

O. Dariusz KASPRZAK OFM Cap  
Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

## KRYTERIA PRZYNALEŻNOŚCI DO WSPÓLNOTY WIERZĄCYCH W I-II WIEKU

Wspólnota wierzących w Boga już w Starym Testamencie piętnowała wśród swoich wyznawców postawy i doktryny radykalnie antagonistyczne wobec świadomości macierzystej. Postawy te w Nowym Testamencie określono jako heterodoksyjne/heretyckie, negowały bowiem w całości lub w części prawdy wiary oraz struktury podstawowe religii. W Kościele pierwszych dwóch wieków ukształtowały się rozmaite grupy poglądów, których przedstawiciele świadomie i dobrowolnie zaprzeczali po przyjęciu chrztu jakiejś prawdzie uznanej przez Kościół za objawioną. Stopniowo ich przedstawiciele tworzyli odrębne wspólnoty wiary. W niniejszym artykule chciałbym się przyjrzeć kwestii, jak na podglądy heterodoksyjne reagowała wspólnota ortodoksyjna. Najpierw przedstawię reakcję na heterodoksję i heteropraksję w judaizmie I wieku, a następnie w chrześcijaństwie I–II wieku.

### KRYTERIA ORTODOKSJI I HEREZJI W JUDAIZMIE I WIEKU PO CHRYSZTUSIE

W I wieku po Chr. judaizm nie definiował się jako religia w terminach doktryny, która określałaby jego tożsamość i którą należy zachowywać. Judaizm tamtego okresu autodefiniował się natomiast poprzez relację do sposobu życia prywatnego i społecznego, regulowanych w najdrobniejszych szczegółach przez Prawo mojżeszowe oraz poprzez przynależność etniczną do narodu żydowskiego. Dlatego, np. zdaniem P. Grecha, bardziej uprawomocnione jest określenie religii żydowskiej w I wieku po Chr. mianem ortopraksji niż ortodoksji, nawet jeśli odnajdujemy w ówczesnym judaizmie praktyki (wykluczenie z Synagogi) porównywalne z późniejszą chrześcijańską ekskomuniką (wykluczenie z Kościoła)<sup>1</sup>

<sup>1</sup> P. Grech, *Criteri di ortodossia ed eresia nel N.T.*, „Augustinianum” 25:1985, nr 3, s. 583. Por. L. H. Schiffman, *At the Crossroads: Tannaitic Perspectives on the Jewish-*

W literaturze judaistycznej I w. po Chr. podstawowym terminem określającym przynależność do wspólnoty religijnej jest rzeczownik „synagoga” (grec. συναγωγή), posiadający znaczenie: „zebrania, zgromadzenia, zespolenia osób lub rzeczy”, i oznaczający najczęściej „zgromadzenie wspólnoty Izraela”<sup>2</sup> Synagoga w I wieku po Chr. stanowiła ważną instytucję wspólnotową, gdzie starsi wspólnoty synagogalnej skupiali władzę religijną, administracyjną i sądowniczą, niezależnie od wspólnoty politycznej<sup>3</sup> Do kompetencji sądów rabinackich należało też wydawanie aktów ekskomunikujących z Synagogi<sup>4</sup>

Praktyka ekskomuniki ze wspólnoty żydowskiej pochodziła właśnie z dyscypliny sekty faryzeuszy, była spotykana także u esseńczyków i u qumrańczyków, dotyczyła członków sekty, którzy złamali jakieś wewnętrzne prawo swej grupy<sup>5</sup> Jak odnotowuje M. Wróbel, w oparciu o teksty literatury rabinackiej, przyjmuje się za studiami P. Billerbecka<sup>6</sup> dwustopniowy podział wykluczenia z Synagogi w I–II w. po Chr.: naganę

---

*Christian Schism*, w *Jewish and Christian Self-Definition*, t. 2, London 1981, s. 115–156; R. Kimelman, *Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity*, *Jewish and Christian Self-Definition*, t. 2, London 1981, s. 226–244.

<sup>2</sup> M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół. Studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii (J 9, 22; 12, 42; 16, 2)*, Kielce 2002, s. 151. Autor zwraca uwagę, że w Septuagincie (LXX) pojęcie to występuje ponad 200 razy, najczęściej jest tłumaczeniem hebrajskiego *'ēda'* (130 razy) i *qāhāl* (ok. 35 razy), oznaczających „zgromadzenie, zebranie wspólnoty” Termin „synagoga” w LXX oznacza jednak przede wszystkim: „zgromadzenie wspólnoty Izraela” (por. Kpł 4, 13; 22, 18; Wj 12, 19; Lb 16, 9), a oprócz tego może oznaczać „zebranie bogactw lub żniw” (Syr 31, 3; Wj 34, 22), lub „zgromadzenie ludzi, zwierząt i rzeczy” (Hi 8, 17; Kpł 11, 36; Iz 19, 6; 37, 25; Jr 6, 11).

<sup>3</sup> L. I. Rabinowitz, *Synagogue. First Century C. E.*, [w:] *Encyclopaedia Judaica*, t. 15, Jerusalem (Is.) 1973, 581–583; R. Żebrowski, *Synagoga*, [w:] red. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, *Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie*, t. 2, Warszawa 2003, s. 596.

<sup>4</sup> W Tyloch, *Judaizm*, Warszawa 1987, s. 148–172, podkreśla, że judaizm rabinacki, związany ze stronnictwem faryzeuszy, po 70 roku po Chr. przejął autorytatywne przewodnictwo w obrębie narodu żydowskiego i postawił sobie za główne zadanie zachowanie tożsamości religijno-narodowej Żydów, czego wyrazem była kodyfikacja żydowskiego prawa ustnego (Miszna) oraz komentarzy i uzupełnienia do Miszny (Gemara), które razem tworzą Talmud.

<sup>5</sup> D. J. Silver, *Heresy*, w *Encyclopaedia Judaica*, t. 8, Jerusalem (Is.) 1971, s. 361. Zdaniem tego autora w judaizmie nie było wskazań na temat formalnych zakazów dotyczących herezji, które byłyby wypowiedziane przeciwko pojedynczym osobom, praktycznie aż do średniowiecza. M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół...*, przypis 175, s. 179, przytacza za C. H. Hunzingerem, że przed rokiem 200 można mówić zaledwie o kilku imiennych ekskomunikach żydowskich: Eliezera b. Hyrcanis (ok. 90 r.); R. Jose b. Taddai (ok. 90 r.), R. Akiba (ok. 135 r.), Hananiah (ok. 140 r.), Pelimo (ok. 200 r.).

<sup>6</sup> M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół...*, s. 172–173. Por. P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, t. 4, München 1922–1928, s. 292–333.

(*nezifah*<sup>7</sup>) traktowaną jako etap wstępny<sup>8</sup> oraz karę<sup>9</sup>. Ta ostatnia w zależności od regionu geograficznego była stopniowalna i traktowaną ją jako: karę pierwszego stopnia (w Palestynie zwaną *niddui*, co oznacza odosobnić, oddzielić, wyłączyć<sup>10</sup>; w Babilonii tzw. *shamt-a*: ekskomunikować, wyłączyć ze wspólnoty<sup>11</sup>) oraz ostrzejszą – karę drugiego stopnia, *herem*<sup>12</sup>. Ekskomunika II stopnia (*herem*) była stosowana po nieskutecznym dwukrotnym użyciu kary *niddui*, czyli po 60 dniach. Idea kary *herem* była znana w Starym Testamencie<sup>13</sup>, a LXX najczęściej tłumaczy ten termin jako ἀναθεμα. W takim znaczeniu ideę tę przejmuje Nowy Testament<sup>14</sup>.

<sup>7</sup> Pisownię transkrypcji hebrajskiej terminów opisujących ekskomunikę w judaizmie I-II w. podają za *Encyclopaedia Judaica*, t. 8.

<sup>8</sup> M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół...*, s. 174, zauważa, że *nezifah* miała formę upomnienia, przy czym *shamt-a* była rozumiana jako kara ustna, natomiast *nezifah* była karą indywidualnie nakładaną na siebie. Nagany udzielała najczęściej osoba mająca autorytet we wspólnocie żydowskiej, natomiast indywidualna osoba mogła nałożyć na siebie *nezifah*, jeśli zauważyła, że swoim zachowaniem obraziła nauczyciela lub osobę znaczącą. Nagana obowiązywała przez siedem dni w Palestynie lub tylko jeden dzień w Babilonii.

<sup>9</sup> H. H. Cohn, *Herem. In Later Jewish Law*, [w:] *Encyclopaedia Judaica*, t. 8, Jerusalem (Is.) 1971, s. 350–353.

<sup>10</sup> M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół...*, s. 176–179, pisze, że *niddui* stanowiła właściwą ekskomunikę, która funkcjonowała na terenie Palestyny. Ekskomunika stopnia pierwszego (*niddui*) była nakładana na tych Żydów, którzy we wspólnocie nie przestrzegali praw i tradycji lub ośmieszali. Jej nałożenie było poprzedzone trzykrotną przestrożą. Okres jej trwania wynosił 30 dni, a osoba ekskomunikowana w tym okresie była wyłączana z czynnego życia i poddawana próbie, w czasie której musiała je odwołać nieortodoksyjne poglądy i wykazać oznaki poprawy. Jeśli ekskomunikowany karą *niddui* nie wykazywał poprawy i nie odwoływał swych poglądów, wówczas po śmierci kamienowano jego trumnę na znak definitywnego wykluczenia ze wspólnoty żydowskiej. Talmud wyróżnia 24 przekroczenia, które wymagały się nałożenia kary *niddui*. Wg najstarszych przekazów prawo do nakładania *niddui* było ograniczone do Sanhedrynu, później zaczęli je posiadać także pisarze i uczniowie pisarzy, a w III w. po Chr. mogli je nakładać także przeciętni Żydzi. Por. H. H. Cohn, *Herem. In Later Jewish Law...*, s. 351–352.

<sup>11</sup> M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół...*, s. 180, podaje, że sankcja *shamt-a* była babilońskim odpowiednikiem palestyńskiego *niddui*. Z karą tą były związane uroczyste ceremonie, a formuła ekskomuniki w Babilonii brzmiała: „niech będzie ten mężczyzna ekskomunikowany”. Według niektórych tekstów wydaje się, że kara ta była nakładana na podsądne go przez kolegium rabinów tworzących sąd.

<sup>12</sup> H. H. Cohn, *Herem. In Later Jewish Law...*, s. 351.

<sup>13</sup> Por. N. Lohfink, *hāram, herēm*, [w:] red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. 3, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1982, s. 192–213.

<sup>14</sup> J. Behm, ἀναθεμα, G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 1, Stuttgart–Berlin–Köln 1990, s. 356–357, M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół...*, s. 180–181, podkreśla, że ekskomunikę nakładał wyłącznie sąd, a jej skutkiem był całkowity zakaz nauczania i zakaz kontaktów ekonomicznych z innymi członkami Synagogi. Zdaniem S. T. Katza sankcja *herem* była całkowitym wyłączeniem z Synagogi, i nie był

W judaizmie I wieku po Chr. napotyamy na żydowską ekskomunikę (w formie przekleństwa) skodyfikowaną w liturgicznej formule *Birkat ha-Minim*<sup>15</sup>, która stanowi Dwunaste błogosławieństwo odmawianej przez Żydów regularnie i powszechnie modlitwy, zwanej Modlitwą Osiemnastu Błogosławieństw<sup>16</sup> Wspomniane błogosławieństwo/przekleństwo heretyków istnieje w dwóch wersjach: palestyńskiej i babilońskiej<sup>17</sup>

Wersja babilońska Talmudu zamiast *Nocrim* (nazarajczycy) posiada *Mosrim* (donosiciele, zdrajcy), w innych miejscach Talmudu znajdujemy także inną kategorię wyklętych, określanych jako *Apiqoros* (tzw. epiku-rejczycy). Mianem odstępcy (*Meshummad*) był określany hebrajczyk, który publicznie nie zachowywał Prawa oraz nie przestrzegał Szabatu, albo z niedbalstwa, albo z braku szacunku. Taki Żyd nie miał dostąpić udziału

---

w I–II w. skierowany przeciw judeochrześcijanom. Natomiast zdaniem W Bauera, R. E. Browna, R. Bultmanna i W. D. Daviesa sankcja *herem* miała charakter totalnego wykluczenia z Synagogi i była skierowana właśnie przeciw judeochrześcijanom.

<sup>15</sup> Por. M. Wróbel, *Antyjudajizm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Lublin 2005, s. 195, podaje, że najstarszy tekst formuły *Birkat ha-Minim* został odnaleziony w genizie synagogi w Kairze i jest datowany na IX–X w. po Chr.

<sup>16</sup> Por. M. Ydit, *Birkat ha minim*, [w:] *Encyclopaedia Judaica*, t. 4, Jerusalem (Is.) 1973, s. 1035–1036, zaznacza, że formuła *Birkat ha minim* (hebr.: „błogosławieństwo dotyczące heretyków”), pochodzi najprawdopodobniej z Syr 36, 7 i początkowo była skierowana przeciwko Żydom kolaborującym z hellenistyczno-syryjskim wrogiem podczas powstania Machabeuszy (znana wtedy jako modlitwa: „Niech będzie błogosławiony Ten, który poniża pysznych”); a w I w. przed Chr. dotyczyła saduceuszy. Historia kompozycji tej formuły została opowiedziana w Talmudzie (*b Ber* 28b–29a). Obecnie istniejąca formuła „B.h.a.m” była prawdopodobnie ułożona pomiędzy 80–90 a 110 r. przez Samuela Młodszeo na polecenie rabiego Gamaliela II. Pierwotna formuła „B.h.a.m” została wtedy przeformowana i skierowana tym razem przeciw judeochrześcijanom, gnostykom i innym sektom żydowskim. W średniowieczu (w okresie gaonów) kierowano ją przeciw grzesznikom (*poshe'im*), heretykom (*apikoresim*), czy apostatom (*meshummadim*). M. Ydit przychyliła się do tezy tych uczonych, którzy uznają że „B.h.a.m” nigdy nie było wymierzone przeciwko nie-Żydom w ogólności, ale przeciwko heretykom żydowskim, albo przeciwko prześladowcom Żydów. W większości odmian judaizmu reformowanego „B.h.a.m.” uległo modyfikacji albo je opuszczano. Szerzej na temat samej historii oraz wariantów błogosławieństw *shemoneh 'esreh* zobacz: C. Thoma, *A Christian Theology of Judaism*, New York 1980, s. 146–150.

<sup>17</sup> W wersji palestyńskiej Talmudu wspomniane „błogosławieństwo” brzmi: „Dla odstępców niech nie będzie nadziei. A zuchwałą władzę niezwłocznie wyrwij z korzeniami za naszych dni. A Nocerim i Minim niech zaraz wyginą. Niech będą wymazani z Księgo Życia i ze sprawiedliwymi niech nie będą zapisani. Błogosławiony bądź Ty Jahwe, który zuchwałców uniżasz” (tłum. polskie: M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół...*, s. 186). Natomiast w wersji babilońskiej tekst *Birkat ha-Minim* jest następujący: „Dla odstępców niech nie będzie żadnej nadziei; I wszyscy Minim i Mosrim niech zaraz wyginą. A zuchwałą władzę wyrwij z korzeniami i skrusz niezwłocznie za naszych dni. Błogosławiony bądź Ty Jahwe, który wrogów kruszysz i zuchwałców uniżasz” (tłum. polskie: M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół...*, s. 187).

w przyszłym wieku, lecz nie był wykluczony ze wspólnoty doczesnego Izraela, choć nie mógł złożyć ofiary w świątyni jerozolimskiej, na co dozwolano poganinowi. Określeniem *Minim*<sup>18</sup>, na pewno w Palestynie w I–II wieku, był określany Hebrajczyk, który przynależał do jednej z sekt istniejących na obrzeżach judaizmu (judeochrześcijanie, etnochrześcijanie, gnostycy, poganie), które nie żyły wg norm judaizmu rabinackiego<sup>19</sup>

Wykluczonym z synagogi, czyli religijnie penalizowanym przez judaizm I wieku był zatem ten, kto zgrzeszył przeciwko swojej tożsamości żydowskiej, odrzucając czy zostawiając Prawo mojżeszowe lub nie przystępując do religijności kierującej się ustną tradycją faryzeuszy. Miarą przynależności do religijnej wspólnoty Izraela była ortopraksja, której kryteria wyznaczali rabini, kierujący się tradycją faryzeuszy. Najciekawszy był niewątpliwie przypadek odrzucenia judeochrześcijan, gdyż nie są zrozumiałe prawdziwe powody prawne czy inne, dla jakich Talmud odmawiał judeochrześcijanom udziału w modlitwach synagogałnych i określał ich jako tych, którzy nie odziedziczą życia wiecznego. Być może w latach 80. i 90. I wieku judeochrześcijanie zostali uznani przez kierujących religijnością Izraela faryzeuszy za tę sektę żydowską, która ostatecznie odrzucała judaizm jako taki.

<sup>18</sup> Por. D. J. Silver, *Heresy. Heresy in the Talmud and Rabbinic Literature*, [w:] *Encyclopaedia Judaica*, t. 8, Jerusalem (Is.) 1971, s. 359–360; P. Grech, *Criteri di ortodossia...*, s. 584, zaznacza, że w Babilonii określenie to odnosiło się także do pogan (lub do chrześcijan pochodzenia pogańskiego), nazywanych w Palestynie terminem *Goy*. Jednak zarówno w Palestynie, jak i w Babilonii jedno ze znaczeń hebrajskiego terminu *Min* określało judeochrześcijanina i często było łączone z Jezusem z Nazaretu (*t Hull 2, 22.24*). *Minim* nie mogli przewodniczyć zgromadzeniom liturgicznym w synagogach, uczęszczali tam rzadko, gdyż czuli się przeklętymi, a ich księgi były obłożone interdyktem (*t Shab 13 [14] 5*). *Apiqoros*, było semityzacją greckiego określenia „epikurejczyk” i oznaczało tych Hebrajczyków, którzy zaprzeczali możliwości interwencji Boga w ludzkich dziejach. Pod koniec I wieku tym terminem mogli być określani saduceusze, negujący zmartwychwstanie i odrzucający tradycję ustną uznawaną przez faryzeuszów. *Apiqoros* odnosiło się zatem do wszystkich żydowskich agnostyków, będących materialistami. Natomiast termin *Nocrim*, czyli „nazarejczycy” oznaczał w Talmudzie chrześcijan (*b Tanit 27b*), szczególnie zaś był odnoszony do judeochrześcijan, gdyż inni byli określani zwykle albo jako poganie lub *Goyim*. Ludzie ci byli wykluczeni z udziału w modlitwach synagogałnych, nie byli tam chciani, gdyż autorzy Talmudu uznawali nazarejczyków za tych, którzy nie odziedziczą życia wiecznego; por. M. Wróbel, *Antyjudaizm a Ewangelia według św. Jana...*, s. 196–198.

<sup>19</sup> Por. H. Wahle, *Wspólne dziedzictwo. Judaizm i chrześcijaństwo w kontekście dziejów zbawienia*, Tarnów 1993, s. 67, zaznacza, że „przez ten wtręt modlitewny („B.ha.m” – uwaga D. K.) stało się niemożliwe, aby Żyd wierzący w Jezusa modlił się tymi słowami lub jako słuchacz identyfikował się z odmawiającymi na głos tę modlitwę, wypowiadając wezwanie «amen», czym sprowadziłby nieszczęście na siebie samego. W ten sposób uniemożliwiono chrześcijanom współdziałanie w modlitwie synagogałnej i ekskomunikowano ich niejako, chociaż bezpośrednio klątwa nigdy nie została wypowiedziana”

## KRYTERIA ORTODOKSJII I HEREZJI W NOWYM TESTAMENCIE

Sam termin „Kościół” (ἐκκλησία) jest rzadko spotykany w ewangeliiach synoptycznych (por. Mt 16, 18; 18, 17), ale często występuje już w listach św. Pawła Apostoła oraz w pismach św. Jana Apostoła<sup>20</sup> Dla św. Pawła wspólnota Kościoła jest strukturą chcianą przez Jezusa Chrystusa (por. 1 Kor 10, 14–22; 11, 23–33; 14, 2–19), wspólnotą posiadającą własne reguły, których orędownikiem jest także Paweł (por. 1 Kor 11, 16)<sup>21</sup> Dla św. Jana Apostoła, Kościół to wspólnota: wychwalająca Jezusa, w której wierzący mogą posiadać Ducha prawdy i życia (por. J 8, 28–32), gdzie podejmują decyzje, przez które osądzają sami siebie (por. J 9, 39; 10, 19–21; Ap 1, 4). Nie dziwi zatem, że w Nowym Testamencie pierwsze wzmianki o chrześcijaństwie pojmowanym we wspólnotowych kategoriach ortodoksji i herezji spotykamy w listach św. Pawła oraz w pismach św. Jana<sup>22</sup>

Porównując teksty Pawłowe i Janowe można z nich wywieść cztery podstawowe kryteria przynależności do pierwotnego Kościoła: 1. objawienie Jezusa Chrystusa zaakceptowane przez autorytet Apostołów<sup>23</sup>; 2. zgodność z Pismem (w domyśle: ze Starym Testamentem); 3. argumentacja wskazująca, że teza przeciwna zniszczyłaby centralną pozycję przepowiadania (kerygmatu) oraz 4. obecność Ducha Świętego. Kto odrzuca nauczanie Pawła w tej materii – ma być przeklęty<sup>24</sup> Greckie słowo *ana-*

<sup>20</sup> R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich 1992<sup>4</sup>, s. 93, wylicza, że termin ἐκκλησία występuje w NT 114 razy: tylko 3 razy u Mt, 23 razy w Dz, ale już 62 razy w listach Pawłowych, 3 razy w listach Jana, i 20 razy w Ap.

<sup>21</sup> J. A. Fitzmyer, *Teologia świętego Pawła*, [w:] red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001, s. 2176–2183.

<sup>22</sup> B. Vawter, *Teologia giovannea*, [w:] red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, *Grande commentario biblico*, Brescia 1973, s. 1913–1915.

<sup>23</sup> Por. E. Szymanek, *List do Galatów. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, red. E. Dąbrowski, F. Gryglewicz, *KUL. Pismo Święte NT w 12 tomach*, t. 6/2, Poznań–Warszawa 1978, s. 42–43, komentując Ga 1, 8–9, podkreśla, że prawdziwość Ewangelii głoszonej przez Pawła jest fundamentem (por. 1 Kor 3, 10) Kościołów w Galacji, zaś liczba mnoga „my”, podkreśla autorytet apostołowski, z jakim Ewangelia jest głoszona; natomiast E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, red. E. Dąbrowski, F. Gryglewicz, *KUL. Pismo Święte NT w 12 tomach*, t. 7, Poznań 1965, s. 150–152, komentując 1 Kor 1, 10–11, uwypukla fundamentalną kwestię jedności i przynależności chrześcijan do jednego Chrystusa przez chrzest; M. Carrez, *Paolo e la Chiesa di Corinto*, [w:] red. A. George, P. Grelot, *Introduzione al Nuovo Testamento*, vol. 3. *Le Lettere apostoliche*, ed. italiana, Roma 1993<sup>2</sup>, 66, zaznacza w podobnym duchu, że apostołowie są jedynie siewcami czy budowniczymi samego Boga.

<sup>24</sup> Por. P. Grech, *Criteri di ortodossia...*, s. 585. Por. H. Conzelmann, *1 Corinthians. A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, [w:] *Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible*, Philadelphia (USA) 1975, s. 31–39; W. F. Orr, J. A. Walther, *1 Corinthians. A New Translation. Introduction with a Study of the Life of Paul, Notes, and Commentary*, [w:] *The Anchor Bible* t. 32, New York (USA) 1986, s. 244–251;

*thema* (ἀνάθεμα) oddaje hebrajskie *herem*, i w NT najczęściej oznacza „niech będzie przeklęty” implikując tzw. życzenia związane z dwunastym błogosławieństwem *shemoneh 'esreh*<sup>25</sup>

Z listów Pawłowych<sup>26</sup>, oraz z 1 Tm, 2 Tm, Tt i z Hbr wynika, że wspólnota chrześcijańska, wychodząc od wskazań św. Pawła, wypracowała sposób postępowania wobec fałszywych doktryn wiary, na jakie natotyka: 1. jeśli chrześcijanin chce pozostać na właściwej drodze wiary – musi strzec depozytu wiary (por. 1 Tm 6, 20), 2. studiować Pisma i wyciągać konsekwencje z życia liturgicznego, 3. co ostatecznie znajduje swój wyraz w formułach wyznań wiary. 4. Jeśli jakiś wierzący postępowałby inaczej, to wykracza poza wiarę Kościoła: w przypadku zwykłego błędu – ma możliwość poprawy i powrotu do wspólnoty wierzących. Natomiast jeśli wierzący nie chce uznać swej winy i nawrócić się, następuje separacja od wspólnoty wiary; taki człowiek traci swą tożsamość chrześcijańską, niejako wychodzi ze sfery działania Ducha Świętego, a wchodzi w obszar oddziaływania szatana (por. 1 Tm 4, 1; 1, 20)<sup>27</sup>

Wspólnoty janowe, na bazie pism św. Jana Apostoła również wypracowały kryteria ortodoksji i herezji: 1. tajemnicę życia wiecznego, które jest oznajmiane przez Syna Człowieczego, można rozumieć wyłącznie dzięki Duchowi Świętemu, który jest darem Jezusa uwielbionego (por. J 6, 60–63)<sup>28</sup>; 2. właściwa wiara jest wyznawana przez Dwunastu Apostołów, w których imieniu przemawia Piotr (por. J 6, 68); 3. odstępcy od wiary są uczniami Judasza Iskarioty, który zdradził Jezusa – dlatego nie chodzić z Jezusem oznacza pozostawić Kościół (por. J 6, 64–70); 4. Jezus jest nie tylko Mesjaszem, ale Synem Bożym (por. J 8, 58; 1 J 4, 14;

G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, [w:] red. N. B. Stonehouse, F. F. Bruce, G. D. Fee, *The New International Commentary on the New Testament*, Michigan (USA) 1987, s. 52–63.

<sup>25</sup> Por. J. Behm, ἀνάθεμα, s. 356–357; H. D. Betz, *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, [w:] *Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible*, Philadelphia (USA) 1979, s. 50–54; F. Mussner, *La lettera ai Galati. Testo greco e traduzione*, [w:] S. De Aulsejo et alii, *Commentario teologico del Nuovo Testamento*, Brescia 1987, s. 121–125; R. N. Longenecker, *Galatians*, [w:] red. D. A. Hubbard, G. W. Barker, R. P. Martin, *Word Biblical Commentary*, t. 41, Dallas 1990, s. 16–18.

<sup>26</sup> Dla Pawła najbardziej reprezentatywne względem kryterium ortodoksja-herezja są teksty z: Ga 1, 8–9; 1 Kor 1, 10–16; 1 Kor 5, 1–5; 1 Kor 15, 3–8. 13–19; por. też Kol 2, 18; Hbr 1, 2–4; 7; Tt 1, 10–16; 3, 9–11; 1 Tm 1, 3–11. 18–20; 6, 20 n.; 4, 1–16; 2 Tm 1, 5–18; 2, 18; 4, 9–22.

<sup>27</sup> Por. P. Grech, *Criteri di ortodossia...*, s. 591.

<sup>28</sup> Por. R. E. Brown, *The Gospel according to John (I–XII). Introduction, Translation, and Notes*, [w:] *The Anchor Bible 29*, New York (USA) 1979<sup>2</sup>, s. 295–304; R. E. Brown podkreśla, że J 6, 63 nie należy rozumieć w odniesieniu do tajemnicy Eucharystii, ale przede wszystkim w relacji do Syna Człowieczego, udzielającego Ducha, który z kolei jest Bożą zasadą życia wiecznego.

5, 1–5); 5. schizma jest grzechem przeciwko miłości (por. 1 J 3, 11–15). W Janowym schemacie odróżniania wiary ortodoksyjnej od heretyckiej fundamentem prawdy na temat Jezusa Chrystusa jest uznanie Jego historii, poświadczonej przez naocznego świadka (por. J 1, 1–3; 1 J 1, 1–4). Potem dopiero następuje odwołanie do kerygmatu pierwotnego przepowiadania (w listach pasterskich to: „depozyt wiary”); do Ducha Świętego jako prawdziwego „mistrza wewnętrznego” dla wiernych (por. 1 J 4, 1–4; J 6, 45), a ostatnim kryterium każdego schematu rozeznawania pozostaje miłość do Boga i do braci w wierze (por. J 2, 27; 1 J 2, 9–11; 3, 13). Dlatego terminem najbardziej zbliżonym do idei ortodoksji wiary pozostaje u Jana idea wspólnoty – *κοινωνία* (por. 1 J 1, 3)<sup>29</sup>

Przynależność do wspólnoty Kościoła rozpatrywana w Nowym Testamencie w aspekcie ortodoksji jest zatem wytrwaniem w wierze kerygmatu apostołskiego, który tworzy wspólnotę z Ojcem, Synem, Duchem oraz z Kościołem. Kryteriami ortodoksji używanymi w Nowym Testamencie są: odwołanie do Starego Testamentu, odwołanie do Nowego Testamentu jako słów Jezusa czy pism apostołskich; depozyt wiary/kerygmat pierwotnego przepowiadania (w II w. stanie się tzw. kryterium Tradycji Ojców, a zostanie ostatecznie skodyfikowane w V w. przez św. Wincentego z Lerynu<sup>30</sup>), autorytet apostołski, liturgia Kościoła (późniejsze *lex orandi*), wyznania wiary (późniejsze *Credo* czy *regula fidei*). Wspólnota wiary, która żyje wg wspomnianych kryteriów – żyje w „koinonii” i zachowuje miłość. Nowy Testament daje zatem załączek elementów, które w II wieku zostaną użyte do odróżnienia herezji od ortodoksji<sup>31</sup> Osoba, która nie przestrzega kryteriów ortodoksji zawartych w No-

<sup>29</sup> Por. J. Y. Campbell, *Koinōnia and its Cognates in the New Testament*, JBL 51 (1932), s. 352–80; F. Hauck, *κοινός κοινωνία*, [w:] red. G. Kittel, F. Gerhard, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t 3, Stuttgart 1900, s. 789–810; S. Brown, *Koinōnia as the Basis of New Testament Ecclesiology?*, „One in Christ” 12:1976, s. 157–167; R. E. Brown, *The Epistle of John. Translated with Introduction, Notes, and Commentary*, [w:] *The Anchor Bible* 30, New York 1982, s. 170; P. Grech, *Criteri di ortodossia...*, s. 593–595.

<sup>30</sup> Wincenty z Lerynu, *Commonitorium* 2, 2: „Wobec tak ogromnej gmatwaniny błędów jest rzeczą wprost konieczną wytyczyć linię wykładu pism prorockich i apostołskich według prawidła kościelnego i katolickiego czucia. W samym zaś znowu Kościele trzymać się trzeba silnie tego, w co wszędzie, w co zawsze, w co wszyscy wierzyli. To tylko bowiem jest prawdziwe i właściwie katolickie, jak to już wskazuje samo znaczenie tego wyrazu, odnoszące się we wszystkim do znamienia powszechności. A stanie się to wtedy dopiero, gdy podążymy za powszechnością, starożytnością i jednomyślnością”, [w:] *Pisma Ojców Kościoła VIII*, Poznań 1928, s. 7; E. Staniek, *Przekaz prawdy objawionej w Kościele w ujęciu Wincentego z Lerynu*, [w:] red. F. Drączkowski, J. Pałucki, *Ewangelizacja w epoce patrystycznej*, Lublin 1994, s. 21–24; E. Staniek, *Tradycja w ujęciu Wincentego z Lerynu*, [w:] red. T. Dzidek, B. Sieńczak, J. D. Szczurek, *Tradycja w Kościele. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez PAT, PTT, IT CM w Krakowie*, Kraków 1994, s. 67–78.

<sup>31</sup> Por. P. Grech, *Criteri di ortodossia...*, s. 595–596.



wym Testamencie (chodzi tu głównie o pisma św. Pawła i św. Jana), nie żyje w „koinonii”, dlatego jest uznana za publicznego grzesznika i nakłada się na nią kary kościelne (pozbawienie urzędu, przywilejów kościelnych, a ostatecznie wyłączenie z Kościoła). Wykluczenie ze wspólnoty chrześcijańskiej ukazywało tragiczny paradoks: ekskomunikowani nie spełnili swego podstawowego powołania wspólnotowego, gdyż tworząc przez wiarę i chrzest jedno ciało, nie mieli udziału w jednym chlebie – w Eucharystii<sup>32</sup>

## KRYTERIA ORTODOKSJI I HEREZJI W KOŚCIELE II WIEKU

Ignacy z Antiochii, Justyn Męczennik, Ireneusz z Lyonu.

W listach św. Ignacego z Antiochii, niewiele późniejszych od kanonicznych pism Janowych, spotykamy ciągle wzywianie chrześcijan przez antiocheńskiego następcę św. Piotra Apostoła, aby: wierzyć w rzeczywistość wcielenia i zmartwychwstania Chrystusa oraz odciąć się od judaizowania chrześcijaństwa<sup>33</sup> Tym zachętom towarzyszy zawsze zdecydowane potępienie przeciwników, a ich błędy są zakwalifikowane jako herezja<sup>34</sup> Sam termin „herezja” u Ignacego posiada już znaczenie techniczne, co wskazuje na utrwalenie kategorii herezji we wspólnotach chrześcijańskich na początku II wieku<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Por. R. Sobański, *Chrzest jako podstawa jedności Kościoła*, Warszawa 1971, s. 113–131. Autor dochodzi do wniosku, że w Kościele I wieku panowało przeświadczenie, iż osoby, które przyjęły chrzest, mają żyć we wspólnocie. „Wspólnota to sposób, styl życia ochrzczonych. Nowotestamentowa wspólnota to nie grupa społeczna – tą jest Kościół – lecz wzajemny stosunek przynależnych do grupy społecznej czyli do Kościoła. Dotykamy tu samej tajemnicy Kościoła: Kościół żyje we wspólnocie. Wspólnota – to zadanie Kościoła. Taka jest wola Założyciela”, tamże, s. 116–117.

<sup>33</sup> Por. Ignacy z Antiochii, *Do Kościoła w Smyrnie* 1–3: *Schriften des Urchristentums* 1 (dalej = SUr 1), red. J. A. Fischer, Darmstadt 1998, s. 204–207; Biblioteka Ojców Kościoła 10. *Pierwsi świadkowie, Pisma Ojców Apostolskich*, red. M. Starowieyski, Kraków 1998<sup>2</sup>, s. 136; *Do Kościoła w Magnezji* 8–10: SUr 1, 166–169; Biblioteka Ojców Kościoła 10, s. 121–122; *Do Kościoła w Efezie* 7, 1; 16, 2: SUr 1, 146; 154; Biblioteka Ojców Kościoła 10, s. 115; 117; *Do Kościoła w Filadelfii* 6, 1: SUr 1 198; Biblioteka Ojców Kościoła 10, s. 133.

<sup>34</sup> Por. Ignacy z Antiochii, *Do Kościoła w Tralleis* 6, 1–2: SUr 1, 176; Biblioteka Ojców Kościoła 10, s. 125; *Do Kościoła w Smyrnie* 6, 2; 7, 1: SUr 1, 208.210; Biblioteka Ojców Kościoła 10, s. 13–138; *Do Kościoła w Magnezji* 8, 1: SUr 1, 166; Biblioteka Ojców Kościoła 10, s. 121–122.

<sup>35</sup> Por. M. Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, [w:] Tenże, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Messina 1994, s. 23. M. Simonetti, tamże, s. 23–24, przypis 32, wskazuje, że Ignacy z Antiochii na oznaczenie swoich przeciwników w wierze stosuje termin ἑτεροδοξείν (np. *Do Smyrneńczyków* 6, 2) oraz termin ἑτεροδοξία (np. *Do Magnezjan* 8, 1). Natomiast chrześcijańskie użycie terminu ὀρθοδοξείν i ὀρθοδοξία jest późniejsze, najprawdopodobniej dopiero od pism Euzebiusza z Cezarei (264–340). Sama koncepcja ortodoksji wiary

Dla Justyna Męczennika herezja stanowi fałszywą naukę o Bogu lub też naukę o bezbożnym postępowaniu, która ma źródła w inspiracji szatańskiej<sup>36</sup> oraz w zapożyczeniach z filozofii pogańskiej<sup>37</sup>. Heretycy rozwijają herezję, przekazując naukę z mistrza na ucznia, podobnie jak szkoły filozoficzne swą naukę, dlatego Justyn porównuje sukcesję (διάδοχή) herezycką do sukcesji filozoficznej<sup>38</sup>. Herezja jest zatem dla Justyna zakłamywaniem chrześcijaństwa i propagowaniem opinii przeciwnych wskazaniami Chrystusa<sup>39</sup>.

Odrzucenie przez Kościół rzymski w roku 144 marcjonizmu jako doktryny (dualizm teologiczny: Bóg Starego Testamentu – sprawiedliwy demiurg i kreator świata oraz Bóg Nowego Testamentu – najwyższy i dobry, Ojciec Chrystusa; doketyzm odnośnie do Chrystusa; uznawanie tylko Nowego Testamentu, a zanegowanie Starego Testamentu) stało się kolejnym z wyraźnych momentów formowania się ortodoksji katolickiej. Kościół zdecydowanie odrzucił błędne poglądy Marcjona, interpretację doktryny wiary, która mogłaby stać się interpretacją uniwersalną w ówczesnym chrześcijaństwie. Marcjon po wyłączeniu go ze wspólnoty chrześcijańskiej bynajmniej nie zmienił swych poglądów i nie nawrócił się na właściwą wiarę, lecz sam definitywnie odłączył się od Kościoła katolickiego, dając tym samym początek kościołowi marcjonistów<sup>40</sup>. Kolejnym istotnym krokiem na drodze rozróżnienia ortodoksji od herezji i stwierdzenia faktu przynależności do chrześcijańskiej wspólnoty religijnej była seria norm wypracowanych przez św. Ireneusza z celytycko-rzymskiego Lugdunum (później franc. Lyon)<sup>41</sup>. Ireneusz uczulił Kościół na rozróżnie-

była zatem wyrażana dużo wcześniej, niż pojawił się termin „ortodoksja”. W I i II w. na określenie wiary właściwej (ortodoksyjnej) były używane określenia „właściwa wiara”, „doktryna” czy też „miłosierdzie”.

<sup>36</sup> Por. Justyn Męczennik, *Apologia* I, 26: PG 4, 271–273; Pisma Ojców Kościoła IV, Poznań 1926, s. 31–32; Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 35, 2: PG 4, 365; Pisma Ojców Kościoła IV, s. 155–156.

<sup>37</sup> Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 35, 6: PG 4, 366–367; Pisma Ojców Kościoła IV, s. 156–157.

<sup>38</sup> Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 49, 6: PG 4, 383–384; Pisma Ojców Kościoła IV, s. 181; Tamże, 52, 3: PG 4, 386; Pisma Ojców Kościoła IV, s. 186; Tamże, 82, 1: PG 4, 425–426; Pisma Ojców Kościoła IV, s. 250; Tamże 103, 3–4: PG 4, 447–448; Pisma Ojców Kościoła IV, s. 285–286; Tamże, 139, 4: PG 4, 487; Pisma Ojców Kościoła IV, s. 347; Tenże, *Apologia* I, 32, 1: PG 4, 277–278; Pisma Ojców Kościoła IV, s. 36–37; Tamże I, 32, 8: PG 4, 279; Pisma Ojców Kościoła IV, s. 38. Por. A. M. Javierre, *El tema literario de la sucesion. Prolegómenos para el estudio de la sucesion apostolica*, Biblioteca Theologica Salesiana I, 1, Zürich 1963, s. 402–406.

<sup>39</sup> Por. A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II<sup>e</sup>–III<sup>e</sup> siècles*. t. 1, *De Justin à Irénée*, Paris 1985, s. 37–91.

<sup>40</sup> Por. M. Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo...*, s. 29–33.

<sup>41</sup> Por. A. Benoit, *Irénée et l'hérésie. Les conceptions hérésiologiques de l'évêque de Lyon*, „Augustinianum” 20:1980, s. 55–67.

nie doktrynalne prawdziwej doktryny chrześcijańskiej od dobrze ukrytej pod zewnętrzną warstwą retorycznych podobieństw – herezji gnostycyzmu w jego rozmaitych rodzajach<sup>42</sup>. Biskup Lugdunum 8 razy używa terminu „herezja” (αἵρεσις) na określenie poglądów przeciwnych „regule prawdy”, natomiast termin „heretyk” (αἵρετικός) pojawia się u niego aż 52 razy<sup>43</sup>. Generalizując szereg antyheretyckich stwierdzeń Ireneusza, w każdej rozważanej przez niego herezji typu gnostyckiego można wyróżnić trzy zasadnicze motywy herezji: 1. bluźnierstwo wobec Stworzyciela (w znaczeniu: każda herezja jest rodzajem diabelskiej apostazji od Boga, poddaniem się diabelskiemu kuszeniu, zaprzeczaniu Pism oraz deprawacji), 2. negacja zbawienia dla ciała, 3. nieuznawanie, że Słowo przyjęło ciało<sup>44</sup>. Centralnym punktem sporu między ortodoksją chrześcijańską a herezją typu gnostyckiego była interpretacja Pisma Świętego (szczególnie interpretacja janowego Prologu – *Adv. Haer.* III<sup>45</sup>; przypowieści ewangelicznych – *Adv. Haer.* IV<sup>46</sup> oraz 1 Kor 15, 50 – kluczowego dla dyskusji o zbawieniu w ciele – *Adv. Haer.* V<sup>47</sup>).

Zdaniem Ireneusza zło herezji w chrześcijaństwie polega na tym, że: 1. herezja deformuje wiarę chrześcijańską otrzymaną od Apostołów (pod pretekstem: gnozy, oczyszczania czy poprawiania wiary); 2. herezja odrzuca w całości lub wybiórczo „regułę prawdy”, dzieli Pismo Święte; pod pretekstem oczyszczania wiary odrzuca z Pisma te idee, które nie są zgodne z zasadami danej herezji (w efekcie doprowadza to do podziałów doktrynalnych i do podziału wspólnoty Kościoła); 3. herezja zrywa komunię (κοινωνία) z Duchem, z Kościołem i tworzy własne uniwersum, lecz już bez komunii<sup>48</sup>.

Natomiast ortodoksję chrześcijańską Ireneusz będzie definiował poprzez: 1. regułę prawdy (*regula veritatis*) udzielaną we chrzcie<sup>49</sup>; 2. do-

<sup>42</sup> Por. K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Leiden 1978.

<sup>43</sup> Por. B. Reynders, *Lexique comparé du texte grec et des version latine, arménienne et syriaque de l'Adversus Haereses de Saint Irénée*, CSCO 142, Louvain 1954.

<sup>44</sup> Por. Y. De Andía, *L'hérésie et sa réfutation selon Irénée de Lyon*, „Augustinianum” 25:1985, nr 3, s. 610–611.

<sup>45</sup> Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* III: FChr 8/3, red. N. Brox, Freiburg 1995.

<sup>46</sup> Tamże, IV: FChr 8/4, red. N. Brox, Freiburg 1995.

<sup>47</sup> Tamże, III: FChr 8/5, red. N. Brox, Freiburg 2001.

<sup>48</sup> Por. Y. De Andía, *L'hérésie et sa réfutation selon Irénée...*, s. 611; s. 644; natomiast E. Peretto, *Criteri do ortodossia e di eresia nella Epidexis di Ireneo*, „Augustinianum” 25:1985, nr 3, s. 666, analizując Ireneuszowe *Epidexis*, wyróżnia natomiast cztery kryteria odróżniające ortodoksję chrześcijańską od herezji gnostyckich: 1. apostołskość Tradycji – jako podstawowe kryterium prawdy ewangelicznej, stojące ponad Kościołem i Pismami; 2. kontynuacja samego Objawienia i kontynuacja pomiędzy Starym a Nowym Testamentem; 3. reguła wiary; 4. ciągłość autonomii i wolności człowieka, także w stanie po grzechu.

<sup>49</sup> Por. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London 1964<sup>4</sup>, s. 76.

wód z Pism (*ostensio ex Scripturis*) uzasadniony na bazie Tradycji oraz sukcesji apostołskiej przekazywanej przez święcenia biskupie<sup>50</sup>; 3. harmonię (*consonantia*) myśli teologicznej z Eucharystią; 4. jedność wiary wobec wielości systemów heretyckich; 5. prawdę wobec błędu; 6. integralność zbioru Pisma Świętego i ciała Kościoła wobec wielości herezji; 7. kerygmat wiary zawarty w Symbolu apostołskim; 8. kanoniczność Pisma Świętego w Kościele; 9. tradycję apostołską opartą na sukcesji apostołskiej (przykładem są tu tzw. listy episkopalne Kościoła w Rzymie)<sup>51</sup>

Miarą przynależności do chrześcijaństwa w II wieku było zatem łączne kryterium ortodoksji-ortopraksji, określone przez wspólnotę chrześcijańską. Natomiast ostateczną karą, jaką od czasów św. Pawła Apostoła wspólnota chrześcijańska nakładała na osoby uznane za heretyków, po stopniowym upomnieniu, zachęcie do poprawy i wezwaniu do jedności z Kościołem (por. 2 Tes 3, 15), było wyłączenie z jedności kościelnej, czyli ekskomunika (por. 2 Kor 2, 5–8). Kościół nie uznawał grzeszników, których określałoby się z góry za bezpowrotnie straconych, z drugiej strony dostrzegał od czasów apostołskich konieczność wyłączenia ze wspólnoty chrześcijanina niewierzącego po chrześcijańsku i niepostępującego po chrześcijańsku<sup>52</sup> Również ojcowie i pisarze chrześcijańscy I i II wieku mówili, że należy unikać tych, którzy nie wypełniali obowiązków wynikających z chrztu świętego<sup>53</sup>, gdyż chrześcijanie heterodoksyjni stawali się fałszywymi braćmi, głoszącymi herezję<sup>54</sup>, odstępcami i zdrajcami Kościoła<sup>55</sup> Pisarze kościelni pierwszych dwóch wieków polecali jednak modlić się o nawrócenie i powrót grzeszników, gdyż ich pozostawanie poza wspólnotą raniło jedność chrześcijańską<sup>56</sup>, nawoływać odstępców do

<sup>50</sup> Por. B. Sesboüé, *La preuve par les Écritures chez saint Irénée. À propos d'un texte difficile du livre III de l'Adversus Haereses*, „Nouvelle Revue Théologique” 103:1981, s. 872–887; M. Simonetti, *Per typica ad vera. Note sull'esegesi di Ireneo*, „Vetera Christianorum” 18:1981, s. 357–363.

<sup>51</sup> Por. Y. De Andía, *L'hérésie et sa réfutation selon Irénée...*, s. 643–644; szerzej na temat znaczenia herezji u św. Ireneusza z Lyonu zobacz: A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II<sup>e</sup>–III<sup>e</sup> siècles*. t. 1. *De Justin à Irénée*, Paris 1985, s. 113–188.

<sup>52</sup> Por. B. Löbmann, *Die Exkommunikation in Neuen Testament*, „Theologisches Jahrbuch” 1965, s. 446–458.

<sup>53</sup> Por. *Didache* 5, 2: SUr 2, red. K. Wengst, Darmstadt 1998, s. 74.76; Biblioteka Ojców Kościoła 10, s. 37; *Didache* 14, 2: SUr 2, 86; Biblioteka Ojców Kościoła 10, s. 39, *Didache* 15, 3: SUr 2, 88; Biblioteka Ojców Kościoła 10, s. 40; *List Barnaby* 19, 2: SUr 2, 186.188; Biblioteka Ojców Kościoła 10, s. 197.

<sup>54</sup> Por. Polikarp ze Smyrny, *List do Kościoła w Filipi* 11, 4: SUr 1, 262; Biblioteka Ojców Kościoła 10, s. 160.

<sup>55</sup> Por. Hermas, *Pasterz* 72. (6) 4: SUr 3, red. U. H. J. Körtner, M. Leutzsch, Darmstadt 1998, s. 290. 292; Biblioteka Ojców Kościoła 10, s. 266.

<sup>56</sup> Por. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* 46: FChr 15, red. G. Schneider, Freiburg 1994, s. 176–179; Biblioteka Ojców Kościoła 10, s. 72.

powrotu do wspólnoty<sup>57</sup>, nie tracić nadziei, że się nawrócą<sup>58</sup>, gdyż dopóki żyją, mają szansę wyznania wiary i nawrócenia się<sup>59</sup>

\* \* \*

Kościół I i II wieku posiadał świadomość przynależności do niego jako do wspólnoty wierzących. Kryteria przynależności wspólnotowej kształtowały się stopniowo, wypracowywano je doraźnie, dlatego w II wieku nie możemy jeszcze mówić o syntezie problematyki ortodoksja-ortopraksja/heterodoksja-heteropraksja. Podstawowymi kryteriami przynależności do wspólnoty chrześcijańskiej w I–II wieku były: wiara w Jezusa Chrystusa, jej udokumentowanie przez chrzest, realna chęć bycia w Kościele pojmowanym jako wspólnota wierzących w Chrystusa oraz obowiązek moralnego życia. Jeśli jakiś chrześcijanin postępował niezgodnie z zasadami wspólnoty, należało go odłączyć od wspólnoty wierzących, dopóki się nie nawróci (wyraźne podobieństwa ekskomuniki chrześcijańskiej z judaistycznym *herem*). Brak nawrócenia z przyjętych po chrzcie postaw heterodoksyjnych, radykalnie antagonistycznych wobec macierzystej wspólnoty chrześcijańskiej nie był zatem w I czy II wieku rozumiany jako potencjalna ideologizacja chrześcijaństwa, o której nie należy mówić w terminach czytelnych. Heterodoksja była rozumiana jako grzech (brak jedności ze wspólnotą) i stanowiła bolesne dla obu stron (ortodoksyjnej i heterodoksyjnej) wyłączenie się z ortodoksyjnej wspólnoty chrześcijańskiej.

#### CRITERIA OF RELIGION AFFILIATION IN THE CHRISTIAN COMMUNITY OF THE 1<sup>ST</sup> AND 2<sup>ND</sup> CENTURY

##### S u m m a r y

The Christian Church in the 1<sup>st</sup> and 2<sup>nd</sup> century was already conscious of being a community of believers. The criteria of membership developed gradually and frequently only incidentally. Consequently it is still too early to say of a developed problem orthodoxy/orthopraxis or heterodoxy/heteropraxis. The basic 2<sup>nd</sup> century criteria of being a member of Christian Church in and out were as follows: belief in Jesus Christ corroborated by baptism, a sincere will of be-

<sup>57</sup> Por. Polikarp ze Smyrny, *List do Kościoła w Filippi* 11, 4: SUr 1, 262; Biblioteka Ojców Kościoła 10, s. 160.

<sup>58</sup> Por. Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie* 10, 1: SUr 1, 148.150; Biblioteka Ojców Kościoła 10, s. 116.

<sup>59</sup> Por. *Homilia z II wieku* 8, 3: SUr 2, 248; Biblioteka Ojców Kościoła 10, s. 95.

longing to the Church of true believers in Christ, and a duty to live in agreement with the high moral standards. If a Christian man or woman broke the principles observed by the community, he/she was successively removed from the Church society of the faithful, and had to remain out of the Church until he/she again converted to the true faith. The similarities between the Christian excommunication and Jewish *herem* are clearly visible. A heterodoxy was regarded as sinful (a lack of unity with the church) and consequently must have been a painful experience of isolation from one another on both sides, orthodox and heterodox.