

Ks. WŁODZIMIERZ WOŁYNIEC*

TEOLOGIA SOBORU NICEJSKIEGO W ŚWIETLE LISTU EUZEBIUSZA Z CEZAREI DO SWEGO KOŚCIOŁA

List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła jest jedynym autentycznym dokumentem relacjonującym przebieg dyskusji teologicznej na Soborze w Nicei (325)¹. Euzebiusz przytacza treść dokumentu soborowego i wyjaśnia sens niektórych sformułowań teologicznych w nim zawartych. Ponadto podaje swoje własne wyznanie wiary, które uznaje za zgodne z wyznaniem soborowym.

Czy list Euzebiusza wnosi coś nowego do teologii Soboru w Nicei? W jaki sposób pogłębia on rozumienie chrześcijańskiej wiary? W poszukiwaniu odpowiedzi na te pytania zostanie najpierw przedstawiony teologiczny sens sformułowań dogmatycznych, wyjaśnianych przez Euzebiusza, a następnie jego wyznanie wiary, dopełniające teologię Soboru w Nicei. Celem artykułu będzie też ukazanie aktualności starożytnych wypowiedzi Magisterium Kościoła.

1. Jezus Chrystus z „istoty Ojca”

Euzebiusz przekazuje dyskusję ojców soborowych nad sformułowaniem dotyczącym osoby Chrystusa, a mianowicie: „z istoty Ojca”. Sformułowanie to brzmi w dokumencie soborowym w następujący sposób: „[Wierzymy] w jednego Pana, Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, jedynego zrodzonego z Ojca, czyli z istoty Ojca”². W rozumieniu ojców Soboru, greckie wyrażenie *ek tēs ousías tou patros* oznacza, że Syn Boży jest z Ojca, ale „nie istnieje jako część Ojca”.

* Ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ *Wprowadzenie*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, 23 [dalej skrót DSP].

² *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, DSP 1, nr 8, s. 57.

Także Euzebiusz przyłącza się do takiej interpretacji, stwierdzając: „I mnie się również wydawało, że dobrze będzie zgodzić się na takie rozumienie zbożnej nauki, która głosi, że Syn jest z Ojca, ale nie jest częścią Jego istoty”³. W tle soborowego rozumienia Boga kryje się myśl Orygenes, który mówi o czystej niematerialności Boga i Jego niepodzielności. Według Orygenes „nie należy wierzyć w absurdalne opowieści tych, którzy wyobrażają sobie «emanacje» (*prolationes*) w Bogu, którzy opowiadają jakieś bajki o odrywaniu się cząsteczek i w ten sposób próbują dzielić Bożą naturę i Boga Ojca na części”⁴.

Wyrażenie soborowe mówiące o Panu Jezusie „z Ojca”, a dokładniej – „z istoty Ojca” gwarantuje równość Ojca i Syna co do istoty (*ousía*), która jest niepodzielna. Będąc z istoty Ojca, Syn nie może być mniejszy od Ojca, nie może Mu być podporządkowany, lecz musi być równy Ojcu, dzieląc z Nim tę samą istotę, czyli naturę Boską. Dlatego mówienie o Jezusie Chrystusie, który jest „z istoty Ojca” wyraźnie sprzeciwia się herezji ariańskiej. Z drugiej strony wyrażenie to wyklucza tożsamość osób w Bogu. Będąc „z Ojca”, Syn nie może być Ojcem ani zwykłą Jego emanacją.

Trzeba zauważyć, że dokument soborowy nie mówi dosłownie o „pochodzeniu” Syna od Ojca, lecz o „istnieniu, byciu” Syna z Ojca. Syn *jest* po prostu z Ojca i *jest* z Jego istoty, co oznaczałoby, że Syn istnieje, bytuje i żyje z Ojca, czyli otrzymuje od Ojca byt, substancję i istotę.

Jeśli więc wyrażenie mówiące o istnieniu Syna „z istoty Ojca” (*ek tēs ousías tou patros*) jest tak ważne w teologii Soboru Nicejskiego, to warto pogłębić jego sens i znaczenie w świetle Objawienia Bożego, które leży u podstaw każdej definicji dogmatycznej. Relacjonując dyskusję soborową nad sformułowaniem „z istoty Ojca”, Euzebiusz nie wspomina o biblijnych argumentach ojców Soboru za przyjęciem takiego sformułowania. Można jednak dopatrzeć się w tym sformułowaniu nawiązania do słów Pana Jezusa z Mowy Eucharystycznej: „Jak Mnie posłał żyjący Ojciec, a Ja żyję przez Ojca, tak i ten, kto Mnie spożywa, będzie żył przez Mnie” (J 6, 57). Przyimek *dia* (przez) określa w tym przypadku bardziej przyczynę niż cel, dlatego Pan Jezus mówi o swoim życiu „poprzez Ojca” lub „z Ojca”⁵. Ojciec jest zatem źródłem życia dla Syna, ale także jest ostatecznym źródłem życia dla wierzących. Trzeba jednak dodać, że Ojciec jest źródłem życia jako Kochający, ponieważ kochany otrzymuje życie od tego, kto kocha. W konsekwencji Ojciec przekazuje Synowi cały swój sposób bycia; od Jego odczuwania do Jego myślenia, od Jego chcenia do Jego działania⁶. Komentując słowa Pana Jezusa z J 6, 57, Tomasz z Akwinu precyzu-

³ Tamże, nr 9, s. 59.

⁴ B. SESBOŪÉ, J. WOLINSKI, *Bóg zbawienia*, HD 1, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 188; por. ORYGENES, *O zasadach*, I, 5–7, tłum. S. Kalinowski, Kraków 1996, s. 61–64.

⁵ Por. R.E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, tłum. włoskie A. Sorsaja, M.T. Petrozzi, Assisi 1986, s. 366.

⁶ Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według św. Jana*, NKBNT IV/1, Częstochowa 2009, s. 603.

je, że można je wyjaśnić w odniesieniu do Chrystusa w Jego naturze ludzkiej oraz w Jego naturze boskiej. W odniesieniu do natury boskiej, czyli w odniesieniu do Syna Bożego, słowa: „Ja żyję przez Ojca” oznaczają, że ma On swoje bycie z czegoś innego (*quod est esse ab alio*), podobnie jak to jest w przypadku stworzeń. „Syn ma jednak coś właściwego tylko sobie – kontynuuje Akwinata – ponieważ to, że jest z Ojca, oznacza, iż przyjmuje całą pełnię boskiej natury tak, że cokolwiek przynależy do natury Ojca, przynależy także do natury Syna. Stworzenie natomiast przyjmuje jakąś szczegółową doskonałość i naturę, J 5,26: «Podobnie jak Ojciec ma życie w sobie samym, tak też dał i Synowi: mieć życie w sobie samym»⁷. W konsekwencji „Chrystus mówi o sobie, że żyje przez (*propter*) Ojca, nie dlatego, że Go spożywał, lecz ponieważ jest przez Niego zrodzony, bez naruszenia ich równości”⁸. Natomiast w odniesieniu do Chrystusa jako człowieka, słowa: „Ja żyję przez Ojca” oznaczają, że „Chrystus jako człowiek przyjął życie duchowe przez zjednoczenie z Bogiem”, podobnie jak my przyjmujemy życie duchowe w komunii sakramentalnej⁹. Warto dodać, że Tomasz powołuje się jeszcze na słowa Hilarego, który wyjaśnia, że „Chrystus żyje przez Ojca (*propter Patrem*), ponieważ posiada w sobie naturę Ojca – i to nie w jakiejś tylko części, gdyż jest ona prosta i niepodzielna, lecz posiada całą naturę Ojca. Syn więc żyje przez Ojca, bo zrodzenie nie dało Mu innej odrębnej natury”¹⁰. Wyjaśnienie Hilarego, a za nim Tomasza z Akwinu, jest więc całkowicie zgodne z nauką Soboru w Nicei, według której Syn nie jest częścią Ojca. Teologia soborowa akcentuje wyraźnie prostotę Boga, w którym nie ma części, lecz pełna jedność i doskonała wspólnota ze względu na jedną, niepodzielną naturę (*ousía*) Boga.

Szukając dalej biblijnych podstaw sformułowania *ek tēs ousías tou patros*, trzeba zauważyć, że w teologii soborowej pojęcie istoty (*ousía*) jest bliskoznaczne, a nawet tożsame z pojęciem hipostazy (*hypostasis*)¹¹. Jeśli pojęcie hipostazy pojawia się w Nowym Testamencie w odniesieniu do osoby Jezusa Chrystusa, to można przyjąć, że podstawą sformułowania: „z istoty Ojca” (*ek tēs ousías tou patros*) jest słowo Boże z Listu do Hebrajczyków, w którym pojęcie „istoty” jest oddane nie greckim słowem *ousia*, lecz *hypostasis*: „Ten [Syn], który jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty (*hypostaseos*), podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi” (Hbr 1, 3). Wyrażenia „odbłask chwały” Boga i „odbicie Jego istoty” określają Boskie istnienie i Boską istotę Syna w nawiąza-

⁷ ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2002, nr 977, s. 458.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, nr 978, s. 459.

¹¹ Wyjaśniając słowo współistotny, Euzebiusz pisze, że Syn Boży „podobny jest we wszystkim tylko do Ojca, który Go zrodził, i nie jest z innej hipostazy (*hypostaseos*) czy istoty (*ousias*), lecz z Ojca”: *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, DSP 1, nr 13, s. 59.

niu do starotestamentowych słów o Mądrości Bożej: „Jest bowiem tchnieniem mocy Bożej i przeczystym wypływem chwały Wszechmocnego. Jest odbłaśkiem wieczystej światłości, zwierciadłem bez skazy działania Boga, obrazem Jego dobroci” (Mdr 7, 25-26)¹². Soborowa myśl o Jezusie Chrystusie, który jest „z istoty Ojca”, staje się zatem bardziej zrozumiała w świetle biblijnych tekstów o Mądrości Bożej. Słowo Boże utożsamia osobę Jezusa Chrystusa z Mądrością Bożą. Wystarczy porównać teksty Mt 23, 34-35 i Łk 11, 49-51. Tam, gdzie Mateusz używa słowa Ja, wskazując na mówiącego Jezusa, Łukasz pisze: „Mądrość Boża”. Jeśli w Nowym Testamencie Jezus Chrystus jest utożsamiony z Mądrością Bożą, to w tej perspektywie można lepiej zrozumieć starotestamentowe teksty mówiące o Mądrości Bożej. W Księdze Syracha jest mowa o tym, że Mądrość Boża „wychodzi z ust Najwyższego”, „w Jakubie rozbija namiot i w Izraelu obejmuje dziedzictwo” (Syr 24, 3-12). Tekst ten brzmi niemal jak opis Wcielenia z Ewangelii św. Jana, gdzie jest mowa o Chrystusie, wychodzącym od Ojca i przychodzącym na świat¹³. Podobnie w Księdze Przysłów Mądrość jest ukazana jako Bóg, ale równocześnie wyraźnie się od Niego odróżnia: „Pan mnie stworzył, swe arcydzieło, jako początek swej mocy, od dawna, od wieków jestem stworzona, od początku, nim ziemia powstała” (Prz 8, 22). Hebrajski czasownik *qanah* przetłumaczony słowem stworzył ma znaczenie szersze, przywołując wręcz pojęcie zrodzenia¹⁴. Jeśli tak, to natchniony tekst Prz 8, 22 mówi o zrodzeniu Mądrości Bożej przed wiekami, a tym samym wskazuje na odwieczne zrodzenie Jezusa Chrystusa z Ojca. Jednak w dalszej części tego opisu jest mowa o Mądrości, która igra (dosłownie tańczy) przed Bogiem na okręgu ziemi, znajdując radość przy synach ludzkich (Prz 8, 30). Dlatego Mądrość Boża odnosi się tutaj nie tyle do odwiecznej Mądrości w Bogu, ile do wcielonej Mądrości w Jezusie Chrystusie, a co za tym idzie, zrodzenie Mądrości dotyczy zrodzenia Syna Bożego we Wcieleniu¹⁵.

2. Jezus Chrystus „współistotny” Ojcu

Sformułowanie „z istoty Ojca” zostaje dopełnione przez wyrażenie „współistotny Ojcu”. Euzebiusz przekazuje, że za wyrażeniem określającym Jezusa Chrystusa jako „współistotnego Ojcu” (*homooúsios*) opowiedział się sam cesarz Konstantyn, stwierdzając, że „jest ono ze wszech miar trafne”¹⁶. W wyjaśnieniu Cesarz stwierdził, że Syn „jest współistotny nie według tego, co się

¹² Por. F.J. SCHIERSE, *Lettera agli Ebrei. Commenti spirituali del Nuovo Testamento*, tłum. z niemieckiego G. Corti, Roma 1990, s. 26.

¹³ Por. G. RAVASI, *Tajemnica Boga*, tłum. Z. Morawiec, Kraków 2005, s. 36.

¹⁴ Tamże, s. 38.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, DSP 1, nr 7, s. 57.

zdarza ciałom, a więc, że On nie istnieje ani na zasadzie podziału, ani na zasadzie jakiegoś rozdzielania się od Ojca. Albowiem natura niematerialna, duchowa i bezcielesna nie może przyjmować żadnych doznań cielesnych¹⁷. W relacji Euzebiusza, tam gdzie jest mowa o „niematerialnej, duchowej i bezcielesnej naturze Ojca”, zostaje użyte greckie słowo *phýsis*. A zatem Bóg w teologii Soboru zostaje określony dwoma pojęciami, a mianowicie *ousía* i *phýsis*, które zdają się znaczeniowo pokrywać i utożsamiać. Ponieważ istota *ousía* i natura *phýsis* Boga są niepodzielne, a zarazem „niematerialne, duchowe i bezcielesne”, znaczy to, że Bóg jest Kimś całkowicie innym od wszystkich istot stworzonych i nie podlega prawom natury stworzonej. Dlatego ojcowie Soboru przyjmują, że Syn jest współistotny (*homoousios*) Ojcu „nie według tego, co dotyczy ciał ani nie na podobieństwo żywych istot śmiertelnych, ani nie na zasadzie podziału istoty (*ousía*), ani na zasadzie rozdzielania się, ani na zasadzie doznania, zmiany czy przeobrażenia istoty (*ousía*) i mocy Ojca. Albowiem niezrodzona natura (*phýsis*) Ojca obca jest tym wszystkim wyobrażeniom¹⁸. Słowa: „nie na zasadzie zmiany czy przeobrażenia istoty i mocy Ojca”, wyjaśniające *homoousios* Syna, mają najprawdopodobniej w tle herezję Marcjona, który twierdził, że we Wcieleniu Syn przemienił się w zwykłego człowieka i odtąd przestał być Bogiem¹⁹.

Euzebiusz przyznaje, że do przyjęcia terminu *homoousios* przekonał go fakt, iż tym terminem posługiwali się już w dawnych czasach niektórzy uczeni, wybitni biskupi i pisarze, kiedy wykładali naukę o Ojcu i Logosie Boga²⁰. Nie mówi on jednak, o jakich teologów chodzi. Współczesne badania wykazują, że termin *homoousios* pojawia się w teologicznej tradycji aleksandryjskiej, która rozwija teologię Obrazu Boga w świetle Janowego tytułu *Logos*. Chrystus jest Obrazem Boga (*Imago Dei*) jako Bóg, a dokładniej – jako preegzystujący *Logos*²¹. W konsekwencji teologowie związani z tą tradycją nie odnoszą tytułu *Imago Dei* do historycznej osoby Jezusa, lecz do natury przedwiecznego Logosu. Myśl ta osiąga punkt szczytowy w teologii Atanazego Aleksandryjskiego,

¹⁷ *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, DSP 1, nr 7, s. 57.

¹⁸ Tamże, nr 12, s. 59.

¹⁹ Twierdzenia Marcjona przytacza Tertulian w dziele *De carne Christi*, 3,4-5 (CChL 2, s. 876). Odrzucając tezy Marcjona, Tertulian podkreśla, że do Boga nie można porównywać niczego, ponieważ Jego natura jest zupełnie odmienna od wszystkich rzeczy stworzonych, które zmieniając się, przestają być tym, czym były wcześniej. Bóg natomiast może uczestniczyć w przemianie (we Wcieleniu) i pozostać dalej tym, Kim był i Kim jest.

²⁰ *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, DSP 1, nr 13, s. 59.

²¹ Por. R. CANTALAMESSA, *Dal kerygmat al dogma. Studi sulla cristologia dei Padri*, Milano 2006, s. 207. W tradycji antiocheńskiej i w tradycji wywodzącej się od Ireneusza, Chrystus jest Obrazem Boga jako „nowy Adam” (Kol 1, 15) i „drugi Człowiek” (1 Kor 15, 45nn), czyli jako wcielony *Logos* lub jako Człowiek-Bóg (Ireneusz, Tertulian) lub jako Człowiek-zjednoczony-z-Bogiem (szkoła antiocheńska), na którego wzór został stworzony człowiek, będący jednością duszy i ciała.

który greckie pojęcie *eikōn* utożsamia z pojęciem *homoousios* w odniesieniu do osoby Chrystusa²². Dlatego w teologii Soboru *homoousios* podkreśla odwieczne bycie Logosu w Bogu i Jego równość z Ojcem co do istoty (*ousia*). Ostatnia formuła dokumentu soborowego sugeruje jednak, że Jezus Chrystus jako Logos-Syn jest nie tylko z tej samej istoty co Ojciec, ale także z tej samej hipostazy: „Tych zaś, którzy [...] twierdzą, że jest z innej hipostazy czy istoty, albo że Syn Boży jest zmienny, albo przeobrażalny – tych wszystkich powszechny i apostołski Kościół wyłącza [z liczby wiernych]”²³. Ta równoważność między dwoma pojęciami dała podstawy błędnej nauki o tożsamości hipostazy Ojca z hipostazą Syna, zamazując ich odrębność w Bogu²⁴.

3. Jezus Chrystus „zrodzony”

Znaczna część relacji Euzebiusza dotyczy teologicznego sensu pojęcia zrodzenia w odniesieniu do Syna. Według ojców Soboru „słowa Boże pouczają, że został On zrodzony z Ojca, chociaż sposób zrodzenia jest nie do wypowiedzenia i nie do pojęcia dla żadnej stworzonej natury”²⁵. Również w tym wypadku, nie ma mowy, o jakie słowa Boże chodzi. Biorąc pod uwagę teologię II i III wieku można przypuszczać, że biblijną podstawą nauki o zrodzeniu Syna z Ojca jest wspomniany już starotestamentowy tekst Prz 8, 22-25, mówiący o Mądrości, która „została stworzona” (w. 1) i „zaczęła istnieć” (w. 25). Odnosząc Mądrość do osoby Logosu, Orygenes tłumaczy w. 25 w sensie rodzenia: „Rodzi mnie przed wszystkimi pagórkami”, a nie: „Zrodził mnie przed wszystkimi pagórkami”, stwierdzając w świetle Hbr 1, 3, że „Zbawiciel wciąż się rodzi”, ponieważ „odblask chwały nie powstał raz jeden (*hapax*), tak iżby już więcej się nie rodził (*gennatai*)”²⁶.

Można jednak przypuszczać, że podstawą nauki o zrodzeniu Syna z Ojca są także teksty natchnione zawierające termin *monogenēs* (Jednorodzony) z Ewangelii św. Jana (J 1, 14. 18; 3, 16. 18) i z jego Pierwszego Listu (1 J 4, 9) oraz teksty mówiące o *prōtōtokos* (Pierworodny) z Listów św. Pawła (Rz 8, 29; Kol 1, 15. 18; Hbr 1, 6) i Apokalipsy (Ap 1, 5)²⁷. We współczesnej egzegezie podkreśla się, że grecki termin *monogenēs* nie ma konotacji rodzicielskiej, gdyż łączy się bezpośrednio z czasownikiem *genos* – rodzaj, a nie z czasownikiem *gennan* – rodzić. Dlatego najlepszym polskim tłumaczeniem tego terminu zdaje

²² R. CANTALAMESSA, *Dal kerygmat al dogma*, dz. cyt., s. 212.

²³ *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, DSP 1, nr 8, s. 57.

²⁴ Por. B. SESBOŪÉ, J. WOLINSKI, *Bóg zbawienia...*, dz. cyt., s. 222.

²⁵ *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, DSP 1, nr 11, s. 59.

²⁶ Por. ORYGENES, *Homilie o Księdze Jeremiasza*, IX,4; tłum. polski, s. 85; cyt. za: B. SESBOŪÉ, J. WOLINSKI, *Bóg zbawienia...*, dz. cyt., s. 190.

²⁷ Por. R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, s. 538–539.

się być słowo Jednorodny, które w odniesieniu do osoby Chrystusa wskazywałoby na pochodzenie od Ojca i na te same właściwości, co ma Ojciec²⁸. Jednak powszechnie przyjęta tradycja poświadczona przez Tomasza z Akwinu interpretuje termin *monogenēs* w sensie łacińskiego słowa *unigenitus* – Jednorodzony²⁹. Taka interpretacja uwydatnia sposób pochodzenia Syna od Ojca, czyli Jego zrodzenie z Ojca. Biorąc pod uwagę zwrot: „Jednorodzony, który jest w łonie Ojca” (J 1, 14) i słowa zawierające termin *prōtótokos*: „Skoro zaś znowu wprowadzi Pierworodnego na świat, powie: *Niech Mu oddają pokłon wszyscy aniołowie Boży*” (Hbr 1, 6), Akwinata stwierdza, że właściwe (*proprium*) dla Słowa Bożego jest być Bogiem zrodzonym (*Deus genitus*). Taka właściwość (*proprietas*) Słowa-Syna sprawia, że jest On nazwany Jednorodnym, albowiem wyłącznie On jest zrodzony z Ojca w sposób naturalny (*naturaliter*), to znaczy że jedynie On otrzymuje od Ojca naturę Boską i dlatego „tylko On jeden jest zrodzonym Boga (*genitus Dei*)”³⁰. Biorąc zaś pod uwagę to, że „przez podobieństwo do Syna owo synostwo spływa na innych – wtedy jest wielu synów Bożych przez uczestnictwo”, a Syn w stosunku do nich nazywa się pierworodnym, zgodnie ze słowami Apostoła: „Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8, 29). W związku z tym Tomasz z Akwinu konkluduje: „Tak więc nazywamy Chrystusa Jednorodnym Boga z uwagi na drogę [przekazywania] natury, Pierworodnym zaś, jako że – przez pewne podobieństwo i uczestnictwo – z Jego naturalnego synostwa spływa synostwo na wielu”³¹.

Chociaż sposób zrodzenia Syna z Ojca w myśl Soboru jest „nie do wypowiedzenia i nie do pojęcia”, to nie należy rozumieć tego zrodzenia jako „stworzenia czegoś”. Dlatego w odniesieniu do zrodzenia Syna przyjęto formułę: „został zrodzony, a nie uczyniony” (*gennēthénta kai ou poiēthénta*). Ojcowie Soboru byli zgodni, że słowo „uczyniony” (*poiēthèn*) odnosi się wyłącznie do stworzeń, które zostały powołane do bytu przez Syna³². Zatem wszystkie byty zostały uczynione przez Syna-Logos, to znaczy zostały stworzone – są Jego dziełem. Syn natomiast nie został uczyniony i nie jest jakimś dziełem podobnym do stworzonych dzieł. Ojcowie Soboru wyjaśniają, że w Synu nie ma żadnego podobieństwa do istot stworzonych, to znaczy, że „On sam nie jest dziełem podobnym do dzieł, które przez Niego się stały. Albowiem istota

²⁸ Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana...*, dz. cyt., s. 275–276.

²⁹ ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana...*, dz. cyt., nr 187, s. 98.

³⁰ S. THOMAE AQUINATIS, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, oprac. R. Cai, Taurini–Romae 1972, nr 187, s. 37.

³¹ ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana...*, dz. cyt., nr 187, s. 98.

³² *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, DSP 1, nr 11, s. 59.

Jego nieskończenie przewyższa wszelkie dzieła”³³. W związku z tym termin *homooúsios* jest uzasadniony, ponieważ wyraża on prawdę o Jezusie Chrystusie, którego istota (*ousía*) przewyższa nieskończenie wszelkie dzieła stworzone. Nie ma w Nim „żadnego podobieństwa do stworzeń, podobny jest natomiast we wszystkim tylko do Ojca, który Go zrodził, i nie jest z innej hipostazy czy istoty, lecz z Ojca”³⁴.

Ojcowie Soboru nie mogli więc zgodzić się z twierdzeniem, że „Syn Boży powstał z niczego”, ani też z twierdzeniem, że „był czas, kiedy nie istniał”. Euzebiusz przyznaje, że nigdy nie posługiwał się podobnymi twierdzeniami i stwierdza, że zostały one słusznie obłożone anatemą, ponieważ nie są zawarte w Piśmie Świętym³⁵.

4. Wyznanie wiary Euzebiusza

Na początku Soboru Euzebiusz przedstawił własne *Wyznanie wiary* w obecności cesarza Konstantyna. We wprowadzeniu wspomina o swoich poprzednikach, biskupach, którzy przekazali mu wiarę przez katechezy, a następnie o przyjęciu tej wiary w czasie chrztu i o poznaniu wiary z „Bożych Pism”. Wspomina też o wiernym głoszeniu tej wiary aż do chwili obecnej³⁶.

Treść *Wyznania wiary* Euzebiusza jest podobna do soborowego *Wyznania*. Sformułowanie dotyczące wiary w jednego Boga, Ojca wszechmogącego, jest wręcz identyczne z tekstem dokumentu soborowego. Pewne różnice pojawiają się natomiast w sformułowaniach dotyczących wiary w Jezusa Chrystusa. Inne jest też zakończenie *Wyznania*, zawierające próbę wyrażenia kwestii trynitarniej.

Jeśli chodzi o wiarę w Jezusa Chrystusa, to obok tytułów i sformułowań, które pojawiają się w soborowym *Wyznaniu*, jak: Pan, Chrystus, Bóg z Boga, światłość ze światłości, Euzebiusz dodaje swoje własne. „Jeden Pan, Jezus Chrystus” jest dla niego przede wszystkim „Słowem Boga” (*Logos tou Theou*)³⁷. Oznacza to, że Euzebiusz patrzy na osobę Jezusa z perspektywy Hymnu o Logosie w Ewangelii św. Jana: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo” (J 1, 1). Najprawdopodobniej nawiązuje on do teologii Słowa u apologetów, przejętej później przez Klemensa Aleksandryjskiego. W myśl tej teologii Jezus Chrystus preegzystuje w Bogu jako Słowo (Logos) odwieczne i jako Syn, istniejący w Bogu ze względu na stworzenie. Teofil z Antiochii mówi – w nawiązaniu do Filona – o Słowie immanentnym

³³ *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, DSP 1, nr 11, s. 59.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, nr 15, s. 61.

³⁶ Tamże, nr 3, s. 55.

³⁷ Tamże, nr 4, s. 55.

(*logos endiathétos*) w sercu Boga i o Słowie wypowiedzianym (*logos prophorikos*), które jest Synem zrodzonym z Ojca. Podstawą tej teologii, oprócz Prologu św. Jana, są starotestamentowe teksty Prz 8, 22, Rdz 1 oraz Psalm 44, 7-8, mówiący – według nich – o namaszczeniu Logosu przed stworzeniem, aby mógł On z kolei „namaszczyć” całe stworzenie³⁸.

Dla Euzebiusza Jezusa Chrystus jako Słowo Boga jest nie tylko „Bogiem z Boga” i „światłem ze światłości”, ale także „życiem z życia”³⁹. To ostatnie wyrażenie ma źródło w teologii Janowej. W Prologu Ewangelii św. Jana jest powiedziane o Słowie, że „w Nim było życie, a życie było światłością ludzi” (J 1, 4). Wyrażenie „w Nim było życie” w nawiązaniu do wiersza poprzedniego można rozumieć w tym sensie, że „wszystko, co istnieje w Nim, było życiem”, co oznaczałoby, że cała rzeczywistość stworzona ma źródło istnienia i oparcie w Słowie Bożym⁴⁰. Tomasz z Akwinu precyzuje, że życie, które jest w Słowie, jest życiem doskonałym, to znaczy życiem umysłowym i rozumnym. Słowo posiada je w sposób doskonały, to znaczy, że sam kieruje sobą w sposób doskonały, czyli jest panem swoich aktów⁴¹. Jednak termin *życie* (*dzoē*) w Ewangelii św. Jana i w jego listach nigdy nie oznacza naturalnego życia, dlatego wyrażenie „w Nim było życie” należy odnieść do nowego życia w Chrystusie i do życia wiecznego⁴². Taką interpretację potwierdzają słowa Apostoła: „[To wam oznajmiamy], co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce – bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione” (1 J 1, 1-2). Jezus Chrystus jest nazwany „Słowem życia”, to znaczy Tym, który daje życie wieczne, ponieważ w Nim jest to życie zawarte⁴³.

Ewangelista Jan przekazuje też inne słowa Pana Jezusa dotyczące życia: „Podobnie jak Ojciec ma życie w sobie, tak również dał Synowi: mieć życie w sobie samym” (J 5, 26). Słowa te mówią o tajemnicy osoby Syna, a nie o Jego misji, wskazując na to, że Syn ma takie same atrybuty w sobie, jakie ma Ojciec⁴⁴. Tomasz z Akwinu wyjaśnia, że ten posiada życie w sobie samym, kto ma życie ze swej istoty, a nie przez udział cząstkowy, czyli ten, kto jest życiem. Według niego, „Pan trafnie ukazuje siebie jako źródło wszelkiego życia, mówiąc, że posiada je w sobie samym, czyli z istoty: *Podobnie jak Ojciec ma życie w sobie samym*, to znaczy: podobnie jak Ojciec jest żyjącym ze swej istoty, tak i Syn.

³⁸ Por. B. SESBOŨÉ, J. WOLINSKI, *Bóg zbawienia...*, dz. cyt., s. 137–141.

³⁹ *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, DSP 1, nr 4, s. 55.

⁴⁰ Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana...*, dz. cyt., s. 260–261.

⁴¹ ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana...*, dz. cyt., nr 99, s. 57.

⁴² Por. R.E. BROWN, *Giovanni...* dz. cyt., s. 9.

⁴³ Por. W. THÜSSING, *Le tre lettere di Giovanni*, tłum. włoskie D. Merli, Roma 1984, s. 29.

⁴⁴ Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana...*, dz. cyt., s. 520.

Dlatego jak Ojciec jest przyczyną życia, tak też i Jego Syn⁴⁵. Ponieważ Syn posiada życie w sobie samym, czyli ze swej istoty, to Księga Apokalipsy słusznie nazywa Go żyjącym: „*Jam jest Pierwszy i Ostatni, i żyjący. Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki wieków i mam klucze śmierci i Otchłani*” (Ap 1, 18).

W świetle powyższych tekstów natchnionych wyrażenie Euzebiusza „życie z życia” oznacza, że Jezus Chrystus jest równy w istocie z Ojcem, ponieważ posiada życie w sobie tak jak Ojciec i razem z Nim jest źródłem wszelkiego życia naturalnego i nadprzyrodzonego.

W odróżnieniu od *Wyznania Nicejskiego* Euzebiusz mówi jeszcze o Jezusie Chrystusie jako „pierworodnym całego stworzenia”⁴⁶. Określenie to pochodzi bezpośrednio z natchnionego tekstu Apostoła: „On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1, 15). Słowa „Pierworodny wobec całego stworzenia” odnoszą się do osoby Chrystusa jako Słowa wcielonego i Zbawiciela, który posiada prawo do panowania nad całym stworzeniem⁴⁷. Według Atanazego z Aleksandrii, Jezus Chrystus jest nazwany „pierworodnym” w stosunku do stworzenia, ponieważ w Nim całe stworzenie zaczyna istnieć. Dodaje przy tym, że Chrystus jest także „pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8, 29), to znaczy, że jest pokrewny nam ze względu na ciało, a także jest „pierworodnym spośród umarłych” (Kol 1, 18), ponieważ zmartwychwstanie umarłych dokonuje się dzięki Niemu i z Nim⁴⁸.

Soborowe sformułowanie: „wstąpił na niebiosy”, u Euzebiusza brzmi: „wstąpił do Ojca”⁴⁹. Sformułowanie to nawiązuje do słów, które Zmartwychwstały Pan skierował do Magdaleny: „Nie zatrzymuj Mnie, jeszcze bowiem nie wstąpiłem do Ojca. Natomiast udaj się do moich braci i powiedz im: Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego” (J 20, 17). Tomasz z Akwinu uważa, że słowa o wstąpieniu do Ojca mówią o zjednoczeniu, jedności i równości Chrystusa z Ojcem. Według niego słowa: „*Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego*” dotyczą natury boskiej, dzięki której ma On Ojca za wspólnego w naturze Boga, z którym jest równy. Inaczej więc trzeba rozumieć słowo *mego*, a inaczej *waszego*. *Mego* przez naturę, *waszego* przez łaskę”. Natomiast słowa: „*Boga mego i Boga waszego*” odnieść należy do ludzkiej natury, zgodnie z którą Bóg był dla Niego rządcą. Powiada więc: *Boga mego*, pod którym Ja jestem jako człowiek, i *Boga waszego*, pomiędzy wami bowiem i Nim Ja jestem pośrednikiem⁵⁰. Trzeba zatem stwierdzić, że mówiąc o wstąpieniu

⁴⁵ ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana...*, dz. cyt., nr 782, s. 367.

⁴⁶ *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, DSP 1, nr 4, s. 55.

⁴⁷ Analogicznie do prawa dziedziczenia i pierwszeństwa pierworodnych w Starym Testamencie; por. S. CIPRIANI, *Le lettere di Paolo*, Assisi 1991, s. 514–515.

⁴⁸ ATANASIO, *Discorsi contro gli ariani* 2,63, BCPNT 9, s. 47.

⁴⁹ *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, DSP 1, nr 4, s. 55.

⁵⁰ ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana...*, dz. cyt., nr 2521, s. 1150–1151.

do Ojca, Euzebiusz pogłębia teologiczny sens sformułowania o Wniebowstąpieniu.

W przeciwieństwie do soborowego sformułowania: „przyjdzie sądzić żywych i umarłych”, u Euzebiusza występuje sformułowanie rozszerzone: „ponownie przyjdzie w chwale sądzić żywych i umarłych”. Mówiąc o przyjściu Chrystusa na sąd w chwale Euzebiusz nawiązuje do wypowiedzi ewangelicznych: „Albowiem Syn Człowieczy przyjdzie w chwale Ojca swego razem z aniołami swymi, i wtedy odda każdemu według jego postępowania” (Mt 16, 27) oraz: „Gdy Syn Człowieczy przyjdzie w swej chwale i wszyscy aniołowie z Nim, wtedy zasiądzie na swym tronie pełnym chwały” (Mt 25, 31). Motyw chwały wskazuje na Chrystusa uwielbionego, który po swoim uniżeniu i ukrzyżowaniu zostaje wywyższony w zmartwychwstaniu. Jego przyście w chwale na sąd wyraża nadzieję chrześcijańską dotyczącą udziału w Jego zmartwychwstaniu i na życie w pełnej wspólności z uwielbionym Chrystusem⁵¹.

W *Wyznaniu* Euzebiusza artykuł wiary w Ducha Świętego jest rozszerzony o jedno słowo, a mianowicie: „w jednego”, czyli – „Wierzimy w jednego Ducha Świętego”⁵². W ten sposób zostaje ujednoczona trynitarna struktura wiary w „jednego Boga, Ojca”, „w jednego Pana” i „w jednego Ducha”. Trzeba jednak zauważyć, że Euzebiusz pozostaje wierniejszy słowu Bożemu, które mówi o „jednym Duchu”: „Wszystcyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, [aby stanowić] jedno Ciało [...]. Wszystcyśmy też zostali napojeni jednym Duchem” (1 Kor 12, 13); „Jedno jest Ciało i jeden Duch, bo też zostaliście wezwani do jednej nadziei, jaką daje wasze powołanie” (Ef 4, 4). Prawda o jednym Duchu jest u św. Pawła nierozdzielnie złączona z nauką o jedności Kościoła. Motywacją dla jedności Kościoła jest wspólny chrzest w „jednym Duchu”. Apostoł mówi też o darach charyzmatycznych, które udziela „jeden i ten sam Duch” (por. 1 Kor 12, 11)⁵³.

Zakończenie *Wyznania* stanowi streszczenie nauki trynitarnej. Euzebiusz cytuje natchniony tekst z Ewangelii św. Mateusza: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19), stwierdzając na podstawie tych słów, że Ojciec, Syn i Duch Święty „jest i istnieje [podmiotowo]: Ojciec jest prawdziwie Ojcem, Syn prawdziwie Synem, Duch Święty prawdziwie Duchem Świętym”⁵⁴. Aby pogłębić teologiczny sens końcowego sformułowania Euzebiusza, odwołajmy się do nauki Tomasza z Akwinu. Otóż, rozważając ewangeliczne słowa, zauważa on, że w pierwszym Kościele udzielano chrztu w imię Chrystusa. Ale taka forma chrzcielna musiała zostać dopełniona przez wyraźne wezwanie Trójcy, chociaż „w Chrystusie

⁵¹ Por. R. FABRIS, *Matteo*, Roma 1982, s. 365.

⁵² *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, DSP 1, nr 4, s. 55.

⁵³ Por. M. ROSIK, *Pierwszy List do Koryntian*, NKBNT VII, Częstochowa 2009, s. 415.

⁵⁴ *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, DSP 1, nr 5, s. 55.

zawiera się Trójca w sposób ukryty (*implicite*)⁵⁵. Z kolei na podstawie słów: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6), Akwinata wyjaśnia, że Człowieczeństwo (*humanitas*) w Chrystusie jest drogą, a nie celem i końcem. Celem życia kontemplacyjnego (*contemplativae*) jest prawda, a celem życia aktywnego (*activae*) jest życie. Chrystus nie chce, abyśmy pozostawali „w drodze”, czyli pozostawali na płaszczyźnie człowieczeństwa, lecz abyśmy przeszli ostatecznie do życia Bożego (*ad divinitatem*). To przejście umożliwia nam chrzest w imię Trójcy. Forma tego chrztu oznacza, że mamy udział w człowieczeństwie z Chrystusem, kiedy zostajemy „zanurzeni w Jego śmierć i pogrzebani z Nim w chrzcie” (Rz 6, 4), i równocześnie oznacza wprowadzenie nas w życie Boże (*divinitas*), które jest naszym uświęceniem mocą imienia Bożego: Ojca i Syna, i Ducha Świętego⁵⁶.

Zakończenie

W teologii Soboru w Nicei zostaje podkreślona wyjątkowość osoby Chrystusa. Jeśli Słowo Boże mówi, że Pan Jezus „żyje przez Ojca” (J 6, 57), to w ujęciu soborowym *jest On z Ojca i z Jego istoty*, to znaczy od Ojca otrzymuje wszystko: byt i istnienie. Mówiąc językiem scholastycznym Chrystus otrzymuje od Ojca całą pełnię boskiej natury. A zatem Jezus Chrystus *jest z Ojca* jako Bóg. Ale także *jest z Ojca* jako Człowiek, ponieważ żyje w pełni życiem duchowym, które posiada przez swoje zjednoczenie z Ojcem i Duchem. W świetle Hbr 1, 3 i Mdr 7, 25-26 Jezus Chrystus *jest z Ojca* jako Mądrość Boża, a w odniesieniu do Prz 8, 22 – jako Mądrość wcielona i obecna w ludzkim świecie.

Wyjątkowość osoby Chrystusa wyraża też termin *homooúsios*, który w przekonaniu ojców Sobory był już wcześniej używany w teologii. Biblijnym odpowiednikiem terminu *homooúsios* jest termin *eikōn*. Jezus Chrystus jest zatem „obrazem Ojca”, ponieważ jest „współistotny” Ojcu, to znaczy posiada tę samą naturę, co Ojciec. Gdyby nie posiadał takiej samej natury z Ojcem, nie mógłby być obrazem Ojca. Dlatego Jego bycie obrazem-ikoną Boga niewidzialnego jest inne niż nasze bycie obrazem Boga przez stworzenie i przez łaskę.

Na podstawie starotestamentowego tekstu o zrodzonej Mądrości (Prz 8, 22-25), w teologii Soboru jest mowa o tym, że Jezus Chrystus został „zrodzony, a nie uczyniony” (*gennēthénta kai ou poiēthénta*). Ojcowie soborowi mają na myśli nie rodzenie, które istnieje w świecie stworzonym, lecz odwieczne rodzenie Syna z Ojca, które czyni Syna „Jednorodnym/Jednorodnym” (J 1, 14) i „Pierworodnym” (Hbr 1, 6). Dlatego Jezus Chrystus jest „Bogiem zrodzonym” (*Deus genitus*) i „zrodzonym Boga” (*genitus Dei*). Jako

⁵⁵ Por. S. THOMAE AQUINATIS, *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, dz. cyt., nr 2467, s. 378.

⁵⁶ Tamże, nr 2465–2466, s. 377.

„Pierworodny między wielu braćmi” (Rz 8, 29) posiada On niezwykłą godność Tego, który jest Jedynym Synem Ojca i dlatego jest przedmiotem Jego szczególnej miłości. W Przypowieści o przewrotnych rolnikach Pan Jezus potwierdza tę prawdę, mówiąc, że Ojciec „miał jeszcze jednego ukochanego syna”, którego posłał jako ostatniego do rolników (por. Mk 12, 6)⁵⁷.

Teologię Soboru w Nicei pogłębia *Wyznanie wiary* Euzebiusza. Jest ono utkane z biblijnych terminów i cytatów. Euzebiusz nawiązuje do wcześniejszej teologii Słowa. Jezus Chrystus jest *Logos tou Theou*, a na podstawie J 1, 4 i J 5, 26 jest „życiem z życia”. Biblijne określenie „Pierworodny wobec każdego stworzenia” (Kol 1, 15) wyraża panowanie Chrystusa nad całym stworzeniem i Jego pokrewieństwo z nami ze względu na ludzką naturę. W Nim i z Nim dokonuje się zmartwychwstanie każdego człowieka, ponieważ jest On także „Pierworodnym spośród umarłych”.

Euzebiusz pogłębia sens artykułu o Wniebowstąpieniu Pana Jezusa i o Jego przyjsciu na sąd. Pan Jezus wstępuje do Ojca jako Człowiek, trwając niezmiennie w zjednoczeniu z Ojcem w Boskiej naturze. W stosunku do uczniów jest On Bogiem i Pośrednikiem u Ojca. Na sąd przyjdzie Chrystus uwielbiony, czyli przyjdzie w chwale, przynosząc nadzieję zbawienia tym, którzy razem z Nim zostali pogrzebani w śmierć.

Wiara chrześcijańska jest wiarą trynitarną. Dlatego przytaczając słowa Pana Jezusa zawierające formułę chrzcielną (Mt 28, 19), Euzebiusz kończy *Wyznanie* stwierdzeniem, że jest jeden Bóg, który istnieje w Ojcu, który jest prawdziwie Ojcem, w Synu, który jest prawdziwie Synem, i w Duchu Świętym, który jest prawdziwie Duchem Świętym. Uczestnicząc w życiu Bożym przez chrzest, człowiek wchodzi w żywą relację z Bogiem Ojcem, Synem i Duchem Świętym, który go przemienia i uświęca.

La teologia del Concilio di Nicea nella luce della *Lettera di Eusebio di Cesarea alla sua Chiesa*

Sommario

La discussione teologica durante il Concilio di Nicea viene descritta nella *Lettera di Eusebio di Cesarea alla sua Chiesa*. Eusebio commenta e spiega le espressioni teologiche approvate da Concilio e propone anche il suo Simbolo della fede il quale approfondisce la teologia conciliare. L'articolo *La teologia del Concilio di Nicea nella luce della Lettera di Eusebio di Cesarea alla sua Chiesa* è da una parte – la presentazione della teologia del Concilio di Nicea

⁵⁷ Por. B. SESBOUË, J. WOLINSKI, *Bóg zbawienia...*, dz. cyt., s. 101.

negli occhi di Eusebio, dall'altra parte – l'approfondimento di tale teologia attraverso la Parola di Dio che sta in base delle espressioni dogmatiche del Concilio. Eusebio ci aiuta a trovare i testi della Sacra Scriptura dai quali derivano le formulazioni conciliari.

Nella teologia del Concilio di Nicea viene sottolineata una eccellenza ed un'uguaglianza della persona di Gesù Cristo riguardo a tutta la creatura. Il Signore è *dal Padre* cioè Egli è *dalla sua essenza e sostanza*, perchè „vive per il Padre” (Gv 6,57). Gesù Cristo è dal Padre come Dio e come Uomo. In base di Eb 1,3 e Sap 7,25-26 Egli è dal Padre come la Sapienza incarnata e presente in mezza a noi.

Il concetto *homooúsios* usato dai padri conciliari era conosciuto prima del Concilio. Tale concetto risponde al concetto biblico dell'immagine (*eikōn*) il quale riguardo a Gesù Cristo è tutto diverso in paragone con l'immagine di Dio nella persona umana.

Gesù Cristo „è nato ma non è fatto” dal Padre come la Sapienza di cui parla Sap 8,22-25). Per Eusebio – secondo il suo Simbolo – Gesù Cristo è la Parola di Dio (*Logos tou Theou*) e pure “la vita dalla vita” in base di Gv 1,4 e Gv 5,26. „Per giudicare dei vivi e dei morti” Egli verrà nella sua gloria, cioè come il Cristo glorificato, portando la speranza della salvezza per chi è morto con Lui per il peccato. Il Simbolo di Eusebio si conclude con la citazione di Mt 28,19, nella quale si trova la formula del battesimo cristiano.