

Waldemar Linke CP: Biblia w Nicei

Sobór Nicejski jest momentem, w którym ustaliła się relacja między Pismem Świętym a jego interpretacją, która odrywa się ostatecznie od prostego przeciwstawiania dosłownemu powtarzaniu sformułowań biblijnych ich metaforycznej (alegorycznej) transpozycji. Biblia na soborze tym zawarła więc swoiste przymierze z jej interpretacją w języku, którego źródłem była refleksja filozoficzna – pisze Waldemar Linke CP w „Teologii Politycznej co Tydzień”: „Nicea 325. Lex credendi”.

Sobór w Nicei nie był pierwszym spotkaniem biskupów w dziejach Kościoła. Model synodalny został wypracowany jeszcze wtedy, gdy chrześcijaństwo było religią niezalegalizowaną. Przekazy o synodach z początku II w. uznawane są za niewiarygodne (*Dokumenty Synodów od 50 do 381 roku*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: WAM 2006, s. 4*, przyp. A), ale u Euzebiusza z Cezarei († ok. 340 r.) już odnośnie do końca tego stulecia (ok. 198 r.) mamy informację, że w Cezarei Nadmorskiej odbyło się spotkanie biskupów roztrząsające kwestię daty świętowania Wielkanocy (*Historia Ecclesiastica* 5,23,25, zob. *Liber pontificalis* 15, zob. *Księga Pontyfików* 1-96, tłum. P. Szewczyk, Małgorzata Jesiotr, Kraków: WAM 2014, s. 29-29*). Wcześniejsze synody miały za przedmiot zarówno kwestie doktrynalne jak i dyscyplinarne, których nie rozdzielano, bowiem uważano je za znaczące dla życia Kościoła i chrześcijan w równym stopniu. Spotkania te wyrażały przede wszystkim potrzebę zachowania jedności Kościoła i przekonanie, że jest on złożony ze wspólnot lokalnych, które nazwalibyśmy dziś

diecezjami, ale nie oznacza to, że były federacją tych wspólnot. Jedność Kościoła była troską hierarchów gromadzących się na synodach w dwojakim sensie. Konieczna była troska o zachowanie jedności oraz istniały poważne tendencje odśrodkowe mające potencjalnie możliwość jej rozerwania.

Nie spojrzymy na Sobór zwołany przez Konstantyna Wielkiego na 325 r. do Nicei jako na wydarzenie polityczne, bowiem przyświeca nam przekonanie, że trzeba najpierw wziąć pod uwagę jego kościelne znaczenie i jego zasadnicze zadanie: utrzymanie jedności kościelnej wobec wielkiego kryzysu wywołanego przez nauczanie Ariusza (ur. między 250 a 256, zm. 336). Pogląd André Vauchez na temat natury herezji, będący owocem studiów historycznych nad średniowieczem, wyraża się we wniosku, że „herezja jako taka nie istnieje, lecz jest niejako wytworem bądź wynalazkiem ortodoksji” (A. Vauchez, *Heretycy w średniowieczu. Poplecznicy szatana czy chrześcijańscy dysydenci?*, tłum. P. Rak, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2024, s. 274). W odniesieniu do średniowiecza możliwa (co nie znaczy, że bezalternatywna) jest interpretacja przedstawiająca herezję jako to, co odrzuciła siła sprawcza politycznie w *civitas christiana*. Nie można jednak przyjąć tej interpretacji dla starożytności, bowiem w tym przypadku nie możemy przyjąć istnienia owego rodzaju społeczeństwa. Konstantyn Wielki go nie stworzył i go nie planował. Widział siebie raczej jako kogoś, kto ma zapewnić pokój wielojęzycznemu, wielokulturowemu, wieloetnicznemu i wieloreligijnemu cesarstwu.

W tym sensie ogłoszenie zgromadzenia synodalnego o bardzo szerokim zasięgu pod patronatem cesarza realizowało nowy cel w porównaniu z synodami zwoływanymi przez władzę kościelną, ale ten cel zawiera w

sobie ideę *pax inter christianos* i jedności Kościoła. O tyle więc interes władzy imperialnej i Kościoła jest w przypadku zwołania soboru wspólny.

Ortodoksja w starożytności nie istniała w sensie zamkniętej doktryny, bowiem ta kształtowała się dopiero w ogniu dyskusji. Historyk idei ma zasadniczy problem z uchwyceniem natury tego zjawiska, ponieważ nie ma on do dyspozycji kryteriów odróżniających Objawienie od doktryny kościelnej (lub herezyjnej), którego jest interpretacją. Używając neologizmu (przymiotnik „herezyjny”) chcemy zwrócić uwagę na różnicę między przypisaniem jakiejś doktrynie heretyckiego (nieortodoksyjnego) charakteru a faktem głoszenia jakiejś doktryny przez jakąś αἵρεσις (*hairesis*), a więc grupę osób, dokonujących określonego wyboru, mających określone przekonania, upodobania czy poglądy (*Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa: PWN 1958, s. 55). Samo rozróżnienie między kościołem a wspólnotą o charakterze heretycznym (będącej *hairesis*) nie jest możliwe na gruncie historycznym, tak jak fizyk nie jest w stanie w ramach swojej dyscypliny naukowej rozróżnić, która substancja jest kwasem, a która zasadą. Uznanie ograniczeń każdej nauki jest podstawą rzetelności jej uprawiania. Do tej rzetelności należy też określenie, jakich problemów nie można uznawać za pozorne z tej przyczyny, że w danej dyscyplinie brak możliwości jego rozstrzygnięcia. Problem herezji jest więc problemem, którego wybrane aspekty można badać z użyciem metod innych nauk, jak np. historii, ale nie sposób ująć jego istoty z wykluczeniem teologii.

W ramach teologii mieści się egzegeza biblijna, która jest jednym z istotnych elementów zakorzeniających teologię w danych Objawienia. Egzegeza bowiem zapewnia dwukierunkowy przepływ inspiracji: karmi

doktrynę teologiczną danymi Objawienia wyrażonymi w Piśmie Świętym, a sposoby odczytania Pisma Świętego weryfikuje pod względem ich spójności z doktryną teologiczną, syntetyzującą interpretacje odnoszące się do konkretnych fragmentów politekstu biblijnego (*ta biblia* – czyli „książki” w liczbie mnogiej).

Doktryna Ariusza i powstały w oparciu o nią arianizm były próbą radykalnej interpretacji wybranych tekstów Nowego Testamentu świadczących o podporządkowaniu Jezusa Bogu i – co decydujące – niemożności przypisania Jezusowi statusu boskiego. Nierówny Ojcu, będący Jego uprzywilejowanym i najdoskonalszym stworzeniem Jezus, uznany przez Boga za istotę Mu najbliższą, czyli Syna przybranego, nie mógłby być uznany za Boga-Zbawiciela, a samo zbawienie dokonane zostałoby przez Boga, w czym Jezus mógłby odegrać rolę nadrzędną. Doktryna ariańska nie była nowa. Poprzednikami Ariusza i arian byli autorzy i zwolennicy doktryn, które uznawały Jezusa za istotę nierówną Bogu. Euzebiusz z Cezarei wspomina anonimowe dzieło „zwalczające herezję Artemona” (*Historia Ecclesiastica* 5, 28,1), który działał już przed śmiercią Aleksandra Sewera (235 r.). Cytuje z tego dzieła pogląd poprzednika Artemona (działał w I poł. III w.), Teodota z Bizancjum zwanego Szewcem (lub Kaletnikiem), który „jako pierwszy twierdził, że Chrystus jest tylko człowiekiem” (Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiastica* 5, 28,6). Teodot został wyłączony z komunii kościelnej przez papieża Wiktora (męczeństwo ok. 197 r.). O tożsamości grupy nie decydowała sama tylko teza chrystologiczna, ale też przekonanie, „że wszyscy starożytni, a nawet apostołowie przejęli tę tradycję i tego samego nauczali, co oni mówią obecnie, że prawdziwa nauka zachowała się do czasów Wiktora [...] a począwszy od Zefiryna, jego następcy, prawda została zafałszowana” (Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiastica* 5, 28,3). Teodot więc przedstawia siebie i swych uczniów jako spadkobierców autentycznej tradycji Kościoła, a jego uczniowie

podjęli próbę założenia własnej organizacji kościelnej ustanawiając własnego biskupa Nataliusa (Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiastica* 5, 28,9), który jednak wrócił do jedności Kościelnej (Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiastica* 5, 28,12). Teodot znalazł kontynuatorów, w tym Artemona. Do tej linii włączyć należy Pawła z Samosaty (200-275) i Lucjana z Antiochii (ok. 240-312), którzy wywarli wpływ na Ariusza.

Należy zauważyć, co pisze o działalności Teodota herezjolog Filastrusz z Brescii (330-377/388): „Ci heretycy posługują się rozdziałami Pism Świętych, którzy nauczają o Chrystusie jako człowieku, natomiast tych, które mówią o Nim jako o Bogu, nie przyjmują. Czytają i niczego nie rozumieją, okazując się bardziej uczestnikami pogańskiej bezbożności i żydowskiej ślepoty, niż chrześcijańskiego zbawienia” (*Księga różnych herezji* 50,3, tłum. M. Szram, Kraków: WAM 2021, s. 95). Późniejszy przekład tego tekstu z IV w. autorstwa Beaty Gaj lepiej chyba radzi sobie z frazą *isti utuntur capitulis scripturarum*, bowiem nie popada w anachronizm (podział tekstu biblijnego na rozdziały wprowadzono znacznie później, bo pierwsza propozycja zawiera się w przechowywanej w Bibliotece Narodowej w Paryżu Biblii Rorigo, por. R. McKitteric, „The Rorigo Bible in its ninth-century context”. w: *Studi sulle società e le culture del Medioevo per Girolamo Arnelli*, Firenze: All’Insegna del Gilio 2002, t. 2, s. 409-422) i tłumaczy *capitula* przez *sentences* (B. Gaj, *Time of Heresy. Haeresis – Error – Hallucinatio. The Book of Various Religious Opinions of Philaster of Brescia*, Opole: Foundation for Science and Culture in Silesia 2022, s. 33), co możemy przetłumaczyć przez „wypowiedzi” lub „frazy”. Tak więc istotą nauczania Teodota był selektywny stosunek do Pisma Świętego. Według Filastrusza jest to wybieg Teodota, by móc uzasadnić swe zaprzaństwo w czasie prześladowań, bowiem jego akt zmieniały rangę: z apostazji na zdradę człowieka (*Księga różnych herezji* 50,2). Taktyka

ta jest spójna z tym, co wiemy o Teodocie od Euzebiusza w tym sensie, że biskup Cezarei stwierdza, że Teodot zanegował ortodoksyjność wspólnoty Kościoła poczynając od papieża Zefiryna. W obydwu przypadkach widzimy więc, że Teodot nie wypiera się swych poglądów, ale opisuje swą pozycję jako zakorzenioną w Piśmie Świętym i tradycji Kościoła, a swych doktrynalnych przeciwników delegitymizuje. Jest to o tyle niespójne, że to właśnie ostatni – w jego przekonaniu – ortodoksyjny papież wyłączył go z komunii kościelnej. Punktem wyjścia była jednak selektywna lektura Biblii i to z tego elementu wynikają zarówno antytrynitarystyczna chrystologia jak i teza o odejściu Kościoła pod przewodnictwem biskupów Rzymu od ortodoksji. Możemy więc przyjąć, że herezja Teodota oparta była o redefinicję kanonu i pod tym względem kontynuowała doktrynę Marcjona (†160). Nie jest to więc herezja egzegetyczna w rozumieniu Filastriusza (por. M. Szram, „Egzegeza literalna Starego Testamentu jako źródło herezji. Stanowisko Filastriusza z Brescii”. *Vox Patrum* 37[2017], t. 67, s. 619-629), ale możemy nazwać ją herezją biblijną. To rozumienie czym jest Pismo Święte, a nie interpretacja Pisma Świętego, jest przedmiotem kontrowersji.

Tak więc wystąpienie Ariusza, powstanie arianizmu i hierarchii ariańskiej nie są historycznie nowościami. Ariusz zaczął swą aktywność doktrynalną jako obrońca ortodoksji przed deformacją sabeliańską prezentowaną rzekomo przez biskupa Aleksandrii Aleksandra. Jako dowód owego sabelianizmu uznał pogląd Aleksandra o jedności Trójcy Świętej (Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* 1,5, tłum. A. Ziółkowski, Warszawa: PAX 1986, s. 63-64). Znaczyłoby to, że za kościelny i ortodoksyjny uważał pogląd, że w Trójcy istnieje hierarchia i nie wszystkie jej elementy to Osoby Boskie. Jest to podejście podobne do prezentowanego przez Teodota: pasterze Kościoła odeszli od ortodoksji uznając Jezusa Chrystusa za Boga równego Ojcu. Podobny też był

sposób dowodzenia, ponieważ wychodził od wybranych passusów Pisma Świętego z pominięciem tych, które nie potwierdzały jego wizji. Biskup Aleksander z Aleksandrii stwierdził na temat zwolenników Ariusza: „Wybierają w tym celu [dowodzenie tezy o podporządkowaniu Chrystusa Ojcu – W. L.] odpowiednie pisma, które odnoszą się do Jego dzieła (ekonomii) zbawienia i poniżenia się z naszego powodu, próbują z pomocą tych cytatów swoją bezbożną naukę, odrzucając jednocześnie świadectwa mówiące o Jego Boskim prapoczątku i niewysłowionej świętości wraz z Ojcem” (Aleksander z Aleksandrii, „List do Aleksandra z Konstantynopola” w: Teodoret z Cyru, *Historia Ecclesiae* I,4 (tłumaczenie polskie, Teodoret z Cyru, *Historia Kościoła*, tłum. H. Pietruszczak, Zgorzelec: Wydawnictwo Henryk Pietruszczak 2019, s. 16). Przemysław Szewczyk błędnie wiąże tę wypowiedź z egzegezą biblijną jako przyczyną herezji ariańskiej (por. P. Szewczyk, „Wstęp”. w: Atanazy Wielki, *Mniejsze pisma atanazjańskie: wybrane listy i pisma egzegetyczne*, tłum. P. Szewczyk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW 2021, s. 9-28, zwł. s. 25). Dzieje się tak dlatego, że nie docenia się w badaniach historycznych teologii, w tym może zwłaszcza teologii Pisma Świętego, a więc uwaga badaczy koncentruje się na historii egzegezy, która jest lepiej dopracowana.

I Sobór w Nicei nie musiał więc zajmować się, jak często się uważa, sposobem interpretacji Pisma Świętego, czego nie uczynił. Nie odwoływał się do formuł biblijnych jako kluczowych dla rozstrzygnięcia fundamentalnych kwestii teologicznej, z kwestią bóstwa Jezusa Chrystusa na czele. *Wyznanie wiary 318 Ojców* będące najważniejszym ustaleniem I Soboru Nicejskiego zawiera pozytywne (wyrażające wiarę Kościoła) oraz negatywne (przeciwnie tej wierze) sformułowania. Ich dystrybucja między dwie części *Wyznania* (deklaracja i anatema) nie jest symetryczna w tym sensie, że deklaracja zawiera tylko formuły pozytywne, a anatema tylko formuły negatywne.

Henryk Pietras stwierdził, że *credo* nicejskie było łatwe do przyjęcia dla monarchian (*Sobór Nicejski [325]. Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków: WAM 2025, s. 241). Tezą ogólną jego dzieła jest jednak przekonanie, że I Sobór Nicejski nie ma antyariańskiego charakteru (mówi o legendzie o antyariańskim Soborze Nicejskim, por. *Sobór Nicejski [325]...*, s. 291). Są to tezy nie do końca do siebie pasujące. Skoro antysabeliańskie wystąpienie Ariusza stoi u źródła konfliktu, to monarchianizm (lub łagodniej: monarchiańskie ciągoty) soboru musiałby wzbudzić podobną krytykę arian. Mamy więc powody, by sądzić, że I Sobór Nicejski nie przyniósł jasnej definicji wiary chrystologicznej, co potwierdza kontynuowanie dialogu z Ariuszem aż do jego śmierci i osiągnięte pojednanie z Kościołem (por. M. Niewiadomska, „O haniebnej śmierci Ariusza”. *Warszawskie Studia Teologiczne* 33[2020], nr 2, s. 232-249, zwł. s. 234). W dekadzie posoborowej (325-336) skupiono się na biblijnej podstawie wyznania wiary, by wyznanie wiary będące podstawą pojednania Ariusza z Kościołem składało się wyłącznie ze słów Pisma Świętego (Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła* 2,30, tłum. S. Kazikowski, Warszawa: PAX 1980, s. 139-140). Zarazem też Euzebiusz z Cezarei w liście do swego palestyńskiego Kościoła wyjaśnia, że przyjął formułę wyznania wiary, bowiem nie zawiera sformułowań sprzecznych z Pismem (*List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła* 7, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, (325-787), red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: WAM 2001, s. 56-57) i potępia (w anatemie) sformułowania niebiblijne (*List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła* 15, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1..., s. 59-61). Dyskusja więc, która trwała także po soborze, miała na celu ustalenie, co jest podstawą doktryny wiary i jej formuł. Utwierdziło się przekonanie, że nie można traktować Pisma Świętego wybiórczo, ponieważ jest to powodem deformacji wyznawanej wiary i powodem nadwątlenia jedności kościelnej. Przy

okazji zaś dostrzeżono konieczność szukania formuł, które nie pochodząc wprost z Pisma Świętego (jak nieobecne w Biblii dyskutowane słowo „współistotny”) jednocześnie są użyteczne do wyrażenia wiary, która ma biblijne korzenie. I Sobór Nicejski jest więc momentem, w którym ustaliła się relacja między Pismem Świętym a jego interpretacją, która odrywa się ostatecznie od prostego przeciwstawiania dosłownemu powtarzaniu sformułowań biblijnych ich metaforycznej (alegorycznej) transpozycji. Biblia na soborze tym zawarła więc swoiste przymierze z jej interpretacją w języku, którego źródłem była refleksja filozoficzna. Dyskusja z Ariuszem przyczyniła się do wyprowadzenia sporu zapoczątkowanego przez Teodota jako apologia upadłego chrześcijanina na poziom, na którym definiuje się relacja między Pismem Świętym a doktryną wiary i *credo* kościelnym.

Waldemar Linke CP

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego
