

Waldemar Linke

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska

waldemarlinke@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9800-5341

Czego egzegeta oczekuje od teologa?*

What Does the Exegete Expect from the Theologian?

ABSTRACT: This paper addresses the problem of the relationship between exegesis and theology. The basis for the conclusions is an analysis of specific cases in which this relationship is realised. The first part of the article is dedicated to an analysis of the question of whether the exegetical method is orthodox or heterodox in itself. The basis for this consideration is the category of exegetical heresies in the *Book of the Various Heresies* of Philastrius of Brescia. The second part is based on a confrontation of the use of Col 1:27 in Arian and orthodox interpretation. It shows that it is not exegesis but the wider theological context that determines the nature of the interpretation of the biblical text. The third section examines the exegesis of Athanasius the Great, examples of which are provided by the short writings of this Father of the Council of Nicea. His exegetical practice does not fit into the simple binomium of literalism and allegorism. Athanasius draws on a variety of exegetical procedures and is guided by the theology of the Logos as hermeneutics. In the last part of the article, we refer to the Radical Orthodoxy movement and the place it remains to fill: the theological interpretation of Revelation. In this reflection, Radical Orthodoxy becomes the touchstone showing that integral theology must include a reflection leading to a theological description of Scripture and how Revelation is expressed in it. This analysis leads to the following conclusions: breaking the unity of exegesis and theology harms both; the result of breaking this bond is that exegesis becomes dependent on the methods of the human sciences (history, sociology) or ideology; theology detached from exegesis becomes a philosophical project (exemplified by the radical orthodoxy movement).

KEYWORDS: exegesis vs theology, exegetical methods, exegetical heresies, orthodox interpretation of Scripture, Arianism, Athanasius the Great, literalism vs allegorism, Radical Orthodoxy

* Artykuł stanowi rozszerzoną wersję wystąpienia wygłoszonego w czasie sympozjum „Doktryna Pisma Świętego” (druga z konferencji cyklicznych: Anima Theologiae – Theologia Animae), które odbyło się 22 maja 2025 r. na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

ABSTRAKT: W niniejszym artykule postawiony zostaje problem relacji egzegezy i teologii. Podstawą wniosków będzie analiza konkretnych przypadków, w których relacja ta się realizuje. Pierwsza część artykułu poświęcona jest analizie zagadnienia, czy metoda egzegetyczna jest ortodoksyjna lub heterodoksyjna sama w sobie. Podstawą tych rozważań jest kategoria herezji egzegetycznych w *Księdze różnych herezji* Filastriusza z Brescii. Część druga, oparta na konfrontacji użycia Kol 1,27 w arianńskiej i ortodoksyjnej interpretacji, pokazuje, że nie egzegeza, ale szerszy kontekst teologiczny decyduje o charakterze lektury tekstu biblijnego. Trzecia część analizuje egzegezę Atanazego Wielkiego, której przykładów dostarczają krótkie pisma tego ojca Soboru Nicejskiego. Jego praktyka egzegetyczna nie mieści się w prostym binomium literalizmu i alegoryzmu. Atanazy sięga do różnych zabiegów egzegetycznych, kieruje się zaś teologią Logosu jako hermeneutyką. Ostatnia część artykułu nawiązuje do ruchu radykalnej ortodoksji oraz miejsca, które pozostaje w niej do wypełnienia – teologicznej interpretacji Objawienia. Radykalna ortodoksja staje się w tej refleksji kamieniem probierczym, pokazującym, że teologia integralna musi zawierać refleksję prowadzącą do teologicznego opisu Pisma Świętego oraz tego, jak Objawienie się w nim wyraża. Analiza ta prowadzi do następujących wniosków: zerwanie jedności egzegezy i teologii szkodzi obydwu; skutkiem zerwania tej więzi jest uzależnienie się egzegezy od metod nauk humanistycznych (historia, socjologia) lub ideologii; teologia oderwana od egzegezy staje się projektem filozoficznym (czego przykładem jest ruch radykalnej ortodoksji).

SŁOWA KLUCZOWE: egzegeza a teologia, metody egzegetyczne, herezje egzegetyczne, ortodoksyjna interpretacja Pisma, arianizm, Atanazy Wielki, literalizm a alegoryzm, radykalna ortodoksja

To właśnie jest ostatnia granica:
co zrobić ze zrozumieniem? Jak z nim żyć?
Bo przecież żyć mimo wszystko trzeba!¹

Pytanie postawione w tytule można skwitować prostą odpowiedzią. Czego krawiec oczekuje od szewca? Butów. Czego egzegeta oczekuje od teologa? Teologii. I tu można by było zakończyć ten artykuł, bo przecież nie jest rolą egzegety pouczanie teologa, jak ten ostatni ma realizować swą misję. Bo tworzenie teologii jest misją teologa, którą realizuje on w wielorakim kontekście: od indywidualnego i duchowego poprzez kościelny po szeroki, kulturowy horyzont odniesienia. Ten ostatni to konsekwencja nakazu misyjnego danego przez Chrystusa Jego uczniom, który i dziś obowiązuje tych, którzy za Jego uczniów uważają się i chcą uchodzić. Głosić, to najpierw szukać drogi do ucha i umysłu słuchacza. Dlatego podstawowy postulat można uzupełnić o przymiotnik: egzegeta potrzebuje od teologia teologii aktualnej, czyli takiej, która

¹ Arkadij Strugacki and Boris Strugacki, *Miasto skazane*, trans. Ewa Skórska (Amber, 1997), 345.

dociera do współczesnego odbiorcy. Zastrzec należy, że nie chodzi o retorykę, ale o klarowność.

Będę się wypowiadał, nawiązując do konkretnych – starożytnych i współczesnych – sytuacji styku (i braku tegoż) teologii i egzegezy. W ten sposób chcę zilustrować kwestię, którą uważam za istotną witalnie dla obydwu dziedzin.

1. Egzegetyczna geneza arianizmu?

Przygotowując edycję polskiego przekładu *Księgi różnych herezji* św. Filastriusza, biskupa Brescii (330–387 lub 388)², Mariusz Szram, w artykule o „herezjach”³ egzegetycznych w tym dziele z IV w.⁴, postawił tezę, że omówione błędy egzegetyczne to wynik dosłownej egzegezy charakterystycznej dla ruchów i poglądów gnostyckich, a więc ten typ interpretacji Pisma Świętego jest według Filastriusza rodzajem herezji⁵. Można więc w świetle tej wypowiedzi postawić pytanie: czy egzegeza w jej wymiarze metodologicznym może być sprzeczna z ortodoksją? Czy metoda egzegetyczna może być herezją? W kontekście tego pytania warto zwrócić uwagę na paragraf 147 herezjologicznego dzieła biskupa Brescii, którego przedmiotem jest interpretacja Wj 22,27(Vlg 22,28)⁶.

‘ēlōhīm lō’ tēqallēl wēnāšī’ bē‘ammēkā lō’ tā’ōr

*Theous ou kakologēseis kai archontas tou laou sou ou kakōs ereis
diis non detrahes et principi populi tui non maledices*

Zasadniczym problemem, na którym koncentruje się starożytny pisarz, jest kwestia liczby gramatycznej rzeczownika *‘ēlōhīm*, który formalnie jest w liczbie mnogiej, choć uważa się, że straciła ona swe znaczenie, a forma ta zaczęła funkcjonować jako pojedyncza⁷. Starożytne przekłady: grecki (Septuaginta)

² Mariusz Szram, “Wstęp,” in *Księga różnych herezji*, by Filastriusz z Brescii, trans. Mariusz Szram (Wydawnictwo WAM, 2021), 7–58, zwł. 8, 10.

³ Wątpliwość co do tego, czy chodzi o poglądy i grupy heretyckie zob. Carla Setién García, “Herejes en el Antiguo Testamento según Filastrio de Brescia,” in *(Re)escribiendo a Historia: Acheegas dos novos investigadores en Arqueoloxía e Ciencias da Anigüidade* (Andavira, 2017), 155–70.

⁴ Mariusz Szram, “Egzegeza literalna Starego Testamentu jako źródło herezji: Stanowisko Filastriusza z Brescii,” *Vox Patrum* 67 (2017): 619–29.

⁵ Szram, 627.

⁶ Filastriusz z Brescii, *Księga różnych herezji*, 195–96.

⁷ Carl Brockelmann, *Hebräische Syntax* (Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1956), §19c.

oraz łaciński (Vulgata św. Hieronima) w Wj 22,27 (Vlg Wj 22,28) podają przekład w liczbie mnogiej (odpowiednio *theous* i *diis*). Powoduje to, że musimy zapytać, co tłumacze mieli na myśli, gdy dokonywali takiego przekładu? Jakie było ich rozumienie czytanej frazy? Faktem, który należy wziąć bardzo poważnie pod uwagę, jest obecność w wersecie paralelizmu synonimicznego, w którym odpowiadają sobie zaprzeczone formy czasownikowe: *lō t̄qalēl* i *lō tā'ōr* oraz formy rzeczownikowe pełniące rolę dopełnienia bliższego: *ēlōhīm* i *nāšīj* (do tego drugiego dodana jest przydawka *b^emm^ekā*). Trudno uznać za poważną interpretację rzeczownika *ēlōhīm* propozycję, by uznać za fakt istnienie archaicznego znaczenia *rulers, judges*⁸. Jest ono bowiem wywiedzione z Wj 21,6 i 22,7.17 w ich wersji greckiej i targumicznej, które były próbami rozwiązania istniejącego problemu interpretacyjnego. W Wj 22,27 paralelizm *ēlōhīm* i *nāšīj* (w interpretacji opartej na owej hipotezie słownikowej: „sędziowie i zwierzchnik”) wzmacniałby taką lekturę. Trop ten jednak możemy odrzucić jako nieoparty na żadnych podstawach językowych. Tak więc nie możemy uznać, że Filastriusz rozwiązywał nieistniejący problem, jak sugeruje to współczesny komentator jego tekstu⁹. Pisarz ten mierzy się z istotną kwestią gramatyczną i teologiczną zarazem. W pierwszym wymiarze jest to kwestia opisu gramatycznego formy leksykalnej (liczba pojedyncza lub mnoga). W drugim – kwestia jedyności Boga. Nie chodzi o problem czysto teoretyczny, bowiem dla Juliana Apostaty (331/332–363) tekst ten stał się biblijnym argumentem na rzecz politeizmu pogańskiego (*Contra Galileos* 238)¹⁰, więc Filastriusz prowadzi debatę o charakterze apologetycznym. Problem więc był jak najbardziej aktualny, dotyczył toczącej się polemiki, w której stawką było utrzymanie fundamentów chrześcijaństwa. Julian bowiem sugerował, że odejście od interpretacji formy *ēlōhīm* jako liczby mnogiej w znaczeniu „bogowie” jest zerwaniem ciągłości chrześcijaństwa z Objawieniem Pierwszego Przymierza. Dlatego Filastriusz przedstawia podstawy argumentacji za interpretacją terminu *ēlōhīm* jako sprawiedliwych, zachowujących prawdziwą pobożność, aniołów i innych świętych oddanych prawdziwej wierze (*iusti, colentes pietatem veram, angeli, sancti*)¹¹. Ta interpretacja badanego pojęcia nie jest poparta materiałem dokumentującym takie znaczenie terminu *ēlōhīm*. Werner H. Schmidt zauważył, że wyrażenie *b^enē ēlōhīm* jest najczęściej występującą w Biblii Hebrajskiej zbitką słowną

⁸ Francis Brown et al., *The Hebrew and English Lexicon* (Hendrickson Publishers, 1979), 43.

⁹ Szram, „Egzegeza literalna Starego Testamentu,” 624–25.

¹⁰ Juliano, *Contra los Galileos: Cartas y fragmentos; Testimonios; Leyes*, trans. José García Blanco and Pilar Jiménez Gazapo (Editorial Gredos, 1982), 46.

¹¹ Filastriusz z Brescii, *Księga różnych herezji*, 195.

zawierającą słowo „syn”¹². Znaczenie tego wyrażenia nie odnosi się do zrodzenia z Boga, ale do pewnej metafory bycia blisko Boga lub ponad kondycją ludzką¹³. W metaforze tej owa wspólnota związana z Bogiem – dawcą Przymierza – jest istotnym elementem, a rzeczownik *’ēlōhīm* pełni funkcję *nomen divinum* odniesionego do konkretnej istoty – Boga Jedyne, co wyklucza jego interpretację jako rzeczownika pospolitego w liczbie mnogiej. Ten kierunek interpretacji nie został wykorzystany przez Filastriusza, który nie przytacza argumentów egzegetycznych. Biskup Brescii wyznacza ramy teologiczne, w których tekst może być czytany. Lektura pozbawiona tej ramy może, a nawet musi, pójść w kierunku podważenia tak fundamentalnej idei teologicznej jak monoteizm. Dylemat Filastriusza rozgrywa się więc poza binomium literalizm-alegoria, a więc nie rozgrywa się na płaszczyźnie metodologicznej. Jego rozstrzygnięcie dokonuje się w kontekście pytania, czy tekst biblijny bez kontekstu teologicznego jest Pismem Świętym.

Taka interpretacja jest sprzeczna z deklaracjami samego starożytnego herezjologa. Filastriusz stwierdza bowiem, że „ci, którzy nie rozumieją znaczenia Pism, na podstawie litery myślą na sposób pogański i znajdują się daleko od chrześcijaństwa”¹⁴. Jego praktyka interpretacyjna nie potwierdza jednak przekonania, że alegoryzacja zawiera w sobie rozwiązanie problemu. W konkretnym przypadku Wj 22,27 rozwiązanie problemu interpretacyjnego zawiera się w interpretacji literalnej, której nie należy przeciwstawiać alegorezie. Litera zawiera bowiem w sobie wymiar metaforyczny języka Biblii, który wyraża doktrynę wiary opisaną językiem figury stylistycznej, zleksykalizowanej formy mowy przenośnej (metafory zleksykalizowanej, „martwej”¹⁵). Założenie niesprzeczności komunikatu językowego i doktryny teologicznej jest możliwe tylko w oparciu o jedność podmiotu, który daje Pismo (Bóg jako jego autor pierwszorzędny), oraz łaskę wiary daną za pośrednictwem wspólnoty i w jej Tradycji. Bez tej jedności łatwo dochodzimy do konfliktu między tekstem Biblii (l.mn. „bogów”) a doktryną głoszoną w Kościele (monoteizm). Nie uchroni przed tym konfliktem żadna metoda egzegetyczna.

Wydaje się, że John H. Newman (1801–1890), który usilnie broni związku egzegezy duchowej, mistycznej, alegorycznej (są to dla niego nazwy tej samej

¹² Werner H. Schmidt, „*’ēlōhīm* God,” in *Theological Lexicon of the Old Testament*, ed. Ernst Jenni and Claus Westermann, trans. Mark E. Biddle, vol. 1 (Hendrickson, 1997), 115–26, zwł. 116.

¹³ Haag, Herbert, „bn,” in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, edited by G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren, vol. 1 (Kohlhammer, 1973), 668–82, zwł. 679–80.

¹⁴ Filastriusz z Brescii, *Księga różnych herezji*, 196.

¹⁵ Paul Ricoeur, „Meta-foryczne i meta-fizyczne,” *Teksty: Teoria literatury, krytyka, interpretacja*, no. 6 (1980): 183–98.

praktyki interpretacyjnej) z ortodoksją¹⁶, posługuje się (w czym nie różni się od wielu teologów późniejszych) prostym rozróżnieniem literalizm – alegoryzm. Analizując myślenie egzegetyczne Filastriusza, chcieliśmy wykazać, że jego praktyka interpretacyjna wychodzi poza egzegezę, tym bardziej nie reprezentuje określonej metody egzegezy. Ten uczony kościelny z IV w. zdaje sobie sprawę, że egzegeza nie może pozostać kościelną bez kościelnej teologii, nie istnieje więc coś takiego, jak gwarantująca ortodoksję metoda egzegetyczna.

2. Arianizm, Logos i *Logostheologie*

Zajęliśmy się wcześniej tekstem stosunkowo mało znanym, ponieważ nie budzi on tak wielkich emocji, jakie łatwo mogą się pojawić w kwestiach wielokrotnie dyskutowanych. Do takich intrygujących tematów, podejmowanych zwłaszcza w tym roku, należy kwestia arianizmu (od 318 r.) i jego oceny na Soborze Nicejskim w 325 roku.

Ariusz (256–336) miał kontakt z różnymi ośrodkami teologicznymi i pobierał nauki w różnych szkołach. Oznaczało to też kontakt z różnymi herezjami i ruchami odśrodkowymi w Kościele (subordynacjonizm, melecjanizm). Doświadczył też wpływu różnych szkół egzegetycznych¹⁷, choć w tym kontekście odniesienia do antiocheńskiej i aleksandryjskiej szkoły nie dotyczą typów egzegezy, lecz raczej teologii¹⁸. Od tego zdania nieco odbiega – na pierwszy rzut oka – podejście Manlio Simonetti, który wyraźnie wskazywał na związek teologii Ariusza z jego podejściem egzegetycznym¹⁹. Uzasadnił, że opozycja Ariusza wobec aleksandryjskiego alegoryzmu nie jest kategoryczna i jednoznaczna. Zwrócił jednak uwagę na zjawisko, które może być bardzo ważne z naszego punktu widzenia: także Orygenes czytał teksty kluczowe w polemice, którą Ariusz wytoczył teologii ortodoksyjnej (zwł. Prz 8,22 i Kol 1,15²⁰), skupiając się

¹⁶ John H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, trans. Jolanta W. Zielińska (PAX, 1957), 354–63. Do tej myśli nawiązuje Szram, „Egzegeza literalna Starego Testamentu,” 627–28.

¹⁷ Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325): Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze* (Wydawnictwo WAM, 2013), 107, dystansuje się do powszechnej opinii, że Ariusz był uczniem Lucjana z Antiochii.

¹⁸ Joseph T. Lienhard, „The ‘Arian’ Controversy: Some Categories Reconsidered,” *Theological Studies* 48, no. 3 (1987): 415–37, zwł. 419.

¹⁹ Manlio Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis*, trans. John A. Hughes (T&T Clark, 1994), 122.

²⁰ Larry R. Helyer, „Arius Revisited: the Firstborn over All Creation,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 31, no. 1 (1988): 59–67.

na ich sensie literalnym. W efekcie nazywał czasem Syna stworzeniem²¹. Przy stosowaniu podobnej egzegezy Orygenes i Ariusz doszli do skrajnie różnych interpretacji. Według Simonettiego tym, co ich różniło, było odwoływanie się przez pierwszego z nich do teologii Logosu, w której „niższość” Jezusa względem Ojca – pojawiająca się w niektórych fragmentach tekstu biblijnego – ma za punkt odniesienia ich fundamentalną jedność i równość zakorzenioną w rozumieniu synostwa Bożego Jezusa. Tymczasem Ariusz wychodził od wąskiej przesłanki o stworzoności Jezusa utożsamianej z Jego zrodzeniem przez Ojca²², której nie konfrontował z szerszym zakresem wypowiedzi biblijnych. W ten sposób czynił z tej literalnej, ale przede wszystkim parcjalnej interpretacji kryterium hermeneutyczne dla tych tekstów Nowego Testamentu, które sugerowałyby wizję chrystologiczną. Bez rozwiniętej ortodoksyjnej chrystologii nie byłaby możliwa polemika z arianizmem i odparcie tej herezji²³. Dlatego to, jak pisał T. Evan Pollard, Atanazy krytykował arian nie z powodu samej ich literalnej metody egzegetycznej, czy ze względu na nią, ale ponieważ izolowali przezornie wybrane teksty z ich kontekstu i – dopiero w drugim etapie – interpretowali je literalnie, nie biorąc pod uwagę ogólnego nauczania Pisma²⁴. Jednak to nie alegoryzm był lekarstwem ani literalizm nie był chorobą. Ujął to dobrze Aleksander z Aleksandrii, który napisał o Ariuszu i arianach:

Wybierają w tym celu odpowiednie pisma, które odnoszą się do Jego dzieła (ekonomii) zbawienia i poniżenia się z naszego powodu, próbując z pomocą tych

²¹ Origenes, *De Principis* IV 4,1(28). Jest to fragment zachowany w wersji greckiej (por. np. George W. Butterworth, *Origen on First Principles* [Society for Promoting Christian Knowledge, 1936], 314. Wydanie to oparte jest na edycji Paul Koetschau, ed., *De Principiis*, vol. 5 of *Origenes Werke* [J. C. Hinrichs, 1913], 349). Polski przekład Orygenes, *O zasadach*, trans. Stanisław Kalinkowski (WAM, 1996), 379 nie zawiera tego fragmentu. W komentarzu do Ewangelii św. Jana (*Comm. Jo. I 19*[22], w tłum. polskim Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, trans. Stanisław Kalinkowski [WAM, 2003], 48–49 oraz I 34[39], tłum. polskie Orygenes, 72), por. M. Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church*, 123 i 133, przyp. 5.

²² Manlio Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo* (Institutum Patristicum «Augustinianum», 1975), 49–50.

²³ O chrystologicznym tle arianizmu Henryk Pietras, *Początki teologii Kościoła* (Wydawnictwo WAM, 2000), 182. Robert C. Gregg i Dennis E. Groh (*Early Arianism: A View of Salvation* [Fortress Press, 1981], 47) przypisują Atanazemu radykalną interpretację *ktéma* u Ariusza.

²⁴ T. E. Pollard, “The Exegesis of Scripture and the Arian Controversy,” *Bulletin of the John Rylands Library* 41, no. 2 (1959): 414–29, zwł. 416.

cytatów swoją bezbożną naukę, odrzucając jednocześnie świadectwa mówiące o Jego Boskim prapoczątku i niewystłownej świetności wraz z Ojcem²⁵.

Głębszym jeszcze problemem i bliższym naszej tematyce jest konsekwencja chrystologii Ariusza dla teologii Objawienia. W *Uczcie (Thalia)*, jak relacjonuje ją Atanazy, powiada bowiem, że dla zrodzonego i stworzonego Logosu Bóg niezrodzony i niestworzony pozostaje niewypowiedziany (*arrētos*)²⁶. Powinno to więc oznaczać jedną z dwóch części ostrej alternatywy – albo Pismo Święte nie jest przekazem, którego źródłem (pośrednikiem) jest Syn Boży (Pismo dane bezpośrednio od Ojca, co tworzy nierozwiązywalny problem „jak” Objawienia), albo też Pismo Święte nie jest źródłem ani przekazem Objawienia. Przemysław M. Szewczyk podkreśla, że Ariusz zostawia furtkę dla możliwości poznania Ojca przez Syna²⁷ „mocą, którą Bóg może widzieć”²⁸. Jednak należy podkreślić, że owa moc Boża dana Synowi sprawia, że może On widzieć (*oratai*) niewidzialnego (*ho aoatos*) Ojca, a nie wpływa na to, że „Syn nie jest w stanie mówić [o Ojcu] niczego takiego, co można by nazwać zrozumianym (*eksichniasei*) przez Niego”²⁹. Czasownik *eksichneuō* (‘wytropić’, ‘wykryć’, ‘wyśledzić’) ma charakter czynny, potwierdzony u Filona z Aleksandrii, który zajmowanie się podjętym tematem opisuje formą czasownikową *eksichnyn*³⁰. U Klemensa

²⁵ Aleksander z Aleksandrii, „List do Aleksandra z Konstantynopola” w: Teodoret z Cyru, *Historia Ecclesiae* I,4 (tłum. polskie: Teodoret z Cyru, *Historia Kościoła*, trans. Henryk Pietruszczak [Henryk Pietruszczak, 2019], 16). Błędnie P. M. Szewczyk wiąże tę wypowiedź z egzegezą biblijną jako przyczyną herezji ariańskiej, por. Przemysław M. Szewczyk, „Wstęp,” in *Mniejsze pisma atanazjańskie: Wybrane listy i pisma egzegetyczne*, by Atanazy Wielki, trans. Przemysław M. Szewczyk (Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2021), 9–28, zwł. 25.

²⁶ Atanazy, *De synodis* 15. Stuard G. Hall zauważa, że w paragrafach 15–19 tego tekstu Atanazy „was attempting to set in out their own the credal statement of his adversaries, in order to show them condemned by their mutual contradictions”. Stuard G. Hall, “The *Thalia* of Arius in Athanasius’ Accounts,” in *Arianism: Historical and Theological Reassessments; Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies*, ed. Robert C. Gregg (Wipf&Stock, 2006), 37–58, zwł. 40.

²⁷ Przemysław M. Szewczyk, *Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego* (Wydawnictwo WAM, 2010), 46.

²⁸ Atanazy, *De synodis* 15.

²⁹ Atanazy 15. Przekład polski: Szewczyk, *Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego*, 46. W swym przekładzie dzieł Atanazego tłumaczy ten termin przez ‘wytropić’ (por. Atanazy Wielki, *O dekretach Soboru Nicejskiego: O wypowiedzi Dionizego: O Synodach w Rimini i Seleucji*, trans. Przemysław M. Szewczyk [Wydawnictwo WAM, 2011], 67*).

³⁰ Philon Alexandrinus, “De posteritate Caini,” In *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, ed. Paul Wendland, vol. 2 (Tipis et impensis Georgi Reimeri, 1897), XLVII(162).

Aleksandryjskiego, przymiotnik *eksichneuteos*³¹ pochodzący z tej samej rodziny słowotwórczej co badany czasownik występuje w znaczeniu „szukający” [Boga], „podążający” [za Bogiem]. U Metodego z Olimpu zaś dopełnieniem czynności tak samo opisanej jest nauka apostołów³². Tak więc słowa Ariusza musimy odczytać jako odnoszące się do braku zdolności poznania Boga przez Syna-Logos, Jego własnej zdolności poznawczej, która dotyczy Ojca-Boga. Oglądanie zaś, o którym pisze Ariusz, jest bierne, przeto możemy wywieść wniosek, że Ariusz neguje rolę Syna-Logosu jako Tego, kto przyniósł Objawienie i „objaśnił” Ojca (*eksēgēsato*, por. J 1,18).

Przyjęcie propozycji Ariusza czyniłoby nieprawomocną argumentację na podstawie Pism, której przecież używa. Jego chrystologia i/lub teologia Logosu nie pozwalają przypisać Pismu autorytetu Bożej księgi. Sprawia to, że na kwestię chrystologii, kształt teologii Logosu, musimy patrzeć w powiązaniu z teologią Pisma. „[F]undamentalne przekonanie o jedności Pana”³³ przenosi się bowiem na dopuszczalność poglądu teologicznego, w którym Pismo jest „ciałem” Bożego Logosu, wyrazem i narzędziem działania Jego zbawczej woli. Sformułowania te opierają się na rozróżnieniu ciała i duszy Pisma, jakiego Orygenes dokonuje w *De principiis* IV, 2,4³⁴. Ponadto Orygenes sugeruje tożsamość Logosu z J 1,1 i słowa Boga skierowanego do Jeremiasza, Izajasza i Ezechiela:

Czymże bowiem jest Słowo, które przyszło od Pana do Jeremiasza, do Izajasza, do Ezechiela czy do kogokolwiek innego? Czyż nie jest to Słowo, które na początku było u Boga (J 1,1)? Ja nie znam innego Słowa Pana oprócz tego, o którym tak wyraził się Ewangelista: *Na początku było Słowo, Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo*³⁵.

³¹ Clemens Alexandrinus, “Cohortatio ad gentes,” in *Clementis Alexandrini opera quae extant omnia*, edited by Nicolai Le Nourry, vol. 1, Patrologiae cursus completus. Series Graeca 8 (Migne, 1857) VI (56), kol. 172C.

³² Methodius z Olimpu, “Convivium decem virginum,” in *Methodii Episcopi et Martyris opera omnia*, ed. Jacques-Paul Migne, Patrologiae cursus completus. Series Graeca 18 (Migne, 1857), 80A.

³³ Szewczyk, *Cztowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego*, 44.

³⁴ Orygenes, *O zasadach*, 339–40.

³⁵ Orygenes, *Comm. Ier.* 9,1 (tłum. polskie: Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza: Komentarz do Lamentacji Jeremiasza: Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*, trans. Stanisław Kalinkowski [ATK, 1983], 79–80). Por. Maciej Szulim, “Utożsamienie osobowego Logosu z Pismem Świętym w komentarzach Orygenesusa” (master’s thesis, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, 2018) 56–62.

W *Homiliach do Księgi Izajasza* Orygenes przedstawia ciągłość między słowem Prawa a słowem, które „zamieszkało między nami”³⁶. W *Homiliach do Księgi Ezechiela* znajdujemy zaś obraz Słowa Bożego, posłanego „po to, aby leczyć słuchaczy”³⁷. Nie jest to więcej niż metafora, ale zinterpretowana w kontekście innych wypowiedzi, winna być odczytana jako wyraz poglądu teologicznego, w którym Logos i Chrystus łączą się z misterium Pisma Świętego w ekonomii Objawienia.

Utożsamienie, a przynajmniej ciągłość Logosu osobowego i Logosu skrypturystycznego pojawia się także we współczesnych studiach³⁸. Teologia Pisma Świętego staje więc w szeregu zagadnień, które swoje zasadnicze rozstrzygnięcie znajdują w chrystologii. Jeśli zaś chodzi o model chrystologiczny, który z Pisma czyni coś więcej niż kulturowy i historyczny dokument użyteczny w badaniach nad wydarzeniem Wcielenia, to może nim być z pewnością *Logostheologie*.

W tym kontekście nie dziwi, że odpowiedzią, w której sformułowaniu bardzo aktywnie uczestniczył Atanazy z Aleksandrii (ok. 295–373), z czasem obdarzony tytułem „Wielki”, była rozwinięta i pogłębiona teologia Logosu. Budowanie tej teologii wymagało, by ariuszowej lekturze tekstów biblijnych, selektywnej i literalnej, przeciwstawić inny sposób czytania tekstów. Szewczyk pisze w swej pracy o człowieczeństwie Logosu u Atanazego: „Biskup Aleksandrii nie traktuje więc herezji i ortodoksji jako błędnego lub poprawnego wyniku refleksji nad Słowem Bożym i interpretacji udzielonego Kościołowi poznania Boga”³⁹. Gdyby tak było, gdyby ta formuła nie wymagała dopełnienia i uściślenia, to musielibyśmy postawić pytanie o zainteresowanie Atanazego tematyką interpretacji biblijnej.

3. Atanazy Wielki a Pismo

Na początku listu do Epikteta Atanazy wyraził swe rozczarowanie, że synod w Nicei z 325 r. nie położył kresu wszystkim herezjom, skoro *Credo nicejskie*

³⁶ Zob. także Orygenes, *Hom. Isa.* VII,4 (tłum. polskie: Orygenes, *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela*, trans. Stanisław Kalinkowski [Wydawnictwo WAM, 2000], 62).

³⁷ Orygenes, *Hom. Ez.* II,1 (tłum. polskie: Orygenes, *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela*, 94).

³⁸ Mariusz Szram, *Wokół osoby i myśli Orygenesesa* (Wydawnictwo KUL, 2021), 105; Waldemar Linke, „*Verbum abbreviatum and silentium Dei* in Benedict XVI’s Writings and the Object and Method of Biblical Exegesis.” *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 32, no. 1 (2024): 5–64, zwł. 12–14, <https://doi.org/10.34839/WPT.2024.32.1.5-64>.

³⁹ Szewczyk, *Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego*, 34.

było „zgodne z boskimi Pismami”⁴⁰. Co oznacza owa zgodność, skoro wiemy, że jednym z naczelnych zarzutów stawianych symbolowi nicejskiemu był filozoficzny język, a przede wszystkim kluczowy termin *ὁμοιούσιος* uważany za niestosowny w symbolu wiary, jako niebiblijny?⁴¹ Gdy Atanazy podejmuje prezentację argumentacji biblijnej („kilka spraw ze świętych Pism”⁴²), to są to kwestie, które nie mają (w argumentacji Atanazego) oparcia w konkretnym cytacie czy florilegium cytatów opatrzonego odpowiednim komentarzem. Zestawiając ze sobą tezę o współistotności ciała Logosu i jego boskości prezentowaną przez Auksencjusza z Mediolanu (biskup tego miasta od 355 do 374) z broniąną przez Atanazego jako ortodoksyjna formuły pochodzącej z Pisma, podkreśla: „Bóg stał się w ludzkim ciele”⁴³. Wyjaśnia ją i poszerza w traktacie *Przeciw Arianom*, gdzie użył formuły: „Logos nie tylko zstąpił na człowieka, lecz stał się człowiekiem”⁴⁴. Wśród czasowników odnoszących się u Atanazego do Wcielenia⁴⁵, użyty tutaj jest najbliższy Janowemu „Logos stał się ciałem” (J 1,14). Także za zgodne z Pismem uznaje Atanazy, że ciało Logosu „jest z Maryi”⁴⁶. Ma tu na myśli Ga 4,4, choć nie stwierdza tego *explicito*. Teksty przytaczane jako teologiczne argumenty z Pisma brane są więc w ich literalnych znaczeniach. Jako dosłownie rozumiane przytacza też fakty wspomniane w Ewangeliach: owinięcie noworodka w pieluszki (Łk 2,7), pochwałę łona i piersi Matki Jezusa (Łk 11,27) oraz złożenie ofiary oczyszczenia przez Maryję i Józefa (Łk 2,22–24)⁴⁷. Nie cytuje jednak tych tekstów, więc nie zajmuje się nimi od strony interpretacyjnej. Inaczej rzecz się ma z Ml 3,6, który to fragment Atanazy cytuje dosłownie⁴⁸. Wykonuje tu zabieg o wiele istotniejszy: reinterpretuje te słowa, odnosząc je do Chrystusa i przypisując je Jemu. Jest to odejście od literalizmu, ale nie przez alegoryzację tekstu Malachiasza, lecz przez zmianę ich prozopologicznej atrybucji. Zabieg ten nie jest bynajmniej zabiegiem specyficznym dla Atanazego, ale powszechnie

⁴⁰ Atanazy, *Epistola ad Epictetum* (tłum. polskie: Atanazy Wielki, *Mniejsze pisma atanazjańskie*, 43).

⁴¹ Joseph Grzywaczewski, *Les controverses théologiques au quatrième siècle* (Polihymnia, 2023), 9.

⁴² Atanazy, *List do Epikteta* 3 (tłum. polskie: Atanazy Wielki, *Mniejsze pisma atanazjańskie*, 45).

⁴³ Atanazy, *List do Epikteta* 4 (tłum. polskie: Atanazy Wielki, *Mniejsze pisma atanazjańskie*, 46).

⁴⁴ Athanasius, “Contra Arianos,” in *Athanasii opera omnia quae extant*, ed. Jacques-Paul Migne, vol. 2, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* 26 (Migne, 1857) III,30, kol. 388A.

⁴⁵ Stanisław Longosz, “Atanazjańska terminologia teologii wcielenia,” *Vox Patrum* 38–39 (2000): 141–56, zwł. 143–48, <https://doi.org/10.7227/bjrl.41.2.7>.

⁴⁶ Atanazy, *List do Epikteta* 4 (tłum. polskie: Atanazy Wielki, *Mniejsze pisma atanazjańskie*, 46).

⁴⁷ Atanazy, *List do Epikteta* 5 (tłum. polskie: Atanazy Wielki, *Mniejsze pisma atanazjańskie*, 47).

⁴⁸ Nota tłumacza i wydawcy polskiego przekładu, który sugeruje, że cytat opiera się na wariantie Septuaginty odmiennym od tekstu hebrajskiego (Atanazy Wielki, *Mniejsze pisma atanazjańskie*, 47, przyp. 141), jest bezpodstawna.

używanym już w Nowym Testamencie, np. cytując Ps 40,7–8 autor Listu do Hebrajczyków mówi o Jezusie, iż to Jego słowa, z którymi przychodzi On na świat (Hbr 10,5). W ten sam sposób należy spojrzeć na przywołanie Iz 7,14 jako słów, w których „w sposób jawny prorokował Izajasz” o najświętszej Maryi Dziewicy. „Według Pisma” więc u Atanazego oznacza „odczytując całe Pismo chrystologicznie”. W całej pełni więc można odnieść do Atanazego to, co mówi się choćby o chrystocentryzmie interpretacji biblijnych w listach św. Hieronima ze Strydonu⁴⁹. Jednak poczynić trzeba istotne zastrzeżenie: chrystocentryzm ten nie jest efektem stosowania alegoryzacji, lecz to alegoryzacja (tam i o ile się pojawia) jest narzędziem uzasadnienia owego chrystocentryzmu w interpretacjach Starego Testamentu. Chrystocentryzm ten nie jest jednym z nurtów interpretacyjnych, ale zasadą wszelkiej chrześcijańskiej interpretacji teologicznej, jej znakiem rozpoznawczym i zarazem gwarancją realizacji zasadniczego zadania: poznania Jezusa Chrystusa i osiągnięcia w ten sposób jedynej prawdziwej korzyści (por. Flp 3,8). Takie rozumienie formuły „zgodnie z Pismem” obecne jest w 1 Kor 15,3, który to tekst Atanazy zresztą przywołuje⁵⁰. Te Pawłowe słowa warto przytoczyć i tutaj: *Christos apethanen hiper tōn hamartiōn hēmōn kata tas grafas*. Sformułowanie to przez współczesnych komentatorów odnoszone jest do ksiąg Starego Testamentu, bowiem historyczne myślenie zmusza nas do uwzględnienia prostego faktu nieistnienia przed Pierwszym Listem do Koryntian innych pism chrześcijańskich albo istnienia bardzo nieznacznego zakresu piśmienniczej produkcji chrześcijańskiej w tym okresie⁵¹. Tymczasem autorzy starożytni przykładali do tej frazy inne kryteria: nie rozbijali w tym kontekście jedności Pisma, ponieważ tylko ona gwarantuje jego rozumienie w sposób właściwy⁵². W *Liście do Marcelina o interpretacji Psalmów* 9 Atana-

⁴⁹ Michał Łukaszczuk, “The Christocentric Exegesis in The Letters of St. Jerome. Based on Selected Examples,” *Biblica et Patristica Thoruniensia* 17, no. 1 (2024): 23–35, <https://doi.org/10.12775/bpth.2024.002>.

⁵⁰ Atanazy, *List do Epikteta* 8 (tłum. polskie: Atanazy Wielki, *Mniejsze pisma atanazjańskie*, 49).

⁵¹ Dla przykładu choćby Janusz Czerny, *Pierwszy List do Koryntian* (TUM, 2009), 669–70; Mariusz Rosik, *Pierwszy List do Koryntian* (Edycja Świętego Pawła, 2009), 473, choć ten ostatni przytacza paralele nowotestamentowe: Ga 1,4; 1 P 3,18).

⁵² Jan Chryzostom pisze: „Jeśli jednak nie chcesz słuchać Starego Testamentu, to posłuchaj, jak woła Jan [Chrzcziciel]. [...] Posłuchaj, co mówi Paweł” (Jan Chryzostom, *Homilie do Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian*, trans. Antoni Paciorek [Edycja Świętego Pawła, 2021], XXXVIII,3, s. 693). Cyryl Aleksandryjski jest jeszcze bardziej dosłowny, gdy wyjaśnia w wersji I, że Pisma w 1 Kor 15,3 to księgi „oczywiście Starego, jak i Nowego Testamentu” (Cyryl Aleksandryjski, *Komentarz do Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian*, trans. Konrad F. Zawadzki [Święty Paweł, 2022], fr. LIII, s. 189). W wersji II zaś mamy formę opisową: „Śmierć bowiem Chrystusa ogłoszona została w Prawie Mojżeszowym i w księgach

zy napisał: „w każdej księdze Pisma te same sprawy odnoszące się do Zbawcy ukazane są w charakterystyczny dla niej sposób, co sprawia, że wszystkie one posiadają jeden przekaz i tę samą zgodność Ducha”⁵³.

Analizując poglądy Atanazego na Pismo i jego rozumienie, należy zauważyć inną jeszcze cechę, którą wiąże on nie z Pismem jako całością, ale z niektórymi jego częściami. Księdze Psalmów przypisuje on bowiem cechę szczególną: psalmy pozwalają na wgląd w podmiot czytający i jego kształtowanie⁵⁴. Odczytuje więc tekst biblijny nie tylko jako wykład doktrynalny, ale jako żywy obraz relacji Boga z człowiekiem, w którym Bóg odsłania się, a człowiek jest odnawiany przez zbawcze działanie Boga, które uświadamia sobie w medytacji i kontemplacji tego Objawienia.

Jeśli chodzi o pisma Atanazego, które zalicza się do jego prób egzegetycznych⁵⁵, mają one zdecydowanie polemiczny, antyariański charakter. Chodzi w nich o wykazanie, że fundamenty skryptyzystyczne arianizmu są wadliwie skonstruowane. Dla przykładu błędna interpretacja słów: „wszystko mi zostało przekazane” (Mt 11,27; „In illud: Omnia mihi tradita sunt”)⁵⁶ opiera się na analizie logicznej logionu ewangelicznego: dedukcję, której błędność bierze się z niepełnego zestawu przesłanek. Uzupełnienie tegoż zestawu (np. o Kol 1,17 czy J 1,3)⁵⁷ sprawia, że absolutne rozumienie słowa „wszystko” w Mt 11,27 zostaje zawężone do „wszystko to, czego nie posiadał” („In illud: Omnia mihi tradita sunt a Patre” 2)⁵⁸, co z kolei oznacza człowieczeństwo, które Logos otrzymał

proroków, i w Ewangelii, i w pismach apostołów. Pozostaje zatem poza wszelką wątpliwością, że Chrystus umarł za nas według ciała, aby usunąć grzech świata, i że zmartwychwstał, pokonawszy śmierć, abyśmy i my mieli udział w Jego zwycięstwie” (Cyryl Aleksandryjski, 190–191).

⁵³ Atanazy Wielki, *Mniejsze pisma atanazjańskie*, 112. „Księga Psalmów po stwierdzeniu, że stanie się On [Chrystus – W. L.] człowiekiem, w sposób naturalny ukazuje go również jako cierpiącego w ciele” (*List do Marcelina* 7, s. 111).

⁵⁴ *List do Marcelina* 10 (Atanazy Wielki, *Mniejsze pisma atanazjańskie*, 113). „[...] podczas gdy całe boskie Pismo jest nauczycielem cnoty i prawd wiary, Księga Psalmów posiada również jakiś obraz życia dusz” (*List do Marcelina* 13, s. 116). „[...] istnieje możliwość, żeby czytelnicy znaleźli w każdym Psalmie [...] poruszenia i postawy własnej duszy i w ten sposób na temat wszystkich mogą otrzymać pouczenie i ogólne wytyczne. Wypowiadając słowa Psalmów, człowiek może stać się miłym Panu” (*List do Marcelina* 15, s. 117). W oparciu o tę myśl przygotowuje zestawienie Psalmów użytecznych w różnych okolicznościach życia duchowego, zapowiadające „strzały duchowe” Ewagriusza z Pontu.

⁵⁵ Atanazy Wielki, *Mniejsze pisma atanazjańskie*, 129–53.

⁵⁶ Atanazy Wielki, 129–34 (PG 25, kol. 208–20).

⁵⁷ Atanazy Wielki, *Mniejsze pisma atanazjańskie*, 129.

⁵⁸ Atanazy Wielki, 131.

(„stał się i wdział na siebie”, „In illud: Omnia mihi tradita sunt a Patre” 3)⁵⁹ we Wcieleniu. Jest to podejście, które nie ma nic wspólnego z alegoryzowaniem tekstu, lecz jest jego odczytaniem literalnym, uwzględniającym integralność reguły wiary. Argumentację tę, będącą kluczową dla dowodu egzegetycznego, który przeprowadza Atanazy, należy odróżnić od alegorii stosowanych jako swego rodzaju ornamentyka wywodu. Przykładowo, gdy wprowadza krótkie florilegium, w którym cytuje Ps 24,7 i Iz 63,1, to tekstom tym nadaje znaczenie alegoryczne, gdzie otwierające się bramy i szkarłatne szaty obrazują Wcielenie, ale nie na nich opiera się interpretacja badanego tekstu.

Kolejnego przykładu atanazjańskiej egzegezy dostarcza *Komentarz do słów: Kto wyznaje w Synu*⁶⁰, który publikowany bywa często jako zakończenie *Listów do Serapiona*⁶¹. Jest to wyjaśnienie Mt 12,32⁶², który to tekst służył arianom jako dowód, iż Duch jest wyższy od Syna. Przywołując i interpretując (wydobywając „ukryty ich w nich głęboki sens”⁶³) opinie teologiczne ze środowiska aleksandryjskiego (Orygenes, Teognosta)⁶⁴, tworzy podstawę do interpretacji tego trudnego tekstu biblijnego⁶⁵. Głupota i niewiedza, jaką zarzuca heretykom⁶⁶, znowu polega na tym, że odrzucają słowa Pisma (albo „Logos był na początku” [J 1,1], albo „Logos stał się ciałem” [J 1,14]), które nie wpisują się w ich zestaw przesłanek. Kompletność przesłanek budujących poprawną hermeneutykę znajdujemy w wierze Kościoła: „Taka jest wiara Kościoła”⁶⁷.

Tak więc u Atanazego teologia Logosu i rozumienie Pisma warunkują się wzajemnie. Ich rozwój jest niemożliwy w separacji, a dokładniej rzecz ujmując, prowadzi do zafałszowania zarówno egzegezy, jak i teologii. Rozumienie Pisma

⁵⁹ Atanazy Wielki, 131.

⁶⁰ Atanazy Wielki, „Epistulae ad Serapionem,” in *Athanasii Arieepiscopi Alexandrini opera omnia*, vol. 2, ed. Jacques-Paul Migne, Patrologiae cursus completus. Series Graeca 26 (Migne, 1857), 137–48 (por. „In illud: Omnia mihi tradita sunt a Patre”. In *Athanasii Arieepiscopi Alexandrini opera omnia*, vol. 1, ed. Jacques-Paul Migne, Patrologiae cursus completus. Series Graeca 25 [Migne, 1857], 208–20).

⁶¹ Henryk Pietras wskazuje właśnie Mt 12,32, por. Henryk Pietras, „Wstęp,” in Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, trans. Stanisław Kalinkowski (Wydawnictwo WAM, 1996), 5–60, zwł. 59.

⁶² Mylnie opisane jako Łk 12,20 w Szewczyk, „Wstęp,” 26–27.

⁶³ Atanazy Wielki, *Komentarz do słów: Kto wyznaje w Synu* 5 (Atanazy Wielki, *Mniejsze pisma atanazjańskie*, 138).

⁶⁴ Atanazy Wielki, *Komentarz do słów: Kto wyznaje w Synu* 2–4 (Atanazy Wielki, 137–38).

⁶⁵ Waldemar Turek, *Grzech przeciw Duchowi Świętemu w tradycji patrystycznej* (Wydawnictwo WAM, 2000), 103–20.

⁶⁶ Atanazy Wielki, *Komentarz do słów: Kto wyznaje w Synu* 8 (Atanazy Wielki, *Mniejsze pisma atanazjańskie*, 141).

⁶⁷ Atanazy Wielki, *Mniejsze pisma atanazjańskie*, 141.

jest możliwe tylko w świetle wiary w Tego, o którym Pismo mówi, przekazanej Kościołowi przez Niego samego i Jego apostołów. Chrystus – Logos Boga zapisany w ciele i na papirusie musi być czytany jako jedno Słowo. Teologia Logosu jest drogą do zbudowania doktryny Pisma Świętego, której nie można zaniedbać. *Logostheologie* jako element kluczowy przewyciężenia arianizmu, ale przede wszystkim – wcześniej w twórczości Orygenesesa – jako podstawa teologii Pisma, jaką znajdujemy w *De principiis*, nie przestała być potrzebna i dziś.

Nie oznacza to, że taka chrystologia jest jedyną możliwą. Oparta na Wcieleniu wizja, która swą syntezę znalazła w *Dei verbum* 13, a swoją aplikację w instrukcji Papieskiej Komisji Biblijnej *Sancta Mater Ecclesie* (1964), ma także do spełnienia swą istotną rolę. Jednak ważną jest rzeczą, by dla chrystologii opartej na historycznym wymiarze Wcielenia znaleźć – jako przeciwwagę stanowiącą czynnik stabilizujący i gwarancję integralności ujęcia – teologię Logosu, która może zmierzyć się z wyzwaniem dzisiejszej kultury, przede wszystkim filozoficznej, nie chowając się za rozważaniami historycznymi (co nie oznacza, że argumentacja historyczna nie jest prawomocna, czy nie ma waloru objaśniającego). Ostatecznie bowiem historyzm *nouvelle théologie* sprawił, że stała się ona z jednej strony ważną inspiracją dla innych kierunków (w lepszym razie), lecz czasem nie była zdolna ustrzec się tego, by stać się zbiorem erudycyjnej, lecz antykwarecznej wiedzy, która nie ma dziś prostego kontaktu ze współczesnym dyskursem filozoficznym. Teologia w zakresie doktryny Pisma Świętego musi być teologią żywą, jeśli Pismo Święte ma pozostać księgą żywą i księgą życia. W świetle praktyki teologiczno-egzegetycznej Atanazego to życie księgi zazębia się z żywą relacją stron, które przez nią wchodzą w komunikację.

4. Gdzie jest miejsce egzegezy w radykalnej ortodoksji?

Nasze rozważania nad zależnością między teologią a egzegezą odnosiły się do sytuacji, którą opisał Henri de Lubac w swej monumentalnej pracy o średnio-wiecznej egzegezie: teologia nie jest jeszcze oddzielona od egzegezy, a egzegeza pozostaje wewnętrzną sprawą teologii⁶⁸. Odwoływał się przy tym do opinii Marie-Dominique'a Chenu, wyrażonej w świeżo wówczas opublikowanej pracy o teologii w XII w.⁶⁹, jako do utwierdzonego przekonania badacza. De Lubac

⁶⁸ Henri de Lubac, *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture; Première Partie*, vol. 1 (Aubier, 1959), III.

⁶⁹ Marie-Dominique Chenu, *La théologie au douzième siècle* (J. Vrin, 1957), 184–85.

zdawał sobie natomiast sprawę, że kwestią nie mniej ważną niż „charakter biblijny teologii”⁷⁰, o którym pisze przy okazji omawiania dzieła szkoły paryskich wiktorynów, jest teologia polisemantycznej interpretacji Biblii (teologia egzegezy). Dowiadujemy się z dzieła historyka, którym jest de Lubac (co przy okazji rozważanej kwestii podkreśla, wskazując na płynące stąd ograniczenia)⁷¹, o ramach używania podejścia historycznego. Jednak z naszego punktu widzenia ważne jest to, co podkreśla przy okazji: silny, a przede wszystkim intymny związek *sacra pagina* (egzegezy) i *theologica pagina* (refleksji teologicznej)⁷². Nawet jeśli mówią one różnymi językami, to mówią o jednym przedmiocie swego dyskursu i w perspektywie wspólnej intencjonalności, którą jest zbawcza moc Logosu wcielonego i odzianego w tekst.

Jednym z żywych i otwierających perspektywy kierunków we współczesnej teologii jest ruch radykalnej ortodoksji, którego postacią emblematyczną jest John Milbank (ur. 1952)⁷³. Radykalizm tego nurtu, zrozumiany jako „przemysłany powrót do korzeni”⁷⁴, jest nawiązaniem do twórczości de Lubaca i szkoły, którą ten zapoczątkował swymi badaniami, w tym także nad egzegezą średniowieczną. W jego rozważaniach nie brak jednak istotnych nawiązań do egzegezy patrystycznej, zwłaszcza Orygenesesa i jego następców⁷⁵, bowiem to u wielkiego Aleksandryjczyka szukał źródeł wielosensowej interpretacji Pisma Świętego. Zdawał sobie sprawę, że nie chodzi w niej o metodę egzegetyczną, ale o teologię, która tę praktykę teologiczną umożliwia i uzasadnia. Milbank skoncentrował się natomiast na obszarze relacji między teologią a ontologią. Jego maksymalistyczny program podniesienia teologii na nowo do rangi królowej nauk opiera się bowiem na tym, że filozofii chce dać teologiczną busolę, która uchroni ją od jałowości i miałkości sekularyzmu. Przez to miałyby nastąpić wypełnienie na drodze Objawienia pustki metafizycznej powstającej tam, gdzie jest miejsce tylko dla Bytu – pierwszej zasady metafizyki⁷⁶. Ta myśl sprawia, że Milbankowi bliższe są kwestie mocno związanej z metafizyką teologii śred-

⁷⁰ Lubac, *Exégèse médiévale*, 113.

⁷¹ Lubac, 118.

⁷² Lubac, 117.

⁷³ Sławomir Zatwardnicki (“Radical Orthodoxy as Suspended Middle,” *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 27, no. 2 [2019]: 121–47, zwł. 123, <https://doi.org/10.52097/wpt.2231>) mówi o książce Milbanka jako fundującej ruch, Robert Woźniak mówi o grupie Milbanka (por. Robert Woźniak, “John Milbank, albo o pewnej postaci myślenia zakorzenionego i jego współczesnych pożytkach,” in *Herezja sekularności: Tropami myśli Johna Milbanka*, by Piotr S. Popiołek [Teologia Polityczna, 2024], 19–31, zwł. 21).

⁷⁴ Woźniak, “John Milbank,” 20.

⁷⁵ Lubac, *Exégèse médiévale*, 198–219.

⁷⁶ John Milbank, *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture* (Blackwell, 1997), 44.

niowiecznej, ale nie oznacza to bynajmniej, że autor ten nie docenia znaczenia teologii starożytnego Kościoła. Jednak inspiracje augustyńskie widać lepiej w jego zainteresowaniu doktryną stworzenia *ex nihilo* u Augustyna⁷⁷ czy też roli Augustyna jako podstawy platonizowania u Tomasza z Akwinu⁷⁸. Sławomir Zatwardnicki, co bardzo charakterystyczne, prezentując zasadnicze cechy radykalnej ortodoksji, gdy chce rozwinąć kwestię odczytania tajemnicy Pisma w tajemnicy Chrystusa i Kościoła (por. Ef 5,32) i odczytania Pisma w tej samej tajemnicy mistycznego Ciała Chrystusa, musi sięgać do tekstów de Lubaca, aby tam znaleźć podbudowę dla osadzenia jedności sensu Pisma w tajemnicy Chrystusa⁷⁹. Thuy-Linh Nguyen zdaje się wiązać ten fakt z różnym rozumieniem granicy między filozofią a teologią u de Lubaca i w ruchu radykalnej ortodoksji. Teologia, jak jest definiowana w tym środowisku, u de Lubaca jest formą filozofii ze względu na rolę aktu wiary w teologii, która była kluczowa dla francuskiego jezuitę⁸⁰. Także Milbank zdaje się zdawać sobie sprawę, że w tym zakresie jest znacznie mniej odkrywcy i ma mniej do powiedzenia. Jeśli wypowiada się o interpretacji tekstu biblijnego, to głównie w dziele, w którym analizuje dzieło de Lubaca. Alegoryczna forma opowiadania o tekście biblijnym to dla niego (a w jego przekonaniu i dla de Lubaca) warstwa tekstu integralnie do niego należąca (w tym sensie wewnętrzna)⁸¹, ale pełniąca rolę komunikacyjną między tekstem a czytelnikiem i wspólnotą kościelną. De Lubac oddzielał tak rozumianą alegorię od skrywającej obce „produkty”, którą nazywa „sztuczną analogią”⁸². Erudycja historyczna dotycząca dziejów teologii i (w jej ramach) egzegezy dostarcza tutaj materiału, który precyzyjnie pozwala opisać alegorię chrześcijańską w jej najlepszej formie i w oparciu o najlepsze przykłady. Pozostajemy jednak w sferze historycznej, ponieważ alegoria nie jest modelem metodologicznym dla żadnej metody egzegetycznej będącej w bieżącym użyciu. Związek między egzegezą a teologią też nie opiera się na żadnych narzędziach teologicznych, co próbowaliśmy wykazać na przytoczonych przykładach.

⁷⁷ Piotr S. Popiołek, *Herezja sekularności: Tropami myśli Johna Milbanka* (Teologia Polityczna, 2024), 45.

⁷⁸ John Milbank and Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas* (Routledge, 2001), 12.

⁷⁹ Sławomir Zatwardnicki, „Objawienie w ujęciu Radykalnej Ortodoksji,” *Teologia w Polsce* 13, no. 2 (2019): 237–60, zwł. 248–49, <https://doi.org/10.31743/twp.2019.13.2.14>.

⁸⁰ Thuy-Linh Nguyen, *The Legacy of Henri de Lubac and the Challenge of Radical Orthodoxy* (Pontificia Università Gregoriana, 2007), 105.

⁸¹ John Milbank, *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Renewed Split in Modern Catholic Theology* (William B. Eerdmans, 2014), 62–63.

⁸² Henri de Lubac, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, trans. Kazimierz Łukowicz (Wydawnictwo WAM, 2008), 26–27.

5. Jaka teologia dla egzegezy? Wnioski

Otwarta natomiast pozostaje kwestia, której z założenia (jako nie wchodzącej w zakres jego badań historycznych) de Lubac (a tym bardziej Milbank) nie podejmuje, co z egzegezą, która oddzieliła się od teologii i sama przez nią została relegowana poza warsztat i metodę teologiczną. Status egzegety jako firmy outsourcingowej zatrudnianej przez teologa do realizacji określonych zadań nie przysłużył się obydwu dziedzinom. Pogłębione zainteresowanie Milbanka i jego środowiska kwestiami doktryny i praktyki społecznej z całą pewnością przywraca teologii możliwość wypowiedzania się w kwestiach ważnych społecznie i (w tym ujęciu, o jakim tu mówimy) własnym głosem. Zajmowanie się Pismem Świętym tego nie gwarantuje, wymaga natomiast zagłębienia się w tym, czym dzisiejsza egzegeza jest. Nie jest już bowiem krytyką historyczną typu wellhausenowskiego. Tymczasem, jeśli chodzi o dyskusję dotyczącą egzegezy dziś, podejście teologiczne pozostaje na poziomie instrukcji Papieskiej Komisji Biblijnej z 1993 r., w której osłabiając monopol krytyki historycznej, potwierdzono jej niekwestionowany status jako metody podstawowej.

Paradygmatem, na którym opierają się dziś metody i podejścia stosowane w egzegezie, jest raczej socjologia (występująca często w formie antropologii kulturowej czy społecznej). Do tego dochodzą też formy interpretacji biblijnej, które inspirowane są wprost ideologiami: feministyczną, ekologizmem, postkolonializmem, genderyzmem itd.). Egzegeza, zdana na sięganie do humanistyki jako swego kontekstu, jest wobec takich podejść bezbronna i będzie taką, dopóki nie zostanie osadzona w teologicznym i kościelnym kontekście. Bo – jak w starożytności – nie w metodzie jest problem, tylko w jedności dyskursu egzegetyczno-teologicznego. Egzegeta oczekuje więc od teologa teologii zainteresowanej przede wszystkim tym, w co wierzy Kościół, i rozumiejącej, jakie są teologiczne zadania egzegety. Egzegeza biblijna jest sztuką rozumienia i objaśniania tekstu biblijnego. Rozumienie jest zawsze czyjeś, objaśnianie jest zawsze komuś. Egzegeta potrzebuje więc teologicznego opisu wiary tego podmiotu. Jako że sam też należy do tej klasy podmiotów (wraz ze swym instrumentarium), potrzeba rozumienia wierzącego podmiotu obejmuje też pomoc w krytycznej samoocenie działań egzegetycznych.

John Senior stwierdził, skoro Prawda, którą jest Chrystus, jest osobą, to znać prawdę oznacza *cognoscere*, a nie *scire*⁸³. Newman zaś powiedział: „nie

⁸³ John Senior, *Upadek i odbudowa kultury chrześcijańskiej* (Wydawnictwo Dębogóra, 2021), 277.

chcę być nawrócony przez zręczny syllogizm”⁸⁴. Egzegeta, który za cel uprawiania egzegezy uznaje cel teologiczny – poznać Chrystusa i nawracać się do Niego oraz dzielić się tym doświadczeniem ze wspólnotą Kościoła – oczekuje więc od teologa współpracy w poznawaniu Chrystusa, obrony dogmatu przed socjologizacją religii⁸⁵.

Bibliografia

- Atanazy Wielki. *O dekretach Soboru Nicejskiego: O wypowiedzi Dionizego: O Synodach w Rimini i Seleucji*. Translated by Przemysław M. Szewczyk (Wydawnictwo WAM, 2011).
- Atanazy Wielki. *Mniejsze pisma atanazjańskie: Wybrane listy i pisma egzegetyczne*. Translated by Przemysław M. Szewczyk. Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2021.
- Athanasius. “Contra Arianos.” In *Athanasii opera omnia quae extant*, edited by Jacques-Paul Migne, vol. 2. Patrologiae cursus completus. Series Graeca 26. Migne, 1857.
- Athanasius. „Epistulae ad Serapionem”. In *Athanasii Arieepiscopi Alexandrini opera omnia*, t. 2, edited by Jacques-Paul Migne. Patrologiae cursus completus. Series Graeca 26. Migne, 1857.
- Athanasius, “In illud: Omnia mihi tradita sunt a Patre”. In *Athanasii Arieepiscopi Alexandrini opera omnia*, t. 1, edited by Jacques-Paul Migne. Patrologiae cursus completus. Series Graeca 25. Migne, 1857.
- Brockelmann, Carl. *Hebräische Syntax*. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1956.
- Brown, Francis, Samuel R. Driver, and Charles A. Briggs. *The Hebrew and English Lexicon*. Hendrickson Publishers, 1979.
- Butterworth, George W. *Origen on First Principles*. Society for Promoting Christian Knowledge, 1936.
- Chenu, Marie-Dominique. *La théologie au douzième siècle*. J. Vrin, 1957.
- Clemens Alexandrinus. “Cohortatio ad gentes.” In *Clementis Alexandrini opera quae extant omnia*, edited by Nicolai Le Nourry, vol. 1, Patrologiae cursus completus. Series Graeca 8. Migne, 1857.
- Cyryl Aleksandryjski. *Komentarz do Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian*. Translated by Konrad F. Zawadzki. Święty Paweł, 2022.
- Czerski, Janusz. *Pierwszy List do Koryntian*. TUM, 2009.
- Filastriusz z Brecii. *Księga różnych herezji*. Translated by Mariusz Szram. Wydawnictwo WAM, 2021.
- Gregg, Robert C. and Dennis E. Groh. *Early Arianism: A View of Salvation*. Fortress Press, 1981.
- Grzywaczewski, Joseph. *Les controverses théologiques au quatrième siècle*. Polihymnia, 2023.
- Haag, Herbert. “bn.” In *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, edited by G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren, vol. 1. Kohlhammer, 1973.

⁸⁴ John H. Newman, *Logika wiary*, trans. Paweł Boharczyk (Instytut Wydawniczy PAX, 1989), 321.

⁸⁵ Senior, *Upadek i odbudowa kultury chrześcijańskiej*, 278.

- Hall, Stuart G. "The *Thalia* of Arius in Athanasius' Accounts." In *Arianism: Historical and Theological Reassessments; Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies*, edited by Robert C. Gregg. Wipf&Stock 2006.
- Helyer, Larry R. "Arius Revisited: the Firstborn over All Creation." *Journal of the Evangelical Theological Society* 31, no. 1 (1988): 59–67.
- Jan Chryzostom. *Homilie do Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian*. Translated by Antoni Paciorek. Edycja Świętego Pawła 2021.
- Juliano. *Contra los Galileos: Cartas y fragmentos; Testimonios; Leyes*. Translated by José García Blanco and Pilar Jiménez Gazapo. Editorial Gredos 1982.
- Koetschau, Paul, ed. *De Principiis*. Vol. 5 of *Origenes Werke*. J. C. Hinrichs, 1913.
- Lienhard, Joseph T. "The 'Arian' Controversy: Some Categories Reconsidered." *Theological Studies* 48, no. 3 (1987): 415–37. <https://doi.org/10.1177/004056398704800301>.
- Linke, Waldemar. "Verbum abbreviatum and silentium Dei in Benedict XVI's Writings and the Object and Method of Biblical Exegesis." *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 32, no. 1 (2024): 5–64. <https://doi.org/10.34839/WPT.2024.32.1.5-64>.
- Longosz, Stanisław. "Atanazjańska terminologia teologii wcielenia." *Vox Patrum* 38–39 (2000): 414–29. <https://doi.org/10.7227/bjrl.41.2.7>.
- Lubac, Henri de. *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture; Première Partie*. Vol. 1. Aubier 1959.
- Lubac, Henri de. *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*. Translated by Kazimierz Łukowicz. Wydawnictwo WAM, 2008.
- Łukaszczuk, Michał. "The Christocentric Exegesis in The Letters of St. Jerome: Based on Selected Examples." *Biblica et Patristica Thoruniensia* 17, no. 1 (2024): 23–35. <https://doi.org/10.12775/bpth.2024.002>.
- Methodius z Olimpu. "Convivium decem virginum." In *Methodii Episcopi et Martyris opera omnia*, edited by Jacques-Paul Migne. Patrologiae cursus completus. Series Graeca 18. Migne, 1857.
- Milbank, John. *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Renewed Split in Modern Catholic Theology*. William B. Eerdmans, 2014.
- Milbank, John. *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*. Blackwell, 1997.
- Milbank, John, and Catherine Pickstock. *Truth in Aquinas*. Routledge, 2001.
- Newman, John H. *Logika wiary*. Translated by Paweł Boharczyk. Instytut Wydawniczy PAX, 1989.
- Newman, John H. *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*. Translated by Jolanta W. Zielińska. PAX, 1957.
- Nguyen, Thuy-Linh. *The Legacy of Henri de Lubac and the Challenge of Radical Orthodoxy*. Pontificia Università Gregoriana, 2007.
- Origenes. *Homilie o Księdze Jeremiasza: Komentarz do Lamentacji Jeremiasza: Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*. Translated by Stanisław Kalinkowski. ATK, 1983.
- Origenes. *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela*. Translated by Stanisław Kalinkowski. Wydawnictwo WAM, 2000.
- Origenes. *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*. Translated by Stanisław Kalinkowski. WAM, 2003.
- Origenes. *O zasadach*. Translated by Stanisław Kalinkowski. WAM, 1996.

- Philon Alexandrinus. "De posteritate Caini," In *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, edited by Paul Wendland, vol. 2. Tipis et impensis Georgi Reimeri, 1897.
- Pietras, Henryk. *Początki teologii Kościoła*. Wydawnictwo WAM, 2000.
- Pietras, Henryk. *Sobór Nicejski (325): Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*. Wydawnictwo WAM, 2013.
- Pietras, Henryk. "Wstęp." In Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, Translated by Stanisław Kalinkowski. Wydawnictwo WAM, 1996.
- Pollard, T. E. "The Exegesis of Scripture and the Arian Controversy." *Bulletin of the John Rylands Library* 41, no. 2 (1959): 414–29. <https://doi.org/10.7227/bjrl.41.2.7>.
- Popiołek, Piotr S. *Herezja sekularności: Tropami myśli Johna Milbanka*. Teologia Polityczna, 2024.
- Ricoeur, Paul. "Meta-foryczne i meta-fizyczne." *Teksty: Teoria literatury, krytyka, interpretacja*, no. 68 (1980): 183–98.
- Rosik, Mariusz. *Pierwszy List do Koryntian*. Edycja Świętego Pawła, 2009.
- Schmidt, Werner H. "Jöhim God." In *Theological Lexicon of the Old Testament*, edited by Ernst Jenni and Claus Westermann, translated by Mark E. Biddle, vol. 1. Hendrickson, 1997.
- Senior, John. *Upadek i odbudowa kultury chrześcijańskiej*. Translated by Teresa Milcarek and Beata Biały. Wydawnictwo Dębogóra, 2021.
- Setién García, Carla. "Herejes en el Antiguo Testamento según Filastrio de Brescia." In *(Re)escribendo a Historia: Achegas dos novos investigadores en Arqueoloxía e Ciencias da Anigüidade*. Andavira, 2017.
- Simonetti, Manlio. *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis*. Translated by John A. Hughes. T&T Clark, 1994.
- Simonetti, Manlio. *La crisi ariana nel IV secolo*. Institutum Patristicum «Augustinianum», 1975.
- Szewczyk, Przemysław M. *Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego*. (Wydawnictwo WAM, 2010).
- Szewczyk, Przemysław M. "Wstęp." In *Mniejsze pisma atanazjańskie: Wybrane listy i pisma egzegetyczne*, by Atanazy Wielki, translated by P. Szewczyk. Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2021.
- Szram, Mariusz. "Egzegeza literalna Starego Testamentu jako źródło herezji. Stanowisko Filastriusza z Brescii." *Vox Patrum* 67 (2017): 619–29.
- Szram, Mariusz. *Wokół osoby i myśli Orygenesza*. Wydawnictwo KUL, 2021.
- Szram, Mariusz. "Wstęp." In *Księga różnych herezji*, by Filastriusz z Brescii, translated by Mariusz Szram. Wydawnictwo WAM, 2021.
- Szulim, Maciej. "Utożsamienie osobowego Logosu z Pismem Świętym w komentarzach Orygenesza." Master's thesis, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, 2018.
- Teodoret z Cyru. *Historia Kościoła*. Translated by Henryk Pietruszczak. Henryk Pietruszczak, 2019.
- Turek, Waldemar. *Grzech przeciw Duchowi Świętemu w tradycji patrystycznej*. Wydawnictwo WAM, 2000.
- Woźniak, Robert. "John Milbank, albo o pewnej postaci myślenia zakorzenionego i jego współczesnych pożytkach." In *Herezja sekularności: Tropami myśli Johna Milbanka*, by Piotr S. Popiołek. Teologia Polityczna, 2024.
- Zatwardnicki, Sławomir. "Objawienie w ujęciu Radykalnej Ortodoksji." *Teologia w Polsce* 13, no. 2 (2019), 237–60. <https://doi.org/10.31743/twp.2019.13.2.14>.

Zatwardnicki, Sławomir. "Radical Orthodoxy as Suspended Middle." *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 27, no. 2 (2019), 121–47. <https://doi.org/10.52097/wpt.2231>.

WALDEMAR LINKE CP (DR HAB., PROF. UKSW) – pasjonista, wykładowca na Wydziale Teologicznym UKSW. Zajmuje się Apokalipsą według św. Jana, późną literaturą Starego Testamentu (zwł. księgami Tobiasza i Judyty), hermeneutyką biblijną oraz teologią Pisma Świętego.