacisk położony został nie tylko na prawdę jako taką, lecz na jej wartość i znaczenie zbawcze. Sobór mówi wprawdzie o „hierarchii prawd w nauce katolickiej”, jednak ta sama zasada odnosi się również do dogmatów. Z racji swojej obiektywnej treści nie wszystkie dogmaty znajdują się na jednym i tym samym planie, nie wszystkie posiadają tę samą wagę (*momentum et „pondus”*)<sup>15</sup>. Jedne z nich należą do porządku celu, drugie do porządku środków<sup>16</sup>.

Rozróżnienie to wydaje się przydatne zwłaszcza wtedy, gdy eklezjologię, sakramentologię oraz mariologię zaliczy się — przynajmniej częściowo — do prawd odnoszących się do środków zbawienia. Najbardziej kontrowersyjne zagadnienia ekumeniczne należą właśnie do tej kategorii prawd naświetlających sposób trwałej obecności zbawienia w dziejach ludzkich (odnosi się to szczególnie do tajemnicy Kościoła i Eucharystii). Warto zwrócić na przykład uwagę, iż dogmaty maryjne należą do kategorii tzw. prawd typologicznych bądź paradygmatycznych. Dogmat Bożego macierzyństwa oraz dziewictwa Maryi jest w gruncie rzeczy dogmatem chrystologicznym, natomiast dogmat Niepokalanego Poczęcia i Wniebowzięcia NMP — dogmatem eklezjologicznym i soteriologicznym; ukazują one Maryję jako typ Kościoła. Można się zastanawiać, czy ze względu na ów właśnie charakter typologiczny wyrażają one pod względem treści więcej niż dogmat chrystologiczny i eklezjologiczny<sup>17</sup>.

W wypowiedziach dogmatycznych, które odnoszą się do środków zbawienia, należy odróżnić podstawową treść wypowiedzi oraz jej konkretyzację w określonym modelu społeczno-kulturowym. Wypowiedzi dotyczące środków zbawienia posiadają charakter otwarty; wyrażają one pewne modele zaczerpnięte z Pisma św., które w nowych warunkach społeczno-kulturowych mogą urze-

<sup>15</sup> Wymowny jest pod tym względem tekst poprawki zgłoszonej (7.X.1964) przez kard. F. Königa: „Post 'debent', addatur nova phrasis: 'In comparandis doctrinis, meminerint existere ordinem seu hierarchiam veritatum doctrinae catholicae, cum diversus sit earum nexus cum fundamento fidei christianae'. Maximi momenti enim esse videtur pro dialogo oecumenico, ut tum veritates in quibus christiani conveniunt, tum illae in quibus differunt, potius ponderentur quam numerentur. Quamvis procul dubio omnes veritates revelatae eadem fide divina tenendae sint, momentum et 'pondus' earum differt pro nexu earum cum historia salutis et mysterio Christi” (*Modi a patribus conciliaribus propositi*, Città del Vaticano 1964, 12, poprawka 49). (podkr. W.H.).

<sup>16</sup> W swoim wystąpieniu na auli soborowej (25.XI.1963) abp A. Pangrazio wyraźnie odróżnił obydwa porządki prawd. Por. *Konzilsreden* (wyd. Y. Congar, H. Küng, D. O'Hanlon), Einsiedeln 1964, 142—143.

<sup>17</sup> Zob. przypis 6.

czywistniać się w nowy sposób. Odnosi się to do prawd o sakramentach, a zwłaszcza o funkcji kapłańskiej w Kościele. Już w pierwszej fazie realizacji w Kościele sakramenty zostały powiązane z historycznie uwarunkowanymi formami, które istniały w okresie Nowego Testamentu. Wiara w siedem sakramentów, zwłaszcza zaś w hierarchiczny podział sakramentu kapłaństwa na trzy stopnie (biskupstwo, kapłaństwo, diakonat) jest w gruncie rzeczy wiarą, iż Kościół urzeczywistniający się w swoich sakramentach jest również dzisiaj znakiem i środkiem zbawienia. P. Schoonenberg, a za nim W. Kasper, nie wahają się twierdzić, iż artykuły wiary dotyczące sakramentów oraz funkcji hierarchicznych są historycznie uwarunkowane nie tylko w samej formie wypowiedzi, lecz również w swej treści<sup>18</sup>. Z ekumenicznego punktu widzenia twierdzenie takie posiadałoby duże znaczenie; pozwalałoby ono inaczej oceniać eklezjologiczny status Kościołów, które posiadają inną niż w Kościele katolickim strukturę kapłaństwa i nie wiążą sukcesji apostołskiej ze znakiem nałożenia rąk. Pogląd ten dawałby możliwość wzajemnego uznania ważności kapłaństwa hierarchicznego łącząc je z tradycją apostołską wiary całej wspólnoty; w tym świetle łańcuch sukcesji apostołskiej przez nakładanie rąk nie byłby jedyną gwarancją ważnego przekazywania kapłaństwa.

W świetle rozróżnienia między podstawową treścią wypowiedzi oraz jej realizacją w określonym modelu społeczno-kulturowym trzeba by również rozpatrywać zagadnienie prymatu papieskiego. Na podstawie Pisma św. da się bez wątpienia wykazać, że Piotr posiadał specjalną funkcję w pierwotnym Kościele. Funkcja ta stanowi pewien model dla późniejszego Kościoła oraz konkretnych form jego realizacji. Dialog między luteranami i katolikami w Stanach Zjednoczonych wykazał przekonywająco, iż Nowego Testamentu nie można interpretować w świetle późniejszej teologii papieństwa w jego formie ukształtowanej w ciągu wieków<sup>19</sup>. Bez wątpienia, dalszy rozwój autorytetu Piotra został w dużej mierze zdeterminowany przez wydarzenia późniejszej historii, a przez to wpłynął także na interpretację jego funkcji w Nowym Testamencie przez różne tradycje wyznaniowe. Centralizacja funkcji Piotrowej w jednej osobie lub jednym urzędzie jest wynikiem dłuższego rozwoju, który doprowadził do powstania „piramidalnego poglądu na autorytet w Kościele”<sup>20</sup>. Trzeba by w przyszłości głębiej zinterpretować

<sup>18</sup> P. Schoonenberg, *Geschichtlichkeit und Interpretation des Dogmas*, w: *Die Interpretation des Dogmas*, Düsseldorf 1969, 82; W. Kasper, *Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von morgen*, w: *Kirchliche Lehre — Skepsis der Gläubigen*, Freiburg i. Br. 1970, 67.

<sup>19</sup> *Peter in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman-Catholic Scholars* (wyd. R. E. Brown, K. P. Donfried, J. Reumann), Minneapolis-New York 1973, 8.

<sup>20</sup> *Papal Primacy and the Universal Church* (wyd. P. C. Empe i T. A. Murphy), *Lutherans and Catholics in Dialogue V*, Minneapolis 1974, 18.



biblijne dane o Piotrze jako słabym i grzesznym człowieku, które są mniej korzystne dla tradycyjnej koncepcji papieżstwa. W swojej konkretnej realizacji papieżstwo ukazuje się jako instytucja, która w swoich ludzkich wymiarach naznaczona jest często ułomnością, a nawet niewiernością. Z luterńskiego punktu widzenia papieżstwo wymaga takiej struktury i interpretacji, aby wyraźnie służyło Ewangelii i jedności Kościoła, a sprawowana przezeń władza nie naruszała chrześcijańskiej wolności<sup>21</sup>. Osiągnięte w dialogu luteransko-katolickim porozumienie, jakkolwiek jeszcze nie całkowite, przekonuje o potrzebie gruntownej rewizji wielu obiegowych sądów i opinii. W swoim myśleniu o Kościele niekatolicy zachowali miejsce na prymat papieski. Domagają się jednak papieżstwa odnowionego w świetle Ewangelii, papieżstwa o charakterze ewangelicznym, duszpasterskim i służebnym.

Rozwój teologii katolickiej dokonywał się w ciągu ostatnich wieków przeważnie pod kątem autorytetu magisterium Kościoła. Z tego punktu widzenia wszystkie dogmaty, sobory i sakramenty posiadają tę samą wartość, ponieważ pochodzą od tego samego autorytetu. Istnieje jednak możliwość innego podejścia. W dialogu ekumenicznym trzeba zwracać uwagę na istnienie pewnej hierarchii pism natchnionych (księgi proto- i deuterokanoniczne), soborów (prymat czterech pierwszych soborów powszechnych), sakramentów (*sacramenta maiora*), pośrednictw (dominujące znaczenie pośrednictwa Chrystusa) oraz prawd etycznych. Różne płaszczyzny doniosłości istnieją również w tym, co określa się mianem Tradycji oraz tradycji (*Tradition et traditions*). Przekonanie o istnieniu tego rodzaju hierarchii doniosłości poszczególnych zagadnień spotyka się z uznaniem wszystkich wyznań chrześcijańskich. Nie można wszystkiego postawić na tym samym planie. Istnieje pewna hierarchia doniosłości i wartości, którą trzeba respektować. Istotna jest pod tym względem treść danej prawdy, jej relacja do samego rdzenia zbawczego planu Boga, którym jest tajemnica Wcielenia oraz Trójcy Świętej.

Myślenie „hierarchiczne”, do którego skłania zasada „hierarchii prawd”, odnosi się bez wątpienia do całej teologii oraz do całokształtu życia chrześcijańskiego. Miejsce i ważność danej nauki w hierarchii prawd nie pochodzi z jej elementu formalnego, tj. z samego zdefiniowania przez Kościół, ani ze stopnia mocy wiążącej, lecz z doniosłości jej treści. Kryterium oceny tej treści jest bezpośredniość relacji do tajemnicy Chrystusa (łącznie z misterium Trójcy Świętej). Orzeczenie dogmatyczne niekoniecznie odnosi się do nauki, która zajmuje centralne miejsce w całokształcie wiary chrześcijańskiej. Przeciwnie, prawdy centralne są w pewnym sensie tak oczywiste, że normalnie nie potrzebują formalnego orzeczenia w celu poznania i przyjęcia. Orzeczenie magisterium nie umieszcza

<sup>21</sup> *Tamże*, 21—33.

samo przez się danej nauki w centrum prawdy chrześcijańskiej. Doktryna zdefiniowana przez sobór lub papieża może pozostać na peryferiach i posiadać drugorzędne znaczenie; definicja nadaje jej tylko wartość normatywną. Jedynie orzeczenia wiary dotyczące bezpośrednio samych podstaw wiary chrześcijańskiej posiadają pierwsze miejsce w hierarchii prawd. Zadaniem teologów jest wyraźne rozgraniczenie między tym, co jest zdefiniowane z całą pewnością, a tym, co należy raczej do określonego typu teologii. Dzięki temu można będzie odróżnić to, co rzeczywiście dzieli Kościoły, od tego, co różni jedynie poszczególne teologie, a w konsekwencji skoncentrować się bardziej na treściowej hierarchii w obrębie prawd z pewnością zdefiniowanych. Być może niektóre z orzeczeń Kościoła są raczej wyrazem określonej teologii i sposobu myślenia niż wyrazem wiary; mieściłyby się one wówczas raczej na płaszczyźnie pewności teologicznej niż na płaszczyźnie wiary.

Hierarchia prawd posiada nie tylko swoją stronę obiektywną, ale również egzystencjalno-subiektywną. Nie we wszystkie prawdy wiary można i należy wierzyć z tą samą intensywnością. Intensywność aktu wiary uwarunkowana jest zbawczym znaczeniem treści danej prawdy; prawdy podstawowe wymagają bardziej intensywnego aktu wiary niż prawdy pochodne i drugorzędne. Jakkolwiek prawdy drugorzędne wiążą się wewnątrznie z prawdami podstawowymi, jednak nie można ich uważać za „*articulus stantis et cadentis ecclesiae*”.

## II. Implikacje dla zagadnienia jedności Kościoła

Uznanie dogmatu chrystologicznego i trynitarnego za centralną prawdę wiary jest odpowiednikiem tego, co również inne wyznania oraz ŚRK uznają za podstawę wiary chrześcijańskiej. Wzmianka o „hierarchii prawd” w *Dekrecie o ekumenizmie* spotkała się z dużym uznaniem ze strony teologów innych wyznań chrześcijańskich<sup>22</sup>. Powitano ją jako doniosłą pomoc dla dialogu ekumenicznego. Ukazuje ona, iż doktryna katolicka nie jest monolitycznym blokiem, w którym wszystkie prawdy posiadają tę samą doniosłość pod względem treści. Zapobiega to równocześnie jednostronnemu przecenia-

<sup>22</sup> Według opinii O. Cullmanna jest to być może najbardziej obiecująca i najbardziej rewolucyjna spośród wszystkich wypowiedzi soborowych (*Sind unsere Erwartungen erfüllt?* w: *Sind die Erwartungen erfüllt? Überlegungen nach dem Konzil*, München 1966, 54; *Comments on the Decree on Ecumenism*, *The Ecumenical Review* 17, 1965, 94—95). Por. także E. Schlink, *art. cyt.*, 2—3; U. Valeske, *dz. cyt.*, 270. Prawosławny teolog grecki, S. Papadopoulos, uważa, iż tego rodzaju „hierarchiczna” wizja prawd może okazać się ze strony katolickiej „vielleicht der für unsere Zeit beste Beitrag zur Sache der Einheit” (*Beitrag zur Theologie der Einheit*, w: *Stimmen der Orthodoxie. Zu Grundfragen des II. Vatikanums*, Wien 1969, 182—183).

niu zwłaszcza tych prawd wiary, które są najbardziej sporne w dialogu ekumenicznym. Nie można podkreślać równie mocno treściowej doniosłości wszystkich dogmatów, skoro ich *momentum et pondus* nie jest jednakowy<sup>23</sup>. W tym właśnie pojawia się *novum* stanowiska soboru, które można zrozumieć jedynie w konfrontacji z okresem teologii kontrowersyjnej. Nierzadko się zdarzało, iż w polemice następowało przesunięcie punktu ciężkości nawet na zagadnienia drugorzędne, podnoszone niemal do rangi dogmatu. Po dokonaniu się schizmy między Wschodem i Zachodem często na przykład przypisywano tak wielkie znaczenie różnicy w używaniu chleba kwaszonego lub praśnego w Eucharystii, jakoby *ipso facto* dzieliła ona Kościoły i rozbiła ich jedność.

Pojęcie „hierarchii prawd” stanowi pewien model myślenia, który jest szczególnie pomocny w sprowadzaniu rozwiniętych w dziejach Kościoła idei i sformułowań z powrotem do ich zasadniczego rdzenia. Pojęcie to jest principium wartościowania i wyodrębniania tego, co istotne, a niekiedy również daje możliwość sprostowania jednostronności. Normatywna rola Pisma św. ponownie dochodzi tutaj do głosu. Dogmaty i prawdy chrześcijańskie są jedynie rozwinięciem objawionego „początku”, który stale musi być brany pod uwagę w procesie reinterpretacji. Dążenie do koncentracji na tym co istotne odpowiadało pierwotnemu nastawieniu reformatorów. Reformacja była w dużej mierze reakcją na wybujałość elementów peryferyjnych w przepowiadaniu wiary oraz w życiu Kościoła. Z drugiej strony, w walce przeciwko przerostom (*additamenta*) sama ulegała niebezpieczeństwu skrajnej redukcji. Duch ekumeniczny sprzyja obecnie ponownemu rozpatrzeniu tego rodzaju zagadnienia ze spokojem, z rozważą oraz zdrowym krytycyzmem w stosunku do własnej tradycji teologicznej.

Niesłuszne byłoby twierdzenie, iż tematyczny rozrost formuł doktrynalnych jest absolutnie konieczny dla zachowania jedności Kościoła i jego nauki. Czasami wysuwa się ten pogląd, aby uzasadnić rozwój dogmatu w chrześcijaństwie zachodnim. Doświadczenie Kościoła wschodniego nie wydaje się potwierdzać słuszności tego przekonania. Kościół prawosławny nie zdogmatyzował swej antropologii, nauki o łasce, eklezjologii, sakramentologii i eschatologii. W swoim rozwoju dogmatu poprzestał na doksologiczno-kulturowej strukturze wyznania wiary pierwotnego chrześcijaństwa nie wychodząc poza dogmat chrystologiczny i trynitarny. W innych dziedzinach swej doktryny pozostał bliżej elementarnych struktur doksologicznej koncepcji dogmatu, czerpiąc inspirację z teologii Ojców oraz z liturgii. To poprzestanie na niezbędnym minimum i ograniczenie rozwoju dogmatu nie wyszło wcale na szkodę jedności

<sup>23</sup> Por. przypis 16.

Kościółów prawosławnych<sup>24</sup>. Siła teologii wschodniej polega między innymi na tym, że zachowała ona żywy związek z dogmatem chrystologicznym i trynitarnym (przedmiot orzeczeń czterech pierwszych soborów). Wszystkie punkty nauki prawosławnej sprowadzane są do tego właśnie centrum wiary. Dlatego cztery pierwsze sobory stanowią dla wszystkich innych pewien rodzaj kryterium bądź normatywnego odniesienia. Ich uprzywilejowane znaczenie polega przede wszystkim na tym, że określiły one wiarę Kościoła w jej najbardziej istotnych podstawach.

Niezbyt przekonujące wydaje się porównanie integralności i pełni tajemnicy Boga i Chrystusa do drzewa z jego korzeniami, pniem, konarami, gałęziami i liśćmi<sup>25</sup>. Owszem, tajemnica Chrystusa jest „szeroka, długa, wysoka i głęboka” i jako taka odsłania „całą pełnię Bożą” (Ef 3, 18—19). Czym innym jest jednak sama ontologiczna rzeczywistość Bożej tajemnicy, a czym innym jej rozumienie i ujęcie w formułach słownych i pojęciowych przez Kościół pielgrzymujący. Nie każda historycznie uwarunkowana w swym rozroście gałąź nauki Kościoła posiada automatyczną gwarancję przynależności do drzewa. Obiektywnie rzecz biorąc o „hierarchii prawd” decyduje ich realizacja do samego centrum objawienia, stopień ich bliskości i powiązania z misterium Chrystusa. Prawda jako taka posiada charakter absolutny, nie dopuszczający zróżnicowania i stopni. Jest to jednak zawsze prawda o czymś, zdefiniowana w określonym czasie, uznawana i wyznaczana przez kogoś. Tymczasem ludzka percepcja Bożej prawdy oraz sposób sformułowania naznaczone są zawsze znamieniem historyczności. Na tej płaszczyźnie mogą istnieć różnice między Kościołami, a nawet poszczególnymi okresami w życiu tego samego Kościoła. Czym innym jest „hierarchia prawd” w sensie obiektywnym, a czym innym w jej historycznej percepcji i sposobie wyrażania<sup>26</sup>. Przed Kościołami stoi niełatwe zadanie odróżnienia obiektywnie istotnych treści objawienia od historycznie uwarunkowanych sposobów ich rozumienia i wyrażania. Odnosi się to głównie do doktryn kontrowersyjnych.

Nawiązując do porównania H. U. von Balthasara należy stwierdzić, że Reformacja podkreślając przede wszystkim „prostotę idei” (*die Einfachheit der Idee*) odcięła gałęzie i konary drzewa, aż pozostał goły pień. Po stronie katolickiej natomiast powoływano się głównie na „pełnię idei” (*die Fülle der Idee*) zwracając uwagę na cieniste rozgałęzienia drzewa. Obydwa podejścia są w gruncie rzeczy nastawione na to, co drugorzędne: ogołocony z liści pień nie jest żywym ziarnem (*das lebendige Korn*), lecz wynikiem daleko posuniętej redukcji; z drugiej strony rozrośnięta pełnia liści i konarów może być w dużej mierze przypadkowa, uwarunkowana oto-

<sup>24</sup> Por. E. Schlink, *art. cyt.*, 9.

<sup>25</sup> Y. Congar, *On the „hierarchia veritatum”*, 417.

<sup>26</sup> Przyznaje to zresztą sam Congar (*tamże*, 418).

zeniem i pogodą — suma niezliczonych liści i gałęzi drzewa nie ukazuje również samego rdzenia, w którym byłyby zebrane wszystkie możliwości życia. Możliwości te drzemią *de facto* w samym nasionku, z którego drzewo wyrosło. Porównanie to ukazuje, iż redukcje są potrzebne, nie mogą one jednak przesłaniać widoku na sam rdzeń „idei”, która zawiera w sobie całą niepojętą pełnię. Istnieje realna szansa regresu aż do samego załączka danej prawdy oraz sformułowania na nowo odkrytych w nim możliwości bez „odcinania” historycznych „rozgałęzień” późniejszej nauki. Tę właśnie teologiczną „redukcję” w sensie docierania aż do samego załączka określił Balthasar terminem: *Einfaltung*. Chodzi tu o możliwość regresywnego przejścia od powolnego, historycznego rozrostu myśli teologicznej w sformułowania peryferyjne lub bardzo uwarunkowane czasem — do samego rdzenia dawnej prawdy; cofając się wstecz za tym procesem rozwoju (*Ausfaltung*) odnajduje się nie tylko punkt wyjścia, ale również dociera do prostego, a zarazem bogatego w możliwości załączka prawdy (*Einfaltung*)<sup>27</sup>. Jest to równocześnie próba rozpatrywania dogmatów od wewnątrz — w ich powiązaniu z jedną jedyną i niepodzielną Prawdą Bożą. Tego rodzaju podejście nie jest inspirowane rezygnacją, lecz pragnieniem zbliżenia się do pierwotnego źródła prawdy<sup>28</sup>.

Idąc po tej linii można ukazać w nowym naświetleniu niektóre z kontrowersyjnych prawd nauki katolickiej, gdyż proces docierania do rdzenia prawdy jest równocześnie procesem korygującym<sup>29</sup>. Metoda regresywnej i krytycznej refleksji nad rozwojem prawd wiary naświetla jeden z ważnych momentów tradycji Kościoła. Krytyczna recepcja prawdy bądź dogmatu pozwala odnaleźć ich prawdziwe wymiary. Koncentracja na tym, co istotne, jest często jedynie powrotem do głębszej i doskonalszej tradycji, bliższej istotnej treści prawdy objawionej. Powrót ten możliwy jest dzięki żywej i nieustannej „pamięci” Kościoła, którą jest jego żywa Tradycja. „Pamięć” ta aktualizuje się dzięki zdolności docierania do samego „początku” zawartego w słowie Ewangelii; ukazuje ona równocześnie uwarunkowania historycznego rozwoju prawdy, jego jednostronności i braki, i w ten sposób staje się krytyczną *memoria* Kościoła.

Przekonanie o ekumenicznej doniosłości idei „hierarchii prawd” znalazło potwierdzenie w dialogu katolicko-luterańskim na temat „Ewangelii i Kościoła” (tzw. Raport z Malty). Porównując katolicką ideę „hierarchii prawd” z częściej używanym przez teologów lute-

<sup>27</sup> H. U. von Balthasar, *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, München 1969, 9—13.

<sup>28</sup> *Tamże*, 12.

<sup>29</sup> Interesującą próbę podjął w tym kierunku T. Schneider, *Kurzformel des Glaubens. Zur Problematik der Reduktion theologischer Aussagen*, Catholica 25(1971)179—197, zwłaszcza 192.

rańskich pojęciem „centralnego elementu Ewangelii” (*die Mitte des Evangeliums*) stwierdzono pewną zbieżność poglądów na ten temat<sup>30</sup>. Chociaż pomiędzy obydwoma pojęciami istnieje pewna różnica akcentu (w idei hierarchii prawd na pierwszy plan wysuwa się element całości i pełni; idea „centrum” Ewangelii jest czynnikiem krytycznym w stosunku do tradycji kościelnych, celem zachowania w nich autentycznego świadectwa Ewangelii), jednak obydwa przyczyniają się do pełniejszego ukazania podstawowych prawd wiary w pluralizmie różnych tradycji teologicznych. Raport z Malty zaznacza jednak, iż podstawy bądź centrum Ewangelii nie da się wyrazić przy pomocy jakiejś formuły teologicznej; podstawa ta polega raczej na eschatologicznym działaniu Boga dokonującym zbawienia przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa.

Trafnie zauważył ewangelicki teolog U. Valeske, iż soborowa wypowiedź o „hierarchii prawd” w obrębie nauki katolickiej przyczyniła się do częściowo już wyczuwalnego przesunięcia akcentu z elementu formalnego na materialny oraz z ilościowego na jakościowy; jest to zarazem przeniesienie punktu ciężkości z tendencji odśrodkowej na dośrodkową, z wielu poszczególnych tajemnic na tajemnicę najbardziej podstawową, a zatem — daleko sięgające dążenie do koncentracji<sup>31</sup>. Dotychczasowe dzieje tradycji dogmatycznej w Kościele katolickim cechowało nastawienie do poszerzania coraz bardziej treści wiary oraz wydobywania pełni jej aspektów, implikacji i konsekwencji. Obecnie zarysowuje się coraz wyraźniej tendencja przeciwna, zmierzająca do intensywnego pogłębienia i koncentrowania wielu wypowiedzi w podstawowej treści wiary. Wydaje się, że rację mają ci, którzy twierdzą, iż czas ilościowego pomnażania dogmatów przeminął na korzyść jakościowego pogłębienia zasadniczych podstaw wiary. Tego rodzaju tendencja do koncentracji na prawdach istotnych posiada duże znaczenie ekumeniczne. Jest ona zresztą jednym ze znaków czasu. Ujawnia się to m. in. w często powracającym w XX w. pytaniu o „istotę chrześcijaństwa”, we współczesnych próbach określenia treściowego centrum przepowiadania apostoelskiego, tj. zwornika całej Ewangelii chrześcijańskiej<sup>32</sup> oraz w poszukiwaniu tzw. krótkiej formuły wiary<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Rapport de la Commission d'Etudes Evangélique Luthérienne-Catholique Romaine sur le thème „L'Évangile et l'Église”, Documentation Catholique 69(1972)1070—1081, zwłaszcza 1073 (nr 25).

<sup>31</sup> U. Valeske, dz. cyt., 171.

<sup>32</sup> F. Mussner, *Die Mitte des Evangeliums in neutestamentlicher Sicht*, Catholica 15(1961)271—292; tenże, „Evangelium” und Mitte des Evangeliums”, w: *Gott in Welt (Festschr. K. Rahner)*, t. I, Freiburg 1964, 492—514; J. Guillet, *Die Mitte der Botschaft: Jesu Tod und Auferstehung*, Communio 3(1973)225—238.

<sup>33</sup> J. P. Jossua, *Signification des confessions de foi*, Istina 17(1972) 48—56; Th. Baumeister, *Das alte Credo und die neuen Kurzformeln*

W świetle badań nowotestamentalnych chrześcijaństwo pierwotne posiadało dosyć elementarne sformułowania wiary, których zasadniczą treścią był zbawczy czyn Boga dokonany w Chrystusie i przez Chrystusa (centralne wydarzenia Jego życia). Formuły te miały przede wszystkim charakter wyznania wiary (*homologia*), aklamacji i doksologii. Posiadały one nie tylko strukturę formuł doktrynalnych, ile raczej postać bezpośredniego zwrotu i apelu, skierowanego do wierzącego, aby go pouczyć, umocnić, napomnieć i dać nadzieję. Trzeba przyznać, że ten sposób wyznawania wiary w Chrystusa, który rozwinął się wkrótce w pełne wyznanie wiary trynitarniej, został dosyć wcześnie powiązany z formułami doktrynalnymi. Widać to już w orzeczeniu Soboru Chalcedońskiego (*confiteri... docemus*), wyrażonym przy pomocy pojęć zaczerpniętych z filozofii greckiej<sup>34</sup>. Tymczasem dogmat trynitarny zachował wyraźnie pierwotną strukturę doksologii i wyznania wiary oraz swoje zakorzenienie w liturgii Kościoła. W okresie późniejszym nastąpił rozwój dogmatu, który tematycznie poszerzył pierwotne formuły wiary, równocześnie jednak przyniósł ze sobą znaczne zmiany w strukturze i wewnętrznej wartości orędzia chrześcijańskiego<sup>35</sup>.

Dogmat chrystologiczny i trynitarny jako rozwinięcie pierwotnego wyznania wiary w Chrystusa zawsze stanowić będzie w chrześcijaństwie ośrodek wszystkich wypowiedzi dogmatycznych. Musi on pozostać ustawicznym punktem odniesienia dla wszystkich innych wypowiedzi. Im bardziej jakiś dogmat oddala się od tego centrum, którym jest tajemnica Chrystusa, tym mniej może rościć sobie pretensje do uznania przez wszystkich chrześcijan. Mniejszą rangę posiadają te wypowiedzi dogmatyczne, w których struktura doksologiczna ustępuje miejsca teoretycznej refleksji nad daną prawdą. To samo należy powiedzieć o tych formułach dogmatycznych, które zawężają bogactwo treści Ewangelii do poszczególnych pojęć biblijnych lub filozoficznych.

Refleksja nad „hierarchią prawd” pogłębia spojrzenie na różnorodność wypowiedzi dogmatycznych, a tym samym na problem jedności Kościoła. Prawdziwej jedności Kościoła obcy jest wszelki uniformizm. Musi ona być jednością, która nie niszczy uprawnionej różnorodności i wielości. Jest to jedność w wielości, „pojednana

---

*des Glaubens*, *Theologie und Glaube* 62(1972)375—383; W. Beinert, *Die alten Glaubensbekenntnisse und die neuen Kurzformeln*, *Communio* 2(1972) 97—114; K. Lehmann, *Zum Problem einer Konzentration der Glaubensaussagen*, *Lebendiges Zeugnis* 25(1970)15—44; H. Schuster, *Kurzformel des Glaubens und seiner Verkündigung*, w: *Rechenschaft vom Glauben*, Wien 1969, 117—135; K. Rahner, *Die Forderung nach einer „Kurzformel“ des christlichen Glaubens*, w: *Schriften zur Theologie*, t. 8. Einsiedeln 1967, 153—164; tenże, *Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens*, tamże, t. 9, 242—256.

<sup>34</sup> DS 301—302.

<sup>35</sup> W. Hryniewicz, *dz. cyt.*, 38—48.

różnorodność”, jedność koncyliarna, która jest odzwierciedleniem jedności i wielości istniejącej w życiu trynitarnym samego Boga. Jedność Kościoła nie wymaga równej doniosłości sformułowań dogmatycznych na wszystkich stopniach.

Najbardziej doniosłe jest to, że Kościoły jednoczy już teraz wyznanie wiary w Chrystusa oraz w Tróję Świętą. W odniesieniu do innych wypowiedzi wystarczyłoby wzajemne uznanie, że dana prawda została przez chrześcijan sformułowana w różny sposób, zależnie od uwarunkowań historycznych i kulturowych. Ważną jest rzeczą, aby Kościoły odzyskały starochrześcijańskie rozumienie wspólnoty oraz rolę wzajemnego uznania. Pozwoli to właściwie ocenić istniejące rozbieżności dogmatyczne i sprowadzić je do właściwych wymiarów. Trzeba, aby w myśleniu teologicznym pełniło swą rolę nie tylko *aggiornamento*, lecz również *ridimensionamento*, czyli przywracanie słusznych proporcji poszczególnym wypowiedziom dogmatycznym. Myślenie teologiczne nacechowane świadomością istnienia „hierarchii prawd” nie jest myśleniem, które prowadzi do rozcieńczenia i odrzucenia prawdy wiary. Jest to myślenie, które zna należyte proporcje.

Zagadnienie hierarchii prawd i wartości nie jest wyłącznym przedmiotem rozważań teologii chrześcijańskiej. Posiada ono doniosłe znaczenie również w innych religiach, zwłaszcza monoteistycznych. Z równą siłą narzuca się ono także myśleniu filozoficznemu oraz praktyce życiowej. Człowiek z natury potrzebuje pewnej hierarchii prawd oraz wartości. Myślenie wartościujące rodzi się z głęboko ludzkiej potrzeby poznania tego, co najważniejsze. Społeczność ludzka jako taka staje się chora, kiedy zatracą poczucie powszechnie uznanych najważniejszych prawd. Poczucie „hierarchii prawd” potrzebne jest także Kościołowi dla zachowania jego zdrowia duchowego.

Potrzeba obecnie nowego, bardziej otwartego i dynamicznego pojęcia ortodoksji. Nie można jej pojmować w sensie ortodoksji czysto słownej, która polegałaby na powtarzaniu określonych zdań i formuł. Sama idea „hierarchii prawd” istniejącej w chrześcijańskiej tradycji sugeruje, iż ortodoksję należy raczej pojmować w ścisłej relacji do samego centrum Ewangelii bądź samych podstaw wiary. Warto przypomnieć, że w Kościele wschodnim odróżniano stopień niebezpieczeństwa ze strony herezji na podstawie dogmatu trynitarnego, którego wyznaniem jest chrzest. Niektóre herezje niszczą całkowicie wiarę, inne natomiast nie są tak szkodliwe. Obok „hierarchii prawd” istniałaby zatem również hierarchia błędów, czy nawet herezji.

Idea hierarchii prawd powinna stać się jedną z zasad kształtujących całą teologię, zwłaszcza zaś interpretację prawd wiary. Pozwala ona rozpatrywać prawdy wiary według ich treściowej wartości i porządku, w konsekwencji zaś prowadzi do „hierarchicznego my-



ślenia” w teologii, które świadomie podchodzi do faktu istnienia prawd wiary bardziej centralnych oraz bardziej peryferyjnych w dogmatycznych tradycjach poszczególnych wyznań. Wydaje się, iż włączenie zasady „hierarchii prawd” do *Dekretu o ekumenizmie* świadczy o tym, że skierowana jest ona nie tylko do partnerów dialogu ekumenicznego, lecz w gruncie rzeczy do wszystkich wiążących. Poglębiona świadomość tej zasady mogłaby dokonać dużej zmiany w myśleniu i życiu wiernych; obraz Kościoła katolickiego ukazałby się wówczas wszystkim chrześcijanom w innym świetle.

Proces interpretacji i korektury wypowiedzi dogmatycznych jest zadaniem dla wszystkich Kościołów. Im bardziej włączają się one w to zadanie ekumeniczne, tym bardziej odzyskują wrażliwość dla poznania całej prawdy. Zdarzało się często, iż chrześcijanie przejawiali ducha nieprzejednania i formalizmu we wzajemnym odgradzaniu Kościołów od siebie; tracili wrażliwość na prawdę poza własnymi granicami. Prawda Boża objawia się wszystkim. Jest tylko jedna prawda, choć wyrażona w różnoraki sposób. Tę właśnie jedność prawdy trzeba ustawicznie odkrywać i uznawać. Najwyższa dominująca prawda w chrześcijaństwie nie jest zdaniem, lecz samą rzeczywistością Boga, który objawił się na zawsze w Chrystusie i nadal się objawia w Duchu Świętym; jest zbawczym i wyzwalającym czynem Boga, dokonany w misterium paschalnym Chrystusa i dalej realizującym się w świecie dzięki postannictwu Kościoła.

Wiele przyczyn skłania dzisiaj chrześcijan do podkreślenia istotnych i wielkich prawd, które są im wspólne, oraz do przewycięzania przeciwieństw nagromadzonych w ciągu wieków kontrowersji i polemiki. Ruch ekumeniczny zmierza całym swoim dynamizmem do urzeczywistnienia „wspólnoty koncyliarnej”, której pełną manifestacją byłby sobór ekumeniczny wszystkich Kościołów. Trzeba „razem przebadać depozyt wiary apostoelskiej odróżniając prawdę od jej rozlicznych wyrazów o charakterze ikonocnym, podobnych do różnych kompozycji ikonograficznych tego samego tematu<sup>36</sup>”. Do tego potrzebny będzie bez wątpienia nowy styl myślenia, który zna poczucie proporcji oraz hierarchię wartości i doniosłości. Jest to myślenie wartościujące i krytyczne również w stosunku do swojej własnej tradycji wyznaniowej.

#### LA „HIERARCHIE DES VERITES” ET L’OECUMENISME

Dans son énoncé sur la „hiérarchie des vérités” (Décret sur l’Oecuménisme, no. 11) le Concile Vatican II a donné un important principe herméneutique pour l’interprétation des dogmes existant dans la doctrine catholique. L’idée même de la „hiérarchie des vérités” provient de la Bible et de la tradition de l’Eglise des premiers siècles. Oubliée pour une grande partie, surtout dans l’époque post-tridentine à la suite des polémiques confessionnelles, cette idée regagne à présent son importance herméneutique et oecuménique.

<sup>36</sup> P. Evdokimov, *L’amour fou de Dieu*, Paris 1973, 30.

L'auteur essaye de montrer d'abord son rôle dans la herméneutique oecuménique en soulignant qu'elle exprime une graduation de l'importance religieuse du contenu même de la foi, un ensemble de relations irréversibles de la supériorité et de la subordination parmi les vérités, certaines lois de la proportion. Les penseurs les plus représentatifs de la scholastique au XIII<sup>e</sup> siècle se rendaient encore compte du besoin de concentration des vérités autour de quelques articles principaux du symbole de la foi. La théologie des réformateurs a centré son attention avant sur le contenu même de la révélation, ce qui a aussi contribué à la formation de l'idée des „articles fondamentaux", jouant plus tard un grand rôle dans l'anglicanisme. Il semble que celle-ci n'exclue pas par elle-même le rôle du magistère de l'Eglise, et peut trouver sa place aussi dans la théologie catholique. Il est vrai que s'opposant à la doctrine protestante et au criticisme moderne, les théologiens catholiques insistent, d'une façon exagérée d'ailleurs, sur le principe de l'autorité de l'Eglise et sur le rôle de son magistère. Ce développement a considérablement appauvri le concept même de la tradition en la réduisant à la *traditio activa*, identifiée de plus en plus avec le magistère. L'idée de la „hiérarchie des vérités" peut nous aider à distinguer dans les formules dogmatiques d'une part leur contenu fondamental et d'autre part sa concrétisation dans un modèle socio-culturel. Le dialogue récent entre les luthériens et les catholiques aux Etats-Unis sur le ministère de Pierre dans le Nouveau Testament et sur la papauté montre la nécessité d'une telle approche.

Dans la deuxième partie l'auteur réfléchit sur les implications de la *hierarchia veritatum* pour une meilleure compréhension du problème de l'unité de l'Eglise. Il ne semble pas vrai que l'accroissement thématique des formules doctrinales est absolument nécessaire pour garder l'unité de l'Eglise et de son enseignement. L'expérience de l'Eglise d'Orient est tout à fait différente à cet égard. L'histoire de la tradition dogmatique dans l'Eglise catholique a été marguée jusqu'à récemment par un constant élargissement du contenu de la foi, le dégagement de ses multiples aspects, implications et conséquences. Maintenant se dessine une tendance contraire visant à l'approfondissement qualitatif et à la concentration de plusieurs énoncés dans le contenu essentiel de la foi. Le dogme christologique et trinitaire, développé de la confession originelle de la foi en Christ, constituera toujours le centre de toutes les formules doctrinales, un point constant de référence pour toutes les autres définitions. Tout uniformisme est étranger à la vraie unité de l'Eglise qui n'exige pas une importance égale des toutes les formulations. Il importe que les Eglises regagnent l'ancienne compréhension chrétienne de la communauté (*koinonia*) et du rôle de la reconnaissance mutuelle. Cela permettra d'évaluer d'une façon plus objective leurs divergences et les ramener aux justes proportions. Le mouvement oecuménique tend par tout son dynamisme intérieur à réaliser une „communauté conciliaire" dont la pleine manifestation serait le concile vraiment oecuménique de toutes les Eglises.