

## SPUŚCIZNA I AKTUALNOŚĆ OJCÓW KOŚCIOŁA

### I. „HUMANITAS CLASSICA” A „SAPIENTIA CHRISTIANA”

Przed 10 laty (10 listopada 1989) Kongregacja Wychowania Katolickiego opublikowała ważny dokument dotyczący *Studium Ojców Kościoła w formacji kapłańskiej*<sup>1</sup>. W numerze 43 tegoż dokumentu omawia się relację zachodzącą pomiędzy kulturą, względnie *humanitas* klasyczną, a głoszeniem *novitas christiana*, realizowanym przez Ojców Kościoła. Przypomina się przy tym, że Ojcowie „wyciskając na starożytniej, klasycznej *humanitas* pieczęć chrześcijaństwa, jako pierwsi przerzucili pomost między Ewangelią a kulturą świecką, ukazali Kościołowi bogaty i zobowiązujący program kultury, który głęboko wpłynął na wieki przyszłe, a w szczególności sposób na całe życie duchowe, intelektualne i społeczne średniowiecza”<sup>2</sup>. Pojęcie *humanitas* oznacza w tym przypadku cenne dziedzictwo kulturalne i mądrościowe cywilizacji grecko-rzymskiej. Natomiast określenie „klasyczna” uwypukla tutaj wzorczość względnie model (rozumiany w sensie normatywnym i historycznym) większej perfekcji, jaka się wprost narzuca potomności ze względu na jej walory wiecznie trwałe i niezmiennie.

„Ojcowie”<sup>3</sup> są w pierwszym rzędzie „synami” („dziećmi”) kultury, którą starają się zasymilować i przemienić poprzez swoistą osmozę kulturową, która bynajmniej nie odrzuca wartości kultury uprzednio istniejącej. Konfrontacja chrześcijańskiej „nowości” ze „starością” klasyczną stanowiła jeden z bardziej ważkich i naglących problemów, z jakim pierwsi pisarze chrześcijańscy starali się uporać<sup>4</sup>. Podobnie jak pszczoły, które potrafią zbierać miód z róż-

<sup>1</sup> AAS 82 (1990) 607-636. Kwestię studiowania dzieł Ojców, jak też znaczenie tego studiowania, podejmowały również inne dokumenty kościelne, jak choćby DFK 19; *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, nr 8, 46 i 54 (AAS 62 [1970] 321nn), a ostatnio także encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio*, nr 38-41.

<sup>2</sup> Tekst polski w: *Vox Patrum* 10 (1990) nr 18, s. 29 (7-39).

<sup>3</sup> Gdy chodzi o sens pojęcia „Ojciec”, zob. A. Bénoit, *Attualità dei Padri della Chiesa*, Bologna 1970, 45-70; A. Halleux, *Pourquoi les Eglises ont-elles besoin aujourd'hui d'une théologie patristique?*, w: *Les Pères de l'Eglise au XXe siècle. Histoire — Littérature — Théologie*, Paris 1997, 511-513.

<sup>4</sup> Por. A. Casamassa, *L'accusa si „hesterni” e gli scrittori cristiani del*

nego rodzaju kwiatów, nie przyswajając jednak tego wszystkiego, co jest dla nich nieodpowiednie na tych kwiatach, tak też Ojcowie uczyli „czytać wszystko”, ale przyjmować jedynie to, co się jawiło jako zgodne z Prawdą rozsianą w swych „ziarenkach” w różnych dziedzinach świeckiej mądrości<sup>5</sup>. Jak stwierdza *Księga Mądrości* (7, 26-27), mądrość „jest odblaskiem wieczystej światłości, zwierciadłem bez skazy działania Boga, obrazem Jego dobroci. Jedna jest, a wszystko może, pozostając sobą, wszystko odnawia, a przez pokolenia zstępuje w dusze święte, wzbudza przyjaciół Bożych i proroków”. Teoria „nasion *Logosu*”, wypracowana przez Ojców, jest po prostu skonkretyzowaniem tej biblijnej koncepcji, mieszczącej się w „pedagogicznej” wizji Boga, który szanując różnorodne etapy rozwoju człowieka podsuwa mu różne formy wyrazu tej samej *Paideia*, mającej doprowadzić ludzkość do stanu dojrzałości.

Ale jest także prawdą i to, że nie wszyscy Ojcowie dostrzegali, tak jak Klemens Aleksandryjski, w naukach świeckich *propaideia* dla wiary i poznania chrześcijańskiego. Jasne uświadamianie sobie „chrześcijańskiej oryginalności” umożliwiało Ojcom dokonywanie śmiałej i bardzo zdecydowanej hermeneutyki rzeczywistości ich otaczającej, ale zobowiązywało ich także do konfrontowania i odrzucania tego, co się wydawało nie do pogodzenia z chrześcijańską nowością. Niektórzy (jak Tacjan, Hipolit czy Tertulian) negowali nawet możliwość jakiegokolwiek odniesienia „pomiędzy Kościołem a akademią”<sup>6</sup>. Chodziło jednak niemal zawsze o pewną sztukę apologetyczną, która chcąc uwypuklić ideał chrześcijański stara się pokonać przeciwnika. Faktem jest, że nawet wtedy, gdy Ojcowie demaskowali retorykę lub filozofię klasyczną, czynili to zawsze z myślą o przewyciężeniu w nich tego, co jest nie do pogodzenia z tożsamością chrześcijańską, a także po to, aby móc się nimi posługiwać, ale już bez podejrzeń, że chodzi wciąż o to samo.

## II. ROZWÓJ ZAINTERESOWANIA „WZORCAMI” PATRYSTYCZNYMI

Bardzo wczesnie chrześcijaństwo uświadomiło sobie wagę i znaczenie zachowania własnego dziedzictwa literackiego jako formy przekazu własnego testamentu duchowego. Św. Hieronim, pisząc

*II seculo*, *Angelicum* 30 (1943) 184-194; K. Prümm, *Il cristianesimo come novità di vita*, Brescia 1955.

<sup>5</sup> Por. Św. Bazyli z Cezarei, *Oratio ad Adolescentes* 4, 8-11.

<sup>6</sup> Por. np. Tertulian, *De praescriptione haereticorum*, 7.

dzieło *De viris illustribus*, starał się podtrzymywać jako żywych w zbiorowej pamięci Kościoła „wielkich mężów pism chrześcijańskich”, którzy odpowiadają rangą i sytuują się nawet ponad znakomitymi (*ilustres*) autorami pogańskimi<sup>7</sup>.

Św. Hieronim nie mówi o „ojcach”, ale o „pisarzach kościelnych”. Pod tym mianem rozwijają się także, poczynając od Kasjodora aż po nasze dni, *bibliothecae Patrum*. Te właśnie „biblioteki” stają się autentycznym źródłem dla *lectio divina* w całym średnio-wieczu<sup>8</sup>. Albowiem także scholastyka będzie się starała w dalszym ciągu odczytywać Pismo święte, odwołując się w jego wyjaśnianiu do *autoritates* i wypracowując *catenae*, które porządkują synchronicznie i diachronicznie autorów i teksty dotyczące każdej dyskutowanej kwestii<sup>9</sup>.

W ciągu XIII—XIV wieku wpływ Ojców jest nadal decydujący<sup>10</sup>. Jednak dokonany przez Gutenberga (Moguncja, 1455) wynalazek druku zapoczątkowuje już nowy etap w dziejach przekazu „klasyków” patrystycznych. Szybko się pojawiają pierwsze ośrodki wydawania tekstów patrystycznych i *opera omnia* różnych autorów. Humanizm spowoduje odrodzenie się nowego zainteresowania historią i chrześcijańskimi autorami starożytności<sup>11</sup>. Okres ten cechuje zajmowanie się zwłaszcza zagadnieniami literacko-filologicznymi i dążenie do ukazywania wzorców *humanitas*, poprzez powrót do zagubionych w międzyczasie bogactw starożytnych. Erazm z Rotterdamu publikuje dzieła Cypriana, Arnobiusza, Hilarego, Hieronima, Ireneusza, Ambrożego i Augustyna ze znaczącymi *emendationes*.

Nadejście reformy protestanckiej zbiega się z przejściem od dotychczasowych studiów filologicznych nad światem łacińsko-katolickim do badania dominium germańsko-protestanckiego.

<sup>7</sup> PL 23, 631-766. Sam Hieronim wyznaje, że naśladuje odpowiednie wzorce klasyczne (zob. przedmowa). Ze swej strony *De viris illustribus* Hieronima stanie się „klasycznym” dziełem literatury chrześcijańskiej, podjętym potem przez Gennadiusza z Marsylii (480), a kontynuowanym przez Izydora z Sewilli (618) i Ildefonsa z Toledo (667).

<sup>8</sup> Por. Św. Benedykt, *Reguła*, nr 73; B. Smalley, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna 1972, 60-70.

<sup>9</sup> Dobrym przykładem może być tutaj *Libellus de tenenda immobiliter scripturae veritate et sanctorum orthodoxorum Patrum auctoritate fideliter sectanda*, autorstwa Florusa z Lionu (860); PL 129, 1083 CD.

<sup>10</sup> Por. R. Grégoire, *I Padri nel Medio Evo*, w: A. Quacquarelli, *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Roma 1989, 795n.

<sup>11</sup> Por. A. Benoît, dz. cyt., 21: „Humanieści interesują się Ojcami tak jak Ciceronem”.

Zgłębianie tekstów patrystycznych w obszarze protestanckim ogranicza się zasadniczo do płaszczyzny literackiej i ma nieuchronnie charakter polemiczny, typowy dla teologii tamtej epoki. Ojcowie są traktowani (i analizowani) jako egzegeci Pisma świętego, a nie jako autorytety dogmatyczne<sup>12</sup>. Duch Odrodzenia, towarzyszący anty-reformacji, będzie jednak akcentował ważne zadanie Magisterium Kościoła w przekazywaniu danych Objawienia. W tym też okresie, w kontekście zainteresowań wyraźnie apologetycznych, pojawia się pierwsza wielka kolekcja tekstów patrystycznych<sup>13</sup>. Wydaje się na nowo różnorodne *Opera omnia* i całe zbiory pism<sup>14</sup>.

Równocześnie zaczyna się wymagać, i to coraz bardziej, znacznie większej uwagi odnośnie do krytyki tekstu. Benedyktyni z S. Mauro zapoczątkowują w roku 1618 szeroko zakrojony program publikacji patrystycznych — pracę, której płodne owoce zbieramy jeszcze dzisiaj. Liczne, opublikowane przez Maurystów, źródła cechują się szczególną erudycją krytyczną dzięki uciekaniu się do nowej nauki, jaką jest paleografia, jak też na skutek troski o „rejestrowanie” i „systematyzowanie” możliwie wszystkich rękopisów rozproszonych po bibliotekach Europy. Wszystko to jednak sprawia, że w wiekach XVII i XVIII sięga się do Ojców głównie z motywów erudycyjnych, nie zaś jako do żywego głosu Tradycji.

Ostatnie sto lat cechuje wyraźny postęp na polu filologicznym, który umożliwia nam obecnie czytanie Ojców w wydaniach zbliżających się coraz bardziej do oryginału. W przekazywaniu dzieł tych klasyków chrześcijańskich szczególne miejsce zajmuje przedsięwzięcie J. P. Migne'a, który postanowił uzupełnić braki kulturowe, tak bardzo widoczne u duchownych jego czasu<sup>15</sup>. W swojej

<sup>12</sup> Por. J. Boisset, *La Réforme et les Pères de l'Eglise*, w: A. Mandouze-J. Fouilheron, *Migne et le renouveau des études patristiques*, Paris 1985, 41-50.

<sup>13</sup> Kanonik z Bayeux, Marguarinum de La Bigne, wydał *Bibliotheca Sanctorum Patrum supra ducentos*, Paris 1575. Ten pionierski *corpus patristicum* stanowi podstawę przyszłych wydań Ojców, łącznie z *Patrologią* Migne'a.

<sup>14</sup> Przynajmniej dzieła niektórych, bardziej znaczących, Ojców: *Opera omnia* J. Chryzostoma (1559—1624), Bazylego (1679), Augustyna (1681—1700) i Pseudo-Dionizego (1644), a także zbiory: *Magna bibliotheca veterum Patrum*, Colonia 1618 (14 tomów); *Magna bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum*, 1644 (17 tomów); *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, Lion 1677 (27 tomów).

<sup>15</sup> W swoich *Ateliers catholiques de Paris* Jacques-Paul Migne opublikował w latach 1838—1868 ponad tysiąc tomów obejmujących bardzo różne dziedziny (Pismo święte, apologetykę, historię, archeologię...). Najbardziej

*Patrologii* Migne opublikował wszystko, co najlepsze z tego, co się mu udało zebrać z wydań wcześniejszych. Jego dzieło, chociaż nie zawsze zatroskane o pełen rygor naukowy, świadczyło w jakiejś mierze ogromną usługę postępowi kultury chrześcijańskiej i wiedzy patrystycznej, otwierając drogę do innych wielkich inicjatyw wydawniczych na polu chrześcijańskiej literatury starożytnej<sup>16</sup>.

Jesteśmy zatem świadkami coraz to lepszego określenia wielkiego pola patrystycznego<sup>17</sup>. Druga wojna światowa oznacza dość istotny zakręt w wypracowywaniu nowego pojęcia „źródeł” chrześcijańskich. Biblia (*Bible de Jérusalem*), Ojcowie (*Sources chrétiennes*) i Liturgia (*Lex orandi*) stanowią odtąd „źródła” odnowionej samo-świadomości Kościoła, która wyda najlepsze swe owoce na Soborze Watykańskim II<sup>18</sup>.

### III. OBECNOŚĆ OJCÓW W MAGISTERIUM

Autorytet apostolski opiera się na całej tradycji i teologii chrześcijańskiej. Ojcowie są zaś tymi, którzy umożliwiają nam dostęp do wiary apostolskiej. Już bardzo wcześnie rozwinęła się w Kościele *cognitio per auctoritatem* jako metoda teologiczna, w której przywołuje się autorytet Ojców jako świadectwo spójności teologicznej<sup>19</sup>. Ponieważ byli oni nie tylko dziećmi określonej kultury, ale także „synami Kościoła”, przywoływano ich potem nie tylko jako wzorce literackie, ale zwłaszcza jako „ojców” wiary Kościoła, a to dzięki temu szczególnemu miejscu, jakie zajmowali jako pasterze i gwiazdy przewodnie dla swoich następców. Sobory wciąż się powoływały na autorytet Ojców jako na kanon jedności wiary<sup>20</sup>. Już przed Soborem Nicejskim tytuł „ojciec” oznaczał uznanie, jakim się darzy wcześniejszych „teologów”, przyznając im zadanie przekazywania, z autorytetem, prawdziwej nauki.

jednak znana jest jego *Patrologia* zawierająca 222 tomy poświęcone Ojcom łacińskim oraz 161 — greckim.

<sup>16</sup> Por. A. Mandouze — J. Foulheron, dz. cyt., 146nn. *Corpus* wiedeński (CSEL) wychodzi od roku 1866; *corpus* berliński (GCS) od 1897. Od roku 1877 są wydawane *Monumenta Germaniae Historica*.

<sup>17</sup> Tak oto wraz z Piusem XI „patrystyka” zajmie miejsce prawnie jej przysługujące wśród *disciplinae principales* studium teologicznego. Por. jego encyklika *Deus scientiarum Dominus* 33, 1, w: AAS 33 (1931) 255 i 271.

<sup>18</sup> Por. J. Ratzinger, *I Padri nella teologia contemporanea*, Milano 1971, 62 n; A. Trapé, *Presenza dei Padri al Concilio*, Seminarium 21 (1969) 145-150.

<sup>19</sup> Por. A. Di Berardino — B. Studer, *Storia della teologia*, C. Monferrate 1993, 526-529, 584nn.

<sup>20</sup> Tak Atanazy w Nicei. Por. *Epist. ad Afros*, 6. Sozomen w Konstantynopolu. Por. *Historia ecclesiastica*, VII, 12; Mansi 4, 1184-1196.

Atanazy <sup>21</sup>, Bazyli <sup>22</sup>, Augustyn <sup>23</sup>, czy Cyryl <sup>24</sup>, nieustannie się powoływali na swych poprzedników; „ojcami” było także — przez antonomazję — 318 (według tradycji) autentycznych „tłumaczy wiary” w Nicei. Na Soborze Efeskim pojawiają się już *sententiae Patrum*, którym się przypisuje nawet pewne natchnienie <sup>25</sup>. Św. Cyryl Aleksandryjski ucieka się często do „dowodu patrystycznego” w obronie prawowierności. Ojcowie są lepszą drogą wiodącą do Prawdy objawionej <sup>26</sup>. I dlatego właśnie ten Aleksandryczyk zbiera świadectwa Ojców przeciwko argumentom Ariusza i Nestoriusza <sup>27</sup>. W Chalcedonie *florilegia* patrystyczne pełnią istotne zadanie <sup>28</sup>. Wincenty z Lerynu teoretyzuje wreszcie statut nabyty przez „ojców” w tradycji i w teologii Kościoła: *Id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* <sup>29</sup>.

W ciągu całego średniowiecza „sentencje” Ojców będą istotnym dziedzictwem w pracy teologicznej. Tradycja patrystyczna będzie wciąż stanowiła *locus theologicus*, nieodzowny w wypracowywaniu podstawowych zasad teologii dogmatycznej.

Ponadto „argumentacja patrystyczna” była już bardzo wcześniej traktowana jako pewna forma synchronizowania wiary z argumentacją teologiczną. W sposób szczególny, na polu oficjalnej teologii Magisterium kościelnego, *consensus Patrum* stanowił przez całe wieki kryterium orientacyjne dla wszystkich soborów: poczynając

<sup>21</sup> *De Synodis* 1; *De sententia Dionysii*, passim.

<sup>22</sup> *De Spiritu Sancto* 29, 71-74; *Epistula* 140, 2.

<sup>23</sup> W obronie jedności Kościoła i jego chrztu Augustyn nie waha się cytować Cypriana. Por. *De baptismo libri VII*. Por. także jego *De Trinitate* VI, 10, 11. Występując przeciwko pelagianom, Augustyn przeciwstawia im cały szereg tekstów Ojców wschodnich i zachodnich. Por. *Contra Iulianum* 11, 1-2. Wiemy zresztą na podstawie świadectw późniejszych, jak wielką powagą (*auctoritas*) cieszył się Augustyn wśród potomnych, którzy sporządzali m.in. liczne antologie Augustyńskie.

<sup>24</sup> Por. E. Nacke, *Der Zeugnis der Väter in der theologischen Beweisführung Cyrills v. Alexandrien nach seinen Briefen und antinestorianischen Schriften*, Münster 1964.

<sup>25</sup> Por. G. Bardy, *L'inspiration der Pères de l'Eglise*, RechSR 40 (1952) 7-26.

<sup>26</sup> Por. Cyryl Aleksandryjski, *Ep.* 17.

<sup>27</sup> Por. tenże, *Epistula ad Monacos Aegypti* i *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*.

<sup>28</sup> Wystarczy przypomnieć tytuł tych antologii: *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* (*Corona Patrum Graecorum* 7781). Por. B. Studer, *Una theologia patristica*, w: A. Di Berardino — B. Studer, dz. cyt., 585 n.

<sup>29</sup> *Commonitorium*, 2, 5; por. tamże 2, 1. 29, 5, 6. Św. Augustyn już zapewniał, że „nawet gdy się jej nie rozumie właściwie, ani nie potrafi wyrazić słowami, to przecież prawdą jest to, co od starożytności głosi się jako wiarę prawdziwą i w co się wierzy razem z całym Kościołem”. *Contra Iulianum*, VI, 5, 11.

od Florenckiego<sup>30</sup>, Trydenckiego<sup>31</sup>, Watykańskiego I<sup>32</sup> przez całe wieki ta właśnie zgodność nauczania Ojców stanowiła podstawowe kryterium wierności wobec *fides apostolica*. Jednak dopiero Sobór Watykański II starał się przywrócić na nowo to miejsce, jakie Ojcowie zajmowali w Kościele starożytnym. W Konstytucji *Dei Verbum* (nr 8) uznaje on w pełni wielką wartość Ojców jako wciąż żywej i ożywiającej Kościół obecności Tradycji kościelnej. Wiemy dobrze, że ostatni Sobór był punktem dojścia tego wielkiego ruchu „powrotu do Ojców”<sup>33</sup>. W różnych dokumentach soborowych spotykamy około 255 cytatów patrystycznych<sup>34</sup>. Nie ma wątpliwości co do tego, że wielka nowość metodologiczna teologii soborowej polega na odzyskaniu wycucia historycznego na niekorzyść tradycyjnej, esencjalistycznej koncepcji wiedzy teologicznej. To właśnie odzyskanie kategorii historii sprawia, że Ojcowie stali się jak najbardziej aktualni i zasługują na uwagę godną ich faktycznego znaczenia<sup>35</sup>.

#### IV. AKTUALNOŚĆ OJCÓW KOŚCIOŁA

„Ilekroć nasz świat zachodni rozkwitał odnową chrześcijaństwa, zarówno w dziedzinie myśli, jak też w życiu, dokonywało się to zawsze pod znakiem Ojców. Wszystkie czasy o tym świadczą”<sup>36</sup>. Stwierdzenie to pochodzi od H. de Lubaca, wielkiego promotora odnowy teologii patrystycznej, który na swój sposób przygotował Sobór Watykański II.

Aby nie wydłużać za nadto tych wywodów, podsumuję w sześciu punktach powody aktualności i znaczenia Ojców Kościoła.

<sup>30</sup> Na Soborze Florenckim (1438—1439) przedstawiciele Wschodu i łacinnicy przywołują odnośne tradycje patrystyczne, aby osiągnąć zgodność w tak trudnej kwestii, jaką jest *Filioque*.

<sup>31</sup> Por. *Decretum de Vulgata*; DS 1507.

<sup>32</sup> Por. Konst. *Dei Filius*, 2 (DS 3007). To samo dotyczy encykliki Leona XIII *Providentissimus Deus* (1893).

<sup>33</sup> Por. V. Grossi, *Gli studi patristici nelle direttive recenti della Chiesa*, *Seminarium* 29 (1977) 56-85; M. Pellegrino, *L'étude des Pères de l'Eglise dans la perspective conciliaire*, *Irenikon* 38 (1965) 453—461.

<sup>34</sup> Dane te podaje A. M. Triacca, *L'uso dei „loci” patristici nei documenti del concilio Vaticano II: un caso emblematico e problematico*. w: E. dal Covolo — A. M. Triacca, *Lo studio dei Padri della Chiesa oggi*, Roma 1991, 152 n.

<sup>35</sup> To nowe zainteresowanie historią chrześcijaństwa starożytnego potwierdza się zwłaszcza w krajach takich, jak Niemcy i Włochy, gdzie powstają specjalne katedry uniwersyteckie, ukierunkowane właśnie na płaszczyznę dziejów chrześcijaństwa.

<sup>36</sup> H. de Lubac, *Les chemins vers Dieu*, Paris 1967, 7.

a) *Dla teologii odnowionej Tradycji*

Teologia posoborowa cechuje się podwójną drogą odnowy, ukazaną dobrze w *Optatam totius* (nr 16)<sup>37</sup>: przewycięzeniem troski o dowodzenie nacechowane dążeniem apologetycznym, którego miejsce zajmuje obecnie troska o lepsze „zrozumienie” Prawdy objawionej; stąd zaś wypływa druga nowość polegająca na tym, że orędzie głoszone obecnie w Kościele powinno się opierać teologicznie na drodze rozwojowej, genetycznej, czyli przebiegać przez istotne momenty „tradycji” = przekazywania orędzia objawionego, które uobecnia się w Piśmie świętym i w *Tradycji*. Zdaje się mieć rację H.-G. Gadamer<sup>38</sup>, kiedy stwierdza, że „rozum istnieje tylko jako rzeczywisty i historyczny”, w miarę jak „się wciąż odnosi do danych, na jakich sam pracuje”. Ta nasza przynależność do historii powinna być zarazem podstawą naszej wierności prawdzie i twórczej wolności, jakie tradycja zawiera.

Zgodnie z najgłębszym przeświadczeniem pierwszego autentycznego teologa, „można widzieć dobrze tylko pod warunkiem zwracania uwagi na tradycję” (*Traditionem apostolorum... respiciunt omnes, qui recta velint videre*)<sup>39</sup>. W swym dziele *De Principiis* Orygenes stwierdza, że Pismo święte jest podstawą i fundamentem całej teologii, która pozostawia mimo to jeszcze miejsce refleksji i racjonalnym poszukiwaniom, które powinny się kierować „tradycją apostołską”<sup>40</sup>. Już u Ojców zajmuje ona przestrzeń tak istotną, jak Pismo święte, tak że Ireneusz może się pytać: *si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis?*<sup>41</sup> Jeżeli Pismo święte jest czymś żywym, to głos Tradycji powinien być wciąż echem mającym swoją dynamikę, odnowicielską dla żywej także teologii. W tym sensie Ojcowie są klasykami tradycji chrześcijańskiej, w miarę jak się odwołujemy do „klasyki” jako do „prawdziwej kategorii historycznej”, która „określa sposób charakterystyczny własnego bytowania historycznego, realizację zachowania, które we wciąż ponawianym potwierdzeniu umożliwia istnienie czegoś, co jest prawdą”<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> Por. też KO 19.

<sup>38</sup> *Verdad y metodo*, Salamanca 1977, 343.

<sup>39</sup> Ireneusz, *Adv. Haer.* III, 3, 1.

<sup>40</sup> Orygenes, *De Principiis*, praefatio.

<sup>41</sup> *Adv. Haer.* III, 4, 1.

<sup>42</sup> H.-G. Gadamer, dz. cyt., 356.



## b) Dla nowej ewangelizacji inkulturowanej

Instrukcja poświęcona studium Ojców przeznaczona aż trzy punkty zagadnieniu „oryginalności chrześcijańskiej i inkulturacji” (nr 30-32). Jak stwierdza kard. P. Poupard, „Ojcowie są uprzywilejowanymi sprawcami i wzorowymi świadkami tysiącletniej inkulturacji Ewangelii”<sup>43</sup>. W rzeczy samej ich różne pisma są w wielkiej mierze owocem odpowiedzi dawanej przez nich na wyzwanie płynące z faktu wcielenia Słowa w kondycję ludzką, odpowiedzi, która nie niszczy, ale przyjmuje „nasiona Słowa”, obecne w każdej kulturze<sup>44</sup>. Ojcowie nie tylko się starali zbierać prawdy ukryte w różnych nurtach myślowych<sup>45</sup>, ale także byli zdolni dostosowywać się do ludów i kultur, rozróżniając wartości i ograniczenia każdej z nich. W ten sposób wyjaśnia się wielorakość odczuć, ujęć i tradycji, niekiedy bardzo różnorodnych, takich jak: azjatycka, aleksandryjska, antiocheńska, syryjska i łacińska. O ile te właśnie różnice rodziły niekiedy pewne niedogodności i bóle, to powodowały one także wielkie bogactwo różnorodnych owoców. A gdy chodzi o konflikty, to znany jest powszechnie „polemiczny” ton znacznej części literatury patrystycznej. Nie idzie tu jednak o odrzucanie dialogu z kulturą swego czasu, lecz jedynie o obiektywną propozycję nowej przestrzeni „spotkania”, bez ulegania pokusom jakiejś synkretycznej religii czy duchowości<sup>46</sup>. Pilna potrzeba ukazania prawdy chrześcijańskiej, jej obrony przed niejasnymi i błędnymi wyjaśnieniami „pogańskimi”, rodziła wielkie nazwiska „kultury chrześcijańskiej” w ramach konfrontacji prowadzonej bez żadnych uprzedzeń, która była zbawienna zarówno dla chrześcijan, jak też dla kultury uprzednio już istniejącej. Takie pojęcia, jak *semina veritatis* (Justyn), *pedagogia divina* (Ireneusz, Klemens), *praeparatio evangelica* (Euzebiusz) stanowią właściwe osie, względnie punkty oparcia, dla kulturalnego i teologicznego wkładu Ojców Kościoła.

<sup>43</sup> *Acaualité d'une inculturation de la foi*, w: *Les Pères de l'Eglise au XXe siècle*, 101.

<sup>44</sup> Gdy chodzi o pojęcie *Logos spermatikos*, zob. Justyn, *Apologia* II, 10, 1-10; Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, I, 13, 55, 1. 28, 1-32, 4. 58, 5; Laktancjusz, *Institutiones divinae*, VII, 7, 7.

<sup>45</sup> Według encykliki *Fides et ratio* (nr 41), Ojcowie zdołali „ukazać w pełnym świetle to, co zawarte było tylko pośrednio i we wstępnym zarysie w myśli wielkich filozofów starożytnych”.

<sup>46</sup> Por. L. Padovesse, *Alcune considerazioni su „cristianesimo delle origini de inculturazione”*, *Seminarium* 42 (1990) 413-438; O. Pasquato, *Inculturazione: la lezione dei Padri (sec. IV-V)*, w: A. Amato — A. Strus, *Inculturazione e formazione salesiana*, Roma 1984, 75-115.

### c. Dla odnowionej katechezy i życia duszpasterskiego

Ojcowie są niemal zawsze duszpasterzami. Ich wielką troską jest zwłaszcza katecheza i formacja. Budowanie Kościoła stanowi motyw do rozwijania przez nich teologii. Punktem zainteresowania ich dzieł nie jest dlatego jakakolwiek spekulacja czy scholastyka, lecz zawsze i tylko odpowiedź na problemy i konkretne wyzwania ludzi danego czasu. Dlatego też demaskują tych, którzy czynią z teologii swoistą „technologię” mowy dialektycznej<sup>47</sup>. Jest to jeden z powodów, dla których mamy wciąż trudności w rozumieniu ich dzieł broniących prawowierności (ortodoksji), ale poruszających się wciąż w kierunku orto-praktyki. Są oni z tego także powodu dobrymi interpretatorami „znaków czasu” i historii. W tej perspektywie historycznej winno się też czytać dzieła patrystyczne, albowiem tylko wtedy mogą nas one wiele nauczyć wobec tych nowych wyzwań, z jakimi spotykają się obecnie pasterze. Ojcowie są mistrzami rozróżniania, gdyż potrafią prowadzić dialog z wartościami kultury swego czasu i polemizować z anty-wartościami, jakie w niej występują, przede wszystkim zaś dlatego, że umieją podnosić donośnie głos Kościoła w samym sercu społeczności ludzkiej. Przyjmowanie pasterskiego wzorca Ojców nie przeciwstawia się żadną miarą niezbędnemu „odśrodkomowaniu” chrześcijaństwa, które winno mówić językiem każdej kultury. W rzeczy samej Ojcowie jako pierwsi inkulturowali Ewangelię w różne regiony i kultury świata starożytnego, zróżnicowanego kulturowo.

### d) Dla nowej hermeneutyki Tradycji

Problem aktualności lub obecnego autorytetu Ojców zależy wprost od kwestii przekazu i tłumaczenia ich tekstów. Z drugiej zaś strony hermeneutyczna refleksja nad znaczeniem czasu i wartością tradycji nie wydała jeszcze właściwych owoców (Gadamer) na polu teologii historycznej. Odzyskanie prawdziwej wartości „źródeł” Tradycji będzie więc możliwe tylko pod warunkiem, że nie będzie się wychodziło od romantycznej teorii hermeneutycznej, która utożsamia rozumienie z reprodukcją oryginału, ale że tym punktem wyjścia stanie się zwrócenie uwagi na pra-tekst, pre-tekst, współ-tekst i w końcu zwłaszcza na sam tekst (ostatecznie zrozumienie).

W tym sensie źródła patrystyczne tryskają wciąż nową formą dla każdego, kto tylko sięga do tych wód czy strumieni. I dlatego

<sup>47</sup> Por. Teodoret z Cyru, *Krótki zarys błędów heretyckich*, 4, 3.

właśnie tekst wspomnianej na wstępie Instrukcji kończy się życzeniem, aby „pogłębione studium Ojców doprowadziło wszystkich do pełniejszego przyjęcia słowa Bożego i odmłodziło Kościół, który w przeszłości i dziś widzi w nich nauczycieli i wzór dla siebie”<sup>48</sup>. Kościół jawi się nam obecnie ponownie tak, jak w czasach Hermasa, naznaczony ciężarem swej długiej historii, chociaż nie traci nigdy źródeł swej mocy i wigoru. Odzyskiwanie tego wigoru i tożsamości chrześcijańskiej przechodzi poprzez nowe zwrócenie uwagi na historię, jak to wyczuwał intuicyjnie bardzo mocno Hilary: „Nowe pokolenia, pouczone pismami i księgami podającymi dawne wydarzenia (Stary Testament), powinny kontemplować czas obecny w przeszłości i czcić przeszłość w teraźniejszości”<sup>49</sup>.

W tym znaczeniu „tradycja”, która spełniała podstawowe zadanie w określaniu chrześcijańskiej „oryginalności” w dobie Ojców, może być nadal kryterium wierności *ethosowi* chrześcijańskiemu. Chodzi — jak stwierdza św. Augustyn — o „uciekanie się do źródeł, aby iść ich śladem aż po nasze dni”<sup>50</sup>. Ten aktualizujący ją wymiar wymaga od nas odkładania na bok wszelkich metodologii i praktyk duszpasterskich, które przeszkadzają takiemu kroczeniu „śladem” i uniemożliwiają zarazem bycie wodą „żywą” dla ludzi dzisiejszych. Tylko w ten sposób pozostaniemy bowiem wierni swym podstawom. W rzeczy samej przecież nie wystarczy kryć się tylko w cieniu tradycji chrześcijańskiej, aby być jej wiernym. Trzeba koniecznie iść za strumieniami tych wód, które od samych swych źródeł wiodą ku wielkiemu morzu chrześcijańskiego i eklezjalnego życia dzisiaj. Ojcowie albo się jawią jako „żywi”, albo też na nic się zda studium patrologii, które nie potrafi wydobywać rzeczy nowych ze starych. Z drugiej strony, znajomość tekstów i tradycji patrystycznych stanowi drogę krytyczną wobec tych „falszywych tradycji”, które prowadzą do integralizmu<sup>51</sup>.

Okres patrystyczny ukazuje nam ponadto, że prawdziwy pluralizm teologiczny, szanujący różne tradycje Kościołów lokalnych,

<sup>48</sup> Nr 67 (s. 39).

<sup>49</sup> Hilary, *De mysteriis*, 2, 14.

<sup>50</sup> *De Baptismo contra Donatum* V, 26, 37.

<sup>51</sup> Niebezpieczeństwo takie pojawia się zawsze wtedy, gdy się sprowadza całą Tradycję do jednego z jej momentów historycznych czy też wyrazów. Integralizm nie pojawia się natomiast wówczas, gdy pamięć Kościoła strzeże tajemnicy, której żadna formuła ani żadne wyrażenie ludzkie nie jest w stanie wyrazić w sposób adekwatny. I dlatego czas i historia są podstawowym warunkiem pogłębionego rozumienia tajemnicy objawionej.

nie jest nie do pogodzenia z tą podstawową jednością przedmiotu teologii, który się zbiega z *regula fidei*, czyli z wiarą chrześcijańską.

e) *Dla prawdziwego ekumenizmu*

Soborowy Dekret o ekumenizmie ukazuje Ojców jako teologiczną drogę relacji zachodzących pomiędzy podzielonymi chrześcijanami. A tymczasem ich autorytet bywał wykorzystywany niemal zawsze w kontekście walk wyznaniowych. To prawda, że literatura patrystyczna obfituje w elementy polemiczne, które są trudne do pogodzenia z dialogiem prowadzonym z „kimś innym”. Nie brakuje jednak tekstów — najbardziej chyba zapomnianych przez potomnych — w których Ojcowie stwierdzają niedwuznacznie wspólne braterstwo wszystkich ochrzczonych w Chrystusie<sup>52</sup>. W miarę jak stanowią wspólne źródło poprzedzające kolejne podziały w Kościele, znajdujemy w nich historyczną i kulturową platformę, na której się stwierdza, że faktycznie o wiele więcej nas łączy ze sobą niż dzieli<sup>53</sup>. W rzeczy samej podczas całego pierwszego tysiąclecia różnice istniejące pomiędzy Kościołami i różnorodnymi tradycjami nie niwelowały podstawowej jedności jedyne Kościoła. Powracanie do wspólnych źródeł może zatem z powodzeniem przybliżać chrześcijan do jednoczącego ich źródła<sup>54</sup>. Jest to ważne zwłaszcza w dialogu pomiędzy Kościołem łacińskim i Kościołem prawosławnym, który się uważa za wiernego spadkobiercę tradycji Ojców i soborów. Trzeba jednak zespalać ekumenizm przestrzenny z ekumenizmem prowadzonym w czasie, gdyż jest to jedyna droga wiodąca do spotkania oddzielonych od siebie Kościołów. Z drugiej zaś strony niedwuznaczne stwierdzenie jedności dwóch Testamentów, jedyne Boga-Pedagoga i Filantropa, może stanowić odpowiednią podstawę do pojednania i zbliżenia „dwóch ludów”, tzn. żydów i chrześcijan.

f) *Dla kompetentnej odpowiedzi neo-gnozie*

Gnostycyzm stanowił, zwłaszcza w wiekach II i III, wielki problem, z jakim musiał się uporać tzw. „wielki Kościół”<sup>55</sup>. Na

<sup>52</sup> Por. Ireneusz, IV, 6, 7. 20, 6-7; Klemens Aleksandryjski, *Protreptikós* 112, 1; *Stromata* VI, 6, 44; Augustyn, *En. in Psalmos* 32.

<sup>53</sup> Por. J. D. N. Kelly, *The Fathers and Ecumenism*, Augustinianum 11 (1971) 21-33; M. Van Parys, *Le rôle de la théologie patristique dans l'avenir de l'oecuménisme*, Irénikon 44 (1971) 7-22.

<sup>54</sup> Por. A. de Halleux, *Patrologie et Oecuménisme*, Louvain 1990, passim.

<sup>55</sup> Por. M. Simonetti, *Testi gnostici cristiani*, Bari 1970, VII. Ireneusz

negatywny i indywidualistyczny irracjonalizm gnozy nieprawo-  
wiernej Ojcowie odpowiadali broniąc historyczności Objawienia  
(tradycja — sukcesja), jak też poprzez stanowcze podtrzymywanie  
teologii wspólnotowej, która się opiera na dwóch wielkich filarach:  
prymacie Chrystusa rzeczywiście wcielonego i na zbawieniu „ca-  
łego” człowieka, które oznacza także, iż „całość” człowieka została  
przyjęta przez Chrystusa.

Dualizm wprowadzony przez gnostyckie mity II wieku prze-  
trwał przez całe wieki w swych przeróżnych odmianach (mani-  
cheizm, kataryzm, idealizm spekulatywny), aż po najnowsze swoje  
odmiany w ramach panteizmu monistycznego<sup>56</sup>. W okresach kry-  
zysu i zbiorowego „lęku” (tak w wieku II, jak i obecnie) dąży się  
do uwypuklenia indywidualistycznej troski o zbawienie — bez  
wspólnoty i tradycji. Dążenie takie kryje się znów, na nowo,  
w wielu propozycjach duchowych i religijnych<sup>57</sup>. Pokusa gnosty-  
cka żyje także ukryta w nurtach myślenia nihilistycznego i we  
współczesnym synkretycznym spirytualizmie.

Pytanie, na jakie starają się odpowiedzieć wszelkie formy gno-  
zy, są zgoła oczywiste: Kim jesteśmy? W co się zamienimy? Skąd  
się wzięliśmy? Skąd pochodzimy?<sup>58</sup> Jednak odpowiedzi dawane  
na nie przez Ojców mogą nam wciąż podsuwać odpowiedź bardziej  
dostosowaną do dzisiejszych pytań i problemów ludzkości.

Z tego, co powiedzieliśmy dotychczas, wydaje się nam naj-  
ważniejsze uznanie aktualności Ojców Kościoła. Albowiem skoro  
to oni nadali teologii chrześcijańskiej jej pierwotną tożsamość, ich  
wkład nie może być ignorowany w pracy naukowej ani w teologii  
branej całościowo, integralnie. Jeśli chcemy pojąć znaczenie, wagę  
i sens teologii jako takiej, winniśmy znać jej początki w jej „mo-  
mencie patrystycznym”.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

jest pierwszym wielkim wyrazicielem chrześcijańskiej odpowiedzi na gnosty-  
cyzm. Por. M. François — M. Sagnard, *La gnose Valentinienne et le témoi-  
gnage de Saint Irénée*, Paris 1947.

<sup>56</sup> Por. E. S. Lodovici, *Metamorfosi della gnosi*, Milano 1979.

<sup>57</sup> Na temat współczesnego pojawienia się gnozy zob. F. W. Haack, *Geheimreligion der Wissenschaft. Neugnostische Bewegungen*, Stuttgart 1966; B. Layton (red.), *The Rediscovery of Gnosticism*, Leiden 1980. — Zob. także cały nr 4 *Communio* z 1998 roku: *Gnoza*. — Dopowiedź tłum., L. B.

<sup>58</sup> Por. Klemens Aleksandryjski, *Excerpta ex Theodoto*, 78, 2.