

LEOKADIA MAŁUNOWICZÓWNA

KONCEPCJA CZŁOWIEKA U ŚW. IGNACEGO ANTIOCHEŃSKIEGO *

Św. Ignacy, drugi następca św. Piotra na stolicy biskupiej w Antiochii syryjskiej, według tradycji uczeń św. Jana Apostoła, miał ponieść śmierć męczeńską w Rzymie za Trajana (98-117), rzucony zwierzętom w amfiteatrze na pożarcie. W drodze z Syrii do Italii jako więzień napisał lub podyktował listy pasterskie do pięciu kościołów małoazjatyckich i rzymskiego oraz do św. Polikarpa, biskupa Smyrny (Euzeb. *Hist. Eccl.* 3, 36). Pomijamy tu dyskusję nad autentycznością tych siedmiu pism; główną przyczyną kwestionowania autorstwa św. Ignacego była koncepcja episkopatu monarchicznego, występująca w nich z ogromną wyrazistością. Ostatnio poświęcił temu zagadnieniu obszernie, liczące 474 stron, studium R. Weijenborg¹, wysuwając tezę, że listy Ignacego z Antiochii są dziełem fałszerza z II połowy IV w. Zanim specjaliści wypowiedzą się definitywnie co do słuszności tak skrajnego poglądu, za innymi badaczami przyjmujemy jako autentyczne listy do gmin chrześcijańskich w Efezie (1), Magnezji (2), Tralles (3), Rzymie (4), Filadelfii (5), Smyrnie (6) i do św. Polikarpa, biskupa Smyrny.

Należy je zaliczyć do listów rzeczywistych, nie są to pisma urzędowe, przybrane tylko w formę listów (tzw. epistoły). Noszą one charakter całkowicie osobisty, spontaniczny, pisane były „na gorąco”, a skierowane do konkretnych odbiorców, by dać im odpowiedź na sprecyzowane pytania lub poruszyć problem obchodzący specjalnie adresata. Nie są to kompozycje literackie, ich napisanie zostało spowodowane sytuacją, w jakiej znalazł się autor: kontakt z poszczególnymi kościołami, zwłaszcza z ich delegacjami, dowody miłości z ich strony, poznanie niebezpieczeństw i trudności, na jakie były one narażone, wiadomość (czy przy-

* Praca ta oraz artykuły: B. Iwaszkiewicz *Problematyka symboliki motywu orła*, L. Małunowiczówny *Stosunek wczesnego chrześcijaństwa do kultury antycznej*, B. Filarskiej *Sprawozdanie z Sympozjum Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim*, powstały w ramach prac Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim.

¹ *Les lettres d'Ignace d'Antioche. Etude de critique littéraire et de théologie.* Tłum. z hol. B. Héroux. Leiden 1969.

puszczenie), że chrześcijanie w Rzymie zamierzają go ratować przed męczeńską śmiercią — reakcją na to wszystko stanowią przekazane nam pisma św. Ignacego. Dziękuje on za dowody sympatii, zachęca do posłuszeństwa wobec prawowitej władzy kościelnej, przestrzega przed hereetyką nauką, zwłaszcza doketów.

Z charakteru listów wynika, że nie zawierają one systematycznego wykładu całości doktryny katolickiej ani nawet poszczególnych artykułów wiary. Nie przekazują też one teoretycznych rozważań z dziedziny teologicznej antropologii. Wypowiedzi św. Ignacego są skąpe i rozproszone; jeżeli wzięliśmy je jako temat artykułu, to ze względu na wielką rolę, jaką odegrały jego pisma w kształtowaniu się myśli starochrześcijańskiej. Ich autor przekazał następnym generacjom katechezę apostołów, pozostawał zwłaszcza pod wpływem św. Pawła i św. Jana²; specjalnie wielki jest jego wkład przy formowaniu się dogmatów: wcielenia, odkupienia, Eucharystii i Kościoła.

Nauka św. Ignacego skupia się, jak w soczewce, w idei jedności; kluczowymi terminami, używanymi w różnych relacjach, są: ἕνωσις, ἐνότης³. Bóg jest jednością, ἕνωσις (Trall. 11, 2). Sam siebie męczennik określił ὡς ἄνθρωπος εἰς ἕνωσιν κατηρτισμένος „jako człowiek przygotowany ku jedności” (Filad. 8, 1)⁴, a św. Polikarpa upomina (Pol. 1, 2): τῆς ἐνώσεως φρόντιζε, ἧς οὐδὲν ἄμεινον — „staraj się o jedność, rzecz spośród wszystkich najlepszą” Broni więc zdecydowanie jedności Boga, który się nam objawił przez swego Syna, Jezusa Chrystusa (Magn. 8, 2). Cała pobożność Ignacego skupia się na Wcieleniu Logosu. W centrum zainteresowań religijnych i przeżyć męczennika znajduje się właśnie tajemnica Syna Bożego. Głosi on jedność Ojca i Syna, broni też wręcz namiętnie jedności obu natur Chrystusa, prawdziwości Jego człowieczeństwa, zwalczając gwałtownie doketów. Podkreślał, że w życiu Jezusa miały rzeczywiście (ἀληθῶς) miejsce takie fakty, jak narodzenie, jedzenie, picie, męka, ukrzyżowanie, śmierć i zmartwychwstanie (Trall. 9,1.2; por. Smyrn. 1,1.2; 2). Chrystologia u Ignacego łączy się ściśle z antropologią. „Doskonałym człowiekiem stał się” Jezus Chrystus: τελείος ἄνθρωπος γενόμενος (Smyrn. 4, 2). Jest on „nowym” (καινός) człowiekiem (Efez. 20,1), „wcielonym Bogiem” ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός (ib. 7, 2); będąc jednocześnie „synem człowieczym i Synem Bożym” (ib. 20, 2).

² Por. B. Bosio. *La dottrina spirituale di Sant'Ignazio d'Antiochia*. „Salesianum” T. 28:1966 s. 520 n.

³ ἕνωσις występuje 8 razy, a ἐνότης — 11 razy.

⁴ Lisiecki (*Pisma Ojców Apostolskich* (tłum., wstęp, objaśn.). Poznań 1924. Pisma Ojców Kościoła 1) oddaje to wyrażenie niedokładnie: „bo rozumiem, co znaczy jedność”. Dalsze cytaty polskiej wersji są zasadniczo wzięte z tłumaczenia Lisieckiego (skrót: L).

Na oznaczenie natury ludzkiej w Chrystusie Ignacy używa *σάρξ*, na oznaczenie zaś natury Bożej — *πνεῦμα*, np Smyrn. 3, 2: apostołowie „zetknęli się z ciałem i duchem Jego” (*κραθέντες τῆ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι*). A więc *σάρξ* określa także chwalebne ciało Chrystusa po zmartwychwstaniu. Por. Magn. 1, 2: „życzę im (tj. kościołom) jedności z ciałem (*σάρξ*) i duchem (*πνεῦμα*) Jezusa Chrystusa, życia naszego wiekuistego [...]” Działalność Chrystusa na ziemi oddaje autor wyrażeniem przysłówkowym *ἐν σαρκί* (Smyrn. 1, 2) lub *κατὰ σάρκα* Jezus był poddany Ojcu *κατὰ σάρκα* (Magn. 13, 2). Jasne więc, że *σάρξ* nie ma tu znaczenia pejoratywnego, wyraża tylko ziemską działalność Chrystusa, posiadanie przez Niego prawdziwej natury ludzkiej. Zachował ją Jezus także po zmartwychwstaniu: jadł i pił z uczniami jako istota cielesna (*ὡς σαρκικός*) (Smyrn. 3, 3). *Σάρξ* i *σαρκικός* występuje u Ignacego w znaczeniu biblijnym; autor nawiązuje raczej do ujęcia św. Jana niż św. Pawła, bo *σάρξ* nie zawiera odcienia pejoratywnego, jaki miewa u Pawła (Rom. 8, 3; Gal. 5, 17); jest to natura ludzka z wszystkimi przypadłościami. Podobny sens ma *σάρξ* w złożeniu *σαρκοφόρος* (o Chrystusie) w Smyrn. 5, 2.

Obok rzeczywistej, nie pozornej natury ludzkiej w Chrystusie istnieje również *πνεῦμα*, rzeczywistość wyższa, nadludzka. Przez nią Jezus jest złączony z Ojcem, staje się samym Bogiem (*πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί* Smyrn. 3, 3). Dzięki najściślejszemu połączeniu obu natur w Chrystusie można mówić o cierpieniu i męce Boga: Efezjanie „Odżyli w krwi Boga” (*ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ*: Efez. 1,1). Ignacy błaga Rzymian: „Pozwólcie mi być naśladowcą męki Boga mojego”, *πάθους τοῦ θεοῦ μου* (Rom, 6, 3); w Efez. 7,2 (często przytaczane miejsce) autor zestawia właściwości obu natur Jezusa: „Jeden jest tylko lekarz, Ciało i Duch, Zrodzony i Niezrodzony, Ciałem okryty Bóg, w śmierci żywot prawdziwy, i z Marii, i z Boga, najpierw poddany cierpieniom, a potem niecierpieliwy, Jezus Chrystus, Pan nasz” Ciało i duch są przeciwstawione sobie nie jako komponenty natury ludzkiej, ale jako pierwiastek ludzki i boski. Boskość Jezusa objawia się najpełniej i ostatecznie przez zmartwychwstanie.

Na temat człowieka św. Ignacy wypowiada się raczej przygodnie, nigdzie nie uzasadniając, ani nie rozwijając wprowadzanych wyrażeń. Posługuje się, z różną częstotliwością, następującymi terminami: *σάρξ*, *σῶμα*, *πνεῦμα*, *ψυχή*. Raz tylko jest mowa o człowieku w ogóle, w sposób całkowicie neutralny (Efez. 10, 1), gdy męczennik wzywa do modlitwy za pozostałych ludzi: *ὅπερ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων*. Oczywiście człowiek jest istotą mniej wartościową niż Bóg: „Nie chcę, byście się podobali ludziom (*ἀνθρωποπαρεσκήσαι*), ale Bogu” (Rom. 2, 1).

Człowiek jest istotą złożoną z σάρξ i πνεῦμα. Samo σάρξ, jak już była mowa przy chrystologii, oznacza u Ignacego ziemską formę istnienia człowieka, naturę ludzką człowieka. Autor w Magn. 3, 2 przeciwstawia σάρξ i θεός, gdy przeciwstawia biskupa widzialnego Niewidzialnemu. Określenie Boga jako „widzącego rzeczy skryte” implikuje ograniczoność poznania w ciele. Myśl Boża różni się od pojmowania ludzkiego. W Rom. 8, 3 Ignacy swoje błaganie skierowane do gminy rzymskiej, by pozwolono mu ponieść śmierć męczeńską, sam ocenia jako coś niezrozumiałego dla „ciała” W Filad. 7, 1 duch pochodzący od Boga (πνεῦμα) daje poznać Ignacemu sytuację kościoła w Filadelfii, choć „byli tacy, którzy chcieli otumanić ciało moje”, (κατὰ σάρκα μέ τινες ἠθέλησαν πλανῆσαι), a dalej (2) zapewnia, „że tego się nie dowiedziałem z ust ludzkich” (ὅτι ἀπὸ σαρκὸς ἀνθρωπίνης οὐκ ἔγνων). Z kontekstu jest jasne, że σάρξ ἀνθρωπίνη znaczy tu tyle co ἄνθρωπος, istota ograniczona w poznaniu.

W kilku miejscach σάρξ użyte jest w węższym znaczeniu jako „ciało”, element cielesny w człowieku (ale bez zabarwienia ujemnego), i określa sferę działań i spraw ciała w przeciwstawieniu do pierwiastka duchowego, sfery duchowej, niewidzialnej, πνεῦμα. Pol. 5, 1 poucza, że żony mają się zadowolić swymi mężami σαρκί καὶ πνεύματι⁵. Wyżej (2, 2) Ignacy stwierdza, że Polikarp przez złożoność natury ludzkiej (σαρκικὸς εἰ καὶ πνευματικός) jest zdolny traktować łagodnie istoty widzialne, a od Boga otrzymać poznanie rzeczywistości duchowej⁶. Podobnie dychotomicznie ujmuje człowieka: ciało — duch w Trall. 12, 1; Magn. 13, 1. W Efez. 1, 3 Ignacy określa Onezyma jako ἐν σαρκί ἐπίσκοπος Efezjan, bo biskupem niewidzialnym, według ducha jest sam Chrystus (zob. Rom. 9, 1; preskrypt Pol.), a biskup jest tylko Jego widzialnym zastępcą. Ignacy stwierdza u Smyrneńczyków (1, 1) niewzruszoną wiarę, „jak gwoźdźmi przybici z ciałem i z duszą do krzyża Pana Jezusa Chrystusa” Wyrażenie σαρκί τε καὶ πνεύματι ma zapewne wyrazić całkowite oddanie się Chrystusowi. Przy końcu zaś listu (12, 2) męczennik podkreśla ściśle zjednoczenie adresatów z Bogiem: σαρκικῆ τε καὶ πνευματικῆ ἐνότητι θεοῦ καὶ ὁμῶν⁷.

⁵ τοῖς συμβίοις ἀρκεῖσθαι σαρκί καὶ πνεύματι („swym mężom były wierne ciałem i duchem”).

⁶ Por. Th. Camelot. *Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne. Lettres Martyre de Polycarpe*. Texte grec., introd., trad. et notes. Wyd. 4. Paris 1960 s. 148 przyp. 1.

⁷ Nie wydaje się słuszne łączenie tych przymiotników z poprzedzającym rzeczownikiem ἀναστάσει, jak robią to np. Bauer, Zeller, Lisiecki. Skoro πνεῦμα oznacza u Ignacego bóstwo Jezusa, πνευματικός też się odnosi do natury Bożej. Jaki by więc sens miało mówienie o zmartwychwstaniu w Chrystusie natury Bożej w przeciwstawieniu do natury ludzkiej? Ignacy nigdzie nie czyni takiego rozróżnienia.

Występuje również formuła składająca się z wyrażenia przyimkowego: *κατὰ σάρκα καὶ πνεῦμα* (Rom., preskrypt). W Rom 9, 3 *κατὰ σάρκα* odnosi się do drogi, jaką Ignacy odbywa z Syrii do Rzymu (*τῇ ὁδῷ τῇ κατὰ σάρκα*); domyślnym przeciwstawieniem byłaby tu droga duchowa wiodąca do Boga⁸. W Efez. 16, 1 męczennik przestrzega przed herezją. Ci, którzy deprawują wiarę Chrystusową, poniosą cięższą karę niż dopuszczający się cudzołóstwa *κατὰ σάρκα*. Herezja jest więc tu pojmowana jako cudzołóstwo duszy. Wyżej zaś (8, 2) autor, zaznaczając wyraźnie niższość sfery cielesnej od duchowej, w następnym zdaniu stwierdza: "Α δὲ καὶ κατὰ σάρκα πράσσετε, ταῦτα πνευματικά ἐστίν· ἐν Ἰησοῦ γὰρ Χριστῷ πάντα πράσσετε („Przecie nawet to, co wy cielesnym spełniacie sposobem, jest duchowe; w Jezusie Chrystusie bowiem spełniacie wszystko"). Chrześcijanin więc dzięki wewnętrznemu, istotnemu zjednoczeniu z Chrystusem (zob. niżej) nadaje wartość duchową wszystkim swoim czynnościom, także dokonywanym w sferze cielesnej. Błędny więc wydaje się pogląd Th. Lohmanna⁹, że dla Ignacego życie *ἐν σαρκί* jest w ogóle życiem *κατὰ σάρκα*, w odróżnieniu od św. Pawła, który ocenia życie chrześcijanina *ἐν σαρκί* według tego, czy żyje on *κατὰ σάρκα*, czy *κατὰ πνεῦμα*. Przytoczone miejsce jest właśnie dowodem, że Ignacy tak samo jak Apostoł oceniał życie chrześcijanina. Podobne zabarwienie semantyczne posiada *σάρξ* w Rom. 2, 1: *ἐὰν δὲ ἐρασθῆτε τῆς σαρκός μου* („Jeśli zbyt miłości otoczycie ciało moje"). Rzymianie, starając się o uwolnienie męczennika, okazują miłość do jego ciała, do życia fizycznego, nie mają zaś na względzie dobra jego duszy, jakim jest męczeństwo, niszczące właśnie ciało, ale przez to umożliwiające najpełniejsze osiągnięcie Boga.

Obok rzeczowników Ignacy używa i form przymiotnikowych: *σαρκικός* i *πνευματικός*. Udzielając napomnień młodemu biskupowi Polikarpowi (1, 2), pisze: „Bądź na poziomie swego stanowiska z całą gorliwością ciała i ducha" (*Ἐκδίκει σου τὸν τόπον ἐν πάσῃ ἐπιμελείᾳ σαρκικῆ τε καὶ πνευματικῆ*). Czy przymiotniki pełnią tu funkcję gen. obiect. (troska o ciało i duszę innych), czy gen. subiect. (Polikarp ma się troszczyć swoim ciałem i duszą)? Bardziej stosowna wydaje się pierwsza interpretacja składniowa. Również nie jest dostatecznie sprecyzowane znaczenie wypowiedzi Ignacego w Smyrn. 13, 2: *ἦν εὐχόμεναι ἐδράσθαι πίστει καὶ ἀγάπῃ σαρκικῆ τε καὶ πνευματικῆ* („której (tj. Tawii) życzę, by była silną w wierze i w miłości, tak co do ciała, jak i co do ducha").

⁸ Zob. Camelot, jw. s. 118 przyp. 1.

⁹ *Das Bild vom Menschen bei den apostolischen Vätern* (na prawach rękopisu). „Wissensch. Zeitschrift d. F. Schiller — Universität" Jg. 8:1958/59 s. 76.

Chyba oba przymiotniki pełnią tu funkcję genet. obiet.; miłość ma obejmować potrzeby i ciała, i duszy. W Efez. 7, 2 Chrystus jest sławiony jako jedyny lekarz *σαρκικός τε και πνευματικός*, leczący więc choroby ciała i duszy.

Odcień pejoratywny (= zmysłowy) ma *σαρκικός* w Efez. 8, 2: *Οἱ σαρκικοί τὰ πνευματικά πράσσειν οὐ δύνανται οὐδὲ αἱ πνευματικοὶ τὰ σαρκικά* („Ludzie cielesni nie mogą pełnić czynów ducha, ani ludzie duchowi uczynków ciała”): Jest tu wyraźnie nawiązanie do św. Pawła, Rz 8, 5; 1 Kor 2, 14. Ciało i dusza są składnikami człowieka przeciwstawiającymi się sobie, przy czym *σάρξ* jest pierwiastkiem gorszym, jak niewiara w zestawieniu z wiarą; wyrażałby się tu dualizm cielesności z duchowością. W Bauer¹⁰ przyjmuje, że *σαρκικοί* odnosi się tu do herezyków.

Ignacy używa też form przysłówkowych *σαρκικῶς* i *πνευματικῶς* (Efez. 10, 3): *ἐν πάσῃ ἀγνεΐᾳ και σωφροσύνῃ μένητε ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ σαρκικῶς και πνευματικῶς* („Ale trwajcie w pełnej czystości i roztropności, w Jezusie Chrystusie, tak ciałem, jak i duchem”)¹¹.

Ponieważ Ignacy głosił jak najściślejsze zjednoczenie członków poszczególnych gmin i widział w wspólnotcie wierzących jedność jakby organiczną, używał więc *σάρξ* i *πνεῦμα* także w sensie przenośnym; *σάρξ* jest zasadą działania zewnętrznego, publicznego, *πνεῦμα* — wewnętrznego, wspólnotą myśli¹². Preskrypt listu do Tralianów określa ich kościół jako *εἰρηνεοῦση ἐν σαρκί και πνεύματι* („ciszący się pokojem ciała i ducha”).

Oprócz *σάρξ* św. Ignacy używa także *σῶμα* w odniesieniu do człowieka. Treść rzeczownika najjaśniej występuje w Rom. 4,2. Męczennik pragnie, by zwierzęta całkowicie go pożarły, tak by nic nie zostało z jego ciała (*και μηδὲν καταλίπωσι τῶν τοῦ σώματος μου*). *Σῶμα* oznacza więc tu martwe ciało, zwłoki, ale w następnym rozdziale (5, 3) męczennik mówi o *ἀλεσμοὶ ὅλου τοῦ σώματος* (zmielenie całego ciała), czyli o żywym jeszcze swoim ciele.

Formuła trychotomiczna występuje w zakończeniu Filad. 11,2 (przynajmniej w części rękopisów, bo są i lekcje bez *πνεύματι*):¹³ „[...] w którym pokładają nadzieję ciałem, duszą, duchem, wiarą, miłością i jednomyślnością; (*εἰς ὃν ἐλπίζουσιν σαρκί, ψυχῇ, πνεύματι, πίστει, ἀγάπῃ, ὁμόνοια*). Widoczny tu jest układ trójkowy 6 rzeczowników, może więc

¹⁰ W komentarzu ad loc. i w *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. Berlin 1957.

¹¹ P. X. Funk w komentarzu ad loc.: „in substantia humana tota”.

¹² Por. Lohmann, jw. s. 77. W kilku jednak miejscach przez niego zacytowanych *σάρξ* i *πνεῦμα* mają inne znaczenie.

¹³ Zob. Bauer, jw. s. 264.

ψυχή została wprowadzona dla symetrii z drugą trójką. Nasuwa się też zestawienie z I Thes. 5, 23, gdzie występuje: τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχή καὶ τὸ σῶμα¹⁴. W każdym razie nigdzie w listach nie ma wyraźnej formuły trychotomicznej na oddanie istoty człowieka. W Filad. 1, 2 występuje ψυχή zamiast częstszego πνεῦμα. Również tylko epizodycznie jest wprowadzone przeciwstawienie ὕλη i życia Bożego w chrześcijaninie Rom. 6, 2: τὸν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι [...] μηδὲ ὕλη ἐξαπατήσητε¹⁵; materia, doczesność jest czymś gorszym, co utrudnia dojście do Boga; wydaje się z kontekstu, że ὕλη zostało tu użyte jako termin techniczny.

Chrześcijanin pozostając istotą złożoną z ciała i ducha zostaje przeniesiony w rzeczywistość nadprzyrodzoną dzięki zjednoczeniu się z Chrystusem. W soteriologii Ignacego ważne miejsce zajmuje „transfiguracja” ciała. Autor nie wypowiada się w tym względzie jasno. Być może wierzył, że wrogość pomiędzy ciałem i duchem została zniszczona przez Wcielenie, albo sprawia to dopiero chrzest¹⁶. Przez śmierć Chrystusa dokonuje się zjednoczenie człowieka z Bogiem.

Celem wszystkich wysiłków chrześcijanina staje się osiągnięcie Boga, osiągnięcie Chrystusa (oba rzeczowniki występują zamiennie): ἐπιτυχεῖν θεοῦ (Χριστοῦ), ale tylko w liście do Rzymian (5, 3; 6, 1) Ignacy podaje Chrystusa jako cel do osiągnięcia. Zjednoczenie się z Chrystusem jest koniecznością, stanowi niezbędny warunek życia: Magn. 9, 2 — „jakżesz my będziemy mogli żyć bez niego”? Czasownik ἐπιτυχάνω z dop. w genet. stanowi jedno z najbardziej charakterystycznych wyrażen Ignacego. Wydaje się, że trzeba je różnie tłumaczyć: osiągnąć, spotkać się, uzyskać, a czasem po prostu: dojść do¹⁷. Np. Pol. 7, 1: „obym przez swe cierpienia posiadał Boga” (θεοῦ ἐπιτόχω). W zakończeniu (11, 1) listu do Smyreńczyków wyraża życzenie, żeby przez łaskę Bożą dzięki modlitwom adresatów mógł spotkać Boga (θεοῦ ἐπιτόχω; Lis.: „posiąść Boga”). Zapewnia też ich, że posiądą Boga, jeśli będą wszystko znosić dla Niego (9, 2). W Rom. 5, 3 jako upragniony swój cel podaje: ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτόχω („bym mógł posiąść Chrystusa”). Osiągnięcie Boga, jak słusznie zauważył Bouyer¹⁸, jest dla Ignacego skutkiem usprawiedliwienia, którego Bóg sam nam udziela za darmo w Chrystusie. Nie uzasadniony jest więc pogląd, że według Ignacego przez samo męczeństwo chrześcijanin

¹⁴ Schlier (zob. Bibliografia — opracowania — w tym artykule) tylko ogólnikowo stwierdza: „unter dem Zwange einer Formel”.

¹⁵ Lisiecki niedokładnie oddaje ὕλη przez „ciało”.

¹⁶ Zob. Th. F. Torrance. *The doctrine of grace in the Apostolic Fathers*. Michigan 1948 (przedr. 196) s. 63.

¹⁷ Zob. L. Bouyer. *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*. Paris 1966. Histoire de la spiritualité chrétienne 1 s. 244.

¹⁸ Tamże s. 245.

jest zdolny zdobyć Chrystusa tylko mocą wysiłku ludzkiego, bez pomocy łaski.

Przy takim ujmowaniu najwyższego dobra życie doczesne, biologiczna egzystencja (σάρξ, np. Rom. 2, 1) jest właściwie śmiercią, a śmierć biologiczna prowadzi do prawdziwego życia, jak patetycznie pisze Ignacy do Rzymian, błagając ich, by pozwolili mu ponieść męczeństwo. Naszym życiem prawdziwym (τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν) jest Jezus Chrystus (Smyrn. 4, 1); jest on „życiem wiecznym” (τὸ διὰ παντός ἡμῶν ζῆν) (Magn. 1, 2). Chrześcijanin „żyje w Jezusie Chrystusie na zawsze” (Efez. 20, 2); ζῶν ἀληθινῇ (ib. 7, 2). W 3, 2 Chrystus jest nazwany τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν („nierozdzielne nasze życie”). W Tral. 9, 2 czytamy: „Poza Chrystusem nie mamy prawdziwego życia”). Łaską czasu obecnego, poucza Efezjan (11, 1), to tylko „być znalezionym w Chrystusie, by wejść do prawdziwego życia” Chrystus nie tylko przekazuje chrześcijaninowi życie duchowe, ale także w nim działa. Tral. 5, 1: „[...] krzepię was [...] nie ja przecie, ale Jezus Chrystus”.

Ignacy ciągle podejmuje sformułowanie Pawłowe „być w Chrystusie”. Obowiązkiem chrześcijanina jest pozostawanie w jak najściślejszym zjednoczeniu z Chrystusem, przez wiarę (πίστις) i miłość (ἀγάπη), łącząc się z Jego ciałem i krwią (Efez. 8, 1)¹⁹. W liście do Trallanów (8, 1) spotykamy się z dość zaśkakującym powiedzeniem: „Niech was przetrwoczy wiara, to jest Ciało Pańskie, i miłość, to jest Krew Pańska”²⁰; tekst ten jest ważny dla pojmowania Eucharystii przez św. Ignacego. W zjednoczeniu wierzących z Chrystusem ogromną rolę spełnia Eucharystia, bo łączy ona nas z Jego ciałem i krwią (Efez. 20, 2; Rom. 7, 3; Smyrn. 7, 1). Bardzo jasna wypowiedź zawiera się w Filad. 4²¹. Chleb, który się łamie podczas ofiary eucharystycznej, jest: φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός (lekarstwem nieśmiertelności, środkiem na to, by nie umrzeć, ale żyć nieustannie w Jezusie Chrystusie — Efez. 20, 2). Chrześcijanin osiągnie te skutki sakramentu, jeżeli będzie posiadał wiarę i miłość, które łączą z ciałem i krwią Chrystusa. Nie można więc zarzucać św. Ignacemu, że przyjmował magię sakramentalną. Zespalaając wierzącego z Chrystusem, sakramenty zespalają go jednocześnie z pozostałymi członkami wspólnoty eucharystycznej (Efez. 20, 2; 3, 2; 21, 2; Tral. 2, 2). Zjednoczeni z ciałem i duchem Chrystusa mamy odtąd żyć nie według ciała, ale κατὰ

¹⁹ Zob. wyjaśnienie tego pregnantycznego wyrażenia: Camelot, jw. s. 31. Por. Bosio, jw. s. 542.

²⁰ Zob. Camelot, jw. s. 46.

²¹ „Starajcie się więc o to, aby jedną tylko mieć Eucharystię. Jedno tylko bowiem jest ciało (σάρξ) Pana naszego Jezusa Chrystusa i jeden tylko kielich w jedności krwi Jego”. Zob. Bosio, jw. s. 525 n. i podaną tam literaturę przedmiotu.

θεόν (Efez. 8, 1) — chodzi tu o wzajemną zgodę między chrześcijanami, a w Tral. 2, 1 życie *κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν* wyraża się w podporządkowaniu się biskupowi; podobnie Filad. 3, 2. Chrześcijaninem kieruje duch, który pochodzi od Jezusa. Jest to życie (*ζωή*) nowe, które stanowi zasadę nowego rodzaju postępowania (Efez. 9, 2: *κατ' ἄλλον βίον οὐδὲν ἀγαπάτε εἰ μὴ μόνον τὸν θεόν* — ze względu na inne życie nic nie miłujcie prócz samego Boga).

Św. Ignacy podejmując myśl św. Pawła o immanencji Boga w duszy wielokrotnie i z naciskiem mówi, że w nas mieszka Bóg, skoro chrześcijanie stali się członkami Chrystusa. Efez. 4, 2: *μέλη ὄντας τοῦ διοῦ αὐτοῦ*²². Jeszcze wyraźniej to znaczenie *μέλη* występuje w Tral. 11, 2 „[...] I jesteście członkami jego (tj. Chrystusa)”. Chrześcijanie są napełnieni Bogiem: *θεοῦ γέμετε* (O Magnezejczykach, 14) i posiadają w sobie Chrystusa (ib. 12). Por. Rom. 6, 3. W ten sposób chrześcijanin staje się świątynią Boga (Efez. 15, 3). „Wszystko zatem tak czyńmy, jakby On w nas mieszkał, i bądźmy świątynią Jego. Tak jest istotnie” W duchu św. Pawła (1 Kor 3, 16; 6, 19) przekazuje upomnienie otrzymane od Ducha Św.: „ciała swego strzeżcie jak świątyni bożej” (Filad. 7, 2). Prawdę o przemieszkaniu Boga w duszy chrześcijanina męczennik stara się uplastycznić za pomocą porównań zaczerpniętych z pogańskich procesji (Efez. 9, 2): *Ἔστέ [...] θεοφόροι καὶ ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι, κατὰ πάντα κεκοσμημένα ἐν ταῖς ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χριστοῦ* („Wszyscy jesteście również uczestnikami pochodu. Nosicie Boga, nosicie świątynię, piastujecie Chrystusa, macie w ręku świętości, od stóp do głowy jesteście przyozdobieni przykazaniami Jezusa Chrystusa”). Ignacy sam miał jako drugie imię *Θεοφόρος* (nosiciel Boga), występuje ono w preskryptach wszystkich listów.

Dochodzi tu wyraźnie do głosu mistyka zjednoczenia z Bogiem. Łączy się ona z mistyką naśladowania Chrystusa, której Ignacy jest żarliwym głosicielem. O pełni człowieczeństwa stanowi doskonałe naśladowanie Boga, bycie wiernym Jego uczniem. Traliańczycy są „naśladowcami Boga” — *μιμηταὶ θεοῦ* (1, 2 — por. Paweł Ef 5, 1), okazując życzliwość męczennikowi — choć może nie należy zawęzać naśladownictwa do tego tylko przejawu miłości, bo kontekst nie jest jednoznaczny. Jeśli członkowie gminy są poddani biskupowi, jak Jezusowi Chrystusowi, żyją „nie według zapastrywań ludzkich, ale według zasad Jezusa Chrystusa” *οὐ κατὰ ἀνθρώπων, ἀλλὰ κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν* (Tral. 2, 1). Jako bezpośrednie pouczenie Ducha Św. autor podaje Filadelfianom (7, 2): „naśladowajcie Jezusa Chrystusa, tak jak On Ojca swego” — *μιμηταὶ γίνεσθε Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς καὶ αὐτὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*; por. 1 Kor 11, 1. Por. Magn. 7; Efez. 5; Magn. 13, 2. Podobną zachętę wyraża gdzie indziej (Efez. 10, 3) słowami Apostoła

²² Zob. uwagę interpretacyjną co do *μέλη* w: Camelot, jw. s. 61 przyp. 4.

Pawła (1 Tes 1, 6): μιμηταὶ δὲ τοῦ κυρίου σπουδάζωμεν εἶναι („A starajmy się naśladować Pana”). Dla Ignacego „uczeń” jest synonimem „naśladowcy”

Najpełniej naśladowuje się Chrystusa przez męczeństwo, które daje udział i w Jego męce (συμπαθεῖν αὐτῷ — Smyrn. 4, 2). Dlatego Ignacy zaklina Rzymian (6, 3): „pozwólcie mi być naśladowcą męki Boga mojego” — μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου. Jest to mistyka męki Chrystusowej, tak charakterystyczna dla duchowości męczennika antiocheńskiego. Chrześcijanin pod tym warunkiem zdobędzie udział w życiu Chrystusa, jeśli świadomie zdecyduje się ponieść za Niego śmierć, przez którą uczestniczy w Jego męce. W Magn. 5, 2 czytamy: „[...] na wierznych [...] gorejących miłością, wyciśnięte jest znamię Boga Ojca przez Jezusa Chrystusa, którego życie przecie w nas nie istnieje, jeśli nie jesteśmy gotowi na śmierć dla męki Jego” — τὸ ἀποθανεῖν εἰς τὸ αὐτοῦ πάθος (Tłum. Camelot: de mourir pour avoir part à sa passion). Męczeństwo więc jest wielką szansą dla wierzącego. Dlatego Ignacy tak gorąco prosi Rzymian, by przez źle pojętą życzliwość nie ratowali jego życia (Rom. 2, 1): Οὐτε γὰρ ἐγὼ ποτε ἔξω καιρὸν τριαυτὸν θεοῦ ἐπιτυχεῖν („Przecie już nigdy mnie się nie nadarzy chwila tak sposobna do zdobycia Boga”) — por. Rom. 1, 1; 4, 1; 9, 2.

Dopiero przez śmierć męczeńską Ignacy stanie się prawdziwym uczniem Chrystusa (μαθητὴς ἀληθῶς Ἰησοῦ Χριστοῦ — Rom. 4, 2), ale tę wypowiedź zawęźa zdanie czasowe: „gdy świat ciała mojego nawet widzieć nie będzie”, tj. kiedy bestie pożrą całokowicie ciało męczennika. Dalej (5,3) stwierdza: Νῦν ἄρχομαι μαθητὴς εἶναι. Tu zastrzeżenie nie jest tak wyraźnie podane, ale aluzję do niego można by widzieć w zdaniu poprzedzającym, gdzie występuje compositum κατα-φαγεῖν.

Śmierć więc, zwłaszcza męczeńska, jest najpewniejszym, choć najbardziej heroicznym środkiem, by dojsć do Boga, a ściślej mówiąc, by znaleźć Chrystusa, który jest drogą prowadzącą ku Bogu²³. Por. cytowane już miejsce z Polic. 7, 1: „obym jeszcze tylko przez swe cierpienie posiadł Boga” Do uczestnictwa w życiu Bożym dochodzi się poprzez wewnętrzne zjednoczenie człowieka z Bogiem. Ignacy wprost wyrywa się ku męczeństwu, bo jest najgłębiej przekonany, że dopiero po śmierci stanie się człowiekiem (Rom. 6, 2): ἄφετέ με καθαρὸν φῶς λαβεῖν· ἐκεῖ παραγενόμενος ἄνθρωπος ἔσομαι („Dajcie mi czyste wchłonąć światło, gdy go dostąpię, tedy będę człowiekiem”). Należy tu przyjąć pregnantyczne użycie rzeczownika ἄνθρωπος jako „pełny, doskonały, wykończony człowiek²⁴, co by potwierdzało sformułowanie użyte w Efez. 3, 1: οὐπω ἀπήρτισμαι ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ

²³ Zob. tamże s. 34; Bosio, jw. s. 544 n.

²⁴ Lampe (*A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1968) cytuje nasze miejsce pod: „real man, opp. irrational or savage creatures” Kontekst nie potwierdza takiego odcienia semantycznego.

(„jeszcze nie doszedłem do doskonałości w Jezusie Chrystusie”). W nagrodę za boje toczone na ziemi czeka nas ἀφθαρσία και ζωή αἰώνιος — „nieśkazitelnosc i żywot wieczny” (Pol. 2, 3). Ignacy niejednokrotnie mówi o nieśmiertelności (zob. Efez. 11, 2; 16, 2; Tral. 9, 2). Zmartwychwstanie jako nagroda czeka tylko sprawiedliwych (Smyrn. 2). Nie sama śmierć obdarza duszę nieśmiertelnością, ale zmartwychwstanie Jezusa zapewnia wierzącym podobne zwycięstwo nad śmiercią własną (zob. Magn. 9)²⁵. Z wypowiedzi o losie pośmiertnym doketów (Smyrn. 2, 2): και συμβήσεται αὐτοῖς οὖσιν ἀσωμάτοις και δαιμονικοῖς („staną się oni upiorami bez ciała i zjawami demonicznymi”) — wynika, że Ignacy przyjmował zmartwychwstanie ciał u zbawionych, lecz w jego listach nie ma o tym pozytywnej wzmianki.

Chrystus po swoim zmartwychwstaniu posiadał ciało, jadł i pił z uczniami jako istota cielesna, choć duchowo (πνευματικῶς) był zjednoczony z Ojcem (Smyrn. 3, 3).

Podsumowując dotychczasowe rozważania należy stwierdzić, że u św. Ignacego występuje wyraźnie dychotomia: σὰρξ-πνεῦμα: dopiero połączenie obu pierwiastków tworzy istotę człowieka. Samo σὰρξ (i formy pochodne) w odniesieniu do człowieka określa element ziemski, widzialny, doczesną egzystencję; πνεῦμα (i pochodne) zaś to, co duchowe, nadziemskie, bez dualistycznego zabarwienia. W niektórych miejscach σὰρξ (i pochodne) ma odcień pejoratywny, bo oznacza ludzi podlegających materii, ciężących ku doczesności, ich przeciwstawienie tworzą πνευματικοί znajdujący się w ἐκκλησία²⁶.

Nawet te szczupłe wypowiedzi na temat człowieka świadczą, że Ignacy pozostawał pod wpływem myśli św. Pawła i św. Jana. W liście do Rzymian (4-7) nie można widzieć, jak wynika z kontekstu tych rozdziałów, jakiejś wrogości wobec świata, a ściślej wobec materii. Ignacy nie wprowadza bynajmniej spirytualizmu platońskiego²⁷. Męczennik tak gorąco pragnie śmierci, bo w niej odnajdzie Chrystusa (Smyrn. 4). W śmierci męczennik staje się jednym z Chrystusem zmarłym i zmartwychwstałym (Rom. 6, 1)²⁸. Męczennicy umierając rodzą się do nowego życia, które jest życiem Chrystusa: po ich śmierci żyje w nich sam Chrystus.

Lohmann²⁹ dostrzega w listach Ignacego silną deprecjację życia doczesnego. Taka ocena wydaje się nie brać pod uwagę faktu dość istotnego: specyficznych warunków, w jakich one powstały. Ignacy wypo-

²⁵ Por. Bouyer, jw. s. 244.

²⁶ Por. Schlier, jw. s. 135.

²⁷ Por. Bouyer, jw. s. 248.

²⁸ Tamże s. 253.

²⁹ s.

wiada swoje własne przekonania i uczucia, a czyni to w tonie lirycznym, nieraz graniczącym z egzaltacją. Sam tak gorąco pożądał pełnego zjednoczenia się z Bogiem w życiu wiecznym, że z całych sił duszy wyrывał się do męczeństwa. Nie zamierzał dawać wykładu antropologii, nie można więc uogólniać jego subiektywnego stosunku do życia doczesnego. Przypuszczalnie nie był odosobniony wówczas w tęsknocie do jak najszybszego zjednoczenia się z Bogiem w niebie.

BIBLIOGRAFIA

A. Wydania i tłumaczenia

Funk P. X.: *Patres Apostolici*. Wyd. 3. Tübingen 1913; nowe wydanie przez Bihlmeyera w r. 1956. — Bauer W.: *Die Briefe des Ignatius von Antiochien und der Polycarpbrief*. W: *Handbuch z. Neuen Testament*. Hrsg. H. Lietzmann. Bd. 18. Tübingen 1920. — Camelot P. Th.: *Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne: Lettres. Martyre de Polycarpe. Texte grec, introd., trad. et notes*. Ed. 4. Paris 1969. SChr 10. Według tego wydania cytuje się oryginał grecki. — Zeller F.: *Die Apostolischen Väter, aus dem griechischen übersetzt*. Kempten 1918. *Bibl. d. Kirchenväter*. — Lisiecki A.: *Pisma Ojców Apostolskich* (tłum., wstęp, objaśn.). Poznań 1924 POK 1. — Fischer J. A.: *Die apostolischen Väter*. München 1956 (listy Ignacego s. 109-225).

B. Opracowania

G. Bosio: *La dottrina spirituale di Sant'Ignazio d'Antiochia*. „Salesianum” T. 28:1966 s. 519-550. — Bouyer L.: *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*. Nouvelle éd. rev. et corr. W: *Histoire de la spiritualité chrétienne*. T. 1. Paris 1966. — Lohmann Th.: *Das Bild vom Menschen bei den spostolischen Vätern* (na prawach rękopisu). „Wissensch. Zeitschrift d. F. Schiller — Universität Jena” Bd. 8:1958/59 s. 71-79. — Schlier H.: *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*. Giessen 1929. — Torrance Th. F.: *The doctrine of grace in the Apostolic Fathers*. Michigan 1948 (przedr. 1960).

CONCEPTION DE L'HOMME CHEZ SAINT-IGNACE D'ANTIOCHE

Résumé

Dans la pensée de Saint-Ignace, l'anthropologie est étroitement liée à la Christologie. Une vraie et non apparente nature humaine (σάρξ et ce qui en prend l'origine) coexiste en le Christ avec la nature divine (πνεῦμα), cf. surtout Ephès. 7, 2. Quelques incidentes considérations au sujet de l'homme font voir une certaine dichotomie existant chez Saint-Ignace: σάρξ-πνεῦμα; la fusion de deux éléments forme seulement l'essence de l'homme. Le seul σάρξ (et les formes en résultant) définit, par rapport à l'homme, l'élément terrestre, visible, l'existence temporelle (au sens biblique); πνεῦμα (et les formes en résultant) ce qui est spirituel, surnaturel, privé de toute nuance dualiste. Dans certains endroits, σάρξ (et les formes qui en prennent l'origine) se trouve employé au sens étroit et signifie „corps”,

élément corporel en l'homme (sans toutefois se teinter de péjoration), p.ex. Pol. 5, 1; 2, 2; Tral. 12, 1; Magn. 13, 1; Ephès. 1,3; Rom. 2, 1. Une nuance péjorative apparaît dans σαρκικός, Ephès. 8, 2.

L'on ne trouve chez Ignace aucune dépréciation de la vie temporelle. Nulle part n'apparaît distinctement la formule trichotomique de l'homme.

En vertu d'une union avec le Christ, le chrétien se trouve transporté, en une réalité surnaturelle; tous nos efforts devraient par conséquent concourir à atteindre (ἐπιτυχεῖν) Dieu et le Christ (p.ex. Pol. 7, 1; Smyrn. 11, 1 et 9, 2; Rom. 5, 3). L'existence biologique n'est autre chose que mort et la mort physique mène vers la vie véritable. Dans l'union des croyants et du Christ, un rôle important revient à l'Eucharistie puisque c'est elle qui nous unit à son corps, à son sang. Saint-Ignace parle à plusieurs reprises de la présence de Dieu dans l'âme du baptisé. Pour atteindre la plénitude de la nature humaine, il nous faut parfaitement imiter Dieu, être son disciple fidèle. Le martyre est la meilleure imitation du Christ. Saint-Ignace y aspirait de toutes les forces de son âme. Après la mort l'immortalité nous attend.