

KS. KRZYSZTOF WITKO

## TEOLOGIA PRZEDNICEJSKA I JEJ AKTUALNOŚĆ

## WSTĘP

Punktem wyjścia niniejszego artykułu jest przekonanie o aktualności teologii przedniecejskiej dla dzisiejszej refleksji teologicznej. Dzielę je m.in. z dwoma współczesnymi patrologami francuskimi: ojcem Michelem Fédou<sup>1</sup>, jezuitą, profesorem patrologii i starożytnych doktryn chrześcijańskich w jezuickim Fakultecie Teologii Centre Sèvres w Paryżu, oraz księdzem Józefem Wolińskim<sup>2</sup>, polskiego pochodzenia emerytowanym profesorem patrologii w Instytucie Katolickim w Paryżu. Powszechnie też wiadomo, że w niedawnej przeszłości teologia przedniecejska inspirowała refleksję m.in. takich wybitnych teologów, jak: Henri<sup>3</sup>ego de Lubac († 1991), Jeana Daniélou († 1974) i Hansa Ursa von Balthasara († 1988). Z kolei Sobór Watykański II użył słynnego wyrażenia pochodzenia przedniecejskiego „zarodki Słowa” (Λόγοι σπέρματικοί)<sup>3</sup>.

Warto dodać od razu, że pisma przedniecejskie z II i III wieku tradycyjnie nie stanowiły dla teologii katolickiej centralnego odniesienia, w przeciwieństwie do dzieł i traktatów teologicznych powstałych po Soborze Nicejskim. Co wię-

<sup>1</sup> *La théologie antinicéenne: Quelles ressources pour la christologie?*, w: *De Jésus à Jésus-Christ*, t. 2: *Christ dans l'histoire. Actes du colloque de Paris 24-25 mars 2011*, seria „Jésus et Jésus-Christ”, Paris: Mame-Desclée 2011, s. 189-207. Proponowane w niniejszym artykule refleksje są osnute w dużej części na kanwie tego tekstu.

<sup>2</sup> *Le paradoxe chrétien avant et après Nicée*, w: *De commencement en commencement. Le renouveau patristique dans la théologie contemporaine*, red. Y.-M. Blanchard et G. Bady, Paris: Bayard 2007, s. 15-65 (przedruk w: J. Wolinski, *Sans cesse engendrés dans le Christ. Treize études patristiques*, seria „Religie Świata – Świat Religii” 12, Lublin: Polihymnia 2013, s. 455-507).

<sup>3</sup> Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* [dalej – DM], nr 11: „Aby (wynawcy Chrystusa) mogli dawać skutecznie to świadectwo o Chrystusie, powinni tym ludziom okazywać miłość i szacunek, uważać się za członków społeczności ludzi, wśród których żyją, i brać udział w życiu kulturalnym i społecznym przez różne życiowe kontakty i zajęcia. Powinni też żyć się z ich narodowymi i religijnymi tradycjami; niech z radością i z szacunkiem odkrywają drżące w nich zarodki Słowa”.

cej, w historii teologii katolickiej panował okres pewnej nieufności względem autorów przednicejskich, jak było to choćby w przypadku pism Orygenes<sup>4</sup>, w których upatrywano niekiedy zapowiedź czy też „zarodki” herezji następnych wieków. Tymczasem dziś wśród teologów panuje powszechne przekonanie, że teologia przednicejska wciąż może dostarczyć myśli teologicznej niewyczerpanych bogactw co do treści i sposobu refleksji.

Problematykę teologii przednicejskiej i jej aktualność omówię w trzech punktach. Po pierwsze: Kontekst i środowisko teologii przednicejskiej. Po drugie: Pismo Święte jako źródło tej teologii. Po trzecie: Teologia przednicejska a chrześcijańska egzystencja.

## 1. KONTEKST I ŚRODOWISKO TEOLOGII PRZEDNICEJSKIEJ

Dla teologii okresu przednicejskiego znamienym jest to, że powstawała w różnych środowiskach kulturowych, które wywarły na nią przemożny wpływ. W trzytomowym dziele nt. starożytnych doktryn chrześcijańskich<sup>5</sup> J. Daniélou zauważa, że Kościół starożytny cechuje zróżnicowanie kulturowe. Pewna liczba wspólnot pozostaje mniej lub bardziej związana ze zwyczajami, praktykami i pojęciami judaizmu swego czasu (tzw. judeochrześcijaństwo<sup>6</sup>). Inni chrześcijanie wchodzą stopniowo w środowisko grecko-rzymskie i jego kulturę.

<sup>4</sup> Był niezrozumiany za życia i jeszcze mniej po śmierci. Kilka błędów, które zostały mu przypisane (m.in. preegzystencja dusz, ciągła niestałość *wolności stworzonej*, która sprawia, że upadek jest możliwy nawet w życiu przyszłym), były gwałtownie zwalczane od IV w. i zostały potępione w 543 r. Z kolei Sobór Konstantynopoliński II (553 r.) potępia Orygenesę wraz z Ariuszem i innymi herezykami. Dopiero Sobór Watykański II odważył się zacytować pisma Orygenesę. Przytacza go 8 razy (cytując jego 12 tekstów).

<sup>5</sup> *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, t. I: *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai: Desclée & Co 1958; 2<sup>e</sup> édition revue et corrigée par J. Paramelle et M. J. Rondeau, seria „Bibliothèque de Théologie”, Paris: Desclée/Cerf 1991 (tłum. pol.: *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*, seria „Myśl Teologiczna”, Kraków: WAM 2002); t. II: *Message évangélique et culture hellénistique aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, Tournai: Desclée & Co 1961; nowe wydanie: seria „Bibliothèque de Théologie”, Paris: Desclée/Cerf 1990; t. III: *Les origines du christianisme latin*, Paris: Cerf 1978; nowe wydanie: seria „Bibliothèque de Théologie”, Paris: Desclée/Cerf 1991.

<sup>6</sup> Przez judeochrześcijańskie rozumie się najpierw żydowskich chrześcijan w Jerozolimie, z Jakubem na czele (por. Ap 15, 13-21), zachowujących Prawo żydowskie i wyznających bóstwo Chrystusa. Po upadku Jerozolimy i zburzeniu świątyni w r. 70 przez Tytusa rozproszyli się oni po Azji Mniejszej. Ich wspólnoty przetrwały do połowy wieku II w Syrii Wschodniej (Adiabene). Określa się ich niekiedy mianem Nazarejczyków. Na drugim miejscu, judeochrześcijaństwo oznacza Żydów, którzy uznawali misję Chrystusa, ale twierdzili, że „był człowiekiem ludzkiego pochodzenia” (Justin, *Dialog z Żydem Tryfonem*, XLVIII, 4). Ściślej mówiąc, należeli oni do tzw. judeochrześcijań-

W pierwotnym chrześcijaństwie zdumiewa również różnorodność języków używanych w Kościele II i III wieku: obok wyrazu greckiego, najbardziej rozpowszechnionego, wczesne gminy chrześcijańskie znalazły swój wyraz w ramach kultury semickiej, rodzimej dla pierwszych chrześcijan, posługującej się językami aramejskim i syryjskim. Chrześcijaństwo łacińskie, z językiem łacińskim, pojawia się po raz pierwszy w Afryce Północnej. Wystarczy tu przypomnieć, że Tertulian z Kartaginy († ok. 220) jest uważany za ojca łacińskiego języka teologicznego, podczas gdy w Rzymie językiem panującym pozostanie język grecki: w literaturze teologicznej do połowy III wieku, a w liturgii aż do IV wieku. Niewątpliwie Kościół starożytny był wielojęzyczny.

Znamiennym rysem teologii przedniecejskiej jest jej powiązanie z praktyką liturgiczną wspólnoty chrześcijan, zgromadzonej na celebracji Jezusa zmarłychwstałego i czczonego jako „Chrystusa i Pana”. Zgodnie ze starożytną zasadą *Lex orandi – lex credendi* (*Reguła modlitwy – reguła wiary*), modlitwa i liturgia są ściśle powiązane z treścią wiary chrześcijańskiej; stanowią przestrzeń wyznania wiary. Oznacza to też, że modlitwa i liturgia to klasyczne miejsce refleksji teologicznej. Wystarczy tu wspomnieć liturgiczne zakorzenienie takich dzieł z tego okresu, jak:

- zbiór 42 hymnów, znanych pod nazwą *Ody Salomona* (II w.),
- modlitwę eucharystyczną dokumentu z końca I wieku pt. *Didache* (*Nauka Dwunastu Apostołów*),
- dzieło zatytułowane *Tradycja Apostolska*, przypisywane Hipolitowi Rzymskiemu († 235),
- czy też niektóre teksty św. Justyna († 165)<sup>7</sup>, św. Ireneusza († ok. 202)<sup>8</sup>, Tertuliana († po 220)<sup>9</sup> i Orygenesza († 254)<sup>10</sup>, które mają kapitalne znaczenie dla teologii chrztu i Eucharystii.

stwa heterodoksyjnego: ebionici, elkazaici. W końcu judeochrześcijaństwo oznacza „ten typ myśli chrześcijańskiej, która – jakkolwiek nie zakłada ścisłych związków ze wspólnotą żydowską – jest wyrażona w ramach kategorii i pojęć zapożyczonych od judaizmu. Określenie to ma więc znaczenie dużo szersze [...]; obejmuje także chrześcijan, którzy całkowicie zerwali ze środowiskiem żydowskim, ale nie przestali myśleć w jego kategoriach” (J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme...*, s. 37). W tym znaczeniu św. Paweł był judeochrześcijaninem; byli nimi również chrześcijanie wywodzący się z judaizmu i niektórzy poganie nawróceni na chrześcijaństwo. W rzeczywistości wpływy praktyk i pojęć żydowskich na chrześcijaństwo przetrwały do IV w.

<sup>7</sup> Rozdziały 41-47 *I-ej Apologii* opisują liturgię chrzcielną i celebrację eucharystyczną.

<sup>8</sup> O Eucharystii: *Przeciw herezjom* (AH), IV, 18,4-5; V, 2,2-3. O chrzcie: *Démonstration de la prédication apostolique* (*Wykład nauki apostołskiej*), 7, seria „Sources Chrétiennes” [dalej w artykule: SC] 406, Paris: Cerf 1995, s. 7; AH, II, 22,4 (chrzest dzieci); AH, V, 15-3 (chrzest odrodzenia).

<sup>9</sup> Traktaty: *O chrzcie*, *O modlitwie*, *O pokucie*.

<sup>10</sup> Homilie, komentarze do Starego i Nowego Testamentu (liturgiczne homilie do ksiąg: Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej, Liczb; komentarze do: Jeremiasza, Ezechiela, Pieśni nad Pieśniami, do Ewangelii Mateusza, Łukasza i Jana. Traktat *O modlitwie*.

Te wspomniane dzieła przypominają współczesnej teologii wymóg zakorzenienia w praktyce żywej wiary Kościoła, która wyraża się w pełni w modlitwie, w liturgii, w sakramentach i katechezie pojętej jako wprowadzenie w chrześcijańskie doświadczenie wiary.

W tym miejscu trzeba podkreślić z naciskiem, że nie ograniczając się do rozumienia tajemnicy Chrystusa i Jego Kościoła w ramach refleksji liturgiczno-katechetycznej na potrzeby wiernych wspólnot chrześcijańskich, w celu pogłębienia ich rozumienia wiary w Chrystusa (*ad intra*), teologia przednicejska rozwinęła się szczególnie w wyniku sporów i kontrowersji z tymi, którzy nie podzielali wiary Kościoła (*ad extra*). Trzej ojcowie Kościoła przednicejskiego pozwolą nam zilustrować trzy podstawowe konfrontacje z otaczającym ich światem: św. Ignacy Antiocheński († ok. 110) z judaizmem, św. Justyn († 165) z judaizmem i hellenizmem, a św. Ireneusz z Lyonu († ok. 202) z gnozą<sup>11</sup>. W rzeczywistości autorom tym nie chodziło tylko o refutację poglądów inaczej wierzących lub inaczej myślących, lecz także o głębsze uświadomienie wiernym doniosłości i oryginalności wiary w Chrystusa.

### 1. 1. CHRZEŚCIJAŃSTWO A JUDAIZM

Jak wskazują na to już listy Pawłowe i Dzieje Apostolskie, problem stosunku chrześcijaństwa do judaizmu należy do pierwszej wielkiej debaty Kościoła i stanowi pierwszy decydujący wybór, którego miał dokonać. Z jednej strony, judaizm był środowiskiem naturalnym dla chrześcijan (judeochrześcijanie). Stało się więc czymś oczywistym, że pierwotna myśl chrześcijańska została wyrażona w kategoriach i pojęciach zapożyczonych od judaizmu. Z drugiej strony, dziedzictwo żydowskie lub semickie nie mogło pozostać jedyną formą wyrazu orędzia chrześcijańskiego skierowanego do wszystkich ludzi; a zatem proces jakiegś emancypacji był nieunikniony (np. stopniowe uwalnianie się od praktyk kultycznych i ascetycznych). Listy św. Ignacego Antiocheńskiego wprowadzają nas właśnie w zagadnienie judaizmu i chrześcijaństwa jako dwóch różnych sposobów spojrzenia na wiarę.

Dla św. Ignacego stawką tej debaty była *nowość i oryginalność chrześcijaństwa* w stosunku do judaizmu. Chrześcijaństwo nie jest jedną z wielu dróg w judaizmie, ale tą drogą, na którą powinien wkroczyć judaizm, przyjmując wiarę w Chrystusa<sup>12</sup>. Za św. Pawłem i św. Janem św. Ignacy uwypukla myśl, że wraz z Chrystusem pojawiło się coś nadzwyczaj i ostatecznie *nowego* w dziejach

<sup>11</sup> Por. J. Liébaert, *Les Pères de l'Eglise. Du Ier au IV siècle*, t. 1, Paris: Desclée 1986, s. 19-66. Duża część niniejszego paragrafu powstała po lekturze tego podręcznika do patrologii.

<sup>12</sup> „Jest rzeczą bezsensowną mówić o Jezusie Chrystusie i zarazem żyć po żydowsku, ponieważ to nie chrześcijaństwo przyjęło judaizm, lecz judaizm chrześcijaństwo, w którym zgromadzili się wszyscy ludzie wierzący w Boga” (*Do Kościoła w Magnezji*, 10,3).

ludzkości. To właśnie Chrystus staje się odtąd miejscem spotkania z Bogiem; Chrystus jest objawieniem Boga (jest On „poznaniem Boga”)<sup>13</sup>.

Kryterium przynależności do Chrystusa stanowi wiara w Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Odtąd też to nie Izrael gromadzi ludy i narody, lecz Chrystus. To nie Prawo Starego Testamentu kieruje i reguluje interpretację Ewangelii Chrystusa, ale Chrystus stał się regułą i zasadą interpretacji Prawa Starego Testamentu: „Dla mnie archiwami [książkami, pismami] jest Jezus Chrystus” – pisał św. Ignacy Antiocheński w *Liście do Kościoła w Filadelfii*<sup>14</sup>.

Wynika z tego, że chrześcijaństwo jest nade wszystko przepowiadaniem misterium Chrystusa – wydarzenia Jego historycznej i paschalnej tajemnicy. Życie chrześcijanina bierze swój początek z wiary w tę tajemnicę; jest naśladowaniem Chrystusa, życiem w *Chrystusie*, a przez to życiem *przed* Bogiem i *według* Boga. Chrześcijaństwo nie byłoby samym sobą, gdyby zamiast przepowiadać Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie i doświadczać Jego działania w Kościele, cofnęło się do starotestamentalnego Prawa<sup>15</sup>.

Inną stawką konfrontacji z judaizmem był właśnie sposób *interpretacji Starego Testamentu*. Tę kwestię poruszę głównie w drugim punkcie mego artykułu. W tym miejscu wspomnę tylko, że dla chrześcijan pierwszych wieków Stary Testament pozostaje słowem Bożym, Pismem Świętym. Zresztą praktycznie do roku 150 wyrażenie „Pismo Święte” oznaczało „Stary Testament”. Tak więc w świadomości chrześcijan rozłam z judaizmem nie pociąga za sobą żadną miarą odrzucenia Starego Testamentu. Jezus i „pisma” Starego Testamentu są bowiem czymś nieodłącznym, nierozdzielny.

W tej sytuacji niezbędnym staje się określenie sposobu rozumienia więzi między Starym Testamentem a misterium Chrystusa. Święty Ignacy Antiocheński rozpatruje ich związek na dwóch płaszczyznach: z jednej strony, mówi o *jedności Objawienia*, a z drugiej – o *interpretacji profetycznej Starego Testamentu*<sup>16</sup>. W odniesieniu do *jedności Objawienia* podkreśla, że Ewangelia jest ważniejsza niż Tora, lecz obie pochodzą od Boga i stanowią wyraz tego samego planu zbawienia w celu doprowadzenia ludzi do „jedności z Bogiem”. Z kolei temat *profetycznej interpretacji Starego Testamentu* wiąże się z misterium Chrystusa. Oznacza to, że Stary Testament zapowiada i przygotowuje przyjście Chrystusa. Począwszy od Mojżesza, prorocy mówili już o Chrystusie i byli w jedności z Nim.

<sup>13</sup> *Do Kościoła w Magnezji*, 9.

<sup>14</sup> „Słyszałem, jak niektórzy mówią: «Jeśli nie znajdę tego w archiwach, nie uwierzę Ewangelii» [...]. Dla mnie archiwami jest Jezus Chrystus, archiwami nienaruszalnymi – krzyż Jego, Jego śmierć i zmartwychwstanie, i wiara [którą otrzymujemy] od Niego” (*Do Kościoła w Filadelfii*, 8,1).

<sup>15</sup> *Do Kościoła w Magnezji*, 8-10.

<sup>16</sup> *Do Kościoła w Filadelfii*, 5 i 9.

## 1. 2. WEJŚCIE CHRZEŚCIJAŃSTWA W ŚWIAT HELLEŃSKI

Dla Kościoła pierwszych wieków oznaczało to konkretną odpowiedź na Chrystusowe wezwanie do głoszenia wszystkim ludziom orędzia zbawienia. W połowie II wieku tą drogą pójdzie św. Justyn, intelektualista chrześcijański, który podjął wysiłek rozumowego przedstawienia wiary chrześcijańskiej w kontekście filozofii greckiej. Jego zdaniem wiara musi spotkać się z rozumem i podjąć dialog ze światem i w świecie, w którym żyje chrześcijanin.

Dzieło św. Justyna charakteryzuje otwartość na filozofię grecką i poznanie rozumowe. Jest on przekonany, że wiara i rozum nie mogą się wykluczać, ponieważ prawda jest tylko jedna, mając swe jedyne źródło w Bogu i Jego Logosie, odwiecznym Słowie, którego Bóg udziela wszystkim ludziom od stworzenia świata. Zgodnie z Prologiem Ewangelii św. Jana, według którego Logos „oświeca każdego człowieka”, św. Justyn dowodzi, że Logos zawsze był obecny w historii ludzkości, także przed Jego Wcieleniem, ponieważ każdy człowiek – poprzez rozum – uczestniczy w boskim Logosie i jest uzdolniony do „życia według Logosu”. Święty Justyn nie waha się twierdzić, że ci, którzy żyli przed Chrystusem, zarówno Żydzi, jak i poganie, byli w pewnym sensie „chrześcijanami”, tzn. pozostawali otwarci na wartości moralne i religijne, które przybliżały ich w sposób rzeczywisty do Ewangelii: pierwsi (Żydzi<sup>17</sup>) – zachowując Boże Prawo zawarte w księgach Starego Testamentu, a drudzy (poganie<sup>18</sup>) – podążając za prawem objawionym im przez Logos. Tak więc według św. Justyna Sokrates jest w pewnym sensie „chrześcijaninem”, ponieważ piętnował pogańskie praktyki idolatryczne i odmówił składania ofiar bożkom (idolom). Z tego to powodu został skazany na śmierć. Istnieje zatem ciągłość między filozofami greckimi, którzy posiadali częściowe objawienie Logosu, a chrześcijanami, którym udzielona została pełnia prawdy w Chrystusie, prawdziwym Logosie<sup>19</sup>.

Odrzucenie idolatrii i przyjęcie chrześcijaństwa nie oznaczały więc dla Greka zdrady swej własnej tradycji. Wprost przeciwnie, oznaczały wierność temu, co było najlepsze w jego tradycji. Chrześcijaństwo stanowi pełniejsze odsłonięcie tego, czego filozofowie pogańscy mieli tylko częściowe objawienie. Znajdujemy tu zarodek idei „przygotowania ewangelicznego” w świecie pogańskim (wyrażenie to jest tytułem jednego z dzieł Euzebiusza z Cezarei († 340). Idea ta została podjęta i rozwinięta przez Sobór Watykański II<sup>20</sup>, który wprost powołuje się na ojców przedniejszych<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> *Dialog z Żydem Tryfonem*, VII, 1-3.

<sup>18</sup> *Apologia I*, 46. Por. *Dialog z Żydem Tryfonem*, III, 7-IV, 1-5.

<sup>19</sup> *Apologia II*, 10 i 13.

<sup>20</sup> DM 3.

<sup>21</sup> Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, III, 18,1, PG 7, 932; IV, 6,7, PG 7, 990; IV, 20,6 -7, PG 7, 1037. *Idem*, *Wykład nauki apostoelskiej*, nr 34, PO XII, 773; SC 62, Paris: Cerf 1959, s. 87.

Aby zrozumieć lepiej aktualność myśli przednicejskiej ukazującej nam Chrystusa jako Logos, odwołam się do teologicznej refleksji Josepha Ratzingera, który wyraźnie mówi o konieczności nawiązania do tematu *Logosu* w dyskursie i przepowiadaniu chrześcijańskim. Zwraca on uwagę na dwa istotne zagadnienia z tym związane<sup>22</sup>.

Z jednej strony, mówienie dzisiaj o Chrystusie jako *Logosie* wiąże się z kwestią sensu świata i ludzkiej egzystencji. Ukazywanie, że świat i człowiek mają swe źródło w Bogu i Jego *Logosie*, prowadzi niezawodnie w stronę świadomości, że życie posiada określony kierunek, bynajmniej nie tylko dlatego, że człowiek w trudzie i mozołach podtrzymuje niejako woluntarystycznie afirmację swego istnienia, ale nade wszystko że *logos, sens*, poprzedza człowieka, otacza go i podtrzymuje w przestrzeni celu i powołania.

Z drugiej strony, zgodnie ze znaczeniem Janowej Ewangelii, słowo *Logos* to coś więcej niż tylko sens, tzn. kierunek i cel. Pisze Ratzinger: „Janowy *logos* nie oznacza jedynie *ratio*, ale *verbum*, nie tylko sens, ale słowo”<sup>23</sup>. Rzecz w tym, że Bóg chrześcijan jest nie tylko rozumem świata i myślą, lecz także wypowiedzią, wezwaniem i relacją, słowem i miłością. „Pojęty jako *Logos*, stwierdza dalej Teolog, Bóg jest mową, tzn. że jest nie tylko stwórcą, ale objawieniem, które przychodzi do mnie ze słowem i oczekuje mojej odpowiedzi”<sup>24</sup>.

Rzuca to nowe światło na chrześcijańskie rozumienie modlitwy. Modlitwa jawi się w tym kontekście jako odpowiedź na Boże wezwanie. A zatem chrześcijańska modlitwa przybliży nam *Logos*, który ukazuje Boga jako istotę dogłębnie dialogiczną. Bóg jest nie tylko „Absolutem bytu”, lecz także dialogiczną wspólnotą Osób, przepelnioną miłością i wzajemnie udzielającym się darem. Jest On nie tylko „ponad wszystkim”, ale i „we wszystkim”. *Logos* sprawia, że Bóg staje się bliski człowiekowi do tego stopnia, że dotyka go w jego najbardziej intymnym wnętrzu i przenosi w obszary swego wewnętrznego życia Bożego, w które ani oko, ani ucho nie sięga<sup>25</sup>.

### 1. 3. APOSTOLSKI CHARAKTER TRADYCJI KOŚCIELNEJ

Wraz ze św. Ireneuszem z Lyonu wchodzimy w inny wymiar dyskursu teologicznego. Potwierdza on, że w epoce przednicejskiej istnieje wyraźne rozróżnienie między ortodoksją a herezją. W opozycji do grup pochodzenia gnostyckiego, św. Ireneusz wysuwa na czoło *regulę prawdy (regula veritatis)* opartą na wierze

Klemens Aleksandryjski, *Protrepticus*, 112, 1, GCS, Clemens, I, 79. *Idem*, *Stromates*, VI, 6,44,1, GCS, Clemens, II, 453; VI, 13,106, 3-4.

<sup>22</sup> Por. J. Ratzinger, *Dogme et annonce*, Paris: Parole et Silence 2012, s. 100-102.

<sup>23</sup> J. Ratzinger, *Dogme et annonce*, s. 101.

<sup>24</sup> J. Ratzinger, *Dogme et annonce*, s. 101.

<sup>25</sup> Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków: Znak 1998, s. 340-343.

otrzymanej od Apostołów i nieprzerwanie przekazywaną w Kościele przez ich następców, to jest biskupów<sup>26</sup>. Zatem św. Ireneusz opiera przekaz wiary na apostołskim charakterze tradycji kościelnej. Apostołowie otrzymali nauczanie od samego Chrystusa, które to zostało przekazane i zachowane w Kościele poprzez sukcesję biskupów. Chodzi więc o ciągłość *instytucjonalną*, wewnątrz której jest przechowywany powierzony depozyt. Oznacza to, że Apostołowie, aby zachować orędzie Chrystusa, nie zdali się wyłącznie na księgi Pisma Świętego, ale także i na żywe osoby. Tradycja Apostołów związana jest przede wszystkim z tradycją Kościoła w Rzymie, „w którym zawsze była zachowywana Tradycja, pochodząca od Apostołów”<sup>27</sup>.

W ten sposób św. Ireneusz odrzuca „sukcesję” gnostyków powiązaną z ustnym przekazem ezoterycznym, rzekomo pochodzącym od Apostołów. Wynika z tego, że gnostycy sfalszowali *regulę prawdy*, która stanowi podstawową treść Tradycji otrzymanej od Apostołów i zachowanej do dziś przez biskupów<sup>28</sup>. Ewangelie, które są utrwaleniem Tradycji Apostolskiej, i Tradycja Kościoła mają w rzeczywistości tę samą treść, na którą się składa Tradycja otrzymana od Apostołów i którą znajdujemy w *regule prawdy*. Owa *reguła prawdy* jest przekazywana w pełni na chrzcie poprzez żywą tradycję zachowywaną we wszystkich pokoleniach chrześcijan po Chrystusie<sup>29</sup>.

Inny ważny punkt nauki św. Ireneusza stanowi temat jedności dwóch Testamentów. W reakcji na naukę gnostyków, którzy przeciwstawiają Staremu Testamentowi Ewangelie, św. Ireneusz ukazuje jedność dwóch Testamentów, uwydatniając tym samym ciągłość i jedność historii zbawienia<sup>30</sup>. Dwa Testamenty są w rzeczywistości dwoma etapami stopniowo postępującego wychowywania ludzkości. Uformowany wpierw przez zewnętrzną dyscyplinę, czyli Prawo Starego Testamentu, człowiek Nowego Testamentu staje się zdolny do działania w wolności<sup>31</sup>. W sytuacji, gdy gnostycy chcieliby zamknąć pewną kategorię ludzi, zwanych *hylikami*, w fatalistycznym przeznaczeniu, tzn. w nieuniknionym i wiecznym złu<sup>32</sup>, św. Ireneusz broni ludzkiej wolności. Podkreśla z naciskiem, że człowiek jest stworzony wolnym i że słowo Boże nie determinuje wyboru człowieka, ale – kierując się do jego zdolności decyzyjnej – ofiarowuje mu moc uczestnictwa w życiu Bożym. Ów aspekt wolnego wyboru i autonomicznej de-

<sup>26</sup> *Wykład nauki apostołskiej*, 6-7. Ta reguła wiary jest określona przez ewangeliczne przesłanie Pisma Świętego, wiarę chrzcielną i kościelne wyznanie wiary w jedności z Kościołem w Rzymie (por. AH, III, 3,2).

<sup>27</sup> AH, III, 3,2.

<sup>28</sup> AH, III, 1,1; III, 2,1; III, 4,2. *Wykład nauki apostołskiej*, 6.

<sup>29</sup> AH, I, 9, 4; I, 22,1.

<sup>30</sup> AH, IV, 12,3.

<sup>31</sup> AH, IV, 4,3; IV, 9, 1; IV, 13,2.

<sup>32</sup> AH, I, 34,3-5.



czyżi człowieka nie może, rzecz jasna, umknąć uwadze współczesnemu wykładowi doktryny chrystologicznej.

## 2. PISMO ŚWIĘTE JAKO ŹRÓDŁO TEOLOGII PRZEDNICEJSKIEJ

Niezależnie od różnych sytuacji i kontekstów dyskursu teologicznego II i III wieku, należy pamiętać, że stanowi on przede wszystkim sposób rozumienia Pisma Świętego, do czego kluczem pozostaje Chrystus. Tę zasadniczą rolę Pisma Świętego w teologii przedniecejskiej można dobrze prześledzić na przykładzie myśli Orygenesusa († ok. 253/4)<sup>33</sup>.

Orygenes był nade wszystko człowiekiem Biblii, której lekturę podjął zarówno w duchu naukowym, jak i głęboko religijnym. Zajmowanie się wyjaśnianiem Pisma Świętego zakłada – według niego – specjalną łaskę od Boga i polega na „łamaniu” chleba Słowa i udzielaniu go wierzącym. Tak więc Orygenes łączy systematyczne badanie Pisma Świętego z jego lekturą medytacyjną i duchową<sup>34</sup>. Z jednej strony, zatroskany<sup>35</sup> o poprawne rozumienie Pisma Świętego, wielki Aleksandryczyk podejmuje problem interpretacji Biblii w konfrontacji lektury chrześcijańskiej z lekturą żydowską i gnostycką. Z drugiej strony, punkt wyjścia jego egzegezy stanowi świadomość, że lud Boży potrzebuje pouczenia dla poprawnego rozumienia Pisma Świętego, które czyta niekiedy w sposób naiwnie dosłowny i bez jakiegokolwiek zastanowienia.

Trzeba podkreślić, że Orygenes podaje wyraźnie zasady, które znajdują się u podstaw starożytnej chrześcijańskiej interpretacji Starego Testamentu<sup>36</sup>:

- 1) Całe Pismo Święte jest natchnione przez Ducha Świętego.

<sup>33</sup> B. Sesboüé, J. Wolinski, *Le Dieu du salut. La tradition, la règle de foi et les Symboles. L'économie du salut. Le développement des dogmes trinitaire et christologique*, Paris: Desclée 1994 (polski przekład: B. Sesboüé, J. Wolinski, *Historia dogmatów*, t. 1: *Bóg zbawienia*, Kraków: Wydawnictwo M 1999). Niniejsze studium historii dogmatów stanowi punkt odniesienia dla podjętej poniżej refleksji.

<sup>34</sup> Np. *Homilie do Księgi Wjścia*, V,5.

<sup>35</sup> *Lettre d'Origène à Grégoire le Thaumaturge*, SC 148, Paris: Cerf 1969, s. 187-195.

<sup>36</sup> Zob. H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, seria „Théologie” 16, Paris: Aubier 1981<sup>2</sup>, s. 139-294 (wznowienie: Paris: Cerf 2002). *Résumé* w wydaniu z 2002 roku: „Par cet ouvrage, le père de Lubac réhabilite de façon magistrale l'exégèse d'Origène: il montre en celui-ci le principal initiateur de la fameuse doctrine sur les sens de l'Écriture et met en lumière son intelligence profonde du rapport entre les deux Testaments. Mais, par l'étude d'Origène, il entend en même temps se prononcer sur la tâche actuelle de l'exégète chrétien qui, tout en respectant les exigences nouvelles de sa discipline, doit recueillir le meilleur héritage de l'herméneutique origénienne: relire l'Ancien Testament dans l'esprit du Nouveau, interpréter l'Écriture à la lumière du même Esprit qui l'a inspirée. Autant de thèmes repris par Vatican II dans

2) Posiada ono ukryty głębszy sens pod warstwą sensu literalnego (dosłownego<sup>37</sup>). Zauważmy w tym miejscu, że ta zasada podwójnego sensu tekstów natchnionych jest charakterystyczna dla całej egzegezy starożytnej. Już św. Paweł odróżnia „ducha” od „literary” Prawa (2 Kor 3, 6).

3) Poprzez Pismo Święte sam Bóg mówi dzisiaj do nas, chrześcijan. Tak więc Orygenes jest koronnym świadkiem, że autorzy przedniczej nie podchodzą do Biblii jak do dokumentu historycznego, lecz zawsze jak do *księgi życia* przeznaczonej „ku naszemu pouczeniu” (por. Rz 15, 4). Dlatego też według nich jedynie prawdziwą interpretacją Pism Starego Testamentu jest interpretacja chrześcijańska w świetle misterium Chrystusa.

Zdaniem J. Daniélou<sup>38</sup>, obok orzeczeń soborowych głębia patrystycznej egzegezy należy do prawdziwej tradycji chrześcijańskiej i wpisuje się w język wiary bezpośrednio zaczerpnięty z Pisma Świętego. Istota tej egzegezy, polegającej na typologii, pozostaje wciąż aktualna, nade wszystko zaś jej idea jedności dwóch Testamentów w świetle misterium paschalnego.

Należy tu od razu zauważyć, że typologia biblijna stanowi zabieg literacki, który polega na powiązaniu jakiejś rzeczywistości Starego Testamentu, nazywanej „figurą” (τύπος), z odpowiadającą jej rzeczywistością Nowego Testamentu. Może to być osoba, rzecz, przepis Prawa lub wydarzenie, które zapowiadają taki czy inny aspekt zbawczej ekonomii. W tym sensie „typologia polega na ukazaniu obrazu przyszłych wydarzeń w wydarzeniach z przeszłości. Nie chodzi tu bynajmniej o proste skopiowanie tych samych zdarzeń z przeszłości. Nie idzie o powrót i powtórzenie, ale o nowe stworzenie”<sup>39</sup>. Tak więc w typologii zachodzi związek pomiędzy dwoma wydarzeniami lub osobami odległymi od siebie w czasie. Wydarzenie pierwotne (lub osoba), które jest rzeczywistością Starego Testamentu, przygotowuje i zapowiada nowe wydarzenie, bogatsze i głębsze od pierwszego. Pierwsze bowiem jest jedynie szkicem i zapowiedzią Chrystusa i jego Kościoła.

Typologiczna lektura Pisma Świętego znajduje swoje oparcie i podstawy nie tylko w egzegezie patrystycznej, lecz także w samym Piśmie Świętym. Można ją dostrzec już u proroków, którzy mówią o nadejściu czasów mesjańskich jako o nowym raju (Oz 2, 16-25; Am 9, 13-15; Ez 34, 26-29; 47, 7-12; Iz 11, 6-9).

---

sa constitution «*Dei Verbum*», attestant par là même la fécondité ecclésiale du travail accompli par le père de Lubac dans son étude savante et fervente sur l'œuvre d'Origène”.

<sup>37</sup> *Sens dosłowny* oznacza dzisiaj sens, jaki autor natchniony chciał nadać swemu tekstowi (i który jest już bardzo często sensem „duchowym”). Tak nie jest w przypadku Orygenes. Dla niego *sensem dosłownym* jest pierwszy sens, jaki czytelnikowi przychodzi do głowy. Jest on dostępny każdemu człowiekowi. Utożsamia się często z „historią”, tzn. z tym, co jest „opowiadane”.

<sup>38</sup> *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique*, Paris: Beauchesne 1950; *Bible et liturgie. La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Eglise*, Paris: Cerf 1951.

<sup>39</sup> *Sacramentum futuri...*, s. 4.

Również Ewangelie synoptyczne dostarczają nam przykładów takiego spojrzenia na starotestamentalne zdarzenia, które znalazły swe dopełnienie w Jezusie. W obrazie dobrego łotra św. Łukasz wyraża przekonanie, że męka i śmierć Jezusa stanowią powrót do raju (Łk 23, 43). Scena kuszenia Jezusa nawiązuje do kuszenia w raju z Księgi Rodzaju i ukazuje Chrystusa jako nowego Adama, który przywraca stan rzeczy sprzed pogwałcenia Bożego nakazu (Mk 1, 13). Z kolei Ewangelia Janowa ukazuje przekonanie pierwszych wspólnot chrześcijańskich o realizacji starotestamentalnych figur w sakramentach Kościoła. Daniélou wyraża pogląd, że jest ona swoistą katechezą paschalną, mającą na celu ukazanie ochrzczonym, że sakramenty otrzymane w nocy paschalnej są Bożymi wydarzeniami, które – mocą tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa – kontynuują i przedłużają wielkie dzieła Boże podczas wyjścia Izraela z niewoli egipskiej<sup>40</sup>.

Ale ostatecznie to św. Paweł nada typologii pełny status lektury eklezjalnej Pisma Świętego. Daniélou jest przekonany, że bez przyjęcia metody typologicznej nie sposób zrozumieć piątego rozdziału Listu do Rzymian. „Adam jest tu bowiem obrazem tego, który powinien był przyjść [...]. Naprzeciw jego nieposłuszeństwa staje posłuszeństwo Jezusa Chrystusa (w. 15). Zależność jest tu oczywista. W Adamie Bóg powołał ludzkość do nieśmiertelności. Nieposłuszeństwo Adama jednak sprawiło, że ta pierwsza próba nie powiodła się. Bóg ponowił ją skutecznie w Jezusie Chrystusie. A zatem Jezus jest naprawdę owym drugim Adamem, który na nowo wprowadzi ludzi do utraconego raju”<sup>41</sup>.

Co więcej, podobnie jak Chrystus, również chrześcijanin na mocy chrztu jest w jakimś sensie podjęciem na nowo pierwszego Adama (Rz 6, 6). Zapoczątkowana na chrzcie realizacja Bożego planu wobec człowieka jako nowego Adama dokonuje się poprzez życie duchowe chrześcijanina (Kol 3, 9-10, Ef 4, 24). Z kolei List do Efezjan 5, 21-32 pozwala na wydobywanie jeszcze innego aspektu, według którego starotestamentalny motyw przymierza Boga z Izraelem realizuje się w pełni w przymierzu Chrystusa i Kościoła<sup>42</sup>.

W tym momencie dotykamy pojęcia trzech wymiarów typologii. „Stary Testament ukazał nam typologię eschatologiczną; Ewangelia objawiła nam jej wypełnienie się w Chrystusie; św. Paweł wskazuje, że obecnie realizuje się ona w chrześcijaninie”<sup>43</sup>.

Przyjrzyjmy się najpierw *typologii eschatologicznej*. W sensie ścisłym służy ona prorokom do budzenia nadziei w ludzie Izraela skazanego na niewolę babilońską, nadziei opartej na przypomnieniu cudownych dzieł Boga z przeszłości w czasie wyjścia z Egiptu. Owa anamneza sprawia, że budzi się w Izraelu we-

<sup>40</sup> Por. *ibidem*, s. 139.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 9-10.

<sup>42</sup> Por. *ibidem*, s. 11-12.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 11.

wewnętrzne przekonanie o tym, że Bóg podejmie nową inicjatywę i dokona jeszcze większych dzieł niż te w przeszłości. W ten sposób przed ludem wierzącym otwiera się przestrzeń nadziei na to, że Bóg odnowi ludzkość, że przyjdzie nowy Exodus, który oswoi wolonych ludzi (Iz 24, 1. 18; 28, 14-18; 43, 16-20; 54, 8-9; Jr 31, 31-33; Oz 2, 14-15), że w nowym raju Bóg na nowo zasadzi drzewo życia (Oz 2, 16-15; Am 9, 13-15; Ez 34, 26-29; 47, 7-12; Iz 11, 6-9). Typologia ta jest eschatologiczna, albowiem służy do opisu zjawisk, które ukażą się na końcu czasów<sup>44</sup>.

Przejdźmy teraz do *typologii chrystologicznej*. Przepowiadanie apostoelskie i ojców Kościoła ukazuje, że wszystkie prorocтва Starego Testamentu wypełniły się w osobie Jezusa Chrystusa. Oznacza to, że Chrystus jest nowym Adamem, w którym i przez którego nadszedł czas nowego raju. To Chrystus dokonał zburzenia starego porządku. To on urzeczywistnił prawdziwe wyjście swego ludu z domu niewoli. Ale zniszczenie grzesznego świata zapowiedziano już w starotestamentalnym opisie potopu. Tak więc Chrystusowe wyswobodzenie ludzi ku wolności znalazło swój pierwowzór w wyprowadzeniu Izraela z Egiptu.

Jednakże idea typologii chrystologicznej służy do ukazania jeszcze innego znamiennego rysu: owszem, Chrystus kontynuuje, wypełnia i pogłębia wielkie dzieła Boga obecne już w Starym Testamencie, lecz nie zatrzymuje Jego aktywnej obecności w historii. Wręcz przeciwnie, dynamizuje ją, dodaje jej sił i określa kierunek<sup>45</sup>. Oznacza to, że typologia eschatologiczna, praktykowana przez proroków, nie ogranicza się do osoby Jezusa. Odnosi się również do Kościoła i jego sakramentów.

Dochodzimy w ten sposób do trzeciego wymiaru typologii, zwanego *typologią sakramentalną lub kościelną*. Jej obecność napotykamy już w tekstach Nowego Testamentu. Tak więc Jan Ewangelista widzi w mannie figurę i obraz Eucharystii (J 6, 31-35), św. Paweł dostrzega w przejściu przez Morze Czerwone zapowiedź chrztu (1 Kor 10, 1-2), a św. Piotr zauważa w potopie jeszcze inną figurę chrztu (1 P 3, 20-21). Widać to dobrze: takie spojrzenie na sakramenty uwypukla znakomicie teologiczną prawdę o kontynuacji w czasie Kościoła Bożych dzieł zbawienia, dokonanych w Starym i Nowym Testamencie<sup>46</sup>.

Te trzy formy typologii stanowią świadectwo świadomości chrześcijan o jedności Bożego planu zbawienia wobec wszystkich ludzi, poczynawszy od stworzenia świata aż do końca czasów. Odsłaniają obecność tego samego miłującego Boga na wszystkich etapach ludzkiej historii. Ukazują Chrystusa jako wypełnienie zbawczej woli Boga, a Kościół jako miejsce, w którym ona objawia się i realizuje w realny i skuteczny sposób na obecnym etapie dziejów zbawienia.

<sup>44</sup> Por. *ibidem*, s. 3-12, 55-68, 131-143; J. Daniélou, *Bible et liturgie...*, s. 9.

<sup>45</sup> Por. J. Daniélou, *Sacramentum futuri...*, s. 8-52, 62-94, 135-176; *idem*, *Bible et liturgie...*, s. 10.

<sup>46</sup> Por. J. Daniélou, *Bible et liturgie...*, s. 10.

Ujmując zagadnienie z teologicznego punktu widzenia, należy pamiętać, że w świetle egzegezy typologicznej Objawieniem w sensie ścisłym jest sam Chrystus, wcielone Słowo Boże: Chrystus przemawia do ludzi nie tylko słowem, lecz także poprzez wszystkie swe czyny i całe swoje życie. Biblia stanowi więc niejako tylko pośrednio objawienie: jest objawieniem, ponieważ mówi i świadczy o Chrystusie. W tym sensie trzeba podkreślić, że wypełnieniem Starego Testamentu jest nie tyle Nowy Testament, co raczej Chrystus, który wypełnia Pisma Starego Testamentu. Jeśli chodzi o Nowy Testament, jego treścią jest nic innego, jak świadectwo złożone zbawczemu dziełu Chrystusa, które to dzieło wypełnia pisma Starego Testamentu<sup>47</sup>.

Oznacza to dla nas, że egzegeza typologiczna zachowuje swą aktualność<sup>48</sup>. Nie umniejszając roli i znaczenia współczesnej egzegezy krytycznej dla dyskursu teologicznego, należy podkreślić, że aby ukazać w świetle Nowego Testamentu chrystyczne podstawy całego Starego Testamentu, współczesna teologia nie może oderwać się od podstawowej dla wiary chrześcijańskiej zasady egzegezy typologicznej. Istotnym uzasadnieniem współczesnej chrystologii pozostaje bowiem twierdzenie, że Chrystus jest kluczem do Starego Testamentu, który to (Stary Testament) jest prorocstwem odnoszącym się bezpośrednio do Chrystusa i Jego Kościoła (por. 1 Kor 10, 1-11; Ga 4, 21-33; J 6, 26-58; zob. 2 Kor 3, 16-18; Hbr 10, 1).

Tak więc zasługę egzegezy przedniecejskiej stanowi ukazanie znaczenia kościelnej interpretacji Pisma Świętego, przestrzegającej zasady jedności dwóch Testamentów, zakorzenionej w praktyce liturgicznej Kościoła oraz pozostającej w ścisłym związku z tajemnicą paschalną Chrystusa i Kościoła. Utrzymanie współzależności pomiędzy starotestamentalnymi prorocstwami, ich wypełnieniem się w Jezusie Chrystusie oraz afirmacją aktualnej i czynnej obecności Boga w Kościele stanowi klucz do właściwego rozumienia wiary Kościoła.

Warto w tym miejscu zauważyć, że taka koncepcja egzegezy była również bliska wielkiemu współczesnemu teologowi francuskiemu, kardynałowi Henri'emu de Lubac. W jednej ze swych książek zapisał on trafne spostrzeżenie: „Słowo Boże, słowo żywe i skuteczne, znajduje pełnię swego znaczenia w przemianie dokonującej się w człowieku, który przyjmuje to Słowo. Stąd wyrażenia: «wkroczyć na poziom rozumienia duchowego Pism» i «nawrócić się do Chrystusa nawróceniem, które nigdy nie ma końca», są równoznaczne. Między nawróceniem do Chrystusa i rozumieniem Pism zachodzi wzajemna przyczynowość [...]. Kiedy dusza otwiera się na Ewangelię i należy do Chrystusa, całe Pismo Święte jest spostrzegane w nowym świetle. Całe Pismo Święte jest przemienione przez Chrystusa”<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> Zob. H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence des Ecritures d'après Origène*, s. 374-446.

<sup>48</sup> Zob. *L'exégèse chrétienne aujourd'hui*, praca zbiorowa, Paris: Fayard 2000.

<sup>49</sup> H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, s. 392-393.

Tekst ten wyraźnie nawiązuje do Drugiego Listu Pawłowego skierowanego do Koryntian: „I tak aż do dnia dzisiejszego, gdy czytają Stare Przymierze, pozostaje [nad nimi] ta sama zasłona, bo odsłania się ona w Chrystusie. I aż po dzień dzisiejszy, gdy czytają Mojżesza, zasłona spoczywa na ich sercach. A kiedy ktoś *zwraca się*<sup>50</sup> do Pana, zasłona opada” (2 Kor 3, 14-16).

Dokładnie tu widać kapitalne znaczenie egzegezy typologicznej dla wiary i teologii dzisiaj. Albowiem ukazuje ona podstawową prawdę o osobie i wydarzeniu Jezusa Chrystusa rozumianego jako źródło i ostateczne wypełnienie Pism natchnionych. Egzegeza ta jest zasadniczym argumentem wiary chrześcijańskiej wyznającej Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego zgodnie z Pismem (por. 1 Kor 15, 3-4). W końcu w sposób szczególnie wyraźny odsłania aktualne działanie Boga w czasie Kościoła, czasie uświęcania ludzi na obecnym etapie historii zbawienia.

Istotnie teologia przedniecejska stanowi dla nas nie tylko inspirację w sposobie podejścia do rozumienia Pisma Świętego, lecz także odsyła nas do życia wiary i chrześcijańskiego świadectwa w otaczającym nas świecie.

### 3. TEOLOGIA PRZEDNICEJSKA A CHRZEŚCIJAŃSKA EGZYSTENCJA

Aby zrozumieć w pełni sens teologii przedniecejskiej, trzeba wejść w jej doświadczenie duchowe, z którego wyrosła. Rzecz w tym, że dla pierwszych ojców Kościoła autentyczne rozumienie tajemnicy Boga i Jego planu zbawienia objawionego w Jezusie Chrystusie zakłada żywą wiarę, od której zależy osobista postawa chrześcijanina powołanego do złożenia świadectwa Chrystusowi wobec świata niezadko nieprzychylnego, wręcz wrogiego chrześcijaństwu.

Lektura tekstów przedniecejskich nasuwa dwa spostrzeżenia.

Pierwsze wiąże się z tym, że autorzy przedniecejscy nigdy nie rozdzielają w sposób sztuczny wiary od konkretnego życia. Praktyka chrześcijańska wynika z wyznawanej wiary Kościoła. Reguła prawdy i etyka, wiara i życie z wiary idą zawsze w parze. Ojcowie II i III wieku nieustannie przypominają wiernym, że nie wystarczy tylko wyznać ustami wiarę Kościoła, trzeba jednocześnie postępować zgodnie z nią. Afirmacja prawd wiary stanowi tożsamość z afirmacją

<sup>50</sup> ἐπιστρέφει: nawraca się, powraca. 1. Nawrócić do, nakłonić – Łk 1, 16-17: „Wielu spośród synów Izraela *nawróci* do Pana, Boga ich; on sam pójdzie przed Nim w duchu i mocy Eliasza, żeby serca ojców *nakłonić* ku dzieciom, a nieposłusznych – do usposobienia sprawiedliwych”. 2. Powracać – Łk 2, 39: „A gdy wypełnili wszystko według Prawa Pańskiego, *wrócili* do Galilei, do swego miasta – Nazaret”.

ewangelicznej praktyki miłości bliźniego. Ewangelia Chrystusa jest nie tylko *regulą wiary*, lecz także *regulą postępowania*.

Drugie spostrzeżenie: chrześcijańska egzystencja jest realizacją łaski chrztu na co dzień. Tak więc praktykując ewangeliczny sposób bycia w świecie, chrześcijanin daje do zrozumienia, że jego życie to rzeczywiste uczestnictwo w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Życie chrześcijanina staje się wtedy poniekąd kontynuacją i przedłużeniem – w czasie Kościoła – misterium paschalnego Chrystusa. Stanowi jasne i wyraźne świadectwo, że na mocy sakramentu chrztu wierzący „noszą nieustannie w swoim ciele konanie Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w ich ciele” (2 Kor 4, 10). W tym właśnie zawiera się pełne znaczenie chrześcijańskiej egzystencji. Oznacza ona, z jednej strony, aktualizację łaski chrztu w codziennym życiu chrześcijanina. Z drugiej natomiast wyraża samą istotę chrześcijańskiego powołania, którym jest życie *w Chrystusie* i *dla Chrystusa*, czyli realne i egzystencjalne uczestnictwo w Jego śmierci i chwalebnym zmartwychwstaniu. Dobitnie wyraża to biskup męczennik św. Ignacy Antiocheński w *Liście do Rzymian*, pisanym w drodze na śmierć męczeńską:

„Pszenicą jestem Bożą, a zmielony zwierzęcymi zębami, okażę się czystym chlebem Chrystusa [...]. Wtedy będę naprawdę uczniem Jezusa Chrystusa, kiedy nawet ciała mego świat widzieć nie będzie. Błagajcie za mnie Chrystusa, abym z pomocą zwierząt stał się ofiarą dla Boga. Nie wydaję wam rozkazów jak Piotr i Paweł. Oni – Apostołowie, ja – skazaniec, oni – wolni, ja – do dziś dnia niewolnik. Kiedy jednak będę cierpiał, wtedy stanę się wyzwolencem Jezusa Chrystusa i powstanę w Nim wolny [...]. Niechaj żaden z bytów widzialnych ani niewidzialnych nie próbuje mi przez zawiść przeszkadzać w dojściu do Chrystusa [...]. Wolę umrzeć, [by połączyć się] z Chrystusem, niż królować aż po krańce ziemi. Tego szukam, który za nas umarł, Tego pragnę, który dla nas zmartwychwstał. Moje narodziny się zbliżają [...]. Pozwólcie mi naśladować mękę mojego Boga [...]. Moje pragnienia [ziemskie] zostały ukrzyżowane i nie ma już we mnie ognia miłości do rzeczy materialnych, jest tylko woda żywa mówiąca we mnie, która z wnętrza mego woła: «Pójdź do Ojca»” (IV, 1-3; V, 3; VI, 1-3; VII, 2).

Mamy tu wyraźne świadectwo, że chrześcijanie w trzech pierwszych wiekach – w okresie wielkich prześladowań ze strony Cesarstwa Rzymskiego byli głęboko przekonani, że męczeństwo stanowi najdoskonalszy sposób naśladowania Chrystusa. Już choćby w świetle powyższego tekstu widzimy, iż męczeństwo chrześcijańskie ma podstawę chrystocentryczną. Chrystus był i na zawsze pozostanie wzorem prawdziwego męczennika i świadka. Męczeństwo zaś – w chrystologicznej optyce – było i jest postrzegane jako najdoskonalszy wyraz naśladowania Chrystusa, aż do całkowitego zjednoczenia się z Nim w ofierze złożonej ze swego życia.

## ZAKOŃCZENIE

Na zakończenie tego artykułu należy podkreślić, że teologia przednicejska jawi się zgoła jako coś więcej niż doktryna. Jest ona najpierw i przede wszystkim świadectwem sakramentalnego i wciąż trwającego spotkania Boga z człowiekiem w Kościele, stanowi tajemnicę życia ludzkiego z Chrystusem. Jest rozpoznaniem w Chrystusie sensu ludzkiej drogi, obranej przez wierzącego w duchu nadziei i w zaangażowanej postawie uwielbiającej Boga i służącej bliźniego<sup>51</sup>.

Tak więc teologia przednicejska ukazuje współczesnemu teologowi, jak łączyć regułę prawdy i etos, refleksję nad wiarą i autentyczny dar życia chrześcijańskiego, posunięty niejednokrotnie aż do męczeństwa. Bez wątpienia jest ona wciąż aktualnym świadectwem „myśli miłości”, opartej na modlitwie i autentycznej praktyce wiary. Słowem, nawiązanie do żywej pamięci o przednicejskich ojcach Kościoła przyczynia się nie tylko do ubogacenia naszej własnej refleksji teologicznej, ale stanowi też jeden z istotnych warunków naszego osobistego doświadczenia „bycia z Chrystusem” dla drugiego<sup>52</sup>.

## Pre-Nicene Theology and Its Relevance

## Summary

This paper focuses on three issues. First, it is about the context and environment of pre-Nicene theology. It is emphasized that pre-Nicene theology did not neglect catechetical and liturgical reflection (*ad intra*) while at the same time successfully entered into a critical and creative dialogue with both the Semitic and Greco-Roman world where first Christians lived (*ad extra*). For contemporary theology its means that it cannot reject historical reasoning, placed in space and time. The second part stresses that, in spite of different situations and all historical and cultural contexts, theology before Nicea was above all an understanding of Sacred Scripture to which the key is the Risen Christ as the source and definitive fulfilment of the inspired writings. Finally, the third part of the paper focuses on the existential and spiritual experience from which pre-Nicene theology originated. For this theology the Gospel of Christ is not just the *rule of faith* but also the *rule of life*. This leads to a conclusion that a contemporary theologian is a to take up an existential-personalistic reflection on Revelation using the historical-hermeneutic method.

<sup>51</sup> Por. K. Guzowski, *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2004, s. 406.

<sup>52</sup> Por. K. Guzowski, *Symbolika trynitarna...*, s. 407 i 412.



## Die vornizänische Theologie und ihre Aktualität

### Zusammenfassung

Im Artikel analysiere ich die Aktualität der vornizänischen Theologie. Erstens, betone ich ihren Kontext und das Umfeld. Ohne die katechetisch-liturgische Reflexion (*ad intra*) zu vernachlässigen, hat diese Theologie mit Erfolg dem kritisch-kreativen Dialog mit der semitischen und griechisch-römischen Welt unternommen (*ad extra*). Für die gegenwärtige Theologie bedeutet dies, dass man sich nicht für das historische Denken, verortet in Raum und Zeit, verschließen darf. Desweiteren zeige ich, dass unabhängig von verschiedenen geschichtlich-kulturellen Kontexten, die vornizänische Theologie eine Reflexion über die Heilige Schrift bleibt, deren Schlüssel der Auferstandene Christus ist – die Quelle und die letztgültige Erfüllung aller inspirierten Schriften. Ein solches Verständnis der Offenbarung ist auch die Grundlage der Theologie der heutigen theologischen Reflexion. Zuletzt verweise ich auf die existentiell-geistliche Erfahrung, aus dem die vornizänische Theologie heranwächst. Das Evangelium ist für sie nicht nur die *Glaubensregel*, sondern auch die *Lebensregel*. Zweifelsohne zeigt dem heutigen Theologen ein so verstandenes theologisches Nachdenken die Notwendigkeit der existentiellen Reflexion über die Offenbarung nach dem historisch-hermeneutischen Schlüssel.

Słowa kluczowe: Jezus Chrystus, misterium paschalne, ojcowie Kościoła, judaizm, świat helleński, gnoza, teologia przednicejska, Tradycja Apostolska, Pismo Święte, egzegeza typologiczna, chrześcijańska egzystencja, świadectwo, męczeństwo.

Keywords: Jesus Christ, paschal mystery, Church Fathers, Judaism, hellenistic culture, gnosis, theology *before Nicea*, Apostolic Tradition, Sacred Scripture, typological exegesis, Christian life, Christian *testimony*, martyrdom.

Schlüsselworte: Jesus Christus, Paschamysterium, Kirchenväter, Judaismus, hellenistische Welt, Gnosis, vornizänische Theologie, apostolische Tradition, Heilige Schrift, topologische Exegese, christliche Existenz, Zeugnis, Martyrium.