

COMMUNIO

MIĘDZYNARODOWY PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

KWARTALNIK

ROK XLV

PAŹDZIERNIK – GRUDZIEŃ

NR 4(232)

SYN BOŻY? – 1700 LAT SOBORU W NICEI

ALLOTTINUM – PWT WROCŁAW

2025

ZAŁOŻYCIELE
MIĘDZYNARODOWEGO PRZEGLĄDU TEOLOGICZNEGO „COMMUNIO”

FOUNDERS
INTERNATIONAL CATHOLIC REVIEW “COMMUNIO”

Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Henri de Lubac

RADA NAUKOWA / ADVISORY BOARD

Kard. prof. dr hab. Gerhard Ludwig Müller (Ludwig-Maximilians-Universität München, Niemcy - Watykan), prof. dr Andrés Francisco Di Cío (Facultad de Teología de la UCA - Villa Devoto - Argentyna), prof. dr Jan-Heiner Tüch (Universität Wien, Austria), prof. dr Ivica Raguž (Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu, Chorwacja), prof. dr David Vo-prada (Univerzita Karlova, Czechy), ks. prof. dr Jean-Robert Armogathe (École Pratique Des Hautes Études, Francja), prof. dr Christophe Bourgeois (École Normale Supérieure, Francja), prof. dr Serges Landes (École Normale Supérieure, Francja), prof. dr Filip De Rycke (Sint-Janscentrum ,s-Hertogenbosch, Holandia), bp prof. dr hab. Andrzej Siemieniewski (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), ks. dr hab. Jarosław M. Lipniak (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska/Przewodniczący), ks. dr hab. Sławomir Pawłowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski, Polska), ks. dr Adam Sikora (Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska/Cenzor), ks. prof. dr hab. Sławomir Stasiak (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), prof. dr Peter Stilwell (University of Saint Joseph, Portugalia), ks. prof. dr Anton Štrkelj (Univerza v Ljubljani, Słowenia), prof. dr David C. Schindler (University of Notre Dame, USA), ks. prof. dr Attila Puskás (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Węgry), ks. prof. dr Gianfanco Calabrese (Università di Genova, Włochy), ks. prof. dr hab. Oleg Kaskiv (Ivano-Frankivsk Theological University, Ukraina).

ZESPÓŁ REDAKCYJNY / EDITORIAL BOARD

ks. dr hab. Jarosław M. Lipniak
(redaktor naczelny, pallotti@poczta.onet.pl)
ks. dr hab. Sławomir Pawłowski SAC
(zastępca redaktora naczelnego, pawlow@kul.pl)
ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek,
ks. dr hab. Rafał Kowalski, ks. dr Mateusz Hajder
(redaktorzy tematyczni)
dr Katarzyna Halkowicz
(sekretarz redakcji)
ks. mgr lic. Andrzej Piętka SAC
(redaktor polskiego wydania)

RECENZENCI / PUBLISHING REVIEWS

Bp prof. dr hab. Jacek Kiciński (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), bp prof. dr hab. Ignacy Dec (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas (Pontifical University of St. Bonaventure, Włochy), dr Rafiq Rishmawi (Bethlehem University, Palestyna), o. prof. dr Dobromir Jasztal OFM (Studium Biblicum Franciscanum, Izrael), ks. prof. dr hab. Marian Kowalczyk SAC (Uniwersytet

Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), ks. dr Sławomir Śledziewski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), prof. dr Andrea Zanini (Włochy), prof. dr Imre von Gaal (University of St. Mary of the Lake, USA), o. prof. dr hab. Piotr Liszka CMF (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), ks. dr hab. Mirosław Mejzner SAC (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), ks. prof. dr hab. Józef Budniak (Uniwersytet Śląski, Polska), o. prof. dr hab. Jarosław Kupczak OP (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Polska), o. prof. dr Marian Arndt OFM (Studium Biblicum Franciscanum, Izrael), dr hab. Piotr Lorek (Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna, Polska), ks. dr Janusz Aptacy (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), prof. dr hab. Wojciech Szczerba (Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna, Polska), dr hab. Kalina Wojciechowska (Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Polska), ks. dr hab. Dominik Ostrowski (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), ks. prof. dr hab. Franciszek Mickiewicz SAC (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), o. prof. dr Wacław Chomik OFM (Studium Biblicum Franciscanum, Izrael), dr Vasyl Tuchapec (Ivano-Frankivsk Theological University, Ukraina); ks. dr hab. Pavel Vasylyv (Ivano-Frankivsk Theological University, Ukraina); dr hab. Bożena Futoma-Kołoch (Uniwersytet Wrocławski, Polska)

Adres redakcji:

ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław, tel. +48 601429902, pallotti@poczta.onet.pl

Sekretarz redakcji:

dr Katarzyna Halkowicz

IMPRIMATUR

Poznań, 21 sierpnia 2025 roku

N. 4065/2025

bp Grzegorz Barcelek, Wikariusz Generalny

ks. prałat dr Ireneusz Dosz, Kanclerz Kurii

Adres wydawcy:

Wydawnictwo Pallottinum
ul. Przybyszewskiego 30, 60-959 Poznań
tel. 61 867 52 33, 862 07 20; fax 61 867 52 38
www.pallottinum.pl, pallottinum@pallottinum.pl
www.communio.pl
communio@pallottinum.pl

Wersja papierowa stanowi wersję pierwotną czasopisma

© Copyright by Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2016

Współwydawca:

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław,

Drukarnia Pallottinum, zam. 40/2025

ISSN 0208-7995

SPIS TREŚCI

Ks. Jarosław M. LIPNIAK, <i>Syn Boży? – 1700 lat od Soboru w Nicei</i>	7
Jan-Heiner TÜCK, „ <i>Współistotny Ojcu</i> ”. Czy Sobór Nicejski odciął żydowskie korzenie chrześcijaństwa?	32
Ks. Giulio MASPERO, <i>Hellenizacja wiary czy wykorzystanie (chrêsis) filozofii w Nicei?</i>	53
Ks. Ioan MOGA, <i>Celebrowanie pamięci jako ćwiczenie czujności. Sobór Nicejski (325) w Kościele prawosławnym</i>	69
David M. GWYNN, <i>Atanazy, Nicea i „kontrowersja ariańska”</i>	83
Matthias SIMPERL, <i>Polityka i teologia na Soborze Nicejskim. Obserwacje historyczne Kościoła</i>	98
Christian STOLL, <i>Chrystologia bez dogmatu – dogmat bez chrystologii. Adolf von Harnack i Erik Peterson, czyli dwie antyspekulatywne interpretacje Chrystusa</i>	114

TABLE OF CONTENTS

Rev. Jarosław M. LIPNIAK, <i>Son of God? – 1700 years since the Council of Nicaea</i>	7
Jan-Heiner TÜCK, „ <i>Consubstantial with the Father</i> ”. Did the Council of Nicaea Cut off the Jewish Roots of Christianity?	32
Rev. Giulio MASPERO, <i>Hellenization of faith or the use (chrêsis) of philosophy at Nicaea?</i>	53
Rev. Ioan MOGA, <i>The Celebrating Memory as an Exercise in Vigilance. The Council of Nicaea (325) in the Orthodox Church</i>	69
David M. GWYNN, <i>Athanasius, Nicaea, and the “Arian Controversy”</i>	83
Matthias SIMPERL, <i>Politics and Theology at the Council of Nicaea. Observations from a Church-Historical Perspective</i>	98
Christian STOLL, <i>Christology without Dogma – Dogma without Christology. Adolf von Harnack and Erik Peterson or two Anti Speculative Interpretations of Christ</i>	114

KS. JAROSŁAW M. LIPNIAK

Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland

e-mail: pallotti@poczta.onet.pl

ORCID: 0000-0002-3809-1142

DOI: 10.48224/COM-232-2025-7

Communio 45(2025)4, s. 7-31

SYN BOŻY? – 1700 LAT OD SOBORU NICEJSKIEGO

SON OF GOD? – 1700 YEARS SINCE THE COUNCIL OF NICAEA

Abstract

The history leading to the convening of the Council of Nicaea is complex and evokes much controversy. We do not know precisely what the causes of its convocation were or how the assembly of bishops proceeded. The aim of this article is to present the Council of Nicaea in ancient sources. It seeks to examine the depiction given by ancient accounts and to show what they tell us about the events that took place at Nicaea. As we commemorate the 1700th anniversary of the Council of Nicaea and its Creed, we can do so with the conviction that we know the general outline of what happened there and what was decided. Thanks to modern editors, we now also have critical editions of the necessary ancient sources on which we can work, as well as reasonable, though still imperfect, English translations. It certainly was not a perfect assembly, but the fact that it is recalled with gratitude by almost every branch of the Church on earth attests to its significance. The Creed was significantly revised fifty-six years later, but it retained the basic structure and terminology developed in 325. The bishops of Constantinople in 381 and the bishops of subsequent ecumenical councils emphatically maintained that in its final form it was still the Nicene Creed. And rightly so – we continue to regard it as such today.

Keywords: Council of Nicaea – Creed – Constantine – Alexander – Arius – Athanasius – Eusebius of Caesarea

Streszczenie

Historia prowadząca do zwołania Soboru do Nicei jest złożona i budzi wiele kontrowersji. Nie wiemy dokładnie, jakie były przyczyny jego zwołania i jak przebiegało to zgromadzenie biskupów. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie Soboru Nicejskiego w starożytnych źródłach. Chodzi o zbadanie starożytnych relacji i ukazanie, co mówią nam one o wydarzeniach, które miały miejsce w Nicei. Obchodząc 1700. rocznicę Soboru w Nicei i jego *Credo*, możemy to uczynić z przekonaniem, że znamy ogólny zarys tego, co się tam wydarzyło i co zostało postanowione. Dzięki współczesnym redaktorom dysponujemy teraz również krytycznymi edycjami niezbędnych starożytnych źródeł, na których możemy pracować, oraz rozsądnymi, choć wciąż nieaktualnymi, angielskimi tłumaczeniami. Z pewnością nie było to idealne zgromadzenie, ale fakt, że jest ono wspominane z wdzięcznością przez niemal każdą gałąź Kościoła na ziemi, świadczy o jego znaczeniu. *Credo* zostało znacząco zrewidowane pięćdziesiąt sześć lat później, ale zachowało podstawową strukturę i terminologię wypracowaną w 325 roku. Biskupi Konstantynopola w 381 roku i biskupi kolejnych soborów powszechnych stanowczo twierdzili, że w ostatecznej formie nadal było to *Credo* Nicejskie. I słusznie uważamy je za takie do dziś.

Słowa kluczowe: Sobór w Nicei – *Credo* – Konstantyn – Aleksander – Ariusz – Atanazy – Euzebiusz z Cezarei

Większość denominacji chrześcijańskich traktuje Sobór Nicejski jako pierwszy z siedmiu soborów ekumenicznych, czyli powszechnych. Sobory te miały za zadanie rozstrzyganie i potwierdzanie kluczowych prawd oraz praktyk, które jako chrześcijanie uważamy za fundamenty naszej wiary. Historia prowadząca do zwołania Soboru do Nicei jest złożona i budzi wiele kontrowersji. Nie wiemy dokładnie, jakie były przyczyny jego zwołania i jak przebiegało to zgromadzenie biskupów. Celem niniejszego artykułu będzie zatem ukazanie Soboru Nicejskiego w starożytnych źródłach. Chodzi o zbadanie starożytnych relacji i ukazanie, co mówią nam one o wydarzeniach, które miały miejsce w Nicei.

Informacje na jego temat pozyskujemy przede wszystkim od historyków, w których pismach zachowało się nicejskie wyzna-

nie wiary: Euzebiusza z Cezarei¹, Atanazego², Rufina³, Sokratesa Scholastyka⁴, Sozomena⁵, Teodoreta⁶ i Filostorgiusza.

Na podstawie istniejących źródeł mamy wiele informacji, ale jednocześnie pozostaje wiele niewiadomych. Powszechnie uważa się, że przyczyną, która doprowadziła do zwołania Soboru był spór dotyczący bóstwa Chrystusa prowadzony między patriarchą i papieżem Aleksandrii⁷ Aleksandrem a prezbiterem Ariuszem⁸. Nie brakuje jednak opinii, że ten spór nie mógł być przyczyną zwołania Soboru, mimo późniejszych legend, które się na ten temat rozwinęły⁹.

1. Spór papieża Aleksandra z prezbiterem Ariuszem

Powszechnie mówi się, że około roku 320 Ariusz, w trakcie spotkania z duchowieństwem Aleksandrii, zaprzeczył boskości Syna Bożego. Twierdził, że Syn został stworzony z niczego przed

¹ Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, Kraków 2007; Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, Kraków 2013.

² Atanazy, *O dekretach Soboru Nicejskiego*, Kraków 2011.

³ Rufin przetłumaczył *Historię kościelną* Euzebiusza z Cezarei. Na temat okoliczności, w jakich Rufin podjął się tego tłumaczenia zob. np. F. Thélamon, *Une oeuvre destinée à la communauté chrétienne d'Aquilée: l'Histoire Ecclésiastique de Rufin*, w: *Antichità Altoadriatiche* 22(1982), s. 255-271; D. Rohrbacher, *The Historians of Late Antiquity*, London – New York 2002, s. 102.

⁴ Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1972.

⁵ Sozomen, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1980.

⁶ Teodoret z Cyru, *Historia ecclesiastica*, w: *Sources Chrétiennes*, Paris 2006.

⁷ Historycznie pierwszymi, którzy oficjalnie używali tytułu „papież” już od III wieku, byli biskupi (patriarchowie) Aleksandrii w Egipcie. Do dziś zwierzchnik Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego nosi tytuł Papieża Aleksandrii. W Rzymie używanie tego tytułu rozpoczęło się w drugiej połowie IV wieku. Od VI wieku był on zarezerwowany na Zachodzie dla biskupa Rzymu.

⁸ Sokrates, *Historia Kościoła*, I, 5-8; Sozomen, *Historia Kościoła*, I, 15-17.

⁹ H. Pietras, *Le ragioni della convocazione del Concilio Niceno da parte di Costantino il Grande. Un'indagine storico-teologica*, w: *Gregorianum* 82(2001)1, s. 5-35; H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2025; H. Pietras, *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, Roma 2021; H. Pietras, *Fonti sulla condanna di Ario a Nicea nel 325*, w: *Gregorianum* 104(2023)3, s. 485-514.

czasem i wiecznością, jako pierwsze i najdoskonalsze stworzenie Boga. W rezultacie Syn miał być zmienny i mógłby zgrzeszyć. Jednak z Bożą łaską udało mu się tego uniknąć, ponieważ Bóg znał z góry jego wierność i pobożność. Wygląda na to, że kontekst sporu sięgał głęboko w historię Kościoła aleksandryjskiego. Istniał tam wyraźny kontrast między pro-monarchianami, którzy tak bardzo bali się oddzielania Syna od Ojca, że nie potrafili wyrazić wiary w osobowość Syna, popadając tym samym w skrajny monoteizm, a teologami wiernymi tradycji Orygenesesa, którzy podkreślali różnorodność wśród Osób boskich, narażając się na oskarżenia o tryteizm. Temat ten był przedmiotem ożywionych sporów. Papież Aleksandrii poprosił Ariusza o przedstawienie swojego stanowiska na piśmie. W odpowiedzi Ariusz napisał swoje credo w formie listu, który został przesłany do Patriarchy. Po dokładnym zbadaniu tej kwestii, papież Aleksander, wraz z synodem biskupów Egiptu, zdecydował się ekskomunikować Ariusza oraz grupę, która podtrzymywała jego poglądy, w tym dwóch biskupów. Aleksander poinformował o nałożonej ekskomunice biskupów z innych prowincji. Ariusz, w odpowiedzi, napisał do swoich przyjaciół, wśród których znajdowali się Euzebiusz z Cezarei i Euzebiusz z Nikomedii.

Polski teolog Henryk Pietras podkreśla, że Cesarz prawdopodobnie zwołał zgromadzenie biskupów, by rozpocząć obchody dwudziestolecia swojego panowania. Przypuszcza, że miał też zamiar ogłosić uroczyste datę świętowania Wielkanocy oraz ujednolicić wyznanie wiary¹⁰.

Cesarz wysłał biskupom zaproszenie poprzez swojego delegata bpa Hozjusza z Kordoby. Miał on między innymi ustalić tekst wyznania wiary, omówić datę kwestię wspólnej daty świętowania Wielkanocy oraz załagodzić spór między papieżem Aleksandrii a Ariuszem. Hozjuszowi nie udało się zrealizować tych celów. Dlatego 19 lipca 325 roku w czasie rozpoczęcia obrad, które zyskały później nazwę Soboru, trzeba było wszystkie te tematy podejmować na nowo. Nie wiemy, kto przewodniczył obradom soborowym. Kościół z Egiptu reprezentowany na tym Soborze przez papieża Aleksandra, dziewiętnastego patriarchę Alek-

sandrii, któremu towarzyszył diakon Atanazy, który jak utrzymują Koptowie, sformułował wszystkie punkty Credo¹¹. Nicejskie wyznanie wiary można sprowadzić do siedmiu prawd. Pierwsza to jedność Boga. Credo zaczyna się od słów „Prawdziwie wierzymy w jednego Boga”. Druga dotyczy Najświętszej Trójcy, Jej Boskości i roli każdego z członów. Kolejna obejmuje: Wcielenie, Odkupienie i Zbawienie. Czwarta wspomina chrzest dla odpuszczenia grzechów. Następna zmartwychwstanie umarłych i życie wieczne. Szósta zapowiada drugie przyjście Chrystusa i sąd. Ostatnia wiarę w Jeden Święty, Katolicki, Apostolski Kościół¹².

W swoim piśmie przeciwko Lucyferianom¹³, napisanym około 380 roku, św. Hieronim napisał, że można „czytać akty [acta] i imiona biskupów Soboru Nicejskiego”. Około siedemdziesiąt pięć lat później, historyk kościelny Sozomen, opisując wydarzenia po Soborze, relacjonuje incydent, w którym dwaj pro-arianie, Euzebiusz z Nikomedii i Teognis z Nicei, „przekupili archiwistę, któremu cesarz powierzył zlecił przechowywanie dokumentu zawierającego uchwałę Soboru w Nicei, wymazali swe podpisy i jawnie starali się uczyć, że nie trzeba wierzyć we współistotność Syna z Ojcem”¹⁴. Te wzmianki sugerują, że utrzymano pewnego rodzaju protokoły lub oficjalne zapisy słynnego Soboru, a po 325 roku były one w pewnym stopniu rozpowszechnione. Niestety, z biegiem stuleci zniknęły. Mamy jednak relacje i wspomnienia trzech uczestników – cesarza Konstantyna, Euzebiusza z Cezarei i Atanazego z Aleksandrii – oraz bardzo krótką wzmiankę od Eustacjusza z Antiochii. Mamy również list napisany w imieniu samego Soboru. Oprócz dodatkowych rozproszonych wzmianek historycy muszą uzupełniać resztę opowieści o tym ważnym wydarzeniu na podstawie narracyjnych relacji różnej długości autorstwa siedmiu starożytnych chrześcijańskich historyków, którzy żyli i pisali w półtora stulecia po Soborze.

¹¹ Shenouda III, *The Creed*, Cairo 2003, s. 10.

¹² Shenouda III, *The Creed*, s. 11.

¹³ Hieronim, *Altercatio luciferiani et orthodoxi*, wydanie polskie: *Debata między lucyferianinem a prawowiernym*, Tyniec 2026.

¹⁴ Sozomen, *Historia Kościoła*, II, 21.

¹⁰ H. Pietras, *Wprowadzenie do Soboru Nicejskiego I (325)*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I, Kraków 2003, s. 21.

2. Świadectwo Cesarza Konstantyna

Wczesny związek Konstantyna z wiarą i Kościołem jest źródłem niekończących się spekulacji. Czy nawrócił się z powodów politycznych? Kiedy zobaczył swoją słynną wizję na niebie? Jeśli stał się prawdziwie wierzącym, kiedy to się stało? Ostatnie badania pozwalają nam teraz skonstruować przekonującą oś czasu i narrację o Konstantynie i jego relacji z Kościołem w dwóch dekadach poprzedzających zwołanie Soboru. Szybko przejrzę tę oś czasu, ponieważ te wydarzenia wpłynęły na stosunek cesarza i jego cele dotyczące zjazdu nicejskiego.

Werner Eck¹⁵, historyk zajmujący się czasami rzymskimi, odegrał kluczową rolę w pokazaniu, jak Konstantyn natychmiast po objęciu władzy już w 306 roku zakończył jakiekolwiek prześladowania chrześcijan na podległych mu terytoriach. Oczywiście nie nastąpiło to równocześnie we wszystkich podległych mu prowincjach.

Wpływ na jego decyzję miała wizja niebiańskiego krzyża lub *chi-rho*. Jest to jedno z najbardziej znanych wydarzeń związanych z przyjęciem przez Konstantyna Wielkiego chrześcijaństwa. Istnieje kilka opisów tego wydarzenia, z których najbardziej znanym jest relacja Euzebiusza z Cezarei w spisana w *Życiu Konstantyna*. Konstantyn, przybywając w Galii w połowie 310 roku, miał zobaczyć na niebie symbol *chi-rho*, który jest jedną z najstarszych form chrystogramu i składa się z nałożenia na siebie dwóch pierwszych liter greckiego słowa *Christos* (Χριστός) – litery X (chi) i P (rho). Według relacji, obok lub na symbolu *chi-rho* miały widnieć słowa po łacinie *In hoc signo vinces*, co tłumaczy się jako „W tym znaku zwyciężysz”. Następnej nocy Konstantyn miał mieć sen, w którym pojawił się Chrystus, polecając mu użycie tego symbolu jako znaku ochrony podczas bitwy. Po tej wizji Konstantyn polecił swoim żołnierzom umieścić symbol *chi-rho* na tarczach, co miało przynieść im zwycięstwo. Symbol ten stał się później emblematem jego wojsk. Konstantyn zwyciężył w bitwie przy Moście Mulwijskim w 312 roku, co utorowało mu drogę do bycia jedynym władcą Imperium Rzymskiego. To wydarze-

nie jest często interpretowane jako kluczowy moment w przyjęciu chrześcijaństwa przez cesarza oraz jako początek jego mecenatu dla Kościoła.

Między opisem wizji a bitwą z 312 roku, która zdobyła pozwolił Konstantynowi zdobyć Rzym, Euzebiusz stwierdza, że cesarz:

„...poruszony niezwykłością widzenia postanowił, że nie może czcić żadnego innego boga prócz Tego, którego widział, posłał więc po tych, którzy dostąpili wtajemniczenia w misterium tej nauki i wypytywał, kim jest ten Bóg i co się rozumie przez znak, który ujrzał w swoim widzeniu. Oni oświadczyli, że jest On Bogiem, Jednorodzonem Synem jednego i jedynego Boga, zaś znak, który się ukazał, jest symbolem nieśmiertelności, tryumfalnym znakiem zwycięstwa, które On odniósł nad śmiercią, co uczynił w czasie, gdy niegdyś przebywał na ziemi. Pouczyli go także o przyczynach Jego przyścia i wyjaśnili mu dokładnie prawdziwą naturę Wcielenia. Nauczany był tych rzeczy i ogarniało go zdumienie, że Boskie objawienie zostało dane jego oczom. Porównując niebiańską wizję z wyjaśnieniami udzielonymi w słowach kapłanów, utwierdził się w swoim przekonaniu i pewny, że wiedza o tych zagadnieniach przekazywana mu jest w nauczaniu, które pochodzi od Boga, uznał, że powinien poświęcić się czytaniu natchnionych Pism. Ponadto kapłanów Boga uczynił swymi doradcami i przyjął, że jest jego powinnością z całą pobożnością i w każdej formie wielbić Boga, który mu się ukazał. Następnie umocniony dobrą nadzieją, którą w Nim położył, wyruszył, aby ugasić zagrażający pożar tyranii”¹⁶.

Doradcą Cesarza został bp Hozjusz z Kordoby, który utrzymywał tę pozycję niemal do końca życia Konstantyna¹⁷. Przynajmniej częściowo w wyniku tych konsultacji w latach poprzedzających zwycięstwo przy Moście Mulwijskim Konstantyn doszedł do przekonania, że jego niebiańska wizja *chi-rho* pochodziła od Boga chrześcijańskiego i była znakiem Jego łaski i namaszczenia.

¹⁵ W. Eck, *Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin*

¹⁶ Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, I, 32.

¹⁷ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, 10, 6.1.2-3.

Po bitwie cesarz pozostał przez kilka miesięcy w Rzymie i poznał przywódców Kościoła rzymskiego, w tym biskupa Miltiadesa. Po pokonaniu Magnencjusza Konstantyn rządził całym Zachodnim Cesarstwem, w tym Afryką Północną. Wydał instrukcje dotyczące tolerancji religijnej i ogólnej restytucji własności kościelnej w tych nowo zdobytych terenach.

Tak więc w ciągu dekady między Mostem Mulwijskim a Soborem w Nicei Konstantyn stopniowo zdobywał osobiste doświadczenia związane z mniejszymi lokalnymi i prowincjonalnymi soborami oraz wewnętrznymi problemami Kościoła. Kiedy zwołał zgromadzenie biskupów w 325 roku, była to próba nie tylko rozwiązania głównych kwestii kościelnych, widział bowiem, że lokalne sobory nie odniosły sukcesu. Teksty dotyczące tych wydarzeń zostały zebrane, uporządkowane i chronologicznie ponumerowane jako *Urkunden* (Urk.) przez H.G. Opitza w trzecim tomie jego dzieła Atanazego¹⁸.

Konstantyn zwołał Sobór, ale nie był jego zwykłym uczestnikiem. Choć był obecny na otwarciu i innych częściach obrad, nie był członkiem posiadającym prawo głosu. Niemniej jednak jest jasne, że jego obecność była odczuwalna, a jego opinia miała znaczenie.

Świadectwo Konstantyna dotyczące Soboru Nicejskiego pochodzi niemal wyłącznie z listów, które napisał, szczególnie dziesięciu listów, które bezpośrednio odnoszą się do planowanego zebrania biskupów i jego następstw, a które wysłał między końcem 324 a początkiem 325 roku. Najwcześniejszy zachowany list Konstantyna dotyczący problemu ariańskiego był napisany zarówno do patriarchy Aleksandra z Aleksandrii, jak i do Ariusza. Cesarz bezowocnie próbował rozwiązać ten spór bez zwołania soboru. List ten został przetransportowany do Aleksandrii przez Hozjusza z Kordoby pod koniec 324 roku. Po niepowodzeniu tej misji, Cesarz wydał kolejny list, który zwołał ogólny sobór na spotkanie w Ancyrze latem 325 roku. Niestety ów list nie zachował się. Na początku 325 roku wysłał trzeci list, zmieniając miejsce spotkania na Niceę. List, ten przetrwał w wersji syryjskiej.

Oferta Cesarza pokrycia kosztów podróży świadczyła o tym, że poważnie traktował zgromadzenie biskupów.

Zachowało się sześć listów cesarza, które zostały napisane w tygodniach i miesiącach bezpośrednio po Soborze. W jednym z nich Cesarz pisze:

„Konstantyn, August, pozdrowienia powszechnemu Kościołowi w Aleksandrii. Witajcie, umiłowani bracia. Dostąpiliśmy w całej pełni łaski Opatrzności Bożej, że uwolnieni od wszelkiego błędu, jedną i tę samą wyznajemy wiarę. Nic już na przyszłość nie wolno złemu duchowi poczynać przeciwko nam. Wszelkie jego podstępne knowania i zakusy zniszczone zostały u samego korzenia. Blask prawdy zgodnie z rozkazem Bożym zwyciężył niesnaski, rozłamy, owe zamieszki i, że tak powiem, śmiertelne trucizny w postaci poróżnień i niezgody. Jednego tedy [Boga] i w nazwie wszyscy uwielbiamy, i w jednego wierzymy. Aby się to stało, z natchnienia Bożego zwołałem do Nicei olbrzymią większość biskupów, razem z którymi i ja sam, jeden spośród was, niezmiernie rad z tego, że jestem waszym towarzyszem w służbie [temu samemu Bogu], również podjąłem trud zbadania prawdy”¹⁹.

Konstantyn wyraża radość z osiągnięcia wspólnego wyznania wiary, znanego jako nicejskie Credo. Według jego słów, głównym celem zwołania biskupów do Nicei było właśnie ustalenie tego wyznania. Jako Najwyższy Pontyfikat miał obowiązek dokumentowania istotnych formuł religijnych wszystkich religii uznawanych za legalne w państwie²⁰. Warto zauważyć, że nie wskazuje on na jakiegokolwiek inne motywacje.

Wśród nich znajduje się dość długi list cesarski skierowany do Ariusza, w którym Cesarz w pełni popiera chrystologiczną naukę soboru i apeluje do Ariusza o odwołanie poglądów sprzecznych

¹⁹ Constantinus, *Epistula Constantini ad Ecclesiam Alexandrinam*, w: Socrates, HE 1 9, PG 67, 84-88, tłum. S. Kazikowski: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1972, 41-43.

²⁰ H. Pietras, *List Konstantyna do Aleksandra i Ariusza a zwołanie Soboru Nicejskiego*, w: *Vox Patrum* 26(2006), t. 49, s. 536-547.

¹⁸ H.G. Opitz, *Athanasius Werke*, t. III, Berlin 1934. Teksty te wraz z tłumaczeniami na język angielski są teraz dostępne na stronie internetowej www.fourthcentury.com.

z soborowym nauczaniem²¹. Kilka miesięcy później, gdy Ariusz nie odpowiedział, cesarz opublikował edykt potwierdzający usunięcie heretyka przez Sobór i nakazujący spalenie wszystkich pism Ariusza pod groźbą śmierci.

List skierowany do Kościoła w Aleksandrii potwierdzał upadek Ariusza i namawiał Kościół do przestrzegania decyzji Soboru, ponieważ zbiorowa ocena trzystu biskupów nie może być inna niż doktryna Boga²². Podobny list został skierowany do Kościoła w Nikomedii, ponieważ jego biskup Euzebiusz „bezwstydnie” sprzymierzył się „z tym całkowicie zdyskredytowanym fałszem” Ariusza. „Jeśli,” kontynuuje cesarz, „ktokolwiek głupio waży się chwalić lub nawet z sympatią wspominać tych zepsutych, zostanie powstrzymany ... przez działanie sługi Bożego, to znaczy przeze mnie”²³. Dodatkowy list cesarski został wysłany do Teodota z Laodycei, który prawdopodobnie nie był obecny w Nicei, ostrzegając go, aby nie ulegał wpływom Ariusza ani jego zwolenników²⁴.

Dwa inne listy cesarza datowane są na nieco późniejszy okres, odpowiednio na koniec 326 i 327 roku, i pokazują, że cesarz wciąż nie zrezygnował z prób przywrócenia jedności w Kościele poprzez przywrócenie pozornie skruszonego Ariusza.

Inny list, datowany kilka tygodni po Soborze, był skierowany do Kościołów całego imperium.

„Kiedy doświadczyłem na podstawie powodzenia w sprawach publicznych Cesarstwa, jak wielka jest wobec nas łaska wos Boskiej wszechmocy, uznałem, że powinno być pierwszym celem moich wysiłków, by wśród najświętszych rzesz ludu, który tworzy Kościół powszechny, zachowywana była jedna wiara i szczerą miłość oraz jednomyślna cześć i nabożeństwo w stosunku do Wszechmogącego Boga. A ponieważ nie może to być zabezpieczone skutecznie i pewnie, jeśliby wszyscy biskupi, albo przynajmniej większość, nie spotykali

się razem i jeśliby nie odbywała się dyskusja o wszystkich szczegółowych zagadnieniach dotyczących najświętszej religii, z tego powodu zostało zebrane najliczniejsze, jak to było możliwe, zgromadzenie, na którym i ja byłem obecny jako jeden z waszego grona (i niech to będzie dalekie ode mnie, abym zaprzeczył, że jest moją największą radością fakt, iż jestem wraz z wami sługą Bożym). Wszystkie kwestie badano tam w sposób pełny i należyty tak długo, aż osiągnięto całkowitą jednomyślność, wydobywając na światło dzienne orzeczenie, które znalazło upodobanie w oczach Boga, Nadzorcy wszystkich rzeczy. W rezultacie nie pozostało już nic takiego, co mogłoby powodować niezgodę czy też budzić wątpliwości w zakresie wiary”²⁵.

Konstantyn ponownie jasno stwierdza, że jego celem ponad wszystko jest utrzymanie jednej wiary, szczerzej miłości i niezmiennego oddania Wszechmogącemu Bogu wśród najświętszych zgromadzeń Kościoła katolickiego. Jak w innych listach, nazywa siebie *συνδίακον ὑμῶν*, „waszym współsługą”. Następnie cesarz poświęca większość listu omówieniu różnic, które od dawna nękały Kościół w kwestii konkurencyjnych zwyczajów obchodzenia Wielkanocy. W swoim liście Konstantyn stwierdza, że także w tej kwestii Sobór osiągnął konsensus.

Po opisanu sytuacji związanych z listami Konstantyna, możemy teraz przyjrzeć się bliżej temu, co one mówią o Soborze.

W swoim liście, w którym ogłosił przeniesienie obrad do Nicei, cesarz wymienia trzy powody tej decyzji: „ponieważ przybywają biskupi z Italii i innych krajów Europy, ze względu na idealną temperaturę powietrza oraz dlatego, aby móc osobiście uczestniczyć jako widz w tym, co się wydarzy”²⁶. Niestety, wydaje się, że pierwszy cel nie został zrealizowany, ponieważ, jak wskazuje historia, jedynymi zachodnimi biskupami, którzy wzięli udział w obradach, był tylko jeden biskup z Italii (oprócz dwóch kapłanów reprezentujących biskupa Rzymu), jeden z Hiszpanii, jeden z Galii i jeden z Afryki Prokonsularnej (Kartagina).

²¹ A. von Stockhausen, H.C. Brennecke, U. Heil, C. Müller, *Athanasius Werke, Band III/Teil 1, Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites, Lieferung 5. Bis zum Vorabend der Synode von Konstantinopel (381)*. Berlin 2007 [dalej: *Dokumente*].

²² *Dokumente*, 29.

²³ *Dokumente*, 31.

²⁴ *Dokumente*, 32.

²⁵ Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, III, 17.

²⁶ *Dokumente*, 22.2.

W swoim *Liście do Kościołów*²⁷, napisanym tuż po zakończeniu Soboru, Konstantyn zaczyna od wyjaśnienia, dlaczego zwołano te obrady. Podkreśla, że jego najważniejszym celem jest zachowanie jedności wiary, szczerości miłości i jednomysłności w oddawaniu czci Wszechmogącemu Bogu wśród najświętszych zgromadzeń Kościoła katolickiego²⁸. Stwierdza, że aby to osiągnąć, wszyscy biskupi, lub przynajmniej większość z nich, musieli się zgromadzić w jednym miejscu, aby omówić każdy element naszej najświętszej religii²⁹.

Konstantyn nie wchodzi w zbyt wiele szczegółów dotyczących samego przebiegu obrad. Wspomina jedynie, że wszystkie punkty były dokładnie badane, aż do momentu, gdy na jaw wyszła decyzja, którą uznano za akceptowalną przez tego, który jest inspektorem wszystkiego. Ta decyzja przyniosła jednolitą zgodę i nie pozostawiła niczego, co mogłoby wywołać niezgodności lub kontrowersje w kwestiach wiary³⁰.

O wiele więcej mówi na temat Wielkanocy:

„Na tym zgromadzeniu miała także miejsce dyskusja o terminie najświętszej Wielkanocy i wspólną decyzją postanowiono, że jest właściwe, aby to święto zachowywane było przez wszystkich i we wszystkich miejscach jednego dnia. Cóż bowiem może być dla nas piękniejszego i bardziej podniosłego aniżeli to, że święto, z którego czerpiemy nadzieję nieśmiertelności, zachowywane będzie niezawodnie i bezbłędnie przez wszystkich według jednego porządku oraz według oczywistego i jednoznacznego systemu. I przede wszystkim wydawało się rzeczą niegodną, że w obchodzeniu tej najświętszej uroczystości mamy iść za praktyką Żydów. Ci splamili swoje ręce potwornym grzechem i jako skalani rozlewem krwi zasłużenie dotknięci są ślepotą duszy. Wolno nam bowiem, jeżeli odrzucimy ich zwyczaj, zgodnie z porządkiem słuszniejszym przedłużyć na przyszłe wieki zachowywanie tego obrządku, który zachowywaliśmy od samego dnia Męki aż do czasu obecnego. Nie mamy więc nic wspólnego z naj-

²⁷ *Dokumente*, 30.

²⁸ Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, III, 17.

²⁹ Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, III, 17.

³⁰ Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, III, 17.

bardziej znienawidzonym tłumem Żydów. Od naszego Zbawiciela otrzymaliśmy inną drogę. Dla naszej najświętszej religii otwarty jest szlak prawowity i słuszny. Bracia najdrożsi, trzymajmy się go zgodnie i oderwijmy się od uczestniczenia w ich niegodziwości. Jest bowiem rzeczywiście niesłychaną nedorzecznnością, czym oni się przechwalają, żebyśmy bez ich pouczenia nie potrafili sami właściwie przestrzegać tej tradycji. Czyż bowiem są w stanie coś poprawnego myśleć ci, którzy po skazaniu na śmierć Pana, po grzechu ojco-bójstwa stracili rozum i nie kierują się umysłem, ale pędzą niepowstrzymane na oślep, władani impulsami wrodzonego szaleństwa? Stąd więc także i w tym punkcie nie dostrzegają prawdy, do tego stopnia, że najbardziej zesłi na manowce właściwego uregulowania tej rzeczy i zamiast wprowadzić należytą poprawkę, obchodzą Paschę dwukrotnie w tym samym roku. Dlaczego zatem mielibyśmy podążać za tymi, którzy jawnie ulegli ciężkiej chorobie? My z pewnością nigdy nie pozwolilibyśmy urządzać drugiej Paschy w jednym roku. Lecz jeśli te argumenty nie mają wystarczającej wagi, Wasza Roztropność powinna o to gorliwie się starać i nieustannie się modlić, by czystość waszych dusz w żadnej rzeczy nie miała nic wspólnego, żadnego podobieństwa, nawet zewnętrznego, z obyczajami tych najbardziej niegodziwych z ludzi. Musimy także rozumieć, że okazywanie niezgody w sądach co do sprawy o takiej wadze i odnoszącej się do święta o tak wielkim znaczeniu religijnym jest czymś niesłychanie bezbożnym i zupełnie niedopuszczalnym. Albowiem Zbawiciel przekazał nam jedno święto na pamiątkę dnia naszego wyzwolenia, to znaczy dzień Jego Najświętszej Męki, i Jego wolą było, aby jeden był Kościół powszechny i by jego członkowie, chociaż rozproszeni po wielu i różnych miejscach, byli jednak otoczeni opieką przez jednego ducha, to znaczy przez wolę Boga. Niech roztropność i gorliwość Waszej Pobożności rozważy, jak przykre i jak niestosowne jest to, że w tym samym dniu jedni zachowują ścisły post, a drudzy urządzają uczty świąteczne, i że znowu po dniach Wielkanocy jedni uczestniczą w zabawach i szukają rozrywki, podczas gdy drudzy wypełniają nakazane posty. Jest to zatem wolą Boskiej Opatrzności, co, jak sędzę, wszyscy dobrze pojmujecie, aby obchodzenie

tego święta zostało należycie skorygowane i sprowadzone do jednej i jednolitej formy”³¹.

Chodziło o to, aby wszystkie Kościoły przestrzegały zwyczajów, „praktykę, która jest zachowywana przy całkowitej jedno-myślności i zgodzie w mieście Rzymie i w Afryce, w całej Italii, w Egipcie, w Hiszpanii, w Galii, Brytanii, Libii, w całej Helladzie, w diecezjach Azji i Pontu oraz w Cylicji”³².

Ponadto, prawdopodobnie odzwierciedlając dyskusje na Soborze, twierdzi, że właściwa i jednolita metoda obliczania daty Wielkanocy i obchodzenia jej sięga samych czasów Chrystusa i jego apostołów (3.18.2-3), że rozwiązanie Soboru wyraźniej oddzieliłoby Kościół od Żydów i ich obchodów (3.18.3-4), że może Kościołowi pozostać zjednoczonym.

3. Świadeństwo diakona Atanazego

Atanazy uczestniczył w Soborze jako młody teolog. Historycy z V wieku określają go jako pomocnika³³ lub doradcę³⁴ patriarchy Aleksandrii Aleksandra. Gelazy zauważa, że „wszyscy uznawali, iż miał swój wkład w gronie tych świętych ludzi” na Nicei. W swoim *Mowach przeciw Arianom*³⁵ Atanazy pisze o sobie w trzeciej osobie, stwierdzając, że nienawidzi arian do niego

³¹ Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, III, 18.

³² Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, III, 19.

³³ Gelasius of Caesarea, *Ecclesiastical History*, F12, Berlin-Boston 2018; *Anonymous Church History*, 2.11.8, w: CPG 6034.

³⁴ Rufinus, *Historia Ecclesiastica*, 10, 5, Aquileia 2000. Rufin z Akwilei tłumaczył na język łaciński wybitne dzieła literatury greckiej (m.in. Orygenes), jest również autorem niewielkiego dzieła *Historia kościelna* w dwóch księgach obejmującego lata od 325 do 395. Książka ta powstała jako kontynuacja *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei, którą Rufin przetłumaczył na język łaciński. Monumentalne dzieło wielkiego greckiego historyka Kościoła kończy się przed Soborem Nicejskim (325) i w tym miejscu właśnie Rufin podejmuje swoją narrację. Rufin pisał w języku łacińskim, a jego dzieło zachowało się w całości. Niekiedy mówi się o nim, że to Księga X i XI, ponieważ autor dołączył je do *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei, którą przełożył skracając liczbę ksiąg z 10 do 9. Historia kościelna Rufina jako całość nie została przetłumaczona i wydana w języku polskim.

³⁵ Athanasius, *Apologia contra arianos*, w: *Patrologia Graeca* 25.

znacznie wzrosła po tym, jak doświadczyli jego pobożności wobec Chrystusa w czasie zgromadzenia na Soborze w Nicei, gdyż odważnie przemawiał przeciwko bezbożności szaleńców arian. Sokrates pisał, że w Nicei arianie „stawiali opór Atanazemu”³⁶, a Sozomen podkreśla, że Atanazy „zasłynął jako najwybitniejszy uczestnik tych obrad”³⁷. Nikt jednak nie podaje szczegółów, więc dokładny sposób, w jaki Atanazy uczestniczył w obradach, pozostaje nieznany. Dopiero kilka lat później, gdy w 328 roku zastąpił Aleksandra na stanowisku biskupa³⁸, możemy zacząć śledzić jego rozwój jako najbardziej elokwentnego obrońcy Nicei oraz najbardziej oczywistego „błazna” dla jej przeciwników.

Choć jego teologiczne i apologetyczne dzieła zaczęły pojawiać się niemal natychmiast, minęło około dwudziestu pięciu lat po Soborze, zanim temat Nicei stał się istotnym elementem w pisarstwie Atanazego. W pracy *O wcieleniu*, napisanej po soborze, nie ma mowy ani o Ariuszu, ani o samym Soborze, a w jego trzech *Mowach przeciwko Arianom*, napisanych w późnych latach 30. i wczesnych 40. IV wieku, także ledwie wspomniano te kwestie. Dopiero w *De decretis*, zbiorze dokumentów połączonych krótkimi narracjami z początku lat 50. IV wieku, sytuacja ta ulega zmianie³⁹. W tym dziele Atanazy komentuje treść *Credo* jako tekst dobry na każdą herezję, zwłaszcza zaś przeciwny arianizmowi.

Cesarz Konstantyn I, chcąc utrzymać jedność swojego imperium, początkowo zaakceptował decyzje Soboru Nicejskiego, lecz z czasem zaczął wątpić w ich słuszość. Możliwe, że wpływ na to miała jego siostra Konstancja, sprzyjająca arianom, oraz Euzebiusz z Nikomedii i coraz liczniejsi zwolennicy arianizmu. W tym momencie Ariusz sprawiał wrażenie, jakby łagodził swoje stanowisko wobec decyzji nicejskich, co skłoniło cesarza do podjęcia prób pojednania Atanazego z jego przeciwnikami i ponow-

³⁶ Sokrates, *Historia Kościoła*, 1.8.13.

³⁷ Sozomen, *Historia Kościoła*, 1.17.7.

³⁸ *Chronicon*, w: PG 26,1351B: „successit ei [Alexandro] Athanasius post Pascha, die XIV Payni, indictione 1, consulibus Januario et Justo, gubernante Zeneo Italo Aegypti praefecto epacta XXV, deorum autem I”; zob. D. Arnold, *The early episcopal career of Athanasius of Alexandria*, Notre Dame 1991; T.D. Barnes, *Athanasius and Constantius*, Cambridge 1993.

³⁹ Atanazy, *O dekretach Soboru Nicejskiego*, Kraków 2011.

nego przyjęcia Ariusza do wspólnoty kościelnej⁴⁰. Synod w Jerozolimie w 335 roku formalnie poparł ten proces pojednawczy⁴¹. Synod wysłuchał wyznania wiary Ariusza i uznał je za ortodoksyjne, dlatego zezwolił mu na powrót do Aleksandrii. Rok później Ariusz zginął w tajemniczych okolicznościach, a podejrzliwy Atanazy nadal odmawiał niepewnego pojednania. W 335 roku, cesarz Konstantyn I zdecydował, że Atanazy, który był oskarżany o złe traktowanie arian i melecjan, został uznany za winnego i wygnany do Trewiru w Galii (obecnie w Niemczech)⁴². Okazało się, że był to dopiero początek serii pięciu wygnań dla tego nieugiętego arcybiskupa, który konsekwentnie bronił swojej teologii przed ruchem, który mimo śmierci swego twórcy nadal rozwijał się i zyskiwał na znaczeniu. Patriarcha Aleksandrii spędził w Trewirze nieco ponad dwa lata. Był to czas, w którym mógł skupić się na swoich dziełach teologicznych. Po śmierci cesarza Konstantyna I w roku 337, pozwolono Atanazemu wrócić do Aleksandrii z pierwszego wygnania.

Jednak już w 338 roku cesarz Konstancjusz II odnowił rozkaz wygnania Patriarchy Aleksandrii. Atanazy nadal walczył z arianami, zyskując poparcie papieża, biskupów zachodnich i synodów. Tak rozpoczęło się jego drugie wygnanie, które trwało trzy lata. Tym razem wygnanie było dobrowolne. Atanazy znalazł wsparcie w papieżu Juliuszu I (337-352). Prawdopodobnie Atanazemu towarzyszyła spora grupa egipskich mnichów, rozpoczynając tym samym życie monastyczne w Kościele Zachodnim. Przyjęcie egipskiego zakonu monastycznego przez papieństwo rzymskie należy uznać za kluczowy krok w rozwoju chrześcijaństwa w Europie i zachowaniu rzymskiego dziedzictwa w średniowieczu. Atanazy nawiązał przyjazne stosunki z Biskupem Rzymu, który uznał jego pozycję jako Patriarchy Aleksandrii i udzielił mu wsparcia przez cały okres swojego pontyfikatu. Dzięki interwencji cesarza Konstancjusza II (337-361) Atanazy mógł powrócić do swojej stolicy biskupiej. Nawet dysydencka ariańska część

ludności zdawała się na razie znosić powrót Patriarchy. Wyrazy poparcia dla Atanazego wyraziło 400 biskupów, którzy wysłali do niego listy z poparciem.

Na początku 343 roku Atanazy spotkał się z Hozjuszem z Kordoby i razem wyruszyli do miasta Serdica (obecnie Sofia), gdzie zwołano synod, który uniewinnił Atanazego i przygotował dwa listy, które o tym informowały. Pierwszy do duchowieństwa i wiernych Aleksandrii⁴³, drugi do biskupów Egiptu i Libii⁴⁴. W międzyczasie Euzebianie rzucili klątwę na Atanazego i jego zwolenników. Prześladowania stronnictwa ortodoksyjnego wybuchły z nową siłą, a Konstancjusz został skłoniony do przygotowania drastycznych środków przeciwko Atanazemu i oddanym mu kapłanom. Wydano rozkazy, zgodnie z którymi skazano Patriarchę Atanazego na śmierć, w wypadku, gdyby chciał wrócić do swojej diecezji. W związku z tym Atanazy wyjechał z Serdyki i udał się do miasta Nisz w Myzji. Tam spędził Wielkanoc w roku 344. Rok później obchodził ją w Akwilei. Synod w Serdyce wysłał emisariusza z listem⁴⁵, aby powiadomił Konstancjusza o swoim odkryciu. Cesarz ponownie przemyślał swoją decyzję i zdecydował się zmienić zdanie. Po rozmowie Cesarza z Atanazym, władca odesłał Patriarchę z powrotem do swojej stolicy, rozpoczynając dziesięć lat pokoju. Mieszkańcy Aleksandrii przyjęli go z otwartymi ramionami, jednak jego powrót był utrudniony przez zewnętrzne intrzygi.

Euzebiusz z Nikomedii, będący zagorzałym zwolennikiem arianizmu, przeniósł się do Konstantynopola, gdzie miał bezpośredni dostęp do dworu cesarskiego i mógł wpływać na cesarza, działając na niekorzyść Atanazego. Arianie dążyli do usunięcia Atanazego z urzędu i w 340 roku na tronie papieża Aleksandrii osadzili Jerzego z Kapadocji. Atanazy musiał się ukrywać, podczas gdy jego nowy przeciwnik dopuszczał się okrutnych i skandalicznych czynów, takich jak zmuszanie Filagriusza do chłostania trzydziestu czterech kobiet w kościele oraz nadzorowa-

⁴⁰ A.S. Atiya, *Athanasius I*, w: *The Coptic encyclopedia*, t. I, Cairo 1991, kol. 298a-302b.

⁴¹ Synod w Jerozolimie (335): Rehabilitacja Ariusza, przeciwko Marcelemu, w: *Acta Synodalia ann 50-381*, Kraków 2006, s. 92*-93*.

⁴² T.D. Barnes, *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge, 1993, s. 23.

⁴³ Synod w Sardyce, *List do Kościoła w Aleksandrii*, w: *Acta Synodalia ann 50-381*, s. 157*-161*.

⁴⁴ Synod w Sardyce, *List synodu biskupów zachodnich w Sardyce do wszystkich Kościołów*, w: *Acta Synodalia ann 50-381*, s. 161*-166*.

⁴⁵ Synod w Sardyce, *Prośba synodu w Sardyce do cesarza Konstancjusza*, w: *Acta Synodalia ann 50-381*, s. 169*-170*.

nie uwięzienia innych pobożnych chrześcijan⁴⁶. W obliczu tych bezwzględnych czynów ariańskich Atanazy zdecydował się na ucieczkę z Aleksandrii do Rzymu podczas Wielkanocy 340 roku.

Z biegiem czasu grupa arian wsparta wojskiem zaczęła wszczynać intrygi przeciwko przywróconej ortodoksji. Atanazy stawiał opór. Niestety obrócił się przeciw niemu cesarz i Atanazy ponownie udał się na wygnanie. Dołączył do rosnącej liczby mnichów koptyjskich na pustyni. Podczas tego wygnania, które trwało ponad sześć lat, napisał większość swoich dzieł teologicznych. Utrzymywał w tym czasie kontakt ze swoją diecezją aleksandryjską. Żyjąc na pustyni poznał Antoniego Wielkiego, którego żywot później spisał⁴⁷.

Wraz ze śmiercią Konstancjusza II w 361 roku, jego następca Julian Apostata (361-363) wydał edykt zezwalający wszystkim zbiegłym biskupom na pokojowy powrót do swoich diecezji. Korzystając z okazji, Atanazy powrócił do Aleksandrii 22 lutego 362 roku, gdzie ponownie spotkał się z ciepłym przywitaniem swoim wiernych.

Po powrocie Atanazy zwołał tak zwany „synod wyznawców”, gdyż brali w nim udział niektórzy biskupi, którzy byli prześladowani za obronę ortodoksji. Wraz z Atanazym było na nim dwudziestu jeden biskupów. Uczestnicy synodu rozważali kwestę bóstwa Ducha Świętego, terminologię trynitarną i kwestię schizmy w Antiochii. Atanazy zredagował list posynodalny, który wysłał do Antiochii⁴⁸. Jedną z decyzji synodu przewidywała, że wszyscy, którzy utracili wspólnotę z Kościołem, mogli ją odzyskać, po prostu deklarując wierność postanowieniom Soboru w Nicei. Ci, którzy mówili o trzech hipostazach, mieli na myśli trzy osoby, podczas gdy formuła nicejska przewidywała jedną hipostazę, czyli rzeczywiste Wcielenie Logosu, a więc przyjęcie człowieczeństwa przez Syna. W tym czasie cesarz Julian Apostata skierował rozkaz do prefekta Egiptu, nakazujący wydalenie przywróconego Patriarchy. Atanazy wyjechał do Górnego Egiptu. Przebywał tam wraz z Ojcami Pustyni do śmierci władcy 26 czerwca 363 roku. Potem wrócił potajemnie do Aleksandrii, gdzie otrzymał doku-

ment od nowego cesarza Jowiana, przywracający mu sprawowanie funkcji biskupich.

Po śmierci Jowiana w lutym 364 roku na tron wstąpił cesarz Walens. Władca sprzyjał arianom, dlatego wydał dekret wypędzający biskupów, którzy zostali zdezonizowani przez Konstancjusza, a którym Jowian pozwolił na powrót do swoich biskupstw. Atanazy w październiku 364 roku opuścił Aleksandrię i zamieszkał poza miastem. Walens, który wydawał się szczerze obawiać możliwych konsekwencji kolejnych rozruchów, w ciągu kilku tygodni wydał rozkazy, które pozwoliły Atanazemu wrócić do jego biskupiej stolicy. Do końca swojego życia pracował nad naprawieniem szkód wyrządzonych jego wiernym po latach przemocy, sprzeciwu i wygnania. Bronił nauk zdefiniowanych na Soborze w Nicei.

4. Świadectwo Euzebiusza z Cezarei

Wreszcie, mamy Euzebiusza z Cezarei, jedyne z trójki, który był oficjalnym uczestnikiem i który wydaje się być jedną z najważniejszych postaci obrad. Na początku Soboru był podejrzewany o arianizm i dopiero po zgodzie na podpisanie nowo opracowanego *Credo* zdołał oczyścić swoją reputację. Poglądy Euzebiusza były częściowo zbliżone do doktryny Ariusza. Kilka miesięcy przed Soborem został skarcony przez synod złożony z sześćdziesięciu biskupów w Antiochii⁴⁹.

Euzebiusz przez dekadę pełnił funkcję biskupa ważnego palestyńskiego miasta Cezarea Nadmorska, co czyniło go jednym z najważniejszych uczestników Soboru Nicejskiego. To tam po raz pierwszy spotkał Konstantyna, a prawdopodobnie też spotkał się tam z Marcelim z Ancyry⁵⁰, biskupem, przeciw którego chrystologii, już po Soborze w Nicei, napisał dwa dzieła: *Przeciw Marcelemu*⁵¹ i *O teologii kościelnej*⁵². Euzebiusz oskarżał Mar-

⁴⁹ *Dokumente*, 20.

⁵⁰ J. Słomka, *Wcielenie w teologii Marcelego z Ancyry*, w: *Vox Patrum* 20(2000), t. 38-39, s. 157-169.

⁵¹ Euzebiusz z Cezarei, *Contra Marcellum*, w: CPG 3477, Berlin 1972.

⁵² Euzebiusz z Cezarei, *De ecclesiastica theologia*, w: CPG 3478, Berlin 1972.

⁴⁶ A.S. Atiya, *Athanasius I*, w: *The Coptic encyclopedia*, t. I, 299ab.

⁴⁷ Atanazy, *Żywot świętego Antoniego Wielkiego*, Kraków 2017.

⁴⁸ Atanazy, *Tomus ad Antiochenos*, w: PG 26, 795-808B.

celego⁵³ przede wszystkim o sabelianizm. W pierwszym dziele Euzebiusz przedstawia argumenty przeciwko nauczaniu Marcela, wskazując na niezgodność jego chrystologii z doktryną Kościoła katolickiego, a w drugim kontynuuje krytykę, skupiając się na jego rozumieniu natury Chrystusa i odniesieniu do zjednoczenia boskiej i ludzkiej natury w osobie Jezusa. Oba pisma miały na celu obronę ortodoksyjnej chrześcijańskiej doktryny oraz podkreślenie różnic między poglądami Marcela a nauczaniem Kościoła. Euzebiusz, będąc biskupem i teologiem, starał się w nich umocnić jedność doktrynalną w obliczu kontrowersji, które wówczas występowały w Kościele⁵⁴.

Chociaż Euzebiusz był jednym z czołowych biskupów całego Kościoła greckojęzycznego, przybył, jak już wspomniano, na Sobór Nicejski w atmosferze podejrzeń. Aby oczyścić swoje imię, przedstawił to, co uznał za poprawione credo do rozważenia. Choć jego propozycja nie została potępiona, uznano ją za niewystarczającą, w związku z czym Euzebiusz, nieco niechętnie, zdecydował się podpisać credo zawierające sformułowanie *homousios*, które zostało opracowane i zaakceptowane przez Sobór. Następnie napisał list do swojej wspólnoty i duchowieństwa, aby wyjaśnić, dlaczego zaakceptował *Credo* soborowe. Euzebiusz sam zachował zarówno swoje credo, jak i credo soborowe w tym liście⁵⁵.

Po powrocie do Cezarei pozostał tam biskupem aż do swojej śmierci czternaście lat później, aktywnie uczestnicząc w regionalnych soborach kościelnych oraz kontynuując pisanie. Dekadę przed Niceą niemal ukończył swoją słynną *Historię Kościoła*. Później rozszerzył ją jedynie do momentu zwycięstwa Konstantyna nad Licyniuszem w 324 roku, dlatego nie zawiera ona informacji o Soborze Nicejskim. Nieco po Soborze rozpoczął pracę nad pochlebnym *Życiem Konstantyna*, w którym zawarł opis Soboru i rolę cesarza w tych wydarzeniach. Praca ta pozostała

niedokończona w chwili jego śmierci w 339 roku. Ukazuje ona przekonanie Euzebiusza, że Bóg powołał cesarza, aby przyniósł pokój prześladowanemu Kościołowi i stał się świeckim wsparciem jednoczącym. To podejście sprawiło, że badacze podchodzą ostrożnie do oceny jego wersji uczestnictwa Konstantyna, jego działań i odczuć, w tym tych związanych z Soborem.

Jak przystało na biografię cesarza, szczegóły dotyczące dyskusji teologicznych na Soborze Nicejskim są minimalne, a Euzebiusz koncentruje się raczej na kluczowej roli Konstantyna w zorganizowaniu spotkania, jego szacunku dla biskupów, aktywnym zaangażowaniu w omawiane tematy oraz dalszej współpracy po zakończeniu Soboru. Dzieło to, napisane około dekady po Soborze, nie budzi wątpliwości co do ogólnej dokładności opisu Euzebiusza. Na przykład, stanowi ono najwcześniejsze źródło dotyczące dwóch listów Konstantyna związanych z Soborem: listu z końca 324 roku do Ariusza i Aleksandra, w którym próbował rozwiązać spór bez zwoływania Soboru, oraz jego listu po Soborze, ogłaszającego nową jedność w obchodzeniu Wielkanocy⁵⁶.

Jak już zauważono, aspekty teologiczne Soboru są praktycznie pomijane, a na temat Chrystologii Nicejskiej w *Życiu Konstantyna* nie znajdziemy niczego konkretnego. Euzebiusz nigdy nie stał się gorącym zwolennikiem nicejskiej chrystologii. W rzeczywistości, aktywnie sprzeciwiał się kilku osobom, które ją popierały⁵⁷.

Mimo wszystkich zastrzeżeń trzeba przyznać, że *Życie Konstantyna* dostarcza użytecznych informacji z perspektywy naoczego świadka. Euzebiusz zaczyna swój opis Soboru, stwierdzając, że został on zwołany z powodu troski cesarza o zamieszki w Egipcie spowodowane „zazdrością” oraz schizmą melitianą, a także z powodu „bardzo niebezpiecznego zamieszania” wywołanego różnicami w obchodach Wielkanocy. Początkowo cesarz starał się załatwić kwestie chrystologiczne bez zwoływania Soboru, ale „jego list do chrześcijan aleksandryjskich nie przyniósł oczekiwanych efektów. Wtedy zdecydował się na zwołanie

⁵³ Marceli z Ancyry, *Fragmenty zachowanych pism* (7-33), Wstęp i przekład J. Słomka, w: *Vox Patrum* 17(1997) t. 32-33, s. 439-450.

⁵⁴ K. Spoerl, *Eusebius of Caesarea: Against Marcellus and On Ecclesiastical Theology*, Washington 2017.

⁵⁵ Euzebiusz z Cezarei, *List do swego Kościoła*, w: DSP 1, nr 8, s. 57. Zob. W. Wołyniec, *Teologia Soboru Nicejskiego w świetle Listu Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, w: *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 20(2012)1, s. 39-52.

⁵⁶ G.L. Thompson, *Eyewitnesses to history: The Council of Nicaea in the Ancient Sources*, w: *Wisconsin Lutheran Quarterly*, 122(2025)4, s. 245-268.

⁵⁷ G.L. Thompson, *Eyewitnesses to history...*, s. 255-256.

ogólnego Soboru (σύνοδον οἰκονομικήν), wzywając biskupów z różnych miejsc (αὐνανταχίτην) i zachęcając ich do skorzystania z cesarskiego systemu transportowego. W rezultacie odbyło się wielkie zgromadzenie znaczących liderów kościelnych.

Biskupi przybywali przez cały maj, a cesarz zapewniał im codzienne wyżywienie. Źródła wspominają o nieformalnych debatach, jak również o bardziej oficjalnych dyskusjach na temat głównych zagadnień. Euzebiusz pomija jednak te szczegóły i przechodzi bezpośrednio do oficjalnego przybycia cesarza w połowie czerwca.

„Na sygnał oznajmiający ukazanie się cesarza wszyscy powstali i w końcu on sam przeszedł pośród zgromadzenia niby jakiś niebiański anioł Boży, odziany w szatę jaśniejącą jakby lśnieniem światła, promieniejący ognistym blaskiem purpurowej sukni, ozdobiony mieniącym się połyskiem złota i drogocennych kamieni. Taki był zewnętrzny splendor jego osoby, co zaś do jego duszy, to było widoczne, że upiększają go bojaźń Boża i pobożność. Wskazywały na to oczy skierowane w dół, zarumienione oblicze i sposób, w jaki się poruszał. Co zaś do pozostałych cech, stanowiących o świetności jego osoby, to przewyższał wszystkich ze swego otoczenia wysokością postaci i piękną kształtu, a ponadto majestatem i dostojnością w postawie oraz niewyciężoną siłą i energią. Wszystkie te wdzięki połączone były z uprzejmością manier i łagodnym usposobieniem właściwym dla cesarskiego stanowiska i odzwierciedlały doskonałość zalet jego umysłu, która przewyższała wszelkie pochwały. Skoro doszedł do początku rzędów siedzeń, najpierw stanął pośrodku, a kiedy ustawiono dla niego niskie krzesło wykonane ze złota, poczekał i nie wcześniej usiadł, aż biskupi przyzwolili mu skinieniem. Po nim całe zgromadzenie uczyniło to samo”⁵⁸.

Euzebiusz wyraźnie zaznacza, że wiele wydarzeń miało miejsce przed tym dniem, ale cesarz, który zwołał Sobór, chciał być obecny na ostatecznych dyskusjach. Euzebiusz podkreśla też, że na rozpoczęcie Soboru biskup siedzący na zaszczytnym miejscu

wstał i wygłosił poetycką przemowę, w której chwalił i dziękował Bogu za cesarza⁵⁹. Euzebiusz nie podaje imienia tego biskupa, ale Teodoret twierdzi, że to Eustachy z Antiochii⁶⁰, podczas gdy Sozomen wymienia Euzebiusza jako gospodarza⁶¹.

Podsumowanie

Obchodząc 1700. rocznicę Soboru w Nicei, znamy ogólny zarys tego, co się tam wydarzyło. Dzięki współczesnym redaktorom dysponujemy krytycznymi edycjami niezbędnych starożytnych źródeł, na których możemy pracować, oraz rozsądnymi, choć wciąż nieaktualnymi, angielskimi tłumaczeniami. Z pewnością nie było to idealne zgromadzenie, ale fakt, że jest ono wspominać z wdzięcznością przez niemal każdą gałąź Kościoła na ziemi, świadczy o jego znaczeniu. *Credo* zostało znacząco zrewidowane pięćdziesiąt sześć lat później, ale zachowało podstawową strukturę i terminologię wypracowaną w 325 roku. Biskupi Konstantynopola w 381 roku i biskupi kolejnych soborów powszechnych stanowczo twierdzili, że w ostatecznej formie nadal było to *Credo* Nicejskie. I słusznie uważamy je za takie do dziś.

Nota o Autorze: Jarosław M. Lipniak: urodzony 2 lutego 1973 roku w Oławie, prezbiter Diecezji Świdnickiej Kościoła Rzymskokatolickiego, doktor habilitowany teologii dogmatycznej, Redaktor Naczelny Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Communio”, Kierownik Katedry Eklezjologii i Ekumenizmu Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, Prezes Dolnośląskiego Instytutu Dialogu i Tolerancji, przedstawiciel Biskupa Świdnickiego do spraw Ekumenizmu i Dialogu Międzyreligijnego, Proboszcz parafii pw. Nawiedzenia NMP w Witoszowie Dolnym.

⁵⁸ Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, III, 10.

⁵⁹ Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, III, 11.

⁶⁰ Theodoret, *Historia Kościoła*, 1.7.10.

⁶¹ Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1979, 1.19.2.

Bibliografia

- Anonymous *Church History*, 2.11.8, w: CPG 6034.
- Arnold D., *The early episcopal career of Athanasius of Alexandria*, Notre Dame 1991.
- Atanazy, *Apologia contra arianos*, w: *Patrologia Greca* 25.
- Atanazy, *O dekretach Soboru Nicejskiego*, Kraków 2011.
- Atanazy, *Tomus ad Antiochenos*, w: PG 26, 795-808B.
- Atanazy, *Żywot świętego Antoniego Wielkiego*, Kraków 2017.
- Atiya A.S., *Athanasius I*, w: *The Coptic encyclopedia*, t. I, Cairo 1991, kol. 298a-302b.
- Chronicon*, w: PG 26, 1351B.
- Constantinus, *Epistula Constantini ad Ecclesiam Alexandrinam*, w: Socrates, HE 19, PG 67, 84-88.
- Eck W., *Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin*
- Euzebiusz z Cezarei, *Contra Marcellum*, w: CPG 3477, Berlin 1972.
- Euzebiusz z Cezarei, *De ecclesiastica theologia*, w: CPG 3478, Berlin 1972.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, Kraków 2013.
- Euzebiusz z Cezarei, *List do swego Kościoła*, w: DSP 1, nr 8, s. 57.
- Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, Kraków 2007.
- Gelasius of Caesarea, *Ecclesiastical History*, F12, Berlin-Boston 2018.
- Hieronim, *Altercatio luciferiani et orthodoxi*, wydanie polskie: *Debata między lucyferianinem a prawowiernym*, Tyniec 2026.
- Marceli z Ancyry, *Fragmenty zachowanych pism (7-33)*, Wstęp i przekład J. Słomka, w: *Vox Patrum* 17(1997) t. 32-33, s. 439-450.
- Opitz H.G., *Athanasius Werke*, t. III, Berlin 1934.
- Pietras H., *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, Roma 2021.
- Pietras H., *Fonti sulla condanna di Ario a Nicea nel 325*, w: *Gregorianum* 104(2023)3, s. 485-514.
- Pietras H., *Le ragioni della convocazione del Concilio Niceno da parte di Costantino il Grande. Un'investigazione storico-teologica*, w: *Gregorianum* 82(2001)1, s. 5-35.
- Pietras H., *List Konstantyna do Aleksandra i Ariusza a zwołanie Soboru Nicejskiego*, w: *Vox Patrum* 26(2006), t. 49, s. 536-547.
- Pietras H., *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2025.
- Pietras H., *Wprowadzenie do Soboru Nicejskiego I (325)*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I, Kraków 2003.
- Rohrbacher D., *The Historians of Late Antiquity*, London – New York 2002.
- Rufin, *Historia kościelna*
- Rufinus, *Historia Ecclesiastica*, Aquileia 2000.
- Shenouda III, *The Creed*, Cairo 2003.
- Słomka J., *Wcielenie w teologii Marcelego z Ancyry*, w: *Vox Patrum* 20(2000), t. 38-39, s. 157-169.
- Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1972.
- Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1980.
- Spoerl K., *Eusebius of Caesarea: Against Marcellus and On Ecclesiastical Theology*, Washington 2017.
- Stockhausen A. von, Brennecke H.C., Heil U., Müller C., *Athanasius Werke, Band III/Teil 1, Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites, Lieferung 5. Bis zum Vorabend der Synode von Konstantinopel (381)*, Berlin 2007.
- Synod w Jerozolimie (335), *Rehabilitacja Ariusza, przeciwko Marcellum*, w: *Acta Synodalia ann 50-381*, Kraków 2006, s. 92*-93*.
- Synod w Sardyce, *List do Kościoła w Aleksandrii*, w: *Acta Synodalia ann 50-381*, s. 157*-161*.
- Synod w Sardyce, *List synodu biskupów zachodnich w Sardyce do wszystkich Kościołów*, w: *Acta Synodalia ann 50-381*, s. 161*-166*.
- Synod w Sardyce, *Prośba synodu w Sardyce do cesarza Konstancjusza*, w: *Acta Synodalia ann 50-381*, s. 169*-170*.
- T.D. Barnes, *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge, 1993.
- Teodoret z Cyru, *Historia ecclesiastica*, w: *Sources Chrétiennes*, Paris 2006.
- Thélamon F., *Une oeuvre destinée à la communauté chrétienne d'Aquilee: l'Histoire Ecclésiastique de Rufin*, w: *Antichità Altoadriatiche* 22(1982), s. 255-271.
- Thompson G.L., *Eyewitnesses to history: The Council of Nicaea in the Ancient Sources*, w: *Wisconsin Lutheran Quarterly*, 122(2025)4, s. 245-268.
- Wołyniec W., *Teologia Soboru Nicejskiego w świetle Listu Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, w: *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 20(2012)1, s. 39-52.

JAN HEINER TÜCK

University of Vienna, Austria
e-mail: jan-heiner.tueck@univie.ac.at
ORCID: 0000-0002-8420-4822

DOI: 10.48224/COM-232-2025-32

Communio 45(2025)4, s. 32-52

„WSPÓLISTOTNY OJCU” CZY SOBÓR NICEJSKI ODCIĄŁ ŻYDOWSKIE KORZENIE CHRZEŚCIJAŃSTWA?

„CONSUBSTANTIAL WITH THE FATHER” DID THE COUNCIL OF NICEA CUT OFF THE JEWISH ROOTS OF CHRISTIANITY?

Zwołał Sobór Nicejski,
aby dokładnie wiedzieć, czy Żyd jest Bogiem.
Voltaire¹

Abstract

The article examines the question of whether the Council of Nicaea in 325 cut off the roots to Judaism and sealed the parting of the ways. Firstly, the Council rejected the Jewish calculation of the date of Easter and prescribed the Roman practice for the whole Church. Secondly, the imperial turn towards Christianity, which became clear with the council in the imperial summer residence in Nicaea, did not have good consequences for the synagogue. Finally, the Council's dogmatic definition that the Son is «consubstantial with the Father» is significant. The Christological subordinationism of Arius is thus rejected. At the same time, however, the

Council seems to have turned away from the monotheism of Israel. God is no longer understood as an undifferentiated entity, but as God in relationship. However, ideas of «two powers in heaven» can be found in early Judaism. The Council can follow on from this – albeit with the correction that the Son is not ontologically subordinate to the Father, but equal. This is the actual transformation of the concept of God that the Council of Nicaea accomplished.

Keywords: Council of Nicaea – Arius – Date of Easter – Parting of the ways – Homoousia – Revolution in the concept of God – Binitarianism

Streszczenie

Czy Sobór Nicejski odciął żydowskie korzenie chrześcijaństwa? Artykuł analizuje kwestię, czy Sobór Nicejski w 325 r. odciął korzenie judaizmu i przypieczętował rozejście się dróg. Po pierwsze, sobór odrzucił żydowskie obliczenia daty Wielkanocy i zalecił rzymską praktykę dla całego Kościoła. Po drugie, cesarski zwrot ku chrześcijaństwu, który stał się jasny wraz z soborem w letniej rezydencji cesarskiej w Nicei, nie miał dobrych konsekwencji dla synagogi. Wreszcie, dogmatyczna definicja soboru, że Syn jest „współistotny Ojcu” jest znacząca. W ten sposób odrzucono chrystologiczny subordynacjonizm Ariusza. Jednocześnie jednak wydaje się, że sobór odwrócił się od monoteizmu Izraela. Bóg nie jest już rozumiany jako niezróżnicowany byt, ale jako Bóg w relacji. Jednak idee „dwóch mocy w niebie” można znaleźć we wczesnym judaizmie. Sobór może pójść za tym – aczkolwiek z poprawką, że Syn nie jest ontologicznie podporządkowany Ojcu, ale równy. Jest to faktyczna transformacja koncepcji Boga, której dokonał Sobór Nicejski.

Słowa kluczowe: Sobór Nicejski – Ariusz – Data Wielkanocy – Rozejście się dróg – *homoousios* – rewolucja w koncepcji Boga – binitarianizm

I

Okres największego wpływu francuskiego dekonstrukcjonizmu, filozoficznego ruchu, który koncentruje się na analizie i obalaniu tradycyjnych pojęć i struktur, już minął. To, co pozostało, to zakorzeniona podejrzliwość wobec kodów binarnych, takich jak „prawda” i „fałsz”. To, co pozostało, to zwiększona wrażliwość

¹ Voltaire, *Dieu et les hommes*, rozdz. XI (= *Oeuvres complètes*, éd. Firmin-Didot, t. 6, Paryż 1875, 217-211, tutaj 261). Kpiąca uwaga Voltaire'a ma jednak głębokie poczucie obraźliwości związanej z wiarą we Wcielenie i judaizacją Logosu Boga; wraz z jego polemiką z kontrowersją ariańską jako sporem o „cień osła”, tęskni on również za teologicznym znaczeniem sporu.

na zmiany znaczenia w użyciu języka. Esencjalistyczne przypisania są uważane za zbyt uproszczone. Uświadomienie sobie, że semantyka terminów „żydowski” i „chrześcijański” była płynna przez długi czas, że istniały nakładające się obszary między dwiema społecznościami religijnymi aż do IV / V wieku, można zatem opisać jako owoc z drzewa dekonstrukcjonizmu, a badania można odpowiednio sklasyfikować pod nagłówkiem „rozstanie dróg”. Istniały rzeczy, które z późniejszej perspektywy nie powinny były istnieć: z jednej strony Żydzi, którzy uważali Jezusa za Mesjasza, a mimo to przestrzegali Tory, a z drugiej chrześcijanie, którzy wyznawali Chrystusa jako Syna Bożego, a jednocześnie obchodzili szabat, kazali obrzezać swoich synów i jedli koszerne jedzenie. Wraz z rozwojem ortodoksyjnych wyznań i odpowiadających im instytucji religijnych, które sankcjonowały odstępstwa, „zarówno Żydzi, jak i chrześcijanie” z pierwszych trzech wieków zaczęli budzić podejrzenia heterodoksji.

Michel Foucault (1926-1984) zauważył, że wiodące kategorie porządku politycznego są często wyrazem relacji władzy. Dotyczy to również wspólnoty religijnej Kościoła. W dziedzinie teologii wyostrzony nacisk na dyspozycje władzy zwraca uwagę na binarny kod „ortodoksji” i „herezji” oraz rodzi pytania o władze religijne, które mają moc definiowania tego, co jest uważane za ortodoksyjne, a co nie. W kontekście rozejścia się dróg istotne jest, że oprócz charakterystycznych praktyk religijnych (szabat, obrzezanie, przepisy żywieniowe), kwestia Boga i chrystologii znajdują się w centrum dyskursu ortodoksyjnego. Synod w Nicei w 325 r., który później został sklasyfikowany jako pierwszy sobór ekumeniczny, był zgromadzeniem biskupów, którzy spotkali się na zaproszenie cesarza Konstantyna. Ekskomunikowali oni Ariusza z powodu jego chrystologicznego subordynacjonizmu. Czy sprawy potoczyłyby się inaczej, gdyby Konstantyn od samego początku wyraźnie opowiedział się za Ariuszem? Czy chrystologiczny subordynacjonizm, który do dziś uważany jest za heterodoksyjny, zostałby uznany za ortodoksyjny? I czy subordynacjonistyczne wyznanie oznaczałoby mniej ostre oddzielenie od judaizmu? Czyż Atanazy nie nazwał Ariusza „Żydem”² z oszczer-

² Athanasius, *Orationes contra Arianos* 1, 8 (MG 26, 25c); 3, 27–28 (380c–384b) i inne. Już wcześniej Aleksander z Aleksandrii wysuwał zarzut judaiz-

czym zamiarem, ponieważ wątpił on w boskość Syna i podporządkował Go Ojcu? Mylące pytania dla historiografii dogmatu, która zawsze jest w niebezpieczeństwie pisania historii zwycięstwa i pozostawiania heretyków jako trupy w rowie historii bez rozpoznania ich produktywnych impulsów.

II

Mówienie o Soborze Nicejskim w kontekście kwestii rozejścia się dróg – tj. rozejścia się dróg synagogi i Kościoła – niesie ze sobą ryzyko natychmiastowego wpadnięcia w dogmatyczną pułapkę i przedstawienia definicji, że Syn jest „tej samej natury co Ojciec” jako przypieczętowania rozejścia się dróg dwóch wspólnot wiary. Przeoczyłoby to dwa ważne punkty. Jednym z aspektów jest decyzja o zakończeniu trwającego od II wieku sporu dotyczącego daty obchodów Wielkanocy. Spór ten dotyczył kwestii, czy należy opierać się na żydowskim kalendarzu świąt i obchodzić Wielkanoc zawsze 14. Nisan, w dniu pierwszej pełni wiosennego księżyca – nawet jeśli przypada to w dzień roboczy – czy też obchodzić Wielkanoc, święto Zmartwychwstania Pańskiego, zawsze w niedzielę, jak to było w praktyce rzymskiej. Biskup Rzymu, Wiktor I, odrzucił tradycję kwartodecymańską jako heterodoksyjną – działanie to spotkało się z protestem Ireneusza z Lyonu w jego listach pokojowych. Spór o datę Wielkanocy jest w kontekście soboru nicejskiego opisany przez Euzebiusza w następujący sposób: „Jedna grupa twierdziła, że należy podążać za zwyczajem Żydów, podczas gdy druga uważała, że należy uwzględnić dokładną porę roku w odniesieniu do daty i nie podążać w błędny sposób za tymi, którzy nie mają nic wspólnego z łaską Ewangelii”³. Faktycznie zdecydowano, aby datę Świąt Wielkanocnych oddzielić raz na zawsze od kalendarza żydowskiego – 14. Nisan – co miało wyraźnie antyżydowski charakter. „Nie powinniśmy mieć nic wspólnego z najbardziej

wania, por. H.G. Opitz, *Dokument 14, 4*. Tłem jest praca R. Lorenza, *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, Göttingen 1979.

³ Euzebiusz, *Vita Constantini* 3, 5,1 (FC 83, wyd. Horst Schneider, 2007, s. 315).

znienawidzonym motłochem Żydów⁴”. W dłuższej perspektywie doprowadziło to do tego, że Kościół i synagoga nie obchodzą już Wielkanocy i Paschy w tym samym terminie. Byłoby błędem doktrynalnym ograniczać interpretację soborową i ignorować to rozdzielenie w zakresie kalendarza liturgicznego. Jest to decyzja, która głęboko ingeruje w kulturę pamięci obu wspólnot religijnych i prowadzi do ich rozdzielenia. Pascha – żydowskie święto upamiętniające Exodus – i Wielkanoc – chrześcijańskie wielkie święto Zmartwychwstania Pana, „Paschalnego Baranka” (1 Kor 5, 7) – są obchodzone w różnych terminach, jakby nie miały ze sobą nic wspólnego. W ten sposób w strukturze *lex orandi* Kościoła zapisano wyraźne zapomnienie o Izraelu. Słusznie zauważa Christoph Marksches: „Porzucając żydowski sposób obliczania daty w roku 325, pierwszy sobór powszechny chciał dać przykład jedności Kościoła; uczynił to jednak kosztem swoich żydowskich korzeni”⁵.

Drugi punkt, którego nie chciałbym pominąć, dotyczy teologiczno-politycznego tła soboru nicejskiego. Konstantyn (około 280–337) był pierwszym rzymskim cesarzem, który otwarcie opowiedział się po stronie chrześcijan, rezygnując z pogańskiego henoteizmu Soli. Zwycięską bitwę przeciwko Maksencjuszowi przy moście Mulwijskim w 312 roku przypisał on łasce Boga chrześcijańskiego. Z porozumieniem mediolańskim z 313 roku Konstantyn kończy erę prześladowań chrześcijan, wzmacnia rolę biskupów i wspiera Kościół finansowo. Po zwycięstwie nad Licyniuszem w 324 roku, w czerwcu 325 roku Konstantyn zwołał Synod do Nizy, w którym wzięło udział ponad 200 biskupów, aby rozwiązać spory arianizmu. Byłoby błędem przypisywać mu teologiczne, a tym bardziej subtelne chrystologiczne zainteresowania⁶.

Jako Pontifex maximus widzi swoją rolę we wspieraniu jedności imperium poprzez jedność Kościoła. Wydarzenie, które zwykle określa się jako „konstantyńska zmiana”, prowadzi do przesunięcia politycznej władzy na korzyść Kościoła. Proces ten kontynuuje się za panowania Teodozjusza (379–395) i osiąga swoje apogeum za Justyniana (527–565), który de facto podnosi chrześcijaństwo do rangi religii państwowej – wydarzenia historyczne, które stają się coraz bardziej niekorzystne dla synagogi, im bardziej antyżydowskie postawy zaczynają dominować w Kościele. Mark Kinzer, odnosząc się do Kościoła, mówi o „decydującym odwróceniu się od ludu żydowskiego” przy jednoczesnym „zwróceniu się ku Imperium Rzymskiemu”⁷.

III

Te wstępne rozważania nie powinny sprawić, że zapomnimy, iż nadrzędnym tematem tego artykułu jest dogmatyczna definicja Soboru Nicejskiego. W kontekście debaty na temat rozłamu dróg chciałbym zbadać, czy definicja, według której Syn jest „współistotny z Ojcem”, powoduje, że żydowskie korzenie chrystologii stają się mniej wyraźne. Termin *homoousios* nie jest biblijny i sięga greckiej ontologii, aby określić relację między Ojcem a Synem. Czy Ewangelia o Jezusie Chrystusie zostaje przez definicję *homoousios* zniekształcona w kierunku hellenistycznym, czy też jest to raczej tłumaczenie zgodne z biblijnymi źródłami, dostosowane do filozoficznego horyzontu myślenia? W tle tego problemu znajdują się kategorie historyczno-dogmatyczne, takie jak „judaizacja” i „hellenizacja”. Co zatem determinuje semantykę tych pojęć? Czy są one używane w sposób „deskryptywny”,

waż wy między sobą spieracie się o mało istotne i najzupełniej nieistotne sprawy, to jednak należy stwierdzić, że nie jest w porządku, ani w ogóle zgodne z boską ustawą, że tak wielki lud Boży, którym powinno kierować wasze rozumienie, jest podzielony.” Euzebiusz, *Vita Constantini* 2, 71, 1 (FC 83, s. 299). Por. R. Kany, *Kaiser Konstantin und das erste Konzil von Nizäa*, w: F. Schuller, H. Wolff, *Konstantin der Große. Kaiser einer Epochenwende*, Lindenberg 2007, s. 95–124.

⁷ Por. M.S. Kinzer, *Finding our Way through Nicaea: The Deity of Yeshua, Bilateral Ecclesiology, and Redemptive Encounter with the Living God*, w: *Kesher* 24 (2010), s. 29–52, tutaj s. 35.

⁴ Euzebiusz, *Vita Constantini* 3, 18, 2 (FC 83, s. 353). Dalej czytamy: „Ponieważ otrzymaliśmy od Zbawiciela inny sposób, droga do najświętszej religii leży przed nami...”. Sobór Nicejski ustalił niedzielą celebrację Wielkanocy zgodnie z tradycją rzymską dla całego Kościoła. Por. S. Stern, *Calendar and Community. A History of the Jewish Calendar. Second Century BCE – Tenth Century CE*, Oxford 2001, s. 66–85.

⁵ C. Marksches, *Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 2000, s. 163–164.

⁶ Konstantyn nie docenił wagi sporu między Ariuszem a jego biskupem Aleksandrem z Aleksandrii. W swoim liście do obu kontrahentów pisze: „Ponie-

czyli jedynie opisujący zjawiska, czy może „normatywnie”, czyli z określoną oceną wartościującą? Jakie intencje poznawcze kryją się za tymi pojęciami? Czy wczesnochrześcijańskie sobory mają być krytykowane w kontekście historycznym jako hellenistyczne zniekształcenie Ewangelii, czy też receptura greckiej filozofii ma być bronią jako uzasadniony rozwój teologii chrześcijańskiej? Jasne jest, że kategorie „judaizacja” i „hellenizacja” nie oddają pełni złożonego procesu rozłamu dróg, jeśli są używane jako sztywne schematy. Już w hellenistycznym judaizmie – co zauważyli Martin Hengel, Daniel Boyarin oraz Peter Schäfer, choć na różne sposoby⁸ – pojawiają się próby syntez i skomplikowane transfery pojęciowe. Propozycje myślowe greckiej filozofii Logos są wykorzystywane do interpretacji dziedzictwa biblijnego, jak to ma miejsce w przypadku Filona z Aleksandrii, ale także spekulacje binitarne na temat mądrości lub słowa Bożego (*memrah adonaj*) jako spersonalizowane postacie obok Boga. Teza, którą będę dalej bronił, brzmi:

Poprzez dogmatyczną definicję, że Syn jest „współlistotny z Ojcem”, Sobór Nicejski stawia punkt interpretacyjny, który w kwestiach nauki o Bogu i chrystologii kończy proces rozłamu dróg. Dogmat ten, jako liturgiczne wyznanie, kształtuje kulturę pamięci wspólnot chrześcijańskich aż do dziś. Ortodoksyjny jest ten, kto w liturgii recytuje nicejsko-konstantynopolitańskie Credo, w którym Jezus Chrystus jest Synem Bożym, który „jest współlistotny z Ojcem”. Definicja z 325 roku wywiera w rabinackim judaizmie efekt wsteczny, w wyniku którego dotychczas popularne i dość płynne binitarne wyobrażenia o Bogu zostają odrzucone jako heterodoksyjne. Do dzisiaj inkarnacja i Trójca Święta pozostają markerami różnicowymi w dialogu między judaizmem a chrześcijaństwem. Żydowskie korzenie chrześcijaństwa są wprawdzie zasłonięte przez termin „homousios”, ale nie zapomniane; wręcz przeciwnie, są one w pewien sposób uwypuklone.

⁸ M. Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zur Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s. v. Chr.* (WUNT 10), Tübingen 1988. Założenie, że można wyraźnie rozróżnić między hellenizowanym, aleksandryjskim a niehellenizowanym, palestyńskim judaizmem, jest nowoczesną fikcją uczonych.

Aby uczynić tezę wiarygodną, najpierw odwołam się do teologii Ariusza, następnie do odpowiedzi Soboru Nicejskiego. Na koniec chciałbym bliżej rozwinąć tę tezę.

IV

Z Ariuszem (256–336), który był elokwentnym kaznodzieją i bystrym egzegetą działającym w Aleksandrii, inkulturacja Ewangelii w hellenistyczny horyzont myślowy wchodzi w fazę krytyczną. Próbuje on wykazać, że wiara w Jezusa Chrystusa jest współczesna, opierając swoją chrystologię na kosmologicznym schemacie średniego platonizmu⁹. Ten schemat wyróżnia trzy poziomy:

1. Jedność boską, która jest radykalnie transcendentna i relacyjnie bezosobowa;
2. Zasadę pośrednictwa, z której wszystko, co istnieje, pochodzi – demiurga lub „drugiego Boga”;
3. Różnorodność bytu materialnego.

Ariusz przyswaja ten kosmologiczny schemat i utożsamia pierwszy wymiar z Bogiem, któremu przypisuje atrybuty jedności, niezmienności i transcendencji. Otchłań oddziela go od Logosu, Syna, który – podobnie jak Pośrednik Stworzenia i Demiurg – jest mu radykalnie podporządkowany, co widać we fragmencie zachowanego tekstu *Thalia*:

„Ojciec jest Synowi obcy co do istoty, ponieważ jest bez początku. Wiedz, że jedność (*monas*) istniała, podczas gdy dwoistość (*dyas*) jeszcze nie istniała, zanim weszła w byt. Dopóki Syn nie istnieje, Bóg nie jest Ojcem¹⁰”.

Według Ariusza Syn nie posiada wieczności, należy do sfery stworzenia. W celu uzasadnienia tej podporządkowanej po-

⁹ T. Böhm, *Die Christologie des Arius*, St. Ottilien 1991, s. 198, 208, wychodzi z założenia, że myślenie Ariusza było pod wpływem Plotyna i Porfiriusza.

¹⁰ H.G. Opitz, *Athanasius Werke*, t. II, Berlin – Leipzig 1934, 1, 9 (s. 242, s. 27–243, 1); A. Grillmeier, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, Freiburg i. Br. 1990, t. I, s. 363.

zycji Syna, Ariusz przytacza biblijne dowody. W Księdze Przysłów znajduje się zapis: „Pan stworzył mnie na początku swoich dróg” (Prz 8, 22 – LXX: *ektisen me*). Mądrość, według Ariusza, jest więc przedwieczną, ale stworzoną istotą. Ariusz identyfikuje Mądrość z Logosem i traktuje Prz 8, 22 jako biblijny dowód na swoją subordynacjonistyczną chrystologię. List do Hebrajczyków również wskazuje na stworzenie Syna: „Stał się on tak wiele wyższy od aniołów – *kreton genomena* – jak imię, które odziedziczył, jest wyższe od ich imienia” (Hebr 1, 4)¹¹. Inny fragment pochodzi z Ewangelii Jana: „Ojciec jest większy niż ja” (J 14, 28). Również werset: „To jest życie wieczne, aby Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, poznać” (J 17, 3, por. Łk 18, 19) zdaje się potwierdzać wyłączne boskie istnienie Ojca. W końcu Ariusz podkreśla człowieczeństwo Jezusa: wzrost, głód, pragnienie, brak wiedzy o przyszłości, ale także cierpienia psychiczne, takie jak strach i opuszczenie (por. Łk 2, 52; Mt 4, 2; J 4, 6; 19, 28 itd.). Do człowieczeństwa należą zmienność i cierpienie, jednak zmienność i cierpienie nie mogą dotyczyć Boga, ponieważ zakłócałyby Jego doskonałość i suwerenność. W związku z tym, jak wnioskuje Ariusz, Syn musi należeć do sfery stworzenia (widać tutaj, że Ariusz jeszcze nie uwzględnił późniejszego rozróżnienia między ludzką a boską naturą). Aksjomat apatii zabrania ontologicznego utożsamiania Syna, który cierpiał i umarł, bezpośrednio z Bogiem. Charles Taylor zauważa w tym kontekście:

„Istotną cechą uformowanego, filozoficznego pojęcia Boga było [...] to, że Bóg nie może być podatny na emocje, że musi być apatyczny. Było niezwykle trudne powiązanie Jezusa, krzyczącego z bólu na krzyżu, z Bogiem, którego definicyjną cechą była *apatheia*. W tym tkwił jeden z powodów, dla których arianie sprzeciwiali się utożsamianiu Chrystusa z Bogiem”¹².

Podsumujmy: Odwołując się do określonego zestawu wypowiedzi biblijnych, Ariusz zaprzecza równości Syna z Bogiem.

¹¹ Dz 2, 26: „Bóg uczynił go Panem i Mesjaszem, tego Jezusa, którego wy ukrzyżowaliście”. Kol 1, 15: „On jest obrazem Boga niewidzialnego, pierwszym i pierwszym stworzenia”.

¹² C. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M. 2009, s. 474.

Czyni to w celu ochrony jedności i transcendencji Boga, które są zarówno dziedzictwem biblijnego monoteizmu Izraela (por. Pwt 6, 4; Iz 45, 5), jak i dziedzictwem greckiej filozofii w jej różnych formach. Ariusz naucza zatem ontologicznej niższości Syna względem Ojca, ale jednocześnie, jak Filon z Aleksandrii i Justin Męczennik, określa Go jako „drugiego Boga” (*deuteros theos*). Z ontologiczną, a zapewne i czasową depotenacją Syna, zostaje zresztą naruszona podstawa mowy o Bogu, Ojcu. Bóg nie jest Ojcem i nie może nim być, jeśli Syn nie jest wieczny, a zarazem radykalnie niepodobny do Niego. Wówczas można o Bogu mówić jedynie w trybie niepełnym, posługując się obrazową mową jako Ojcem, ponieważ stworzył On Syna, aby przez niego zrealizować stworzenie¹³.

Ariusz próbował przełożyć wiarę Kościoła w Jezusa Chrystusa na horyzont myślowy środkowego platonizmu. To, co zostało przekazane w Ewangeliach o Jezusie w trybie narracyjnym, co jest poświadczone doksologicznie w wyznaniach i hymnach o Kyriosie, Zbawicielu i Synu, musiało zostać przeniesione do konceptualnych światów filozofii greckiej w inkulturacji Ewangelii. Bez merytorycznie wymaganej transformacji Ariusz powraca do kosmologicznego schematu środkowego platonizmu i przenosi go na płaszczyznę chrystologii. W ten sposób Ariusz stawia pod znakiem zapytania nowotestamentowe wypowiedzi na temat boskości Syna. To zakwestionowanie prowadzi wiarę Kościoła w Chrystusa do kryzysu i wymaga wyjaśnienia.

V

W 325 roku Konstantyn zwołuje synod cesarski do letniej rezydencji w Nicei, aby osiągnąć jednomyślne wyjaśnienie sporu. Przytłaczająca większość uczestników soboru – lista obejmuje nieco ponad 200 biskupów, która później zostanie rozszerzona do symbolicznej liczby 318 – pochodzi ze Wschodu, a tylko nieliczni przybywają z Zachodu. Oprócz zwolenników Ariusza i jego

¹³ Ariusz pisze: „Dla naszego dobra został [Syn] stworzony, aby Bóg stworzył nas przez niego, jak przez narzędzie; i nie istniałby, gdyby Bóg nie chciał nas stworzyć.” Cytowane za: A. Grillmeier, *Jesus Christus im Glauben der Kirche...*, t. 1, s. 370.

przeciwnika, Aleksandra z Aleksandrii, istnieje trzecia grupa synodalna, reprezentująca stanowisko pośrednie. Sobór zostaje otwarty w obecności cesarza oraz dwóch legatów biskupa Rzymu. Po odrzuceniu przez większość synodalnych formuły wiary zaproponowanej przez arian, sobór ogłasza wyznanie wiary, do którego dodano cztery wyjaśnienia (DH 125); uchwała formułę potępiającą arianizm (DH 126), różne kanony (DH 127–129) oraz list synodalny, który odrzuca naukę Ariusza (DH 130).

Jedną z zasad hermeneutycznych interpretacji wypowiedzi soborowych jest wychodzenie od potępień. To one ujawniają zamiar wypowiedzi. Sobór Nicejski potępia tych, którzy mówią: „Był czas, kiedy Go nie było” i „Zanim został poczęty, nie istniał” oraz „Stał się z niczego” lub którzy twierdzą, że Bóg pochodzi z innej substancji lub istoty, albo że jest zmienny lub podlega zmianom (DH 126). Odrzucona zostaje więc nauka Ariusza, że Syn, który istniał przed stworzeniem, miał początek w czasie i jest stworzeniem Bożym.

Pozytywna nauka soboru wynika z wcześniejszego wyznania wiary. W artykule o Bogu, Ojcu, potwierdza się początkową słuszną intencję Ariusza, aby nie podważać wyznania wiary w jednego Boga. Zawarte jest tam stwierdzenie: „Wierzimy w jednego Boga, Ojca, Wszechmogącego, Stwórcę wszystkiego, co widzialne i niewidzialne” (DH 125). W artykule chrystologicznym dotyczącym Syna, dodane zostają cztery antyariańskie wstawki, które teologicznie zasługują na uwagę, ponieważ ontologicznie umieszczają Syna po stronie jedyne Boga:

„Wierzimy... w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, jednorodzonego z Ojca, to znaczy z istoty Ojca, Bóg z Boga, Światłość ze Światłości, prawdziwy Bóg z prawdziwego Boga, zrodzony, a nie stworzony, współistotny Ojcu, przez którego wszystko zostało stworzone, co na niebie i na ziemi, który z powodu nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba i stał się ciałem i człowiekiem [...]” (DH 125)

Aby właściwie zrozumieć rozszerzone wyznanie wiary, które jest nawiązaniem do 1 Kor 8, 5–6, gdzie Paweł łączy wyznanie „jednego Boga, Ojca” z wyznaniem „jednego Kyriosa Jezusa Chrystusa”, należy krótko skomentować wstawki zawarte w tym

wyznaniu. Pierwsza wstawka „z istoty Ojca” precyzuje biblijne stwierdzenie, że Jezus Chrystus „jako jednorodzony z Ojca zrodzony” jest. W Ewangelii Jana Jezus wielokrotnie nazywany jest „jednorodzonem” (zob. J 1, 14.18; 3, 16.18; 1 J 4, 9). Oba wyrażenia – Syn Boży i Jednorodzony – wyrażają bliskość Jezusa Chrystusa do Boga, ale mogą być interpretowane w sposób podobny do Ariusza, który określał Syna jako pierwsze stworzenie przed całym stworzeniem. Aby to wykluczyć, sobór dodaje, że Syn pochodzi „z istoty Ojca” – a nie tylko z Jego woli. Dzięki temu Syn jest odróżniony od reszty stworzenia, które powstało z niczego. Dzieli istotę Ojca i nie jest od Niego podrzędny, lecz równy¹⁴.

Również druga wstawka „prawdziwy Bóg z prawdziwego Boga” podkreśla boskość Syna. Pierwsze dwie formuły „Bóg z Boga, Światłość ze Światłości” mogłyby być interpretowane w sposób ariański. Już od Justyna było dość powszechne nazywanie Pośrednika Stworzenia „drugim Bogiem”¹⁵. Przydomek „prawdziwy Bóg” wskazuje zatem, że Syn nie ma ontologicznie niższej pozycji, jak nauczał Ariusz. Jeśli Syn jest prawdziwym Bogiem z prawdziwego Boga, oznacza to, że musi być ontologicznie równy Ojcu. Niemniej jednak, przyimek „z” wskazuje, że Ojciec jest źródłem boskości Syna.

Trzecia wstawka „zrodzony, a nie stworzony” stawia w opozycji do ariańskiej egzegezy Prz 8, 22–25 tezę o równości Logos. Sobór ponownie odrzuca pogląd, że Syn został stworzony lub stał się czymś. Przed Niceą wyrażenia „zrodzony” (gr. *gennao*) i „stać się” (gr. *gignomai*) były używane zamiennie. Nawet Ariusz ich nie rozróżnia, gdy pisze: „Zanim [Syn] został zrodzony lub stworzony [...], nie istniał, ponieważ nie był bez początku”¹⁶. Sobór

¹⁴ Odwołanie się do terminologii istoty zostało przez ojców soborowych uznane za wymagające wyjaśnienia. Według relacji z soboru autorstwa Aleksandra z Aleksandrii, członkowie synodu początkowo szukali biblijnego wyrażenia, aby wyrazić boskość Syna. Kiedy nie znaleźli odpowiedniego terminu, przyjęli greckie pojęcie „ousia” (istota), aby odrzucić twierdzenie Ariusza, że Syn jest z istoty obcy Ojcu.

¹⁵ Por. K.H. Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2013, s. 234–235.

¹⁶ C. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie*, Paderborn 2002, s. 75.

wprowadza tutaj rozróżnienie pojęciowe, ucząc, że Syn jest zrodzony, ale jednak nie stworzony! To stwierdzenie ma sens teologiczny tylko wtedy, gdy pojęciu „zrodzenie” odbiera się wszelkie temporalne i fizyczne konotacje¹⁷. Ojciec rodzi Syna od wieczności, jak już wcześniej nauczał Orygenes, odwołując się do Ps 2, 7 – „Tyś jest moim Synem, dziś cię zrodziłem¹⁸”. Ponieważ Psalm pozwala, by Bóg sam mówił, słowo „dziś” nie może być rozumiane temporalnie. Syn należy od wieczności do rzeczywistości Boga. Tym samym pojęcie Boga zostaje zasadniczo zmienione — nie jest już pojęte jako bezwzględna jedność, ale jako istota w relacji. Ojciec i Syn należą do pojęcia Boga. Tą definicją sobór nicejski dokonuje kluczowej transformacji greckiego pojęcia Boga, w którym pojęcie Boskości było rozumiane jako Monas, wolna od wszelkiej relacji.

Ta transformacja jest terminologicznie wyjaśniona w czwartej wstawce, gdy mówi się, że Syn jest „równolistotny Ojcu”. Dzięki temu odrzuceniu subordynacjonistycznej chrystologii jednocześnie korygowana jest triadyczna kosmologia w sensie biblijnego wierzenia w stworzenie. Środkowy obszar, w który Ariusz umieszczał Logos jako pośrednią istotę, zostaje wyeliminowany przez definicję równości istoty Ojca i Syna. Jednocześnie odrzuca się każda obrazowa słabość, jaką wprowadza mowa o Synu jako „drugim Bogu”. Zgodnie z Ariuszem, Syn jest „obcy” Ojcu, „niepodobny” do Niego i nie „równolistotny”¹⁹. Sobór sprzeciwia

się temu, gdy używa niebiblijnej koncepcji równości istoty, aby wprowadzić biblijne stwierdzenia o Synu (por. J 10:30; 16:15, Flp 2:6) w nowy horyzont myślenia. Syn zawsze należy do koncepcji Boga, jest współwieczny z Ojcem, ale tym samym Ojciec jest Ojcem Syna od wieczności, tytuł Ojca nie jest przypisywany Bogu w przenośni, ma podstawę w rzeczywistości Boga. „Nazywanie Boga «Ojcem» nie oznacza zwracania się do czegoś warunkowego w Nim, jak ma to miejsce w przypadku istot ludzkich”, zauważa Christoph Schönborn, dodając: „Bóg jest Ojcem, jest jedynym, który naprawdę jest Ojcem”²⁰.

VI

Pytanie, czy Ewangelia zostaje wypaczona przez wprowadzenie do wyznania wiary terminu, który nie pochodzi z Biblii, czy też definicja *homoousios* stanowi wyjaśnienie autentycznych biblijnych stwierdzeń w nowym horyzoncie rozumienia, jest nieustannie aktualne. Odpowiedź na to pytanie jest nierozdzielnie związana z debatą na temat hellenizacji chrześcijaństwa. Jednakże kategoria hellenizacji, jak już zostało wspomniane, nie jest wcale jednoznaczna. W jej teologicznym użyciu często mieszają się aspekty opisowe i normatywne. Opis inkulturacji Ewangelii w hellenistyczny horyzont myślenia i rozumienia odbywa się zazwyczaj, wyraźnie lub nie, w kontekście wartościujących założeń, albo pod znakiem legitymacji lub wręcz koniecznego rozwoju biblijnych impulsów (Alois Grillmeier, Joseph Ratzinger, Leo Scheffczyk), albo pod znakiem nielegalnego odstępstwa od Ewangelii (Adolf von Harnack). Narracja rozwoju historycznego, która prowadzi od chrystologicznych tytułów wyższości w Nowym Testamencie, przez chrystologię Logosu apologetów, aż po chrystologiczne definicje soborów starożytnych Kościołów, w niewielkim stopniu oddaje złożoność tego procesu i w dużej mierze pomija rozwój rabinicznego judaizmu oraz jego refleksje²¹.

²⁰ C. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn...*, s. 76.

²¹ Por. C. Marksches, *Die Erforschung antiker christologischer Reflexion und der jüdisch-christliche Dialog – ein Prospekt*, w: C. Danz i in., (red.), *Christologie zwischen Judentum und Christentum*, Tübingen 2020, s. 247–269, szczególnie s. 263–264.

¹⁷ Już Euzebiusz z Cezarei pisał: „Niesłuszne jest mówić, że Syn wyszedł z Ojca w sposób podobny do rodzenia istot żywych u nas, istota z istoty z cierpieniem i największym oddzieleniem. Ponieważ to, co Boskie, jest całkowicie niepodzielne, nie może być przecięte, rozdzielone, wycięte, złożone ani zmniejszone.” *Demonstratio Evangelica*, V,1 (= Dzieła, t. 8.1, wyd. Karl Mras: *Die Praeparatio evangelica: Einleitung, die Bücher I–X*, Berlin 1982, s. 219–220).

¹⁸ Origenes, *Tract. in Ioh. I*, 29, 204: „Nie ma bowiem u Boga wieczora, a sądzę, że także nie ma poranka, lecz quasi-czas, który rozciąga się w Jego nienarodzonym i wiecznym życiu, jest dla Niego dzisiejszym dniem, w którym Syn jest poczęty [...], tak że początek Jego stawania się jest równie nieuchwytny jak Jego dzień.” *Tłumaczenie nieznacznie zmodyfikowane na podstawie Hans-Georg Thümmel (red.), Origenes Johanneskommentar* (STAC 63), Tübingen 2001, s. 81. Por. Orygenes, *De princ.* I, 2, 2; III, 5, 3; IV, 4, 1. Także: Ambroży, *De fide* 5, 1, 25.

¹⁹ H.G. Opitz, *Athanasius Werke II...*, 1, 9 (s. 242, 16–17); por. Grillmeier, *Jesus Christus im Glauben der Kirche...*, t. I, s. 368, s. 409.

Przeciwnie, ogólny zarzut hellenizacji wydaje się nieuzasadniony, ponieważ Sobór Nicejski przeprowadził dehellenizację wiary, odrzucając bezkrytyczne przyjęcie schematu środkowopłańskiego przez Ariusza. Chociaż kategoria interpretacyjna hellenizacji jest semantycznie nieprecyzyjna i zazwyczaj ogranicza się do systematyczno-teologicznych problemów w nauce o Bogu i chrystologii (co skutkuje zaniedbaniem innych ważnych procesów transformacyjnych w obszarze edukacji, etosu czy dyscypliny²²), byłoby błędem całkowicie zrezygnować z używania tego terminu w sensie moratorium²³.

Prezentowana tutaj interpretacja prowadzi do tezy, że przejęcie hellenistycznych środków myślowych przez Sobór Nicejski przebiega według modelu związku w sprzeczności. Z jednej strony przyjmuje się grecką terminologię ontologiczną, ale jednocześnie łamie się grecki horyzont myślowy, definiując *homousios*, czyli coś, co wcześniej było nie do pomyślenia. Jedna boska rzeczywistość, ostatnia rzeczywistość wszystkich rzeczywistości, nie jest bezrelacyjnym jakimś bytem, żadną Monas ani wieczną samotnością; przeciwnie, stwierdza się: „Poprzez określenie, że Ojciec i Syn są identyczni w istocie, greckie pojęcie Boga zostaje rozszerzone przez greckie środki myślenia, a abstrakcyjny monoteizm filozoficznej teologii Boga zostaje otwarty na biblijną sentencję: «Bóg jest miłością». Nicea utrzymuje, że istotą Boga jest bycie w relacji; kategoria relacji, która w ontologii substancji Arystotelesa miała jedynie przypadkowy charakter, zostaje tak podniesiona, że Joseph Ratzinger mówił o «rewolucji w pojęciu Boga»²⁴”.

Ta interpretacja wydaje się dziś wymagać uzupełnienia. Sobór wprowadza relację do pojęcia Boga, kiedy w kontraście do

radykałnie transcendentnego i bezrelacyjnego pojęcia Boga Ariusza wyjaśnia, że Bóg jest Bogiem w relacji Ojca i Syna. W ten sposób nawiązuje również do wypowiedzi hellenistycznego judaizmu, który również umieszcza Boga w relacji do przedświatowych bytów, takich jak Mądrość, *memrah*, Syn Człowieczy czy inne istoty! To moment ciągłości z żydowskimi korzeniami, który w podręcznikach dogmatycznych jest zazwyczaj pomijany²⁵. Równocześnie definicja soboru zakłada, że Syn jest współwieczny i współlistotny z Ojcem. Relacja między nimi jest określona jako symetryczna, a nie – jak u Ariusza, przednicejskiego teologa i w binitarnych koncepcjach hellenistycznego judaizmu – asymetryczna. To moment nieciągłości, który ma swoje oparcie w nowotestamentowych wypowiedziach o Synu. Zamiast określać definicję z Nicei, jak to czyni Joseph Ratzinger, jako „rewolucję w pojęciu Boga²⁶”, powiedziałbym raczej ostrożnie, że jest to transformacja, która charakteryzuje się równoczesnym występowaniem momentów ciągłości i nieciągłości. Aby dokładniej uchwycić tę transformację, warto obok recepcji myślowych propozycji greckiej filozofii przy interpretacji sporu ariańskiego bardziej uwzględnić tradycje hellenistycznego judaizmu. To zmienia zakres historycznego rekonstrukcji dogmatów. Tacy badacze jak Friedo Ricken, Alois Grillmeier, Leo Scheffczyk i inni wyjaśniali teologię Ariusza głównie w kontekście kosmologicznego schematu platońskiego. W przeciwieństwie do tego, warto wyraźniej ukazać, że jego chrystologiczny subordynacjonizm może w rzeczywistości nawiązywać do „binitarnych” figur myślowych, które występują w hellenistycznym judaizmie. Obok cytowanej przez Ariusza Księgi Przysłów, należy również odwołać się do innych odniesień, które Peter Schäfer i Daniel Boyarin opisali pod ty-

²² C. Marksches, „Hellenisierung des Christentums? – die ersten Konzilien”, w: F.W. Graf, K. Wiegandt (red.), *Die Anfänge des Christentums*, Frankfurt/M. 2009, s. 397–436.

²³ G. Essen, *Hellenisierung des Christentums? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur*, w: *Theologie und Philosophie* 87 (2012), s. 1–17.

²⁴ J.H. Tück, *Auch der Sohn gehört in das Evangelium. Joseph Ratzingers Jesus-Buch als Anti-These zu Adolf von Harnack*, w: J.H. Tück (red.), *Annäherungen an Jesus von Nazareth. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern 2008, s. 155–181, tutaj s. 163.

²⁵ G.L. Müller, *Katholische Dogmatik*, Freiburg i. Br. 1998, s. 331–336; K. Ruhstorfer, *Christologie*, Paderborn 2008, s. 205–208.

²⁶ J. Ratzinger, *Einführung ins Christentum*, München 2000, s. 168. Również G. Vermes określa pojęcie Homousie jako „rewolucyjnie nową formułę” (*Vom Jesus der Geschichte zum Christus des Dogmas*, Berlin 2016, s. 319). Przeciwno narracji, że to dopiero poświąteczna wspólnota wymyśliła wysoką chrystologię, sprzeciwia się również D. Boyarin, *Die jüdischen Evangelien. Die Geschichte des jüdischen Jesus*, Baden-Baden 2015.

tułem „dwie moce na niebie”²⁷. Te elementy stanowią punkty odniesienia dla teologii Ariusza, który dokonuje hierarchicznego rozróżnienia między Ojcem, Synem (i Duchem Świętym).

Ale co z teologią nicejską i postnicejską? Czy nie zapomina ona o żydowskich korzeniach chrystologii? Geza Vermes przyjmuje taki przedstawia taki upadkowy pogląd, gdy zauważa: „Teologowie nadal bagatelizowali obraz wędrownego kaznodziei Jezusa z Nazaretu, który w dawnych czasach przemierzał Galileę po kamienistych ścieżkach, głosząc rychłe nadejście Dnia Pańskiego, a zamiast tego przesadnie podkreślali jego błyskotliwą nową tożsamość jako wiecznie istniejącego i równego Bogu Ojcu, jednorodzonego Syna Bożego”²⁸.

Ta krytyka przypomina chrystologii, która rozwijała się po soborach wczesnochrześcijańskich, aby nie zapominała o galilejskim zabarwieniu Ewangelii. Żydowskie badania nad Jezusem oraz prace tzw. trzeciego poszukiwania (third quest) zdjęły zasłonę z oczu spekulatywnych chrystologii i słusznie przypomniły o żydowskim pochodzeniu Jezusa oraz o jego osadzeniu w semantycznym uniwersum Izraela²⁹. Jednocześnie narracja o prostym wędrownym kaznodziei, który w wyniku spekulatywnej chrystologii soborów wczesnochrześcijańskich zostaje przeformowany, choć łatwa do przyjęcia, jest błędna. Pomija fakt, że spekulatywne teologie istniały także w hellenistycznym judaizmie. Preegzystujące postacie pośredniczące oraz wyobrażenia o inkarnacji nie są wynalazkiem chrześcijańskiej teologii, lecz żydowskim dziedzictwem. Daniel Boyarin przypomina: „Powody, dla których wielu Żydów zaczęło wierzyć, że Jezus jest boski, były w tym, że już oczekiwali, iż Mesjasz/Chrystus będzie postacią Boga-człowieka. To oczekiwanie było istotnym elementem tradycji żydowskiej”³⁰. Ten element tradycji żydowskiej został zachowany w definicji Soboru Nicejskiego. Tak jak w judaizmie

istnieją teologie zamieszkiwania i kondescendencji Boga, tak w chrześcijaństwie istnieją teologie wcielenia i kenozy³¹. Obie te teologie zgadzają się w tym, że Bóg nie jest postrzegany jako apersonalna transcendencja, lecz jako Bóg zwrócony ku ludziom. W tym sensie pojęcie *homoousios* co prawda zakryło żydowskie korzenie chrystologii, ale ich nie zapomniało, tylko w specyficzny sposób uwypakowało.

Postskriptum

Dogmat jako hermeneutyczne określenie punktu stanowi dla postmodernistycznych stylów myślenia powód do irytacji. Stawiają one znak zapytania za punktem i celebrują dekonstrukcję stabilnych semantyk. Jednak w swojej antydogmatycznej tendencji, po cichu wynoszą nieokreśloność do ostatniego określenia. Jednak nieokreśloność nie może być dogmatycznie satysfakcjonującą kategorią, jeśli tajemnica Boga sama nie pozostała nieokreślona, lecz stała się bliska w historii. Mówienie o Jezusie Chrystusie jako Synu Bożym jest zatem czymś więcej niż teopoetycznym szyfrem, antropogeniczną ustawą czy pobożną fikcją – to data teologii objawienia. Dogmatyczna definicja z Nicei utrwala to. Dla kultury pamięci chrześcijaństwa, wyznanie nicejsko-konstantynopolitańskie ma ogromne znaczenie, które trudno przecenić; do dziś jest recytowane w liturgii Kościoła we wszystkich wyznaniach.

Teologiczno-polityczne zainteresowanie cesarza Konstantyna zostaje jednak subwersywnie podważone przez decyzję soboru nicejskiego. Jeden Bóg – jeden cesarz – jedno cesarstwo: ta trójca zostaje zakwestionowana przez teologię trynitarną, która pojmuje Boga jako Boga w symetrycznych relacjach. Trójjedyny Bóg w niebie nie nadaje się do usprawiedliwiania autokratycznych form rządów na ziemi. To nie przypadkiem teologowie cesarscy IV wieku, którzy w cesarzu Konstantynie widzieli władcę legitymizowanego przez Boga, byli niemal wszyscy arianami.

²⁷ Por. P. Schäfer, *Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike*, München 2017.

²⁸ Vermes, *Vom Jesus der Geschichte zum Christus des Dogmas*.

²⁹ Judaizm Jezusa został podkreślony przez Helmuta Hopinga w jego chrystologii: *Jesus aus Galiläa – Messias und Gottes Sohn*, Freiburg i. Br. 2021. Zobacz także: J.H. Tück, *Beschneidung Jesu. Was sie Juden und Christen heute bedeutet*, ze Wstępem kardynała Waltera Kaspera, Freiburg i. Br. 2020.

³⁰ D. Boyarin, *Die jüdischen Evangelien...*, s. 64.

³¹ Por. mój artykuł: *Gottes Wohnen unter uns. Jüdische Theologie der Einwohnung und christliche Inkarnationstheologie im Gespräch*, w: *Kirche und Israel* 47 (2022), s. 42–59.

Ortodoksyjne wyznanie soboru nicejskiego, które relację między Ojcem a Synem definiuje nie jako podporządkowanie, ale jako równorzędność i relację, stoi w opozycji do wzorców myślowych, które chcą uzasadniać absolutną monopolistyczną pozycję władcy poprzez absolutną monopolistyczną pozycję Boga. Dotyczy to tezy Erika Petersona, że trynitarny koncept Boga zakończył każdą formę teologii politycznej – tezy, która tutaj zostaje jedynie zasygnalizowana, ale nie można już z nią dyskutować³².

Nota o Autorze: Jan-Heiner Tück, urodzony w 1967 roku, profesor dogmatyki i historii dogmatów na uniwersytecie w Wiedniu, redaktor naczelny niemieckiej edycji Międzynarodowego Przeglądu teologicznego „Communio”. Studiował teologię katolicką i germanistykę na uniwersytetach w Tybindze i Monachium od 1987 do 1994 roku. W 1998 roku uzyskał stopień doktora teologii summa cum laude pod kierunkiem Petera Hünermanna w Tybindze, a w 2007 roku habilitował się na Uniwersytecie Fryburskim. W 2009 roku uzyskał stypendium Heisenberga przy Niemieckiej Wspólnocie Badawczej. Po pracy naukowej na uniwersytetach w Lucernie, Osnabrück i Fryburgu w Br., w 2010 roku został wybrany na profesora dogmatyki i historii dogmatyki na Uniwersytecie Wiedeńskim. Tam kieruje katedrą dogmatyki i historii dogmatyki w Instytucie Teologii Systematycznej i Etyki. Od 2012 do 2018 roku pełnił funkcję dziekana. Jest żonaty i ma czworo dzieci. Obszary badań Tücka obejmują chrystologię, teologię Boga, eschatologię oraz dialog judaistyczno-chrześcijański.

³² Por. C. Stoll, *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise: Erik Petersons eschatologischer Kirchenbegriff im Kontext der Moderne*, Paderborn 2017; G. Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung* (Homo sacer II.2), Berlin 2010.

Bibliografia

- Agamben G., *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung* (Homo sacer II.2), Berlin 2010.
- Ambroży, *De fide* 5, 1, 25.
- Athanasius, *Orationes contra Arianos* 1, 8 (MG 26, 25c).
- Böhm T., *Die Christologie des Arius*, St. Ottilien 1991.
- Boyarín D., *Die jüdischen Evangelien. Die Geschichte des jüdischen Jesus*, Baden-Baden 2015.
- Essen G., *Hellenisierung des Christentums? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur*, w: *Theologie und Philosophie* 87 (2012), s. 1–17.
- Eusebius, *Demonstratio Evangelica*, wyd. Karl Mras: *Die Praeparatio evangelica: Einleitung, die Bücher I–X*, Berlin 1982.
- Eusebius, *Vita Constantini*, Horst Schneider 2007.
- Grillmeier A., *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, t. I, Freiburg i. Br. 1990.
- Hengel M., *Judentum und Hellenismus. Studien zur Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s. v. Chr.* (WUNT 10), Tübingen 1988.
- Hoping H., *Jesus aus Galiläa – Messias und Gottes Sohn*, Freiburg i. Br. 2021.
- Kany R., *Kaiser Konstantin und das erste Konzil von Nizäa*, w: F. Schuller, H. Wolff, *Konstantin der Große. Kaiser einer Epochenwende*, Lindenberg 2007.
- Kinzer M.S., *Finding our Way through Nicaea: The Deity of Yeshua, Bilateral Ecclesiology, and Redemptive Encounter with the Living God*, w: *Kesher* 24 (2010), s. 29–52.
- Lorenz R., *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, Göttingen 1979.
- Markschies C., „Hellenisierung des Christentums? – die ersten Konzilien”, w: F.W. Graf, K. Wiegandt (red.), *Die Anfänge des Christentums*, Frankfurt/M. 2009, s. 397–436.
- Markschies C., *Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 2000.
- Markschies C., *Die Erforschung antiker christologischer Reflexion und der jüdisch-christliche Dialog – ein Prospekt*, w: C. Danz i in., (red.), *Christologie zwischen Judentum und Christentum*, Tübingen 2020, s. 247–269.
- Menke K.H., *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2013.

Müller G.L., *Katholische Dogmatik*, Freiburg i. Br. 1998.
 Opitz H.G., *Athanasius Werke*, t. II, Berlin – Leipzig 1934.
 Origenes, *Tract. in Ioh. I. w: Origenes Johanneskommentar* (STAC 63), Tübingen 2001,
 Orygenes, *De princ. I, 2, 2; III, 5, 3; IV, 4, 1.*
 Ratzinger J., *Einführung ins Christentum*, München 2000.
 Ruhstorfer K., *Christologie*, Paderborn 2008.
 Schäfer P., *Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike*, München 2017.
 Schönborn C., *Gott sandte seinen Sohn. Christologie*, Paderborn 2002.
 Stern S., *Calendar and Community. A History of the Jewish Calendar. Second Century BCE – Tenth Century CE*, Oxford 2001.
 Stoll C., *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise: Erik Petersons eschatologischer Kirchenbegriff im Kontext der Moderne*, Paderborn 2017.
 Taylor C., *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M. 2009.
 Tüek J.H. (red.), *Annäherungen an Jesus von Nazareth. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern 2008.
 Tüek J.H., *Auch der Sohn gehört in das Evangelium. Joseph Ratzingers Jesus-Buch als Anti-These zu Adolf von Harnack*, w: J.H. Tüek. (red.), *Annäherungen an Jesus von Nazareth. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern 2008, s. 155–181.
 Tüek J.H., *Beschneidung Jesu. Was sie Juden und Christen heute bedeutet*, Freiburg i. Br. 2020.
 Tüek J.H., *Gottes Wohnen unter uns. Jüdische Theologie der Einwohnung und christliche Inkarnationstheologie im Gespräch*, w: *Kirche und Israel* 47 (2022), s. 42–59.
 Vermes G., *Vom Jesus der Geschichte zum Christus des Dogmas*, Berlin 2016.
 Voltaire, *Dieu et les hommes*, Firmin-Didot, t. 6, Paryż 1875.

KS. GIULIO MASPERO

Pontifical University of the Holy Cross, Rome, Italy

e-mail: maspero@pusc.it

ORCID: 0000-0001-6827-4436

DOI: 10.48224/COM-232-2025-53

Communio 45(2025)4, s. 53-68

HELLENIZACJA WIARY CZY WYKORZYSTANIE (*CHRÊSIS*) FILOZOFII W NICEI?

HELLENIZATION OF FAITH OR THE USE (*CHRÊSIS*) OF PHILOSOPHY AT NICAËA?

HELLÉNISATION DE LA FOI OU UTILISATION (*CHRÊSIS*) DE LA PHILOSOPHIE À NICÉE ?

Abstract

On the occasion of the 1700th anniversary of the Council of Nicaea, the question arises anew that has deeply influenced the theology developed in modern times: did the Council of 325, by invoking homooousios, Hellenize the biblical faith, thus corrupting its purity? The thesis that answers this question affirmatively, supported by prominent scholars such as Adolf von Harnack, can now be reconsidered in light of the perspective provided by over a century of research in the new postmodern context. For example, the works of Alois Grillmeier provide a solid contribution to a negative answer regarding the alleged Hellenization of Christianity at Nicaea. He particularly emphasizes the difficulties that Middle Platonic philosophers had in accepting the incarnation of the Word. Even the historical context reveals a disruptive element that occurred about twenty years before the Council and would suggest exactly the opposite result from what von Harnack proposed. Indeed, with Neoplatonism, the tension between the philosophical and Christian worlds intensified. The author emphasizes that Grillmeier's research shows that it was Arius who introduced the Hellenization of Christianity, to which Alexander of Alexandria and Athanasius responded.

Keywords: Council of Nicaea – scientific research – Hellenization of faith – philosophy – homooousios

Streszczenie

Z okazji 1700 rocznicy Soboru w Nicei pojawia się na nowo pytanie, które głęboko wpłynęło na teologię rozwiniętą w nowożytności: czy Sobór z 325 roku, odwołując się do *homoousios*, zhellenizował wiarę biblijną, tym samym psując jej czystość? Teza, która na to pytanie odpowiada afirmatywnie, popierana przez wybitnych badaczy, takich jak Adolf von Harnack, może być teraz na nowo rozważona w świetle perspektywy, jaką daje ponad stulecie badań w nowym kontekście postmodernistycznym. Na przykład prace Aloisa Grillmeiera stanowią solidny wkład w negatywną odpowiedź na pytanie o rzekomą hellenizację chrześcijaństwa w Nicei. Podkreśla on zwłaszcza trudności, jakie średnio-platońscy filozofowie mieli z zaakceptowaniem wcielenia Słowa. Nawet kontekst historyczny ujawnia zakłócający element, który miał miejsce około dwudziestu lat przed Soborem i sugerowałby dokładnie odwrotny rezultat niż to, co zaproponował von Harnack. W rzeczy samej, z neoplatońskim myśleniem napięcie między światami filozoficznym a chrześcijańskim nasiliło się. Autor podkreśla, że badania Grillmeiera wykazują, że to Ariusz wprowadził hellenizację chrześcijaństwa, na którą zareagowali Aleksander z Aleksandrii i Atanazy.

Słowa kluczowe: Sobór w Nicei - badania naukowe – hellenizacja wiary – filozofia - *homoousios*

1. Introduction

Avec l'anniversaire de Nicée, une question interprétative qui a profondément marqué la théologie développée dans la modernité se pose à nouveau au lecteur contemporain : le Concile de 325, avec son recours à l'*homoousios*, a-t-il hellénisé la foi biblique, corrompant ainsi sa pureté? La thèse qui répond positivement à cette question, soutenue par d'éminents chercheurs comme Adolf von Harnack¹, peut maintenant être reconsidérée à la lumière de la perspective que permettent plus d'un siècle d'études dans le nouveau contexte post-moderne. Par exemple, les travaux d'Alois Grillmeier représentent une solide contribution à une réponse

négative à la question de la prétendue hellénisation du christianisme à Nicée². Il souligne notamment la difficulté des philosophes moyen-platoniciens à accepter l'incarnation du Verbe, comme le montre le dialogue à distance temporelle entre Celse et Origène³.

Même le contexte historique révèle un élément perturbateur, survenu une vingtaine d'années avant le Concile, qui suggérerait exactement le résultat inverse de celui proposé par von Harnack. En effet, avec le néo-platonisme, la tension entre les mondes philosophique et chrétien s'était accentuée, comme le montre le *Contra christianos* de Porphyre. C'est ainsi que certains philosophes de cette grande école, dont probablement Porphyre lui-même, demandèrent à l'empereur, lors du *Consilium Principis* qui s'est tenu à Nicomédie en 302/303, de déclencher la dernière grande persécution⁴. Que dans un tel contexte, encore vivace dans la mémoire des protagonistes, une démarche «hellénisante» ait été tentée n'est pas plausible. Mais les recherches de Grillmeier ajoutent un élément supplémentaire : c'est précisément Arius qui a introduit une hellénisation du christianisme, à laquelle Alexandre d'Alexandrie et Athanase ont réagi⁵.

Ce qui suit tentera d'illustrer ce point, en l'élaborant au niveau historique et théologique. En particulier, nous tenterons de mettre en évidence le surplus de la donnée révélée par rapport à la possibilité de sa formulation conceptuelle, qui est cependant une nécessité pour le contenu du message lui-même, qui exige d'être annoncé à tous et, par conséquent, d'être traduit en permanence⁶. En particulier, nous procéderons en trois étapes, en souli-

² A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm: christologische Forschungen und Perspektiven*, Herder, Freiburg 1975, 423-488.

³ A. Grillmeier, *Christus licet uobis inuitis deus. Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft*, in M. Ritter, *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1979, 226-257, sp. 232-234.

⁴ Cf. A.R. Sodano (Ed.), *Porfirio: Vangelo di un pagano*, Rusconi, Milano 1993, 103-116 et W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of Conflict from the Maccabees to Donatus*, Blackwell, Oxford, 1965.

⁵ Cf. Grillmeier, *Christus licet*, 250-251.

⁶ J. Ratzinger, *Glaube, Wahrheit und Kultur. Reflexionen im Anschluß an die Enzyklika „Fides et ratio“*, in *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 28/4 (1999) 289-305.

¹ A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, Mohr Siebeck, Freiburg i.B. 1888, ix-x.

gnant tout d'abord comment l'*homousios* peut être considéré au niveau historique comme l'une des différentes *chrêseis* qui ont caractérisé le Concile; nous tenterons ensuite de montrer pourquoi cette *chrêseis* a été considérée comme nécessaire, en analysant, sur un plan plus théologique et dogmatique, le rapport entre les termes *ousia*, *hypostasis* et *prosôpon* à la lumière de l'histoire de l'exégèse des Catégories d'Aristote, en particulier en ce qui concerne ce rapport; enfin, nous tenterons d'interpréter ce qui a été proposé en termes d'orthopraxie et d'orthodoxie, en essayant d'offrir une synthèse des données historiques et théologico-dogmatiques.

2. Les «usages» de Nicée

Christian Gnilka, dans ses études qui s'inscrivent dans le cadre disciplinaire de la philologie, mais qui sont extrêmement pertinentes pour l'histoire et la théologie⁷, a montré comment la pensée des Pères de l'Église se caractérise par le recours à l'instrument de la *chrêsis orthê* (en latin, *usus iustus*), c'est-à-dire l'utilisation correcte des sources, même non chrétiennes, dont les éléments de vérité et de beauté peuvent être insérés dans le discours chrétien, précisément parce que le Verbe qui s'est fait chair est la source et l'origine de toute vérité et de toute beauté.

Il s'agit d'une méthode de pensée qui, de Justin aux grands Alexandrins Clément ou Origène, caractérise la relation des penseurs chrétiens non seulement avec la philosophie, mais aussi avec l'art et la littérature païens. En soi, il s'agit d'une attitude typique de la pensée humaine en général, qui procède sous forme relationnelle. Par exemple, il est bien connu que l'architecture utilise les *spolia* pour construire de nouveaux bâtiments à partir des matériaux de valeur ou des vestiges remarquables des bâtiments précédents. Ce que l'approche chrétienne des Pères de l'Église ajoute, en revanche, c'est l'adjectif «juste». En effet, il ne s'agit pas de manipuler ou d'englober, mais de situer un élément beau

ou vrai, c'est-à-dire un texte, dans un contexte qui le met en valeur, en faisant ressortir sa relation avec la source de toute beauté et de toute bonté qu'est le Christ. Il suffit de penser au nombre d'œuvres païennes anciennes qui ont été conservées précisément en raison des nouvelles significations qu'elles ont prises dans la perspective chrétienne.

En effet, la méthode de la *chrêsis* est intrinsèque au développement de la pensée humaine qui, par sa nature linguistique, se donne à travers des relations. Cette conscience était déjà présente à l'aube de la métaphysique, avec la confrontation entre Socrate-Plato et les sophistes. Ces derniers utilisaient le *logos* comme une arme, le désengageant du rapport avec la vérité dans leur critique du mythe, tandis que la métaphysique naissait comme une purification des éléments de vérité présents dans la tradition religieuse, réalisée précisément à travers la recherche de la pensée et du dialogue.

Ainsi, lorsqu'après 313 et l'édit de Milan, la liberté religieuse accordée par Constantin aux citoyens de l'empire rendit possible la conversion de ceux qui n'avaient pas la force d'affronter le martyre mais qui pouvaient désormais embrasser la foi chrétienne, de nouvelles *chrêseis* devinrent nécessaires. En effet, l'intensification de l'activité catéchétique, combinée aux nouvelles possibilités de déplacement d'un diocèse à l'autre et au rôle public assumé par les évêques, rendit possible une comparaison qui a mis en évidence des différences culturellement et socialement pertinentes pour l'empire lui-même. Les différentes églises locales pouvaient comparer la doctrine avec laquelle elles proposaient l'initiation chrétienne, et les différences entre un lieu et un autre devenaient des sources possibles de tension, comme cela s'est produit en 318 à Alexandrie. Lors d'une réunion du clergé avec l'évêque Alexandre, Arius, un curé bien connu d'une paroisse du port et ami de nombreux évêques, accusa publiquement son évêque d'enseigner à tort que le Fils était Dieu. L'argument clé pour soutenir cette position était le fait que le Verbe avait été engendré et que, par conséquent, selon Arius, il avait dû avoir un commencement. La deuxième personne de la Trinité était donc présentée comme une créature, la première de toutes, tirée du néant en vue de la création même des autres créatures, avant le temps. La question était évidemment exégétique, puisqu'il s'agissait d'interpréter le début

⁷ Dans une lettre manuscrite adressée à l'auteur et datée du 29 septembre 2017, Joseph Ratzinger, alors pape émérite, a déclaré que l'œuvre de Gnilka „a beaucoup à dire à la théologie „ (cf. Ch. Gnilka, *CHRESIS : Il concetto di retto uso*, Morcelliana, Brescia 2020, p. 7).

de l'évangile de Jean, où il est dit du Logos que tout a été fait par lui (Jean 1,3).

Arius fut excommunié par son évêque au niveau du synode local de l'Église d'Alexandrie, mais ses nombreux contacts avec divers évêques, d'une part, et la proximité de sa vision avec celle de la métaphysique graduelle de la tradition platonicienne-aristotélicienne, d'autre part, rendirent la question d'importance publique, au point de pousser l'empereur à convoquer le concile de Nicée en 325. Ce dernier s'inspirait par le texte des Actes des Apôtres 15,28 et, par conséquent, de la donnée théologique de l'assistance de l'Esprit Saint à l'Église, dont ceux qui s'étaient réunis en 52 à Jérusalem s'étaient montrés conscients. De là est née une tradition qui reportait la discussion des questions ecclésiastiques aux réunions des évêques dans les grandes villes de l'empire où se trouvaient des communautés juives et où s'étaient formées des communautés chrétiennes. La structure de l'Église primitive suivait donc naturellement celle des circonscriptions impériales, selon un principe qui, d'un point de vue théologique, peut être retracé jusqu'à l'incarnation elle-même. Cela se reflétait également sur les procédures des synodes et des conciles, qui étaient toujours fondés sur la présence de l'Esprit Saint, comme le montre le concile africain de 252, selon le témoignage de Cyprien de Carthage⁸.

Les pratiques de ces réunions peuvent être lues comme des *chrêseis* de la tradition sénatoriale romaine, selon le témoignage du concile romain de 313 dans la maison de Fausta. Les évêques étaient en effet des citoyens romains et il était naturel qu'ils adoptent les procédures des sénats locaux, qui s'inspiraient à leur tour de celles du sénat romain. Par exemple, les convocations des conciles s'inspiraient de celles du sénat lui-même, dont ils reprenaient également la procédure de débat. Mais ces pratiques ont été réajustées à la situation ecclésiale sur la base d'un jugement théologique⁹. De toute évidence, l'*usus* impliquait des modifications de la donnée reçue, la rendant ainsi *iustus*. Par exemple, à la place de l'empereur ou de son représentant siégeait l'évêque.

Ainsi, à Nicée, lors du concile de 325, la Bible a remplacé la statue de la déesse Victoire qui présidait les réunions du sénat romain. Pour cela, la théologie elle-même était nécessaire, comme l'a noté Rowan Williams précisément à propos de Nicée, en soulignant l'insuffisance du seul élément sémantique qui avait été placé dans un nouveau contexte, donnant lieu à une nouvelle signification¹⁰. Celui-ci n'est pas contradictoire avec ce que ces formes signifiaient auparavant, mais il en est clairement détaché par des différences concrètes. Cette co-présence de la continuité et de la nouveauté peut s'exprimer en termes de relation. En effet, la *chrêsis orthê* n'a pas nié la tradition civile romaine; au contraire, elle en a affirmé la valeur, en conservant certains de ses éléments. Mais ceux-ci s'accompagnaient d'un nouveau contexte dans lequel ils prenaient une signification supplémentaire et inédite.

Il n'est donc pas étonnant que, dans la rédaction du symbole de la foi à Nicée, une autre *chrêsis* ait fait son apparition, qui concernait le domaine philosophique. En effet, l'affirmation selon laquelle le Fils est «Dieu de Dieu» nécessitait une clarification, car la préposition qu'elle contenait pouvait être comprise comme une relation reliant deux substances différentes mais semblables. Le recours à l'ajout «Lumière de la Lumière, vrai Dieu du vrai Dieu», qui cherchait dans la structure symétrique de la formule à exprimer la pure spiritualité de la génération du Verbe et la transmission parfaite de l'unique nature divine, n'a pas suffi. C'est pourquoi, probablement sur les instructions de l'empereur lui-même et de son conseiller Ossius de Cordoue, l'expression *homousios* a été insérée, ce qui signifie «de substance identique».

Ce terme renvoie au concept métaphysique d'*ousia*, c'est-à-dire de substance, que l'on peut traduire par «consubstantiel». D'où l'accusation de corrompre la pureté biblique par le recours à la philosophie. Il ne faut cependant pas oublier que le terme lui-même avait déjà fait son entrée sur la scène théologique en 269 avec la condamnation de Paul de Samosate au synode d'Antioche¹¹. Ce qui devrait déplacer l'accusation vers le siècle précédent.

⁸ Cyprien, *Epistula* 57,5.

⁹ F. Dvornik, *The General Councils of the Church*, Burns & Oats, Londres 1961, 10.

¹⁰ R. Williams, *Arius. Heresy and Tradition*, Grand Rapids MI 2002, 236.

¹¹ Sozomenus, *Historia Ecclesiastica* IV, 15.2 et Hilaire de Poitiers, *De synodis*, 81. Voir aussi P. de Navascués, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el siglo III*, Inisutium

Mais surtout, ce reproche d'avoir hellénisé le donné biblique dans sa pureté devrait concerner l'ensemble de la pensée patristique à commencer par les Pères apologistes. Ceux-ci, en effet, pour se défendre des persécutions et s'expliquer auprès des magistrats ou politiciens païens qui persécutaient les chrétiens, avaient exprimé la nouveauté révélée par des formules et des concepts tirés de la tradition philosophique, connus de leurs interlocuteurs. Cela n'équivalait pas *sic et simpliciter* à une contamination du donné biblique, car une telle *chrësis*, en plaçant le texte dans un nouveau contexte, faisait émerger de nouvelles significations. De plus, ce processus était présent dans la Bible elle-même, la mémoire du peuple juif qui, au cours des siècles, a dû raconter la rencontre avec le Créateur, à travers un processus de re-signification constante qui touche également la dimension métaphysique. En effet, la tâche de Moïse devant le buisson ardent est précisément de déterminer ce qu'il a devant lui. Il ne s'agit pas seulement de la référence à l'être contenu dans le nom révélé en Ex 3,14, saisie par la traduction septuaginoise de ce verset, où l'on retrouve la même expression que chez Platon, mais précisément de la question de déterminer quelle est cette réalité qui dans le buisson parle, promet et envoie.

3. Le défi terminologique

Le paradoxe gnoséologique impliqué par l'affirmation biblique consiste dans le fait que l'Éternel et l'Infini se révèlent dans le temps et la finitude. Mais cela implique en même temps l'impossibilité de formuler le Mystère révélé et la nécessité de le faire pour le contenu du message lui-même. En effet, sa nouveauté est absolue, puisqu'il s'agit d'événements inouïs qui répondent à l'attente et à la soif d'infini de tout être humain, en attente de salut. Mais tous les concepts et les termes qui peuvent être utilisés pour exprimer cette nouveauté ont été développés au niveau de la création, dans la sphère finie et temporelle. Nous avons donc une discordance entre la forme et le contenu qui fait de la théologie

négative un élément caractéristique dès les premières tentatives des Pères. Ceux-ci, en effet, s'inspiraient de la même littérature sapientielle qui, au niveau scriptural, révèle la conscience acquise par Israël de le surplus du Créateur par rapport aux possibilités de contrôle linguistique. Ce qui donnait du sens aux formulations, c'était avant tout la relation personnelle avec Dieu lui-même, et donc avec le peuple né de la rencontre avec lui. Avec le Nouveau Testament, ce paradoxe gnoséologique devient plus aigu.

Ainsi, le prologue du quatrième Évangile, dès le premier verset, met en relation la tradition juive et le contexte hellénistique dans lequel se déroule la proclamation. L'expression «Au commencement (*archê*) était le Verbe (*logos*)» (Jn 1,1), en effet, renvoie à la fois au début de la Genèse, où il est raconté comment au commencement (*be-reshit*) Dieu créa tout par sa parole (*dabar*), et à la recherche de la cause ultime de tout ce qui existe, en grec précisément *archê*, à laquelle se rattache l'entreprise métaphysique visée à travers la recherche avec la raison, en grec précisément *logos*.

Du point de vue moderne, cette lecture du début du prologue johannique peut laisser perplexe, car la métaphysique a souvent été lue de manière anachronique comme une pure spéculation académique. Mais elle est née précisément pour défendre la véracité des traditions religieuses contenues dans les mythes par une purification rationnelle. Platon et Aristote étaient des hommes pieux qui cherchaient le premier principe pour pouvoir vivre pleinement leur existence à partir du sens ainsi identifié, quel qu'il soit, l'idée du Beau-Bon ou la «pensée de la pensée».

Les premiers Pères de l'Église, en particulier les apologistes, se sont donc inspirés précisément de l'Écriture pour recourir à la philosophie, inévitable pour proclamer le message chrétien aux non-croyants et pour se défendre contre les persécutions. Mais dans cette *chrësis*, ils agissaient avec liberté, parce qu'ils étaient conscients qu'aucune philosophie ne pouvait à elle seule servir à exprimer pleinement la nouveauté révélée. La fin du Prologue elle-même le prouve, car «Dieu, personne ne l'a jamais vu» (Jn 1,18) et ce n'est que par le Fils unique qui s'est fait chair que l'on peut le connaître. Par exemple, Justin a «corrigé» la vision négative du monde matériel que la métaphysique platonicienne pouvait induire, en recourant à l'éthique stoïcienne, plus positi-

Patristicum Augustinianum ("Studia Ephemerides Augustinianum", 87), Rome 2004.

ve. Mais en même temps, il a corrigé la conception matérielle et immanente de la divinité, caractéristique de cette tradition, en recourant au platonisme. Le résultat, bien sûr, a encore des inconvénients, mais il est légitimé précisément par la conscience déclarée qu'aucun nom ne peut plus exprimer Dieu, parce qu'il est le premier et l'absolu, donc non engendré, de telle sorte que toutes les expressions le concernant, tant scripturaires que théologiques, se réfèrent à son action¹².

La tension concerne donc le *Logos*, avec sa double référence à l'être et à l'action de Dieu. Le recours du philosophe martyr à la distinction stoïcienne entre *logos prophorikos* et *logos endiathetos* (*logos* exprimé et *logos* immanent) avait en effet le grand inconvénient de lier nécessairement l'identité de la seconde personne divine à la création, comme pensée de Dieu en vue de son œuvre. De même qu'un peintre conçoit le tableau avant de le peindre et que cette pensée est bien celle de l'auteur, de même le *Logos* est divin, mais seulement parce que le peintre a décidé de le peindre.

Dans la perspective du Concile de Nicée qui suivra, la tension qui explosera pour aboutir à l'*homousios* est déjà révélée par Justin. En effet, le Fils, précisément parce qu'il est engendré, est circonscrit et manifesté dans l'histoire. C'est pourquoi il est «personne», alors que le Père ne l'est pas¹³. D'un point de vue contemporain, cette affirmation est surprenante, car des siècles de pensée chrétienne ont identifié le fait d'être une personne à un aspect positif. En revanche, dans les premiers temps de la pensée chrétienne, ce n'était pas le cas, car le concept de personne impliquait une limitation. En d'autres termes, les personnes sont limitées précisément parce qu'elles ont un nom, qu'elles sont définissables, alors que Dieu est infini et, par conséquent, non circonscriptible. La tension est maintenue à Alexandrie avec Clément, qui affirme que le *Logos* est Fils selon la circonscriptibilité, *kata perigraphên*, c'est-à-dire selon la possibilité d'être exprimé, mais pas *kat'ousian*, parce que l'essence divine reste toujours au-delà de toute possibilité d'expression¹⁴.

La tension entre la personne et l'essence est évidente, parallèle à celle entre l'universel et le concret. Dans ce contexte, la contribution d'Origène s'est avérée fondamentale. Son génie théologique lui a permis d'établir une distinction claire et absolue entre la Trinité et la création. La voie empruntée par l'Alexandrin identifiait les trois personnes divines à la dimension purement spirituelle, tandis que chaque créature serait caractérisée par un élément corporel, même subtil comme dans le cas des anges¹⁵. La différence de nature entre le Créateur et la créature était ainsi formulée avec précision. La difficulté consistait toutefois à distinguer le Père, le Fils et le Saint-Esprit au sein de l'unique espace ontologique purement spirituel. Origène a eu recours à un langage participatif, identifiant la première personne divine avec le Bien absolu et les autres attributs divins. En même temps, il distingue les personnes en affirmant que le *Logos* participe au Bien et le transmet à l'Esprit. C'est pourquoi le Fils est appelé *deuteros Theos* et Dieu par participation¹⁶.

Les limites de cette approche peuvent être mises en relation avec le fait de lire le lien entre le Père et le Fils en termes de volonté et non en termes de nature. Ce lien était présent à la fois chez Justin et Origène et le serait chez Arius, qui faisait appel à l'autorité de l'Alexandrin¹⁷. Nicée était en fait une dispute sur l'exégèse d'Origène et, par conséquent, sur la purification dont les termes philosophiques avaient besoin pour ne pas défigurer le Mystère révélé. Mais un tel processus était en cours depuis les débuts de la pensée chrétienne.

La discussion au concile de Nicée portait donc essentiellement sur ce que signifiait le fait que le *Logos* venait de Dieu, d'où la préposition grecque *ek*. S'agissait-il d'une substance autre que le Père, tirée du néant par sa volonté, en vue de la création? Ou bien étaient-ils une seule et même chose, selon ce que Jésus affirme en Jean 10:30, et leur distinction devait-elle être placée sur un plan personnel? Mais comment parler de l'existence de la personne dans l'Absolu?

¹² Justin, *Apologia secunda*, 6, 1,1-2,39.

¹³ Cf. Idem, *Dialogus com Tryphone*, 127.

¹⁴ Clément d'Alexandrie, *Excerpta ex Theodotus*, 19,1.

¹⁵ Origène, *Commentarii in evangelium Joannis*, II, 23, 144,6-7 et 146,6-7.

¹⁶ Origène, *Contra Celsum*, 5, 39 et *Commentarii in evangelium Joannis*, II, 2.

¹⁷ Arius, dans Athanase, *De synodis* 15, 3, 25-31.

Le fait est qu'il manque des termes pour indiquer cette distinction, puisque dans l'expérience humaine une *ousia* coïncide toujours avec une *hypostase*, c'est-à-dire que la connaissance d'une substance dépend toujours de la connaissance d'une réalité subsistante concrète dans laquelle cette substance est donnée. On ne peut pas connaître le cheval *tout court*, mais on connaît toujours un cheval déterminé. La difficulté terminologique apparaît en latin, lorsque l'on traduit *hypostasis* par *substantia*, auquel il correspond littéralement. La situation était compliquée par le fait qu'un autre terme pouvant signifier personne, *prosôpon*, avait une valeur faible, dans le sens d'apparence ou de caractère, ce qui le rendait attrayant pour les modalistes.

Ainsi, dire que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois *hypostaseis* peut être compris dans le sens de trois substances différentes, alors que dire qu'ils sont trois *prosôpon* peut être compris dans le sens d'une seule personne avec trois manifestations distinctes. Mais pour Origène, Athanase et le Concile de Nicée, *hypostasis* et *ousia* étaient synonymes¹⁸ et il en sera ainsi tout au long de la première moitié du 4^{ème} siècle. Ce sont alors les Pères cappadociens, avec la formule *mia ousia, treis hypostaseis*, qui trancheront la question, car l'adjectif numéral différent empêchera de traiter les deux termes comme des synonymes, mais indiquera que les trois sont trois hypostases distinctes, non pas dans le sens de la substance, comme le voulait Arius, et en même temps que leur distinction est réelle, et pas seulement d'apparence, comme l'aurait voulu Sabellius.

Ainsi, la discussion sur le symbole en 325 portait essentiellement sur la manière de relier *ousia*, *hypostasis* et l'*ek* contenu dans l'expression «Dieu de Dieu». Il est intéressant de noter qu'Arius a explicitement déclaré que le *Logos* ne pouvait pas appartenir aux réalités relatives¹⁹, Eusèbe de Césarée défendait la même position.²⁰ En fait, si le Père et le Fils sont deux substances différentes, comme le soutenait Arius, la relation entre eux est simplement accidentelle. C'est la même position que l'affirmation selon laquelle le *Logos* provient de la volonté du Père.

¹⁸ DS 126.

¹⁹ Arius, cité dans Athanase, *De synodis*, 16,4.

²⁰ Eusèbe de Césarée, *De ecclesiastica theologia*, 2, 14, 4,1-5,1.

C'est pourquoi le Concile a inséré l'expression «de la substance du Père» et, par conséquent, l'*homousios*. Il est très significatif qu'Athanase montre comment le Fils est voulu par le Père, mais veut à son tour le Père, dans une consonance ontologique radicale par laquelle les deux sont un dans l'autre et, par conséquent, sont une seule volonté, donc une seule substance²¹. Plus tard, Grégoire de Nysse dira explicitement que le *Logos* appartient aux réalités relatives, soulignant comment la révélation a suscité les Pères à modifier des points centraux de la métaphysique grecque²². En effet, pour la première fois, le relatif (en grec *schesis*) est reconnu dans l'unique substance divine éternelle et infinie, cessant ainsi, dans le cas du Dieu trinitaire, d'être un simple accident²³.

Cela correspondait à la prise de conscience que jamais, avant l'incarnation, les êtres humains n'avaient connu une génération éternelle, c'est-à-dire une procession naturelle dans laquelle l'engendré n'était pas postérieur ou inférieur à l'engendrant. La Révélation avait, par contre, apporté une nouveauté radicale et la terminologie devait être modifiée en conséquence.

4. Conclusion : de l'orthopraxie à l'orthodoxie

Mais un tel changement nécessite un processus relationnel, car les nouvelles significations ne peuvent être équivoques avec ce que les mots disent de la nature cosmique. L'identité même du Christ exigeait de tenir ensemble l'humain et le divin, donc le créé et l'éternel. Mais l'empereur Constantin ne voulait pas attendre. Les documents que nous possédons montrent qu'il ne comprenait pas la portée du débat²⁴. Ce qui lui importait le plus, c'était l'unité de l'empire, à laquelle il espérait que la foi chrétienne pourrait contribuer. Au lieu de cela, juste après avoir accordé la liberté

²¹ Athanase, *Orationes contra Arianos*, III, 66,10-13.

²² Grégoire de Nysse, *Oratio Catechetica Magna*, 1, 73-77.

²³ Cf. G. Maspero, *Relational Being. The Cappadocian Reshaping of Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2024.

²⁴ Constantin, *Epistola ad Alexandrum episcopum et Arium presbyterum*, dans Eusèbe de Césarée, *De vita Constantini*, 2, 64-72 (aussi dans Socrates, *Historia Ecclesiastica*, 1,7).

religieuse, en donnant également un rôle politique aux évêques, il a été confronté à une crise.

Selon toute vraisemblance, l'inclusion de l'*homousios* a été soutenue par l'empereur lui-même, conseillé par Ossius de Cordoue, car les réflexes matériels que l'aspect sémantique du terme avait aux yeux d'Arius et de son peuple les empêchaient d'accepter le symbole.²⁵ Le choix était donc polarisant et dialectique. Tel était le résultat de la recherche de l'orthopraxie par l'empereur. Mais les événements ultérieurs du IV^e siècle ont montré que la question plus profonde, et inévitable, était celle de l'orthodoxie. La vraie question, en fait, concernait l'éternité de la vie que le baptême communique au chrétien. Si le Fils et l'Esprit n'étaient pas un avec le Père, le choix des martyrs d'échanger les années de leur vie terrestre pour préserver la plénitude de la vie conférée par la foi aurait été absurde. Ainsi, au cours du IV^e siècle, le culte des martyrs, la vie religieuse et la liturgie ont soutenu l'approfondissement de la foi nicéenne. Le symbole n'a pratiquement plus été mentionné pendant vingt ans, mais le travail des Pères et des Conciles suivants a transformé le symbole de 325 en base de la doctrine postérieure. Aujourd'hui encore, la relation entre la substance, la personne et la relation intrigue la pensée post-moderne²⁶.

Nota o Autorze: Giulio Maspero - urodzony 19 marca 1970 roku w Como. Włoski prezbiter Kościoła rzymskokatolickiego inkardynowany w Prałaturze Świętego Krzyża i Opus Dei. Ukończył Liceum klasyczne Alessandro Volta w Como. Następnie odbył studia z fizyki teoretycznej na Uniwersytecie Państwowym w Mediolanie gdzie uzyskał doktorat z fizyki teoretycznej na Uniwersytecie Państwowym w Mediolanie. Licencjat z teologii otrzymał na Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża w Rzymie, a doktorat z teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Nawarry. Święcenia prezbiteratu otrzymał 31 sierpnia 2003 roku. Jest profesor nadzwyczajnym teologii dogmatycznej na Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża.

²⁵ Athanase, *De synodis* 16,3.

²⁶ Cf. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, Kösel 1968, 162.

Bibliografia

- Clément d'Alexandrie, *Excerpta ex Theodotus*, 19,1.
 Arius, *Thalia*, w: Athanasius Alexandrinus, *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria*
 Athanase, *Orationes contra Arianos*, III, 66.
 Constantin, *Epistola ad Alexandrum episcopum et Arium presbyterum*.
 Cyprien, *Epistula* 57,5.
 Dvornik F., *The General Councils of the Church*, Burns & Oats, Londres 1961.
 Eusèbe de Césarée, *De ecclesiastica theologia*, 2, 14.
 Eusèbe de Césarée, *De vita Constantini*, 2, 64-72.
 Frend W.H.C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church : A Study of Conflict from the Maccabees to Donatus*, Blackwell, Oxford, 1965.
 Gnillka C., *CHRËSIS : Il concetto di retto uso*, Morcelliana, Brescia 2020.
 Grégoire de Nysse, *Oratio Catechetica Magna*, 1, 73-77.
 Grillmeier A., *Christus licet uobis inuitis deus. Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft*, in M. Ritter, *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1979.
 Grillmeier A., *Mit ihm und in ihm : christologische Forschungen und Perspektiven*, Herder, Freiburg 1975.
 Harnack A. von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, Mohr Siebeck, Freiburg i.B. 1888.
 Hilaire de Poitiers, *De synodis*, 81.
 Justin, *Apologia secunda*, 6, 1,1-2,39.
 Justin, *Dialogus com Tryphone*, 127.
 Maspero G., *Relational Being. The Cappadocian Reshaping of Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2024.
 Navascués P. de, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el siglo III*, Institutum Patristicum Augustinianum („Studia Ephemerides Augustinianum”, 87), Rome 2004.
 Origène, *Commentarii in evangelium Joannis*, II, 2.
 Origène, *Commentarii in evangelium Joannis*, II, 23.
 Origène, *Contra Celsum*, 5, 39.
 Ratzinger J., *Einführung in das Christentum*, Kösel 1968, 162.

Ratzinger J., *Glaube, Wahrheit und Kultur. Reflexionen im Anschluß an die Enzyklika „Fides et ratio“*, in *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 28(1999)4, s. 289-305.

Socrates, *Historia Ecclesiastica*, 1,7.

Sodano A.R. (red.), *Porfirio: Vangelo di un pagano*, Rusconi, Milano 1993.

Sozomenus, *Historia Ecclesiastica* IV, 15.2.

Williams R., *Arius. Heresy and Tradition*, Grand Rapids MI 2002.

KS. IOAN MOGA

University of Vienna, Austria

e-mail: ioan.moga@univie.ac.at

ORCID: 0000-0002-7218-3921

DOI: 10.48224/COM-232-2025-69

Communio 45(2025)4, s. 69-82

CELEBROWANIE PAMIĘCI JAKO ĆWICZENIE CZUJNOŚCI SOBÓR NICEJSKI (325) W KOŚCIELE PRAWOSŁAWNYM

THE CELEBRATING MEMORY AS AN EXERCISE IN VIGILANCE THE COUNCIL OF NICAEEA (325) IN THE ORTHODOX CHURCH

Abstract

The essay is dedicated to the way in which the first ecumenical council (Nicaea 325) is embedded in the celebratory culture of remembrance (heortology) and the iconic-narrative world (iconography) of the Orthodox Church. Among other things, the author argues in favour of the introduction of a feast day of the Nicene Council to be celebrated throughout Christendom, as the heortological equivalent of a growing synodal ethos. Furthermore, the author asks about the possible relevance of the 1700 year anniversary of Nicaea for today's discourse, emphasizing the challenging centrality of genuine theological questions (Triadology and Christology).

Keywords: Council of Nicaea – Heortology – Iconography – Orthodox Church

Streszczenie

Esej poświęcony jest sposobowi, w jaki pierwszy sobór ekumeniczny (Nicaea 325) jest osadzony w celebracyjnej kulturze pamięci (heortologii) i świecie ikoniczno-narracyjnym (ikonografii) Kościoła prawosławnego.

Autor argumentuje między innymi za wprowadzeniem dnia świątecznego Soboru Nicejskiego, który miałby być obchodzony w całym chrześcijaństwie, jako heortologiczny odpowiednik rosnącego etosu synodalnego. Ponadto autor pyta o możliwe znaczenie 1700-letniej rocznicy Nicei dla dzisiejszego dyskursu, podkreślając wymagającą centralność prawdziwych pytań teologicznych (triadologii i chrystologii).

Słowa kluczowe: Sobór Nicejski – heortologia – ikonografia – Kościół prawosławny

1. Wprowadzenie:

Kultura obchodów nicejskich poza jubileuszami

Jubileusze mają wywoływać fale. Fale uwagi, zbiorowego skupienia na czymś znaczącym. Są momentami zatrzymania, celebracji (auto)refleksji i nieustannej odnowy. Jubileusze szybko stają się częścią historii i w końcu popadają w zapomnienie. W kontekście kościelno-liturgicznym jubileusze są właściwie nietypowe. Ponieważ liturgiczne odniesienie Kościoła do swojej przeszłości nie ogranicza się do linearnej-kwantytatywnej anamnezy. Rok kościelny jest ciągłym upamiętnianiem, które obejmuje zarówno czas, jak i wieczność. W kalendarzu kościelnym nie wspominamy po prostu świętych, tj. określonych osób i ich imion, ale przede wszystkim wydarzenia (męczeństwo, rocznica śmierci), które charakteryzują pamięć Kościoła, bez czasowego dystansu od nich, który miałby „większe” lub „mniejsze” znaczenie dla dnia dzisiejszego. Upamiętniane są nie tylko wydarzenia przeszłe, ale także przyszłe (niedziela Sądu Ostatecznego). Te spersonalizowane, dla aktualizacji zbawienia istotne wydarzenia tworzą żywą, opowiadaną i opowiadającą pamięć Kościoła: kulturę pamięci, która ożywia dzisiaj i stawia wyzwania. Relatywizacja skumulowanego doświadczenia czasu w pamięci liturgicznej (tj. pewien etos anty-jubileuszowy) jest jednocześnie afirmacją historyczności tych wydarzeń. Ma to związek nie tylko z pneumatologicznym wymiarem każdego wydarzenia w Chrystusie: Wcielenie wymaga pneumatologii i vice versa. Ta ambiwalencja między historycznością a liturgiczną obecnością, między histo-

ryczną przypadkowością a diachroniczną aktualnością, między historią Kościoła a historią wiary istotną dla zbawienia musi być brana pod uwagę w rocznicach takich jak Sobór Nicejski.

Mój artykuł poświęcony jest sposobowi, w jaki pierwszy sobór ekumeniczny (Nicea 325) jest osadzony w celebracyjnej kulturze pamięci (heortologii) i obrazowym świetle narracji (ikonografii) Kościoła prawosławnego. Jest to przedstawienie obecności Soboru Nicejskiego w pamięci Kościoła, niezależnie od szczególnych jubileuszy. W ten sposób zwracam uwagę na pewną siłę tradycji prawosławnej: Wspomnienie „Świętych Ojców z pierwszego soboru powszechnego” jest mocno zintegrowane z liturgicznym kalendarzem kościelnym; podobnie bizantyńska, a także prawosławna ikonografia (aż do dziś) zna ten motyw w (monumentalnym) przedstawieniu siedmiu soborów ekumenicznych w ramach programu obrazowego. Nie będę tutaj omawiać polityczno-teologicznych, społeczno-etycznych ani homiletycznych toposów recepcji Nicei we współczesnym kontekście prawosławnym. Po omówieniu ustaleń heortologicznych i ikonograficznych, zakończę pytającą i szkicową dyskusją na temat możliwej aktualności pierwszego soboru ekumenicznego.

2. Święta (obchody) Soboru Nicejskiego

Pierwsze naukowe opracowanie heortologii Soboru Nicejskiego w tradycji bizantyńskiej zawdzięczamy badaniu francuskiego mnicha augustiańskiego i znawcy Kościołów wschodnich, Sévériena Salaville’a, z innego roku jubileuszowego Soboru Nicejskiego (1925)¹. Badał on okoliczności wprowadzenia pierwszego „święta soboru” już w 518 roku w Konstantynopolu. 16 lipca 518 roku uroczystie wprowadzono święto Soboru Chalcedońskiego (a wraz z nim także wcześniejsze sobory powszechne) i obchodzono je z pełnym przepychem kościelnym i państwowym. Nowy – prawosławny – cesarz Justin I., który zasiadał na tronie od niespełna tygodnia, chciał nie tylko przywrócić ważność Soboru Chalcedońskiego (451), poddaną wątpliwości przez jego

¹ S. Salaville, *La fête du concile de Nicée et les fêtes de conciles dans le rit byzantin*, w: *Echos d'Orient* XXIV (1925), s. 445-470.

monofizycznego poprzednika, ale także wprowadzić liturgiczną kulturę pamięci dla soborowych kamieni milowych prawosławia. Wprowadzenie święta dla (wówczas jeszcze czterech) soborów powszechnych zaczyna się więc w Bizancjum – w roku 518 – stosunkowo wcześnie. Święto to pozostaje stałym elementem bizantyńskiego kalendarza kościelnego w późniejszych wiekach i jest potwierdzone w wielu księgach liturgicznych.

Kolejne trzy sobory ekumeniczne również będą miały swoje święta. Dziś szeroko omawiane pytanie o recepcję soboru było zatem w Bizancjum również kwestią heortologiczną: recepcja oznaczała włączenie do doksologicznej praktyki Kościoła, do doksologicznej kultury pamięci. Zapewniało to zarówno synchroniczną, jak i diachroniczną trwałość, a hymnografia odgrywała w tym główną rolę².

Najpóźniej od IX wieku wrażliwość heortologiczna na celebrację wiary soborowej stała się tak ważna, że Sobór Nicejski zaczyna być obchodzony oddzielnie w maju. Historyczne świadectwa podają różne daty w maju, najczęściej wspomina się 29 maja. Ta data wkrótce zostaje powiązana z datą ruchomą – pierwszą niedzielą po Wniebowstąpieniu – lub alternatywnie uzupełniona (po raz pierwszy w Typikonie Wielkiego Kościoła w Konstantynopolu, IX–X wiek). Salville przypuszcza, że „popularność soborów ekumenicznych w VIII–IX wieku”³ mogła prowadzić do przeniesienia obchodów na niedzielę.

Faktem jest, że od około IX wieku Kościół bizantyjski obchodzi Sobór Nicejski z osobnym dniem pamięci, który wkrótce zostaje ustalony na niedzielę po Wniebowstąpieniu Chrystusa (7. niedziela po Wielkanocy) i jest obchodzony do dziś w Kościele prawosławnym jako „Niedziela Ojców Pierwszego Soboru Powszechnego”. Umieszczenie tego święta w czasie Pentekostarionu (50 dni po Wielkanocy) podkreśla jego szczególne znaczenie teologiczne.

W mojej analizie niektórych tekstów opieram się na współczesnych wydaniach „Pentekostarionu” do użytku liturgicznego⁴. Troparion tego święta jest sformułowany chrystocentrycznie: „Ponad wszystko chwalony jesteś, Chryste, Boże nasz, bo jako światło na ziemi umocniłeś naszych Ojców i przez nich prowadziłeś nas wszystkich do prawdziwej wiary, Miłosierny, Tobie chwała”⁵. Hymny nie ograniczają się jednak do ogólnego wychwalania Ojców z Nicei, lecz odwołują się do kilku rejestrów: (1.) Anamneza wydarzenia synodalnego z Nicei, z pięknym poetyckim opisem trynitarnej decyzji teologicznej; (2.) Soteriologiczne i jednocześnie duchowe zrozumienie teologicznych sporów; (3.) Podkreślenie synodalnego sposobu, w jaki Ariusz – z powodu swojego „bezbożnego dogmatu” (gr. *to átheon dógma*) – został wypędzony z „Kościoła katolickiego” oraz jak „Symbolem Wiary” sformułowano „pisemnie, z dokładnością i czcią”⁶; I wreszcie (4.) doksologiczne zobowiązanie na dzisiaj – zarówno dla jednostki, jak i dla całego Kościoła jako wspólnoty („...niech we mnie będzie zachowana całkowicie święta nauka decyzji Soboru Ojców”⁷). Historia teologii jest więc przekazywana w sposób poetycki, dogmatyka łączona z teologią duchowości, synodalna forma Kościoła interpretowana jako przestrzeń doświadczenia wyznania prawdy, a aktualna relewancja skierowana na temat czujności wiary. Ariusz – opisywany za pomocą wyłącznie negatywnych epitetów – uchodzi za ucieleśnienie herezji, a jego synodalne potępienie staje się wzorem dla wszystkich kolejnych sporów z błędnymi nauczycielami⁸. W tym kontekście pojawia się silna wrażliwość na trwałe niebezpieczeństwo herezji: „Chcemy być zachowani od

⁴ Por. *Πεντηκοστάριον Χαρμοσύνην*, Apostoliki Diakonia: Athens 2000. Tłumaczenie tekstów hymnograficznych dokonane przez autora. Chciałbym podziękować bizantyniście Mihailowi Mitrea za jego filologiczne porady.

⁵ Tamże, s. 203.

⁶ Por. Tamże, s. 202.

⁷ Por. Tamże.

⁸ Pozostaje to toposem w całej teologii bizantyjskiej. Przykład: W sporach XIV wieku Filoteusz Kokkinos nazywa swoich przeciwników Barlaama i Akindynego następcami „starej kohorty heretyków” (tłumaczenie autora), na czele z Ariuszem. Por. A. Rigo, *Triklinium Aleksiosa Komnenosa (Alexiakos) in the Palace of the Blachernai, the Synod of 1351 and the Fresco of the Ecumenical Councils*, w: I. Grimm-Stadelmann i in. (red.), *Anekdoty Bizantyna. Studien zur byzantinischen Geschichte und Kultur: FS Albrecht Berger*, Berlin 2023, s. 612.

² Por. M.L. Goiana, *Theology of the Icon in Hymnographic Form: A Kanon and Four Stichera for the Second Council of Nicaea Attributed to (Theodore?) Stoudites*, w: *Journal of Byzantine Studies* 72(2022), s. 275–316.

³ S. Salaville, *La fête du concile...*, s. 466.

ich błędów. Prosimy was, módlcie się za nas, abyśmy w naszym życiu byli czujni i mocni w wierze”⁹. Sobór Nicejski staje się zatem synodalnym trwałym modelem Kościoła, wzorem każdej teologicznej dyskusji w Kościele. Adresatami hymnów są zarówno Chrystus, jak i sami Ojcowie Nicejscy.

Wchodząc w szczegóły, odkrywa się więcej. Jeden z hymnów podejmuje temat teologicznej i soborowej pracy jako takiej: „Po tym, jak wspólnie zgromadzili całą wiedzę o duszy i wspólnie badali z boskim Duchem, czcigodni Ojcowie zapisali błogosławione i święte symbole za pomocą Boskiego Pisma”¹⁰. Już w tym zdaniu widać, że credo nicejskie jest rozumiane nie tylko jako synteza „regula fidei”, ale także jako rezultat wspólnego (gr. *syn-*) procesu badawczego, w którym praca zespołową Ojców była kształtowana przez towarzyszące działanie Ducha Świętego. To, że decyzja dogmatyczna ma nie tylko teologiczną wagę, ale może być także wyrazem „nauki o duszy” (gr. *epistémē tes psychēs*), otwiera fascynujący i w kontekście Nicei niespodziewany obszar dyskusji na temat antropologicznego znaczenia dogmatu Trójcy Świętej. W drugiej części hymnu podkreślono również, że „Ojcowie myślący o Bogu [...] w wyraźny sposób podążali za naukami Apostołów”¹¹: Sobór Nicejski jest zatem jedynie sformulowaniem apostołskiego wyznania wiary, a nie nową nauką. Podkreślają to również inne hymny: dogmaty (w liczbie mnogiej!) są „ewangeliczne”, a zawarta w nich nauka prawdy jest „nadprzyrodzona”¹². Fakt, że wszystko to może się wydarzyć jedynie „przez boską inspirację”, nie umniejsza zdolności Ojców Nicejskich, którzy w ten sposób udowodnili m.in. swoje „pastoralne umiejętności”¹³.

Bez roszczenia do pełnej analizy bizantyjskiej hymnografii święta na podstawie tych krótkich uwag, warto podkreślić: te hymny, które do dziś są śpiewane w Kościele Prawosławnym w niedzielę po Wniebowstąpieniu Chrystusa, przekazują wieloperspektywiczną hermeneutykę pierwszego Soboru Nicejskiego. Oczywiście, można krytycznie zapytać, w jakim stopniu teksty

sprzed tysiąca lat mogą nadal rościć sobie prawo do autorytetu interpretacyjnego i znaczenia dla człowieka XXI wieku. Z drugiej strony, ta poetycka synteza dogmatyki, historii teologii i duchowości stanowi punkt odniesienia dla możliwej, eklezyjalnie skutecznej kultury pamięci, której również dzisiaj potrzebujemy. Bo ostatecznie mamy tu do czynienia z poezją śpiewaną. Przekładalność najtrudniejszych, niemal nieprzekazywalnych dogmatów trynitarno – chrystologicznych w rytmicznej poezji pozostaje do dziś wyzwaniem.

Świętowanie Soboru Nicejskiego oznacza także odwagę do uprawiania bardziej poetyckiej teologii.

3. Ikonografia Soboru Nicejskiego

Nie tylko bizantyjska hymnografia jest formą przekazu teologicznego, ale także ikonografia. Jak zauważa Christopher Walter w swojej monografii o „Ikonografii soborów w tradycji bizantyjskiej”, należy przedstawić obraz siedmiu soborów ekumenicznych z pełną świadomością, że „bizantyjska sztuka była sztuką uczoną. Była to także zaangażowana sztuka, która służyła manifestowaniu nauki Kościoła lub polityki państwowej”¹⁴.

Rola pedagogiczna bizantyjskiej ikonografii – zwłaszcza po okresie ikonoklazmu – została szeroko zbadana i sięga podstawowej idei, która została już sformułowana przez Jana Damascyńskiego (VII w.). Według niego, ikony są „przypowieściami i książkami dla analfabetów” i mają być «czczone na pamiątkę»¹⁵. Obok wielu innych funkcji, ikona pełni także funkcję anamnesticzną – pedagogiczną, która dzisiaj doskonale pasuje do badań narratologicznych. Ikonodule bronią obrazowej narracyjności Boga i historii zbawienia, podczas gdy ikonoklaści są przeciwni narratywności. Ikona jest medium narracyjnym, które aktualizuje wielką opowieść o zbawieniu, oczywiście jako część wydarzenia liturgicznego, które oferuje więcej niż tylko anamnezę

⁹ Πεντηκοστήριον..., s. 202.

¹⁰ Tamże, s. 214.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ C. Walter, *L'iconographie des conciles dans la tradition byzantine*, Paryż 1970, s. 123.

¹⁵ Johannes von Damaskus, *Zweite Verteidigungsschrift gegen die Bilderfeinde*, 10, cyt. za: T. Bremer, „Verehrt wird Er in Seinem Bilde...”. *Quellenbuch zur Geschichte der Ikonentheologie*, Trier 2014, s. 132.

przeszłości. Tak jak sam kult jest partycypacyjną ikoną Królestwa Niebieskiego, tak i ikony są obrazami opowiadającymi, które nie są tylko oglądane, ale wciągają i integrują wiernych w dynamikę historii zbawienia. Narracyjny charakter programu obrazów w Kościele prawosławnym obejmuje wydarzenia od Księgi Rodzaju aż do Eschatonu, przy czym pierwszą rzeczą, którą odwiedzający kościół w tradycyjnie malowanej cerkwi zauważy, jest Sąd Ostateczny: historia zbawienia jest więc czytana od „końca”, od spełnienia. Odwrócona chronologia zbawienia.

Jeśli się to wie, nie jest zaskakujące, że w Narteksie¹⁶ wielu bizantyjskich kościołów – a także w wielu współczesnych, nowo wznoszonych i malowanych kościołach prawosławnych XXI wieku – przedstawionych jest między innymi siedem soborów ekumenicznych. Z perspektywy narratologicznej: do przedłużonej i przeżywanej opowieści o zbawieniu Kościoła należy również zwycięstwo prawdziwej wiary nad herezjami. Inaczej mówiąc, bycie Kościołem oznacza także teologiczną czujność i synodalne działanie.

Chronologicznie rzecz biorąc, chrześcijańska sztuka najpierw zareagowała na teologię Soboru Nicejskiego, ilustrując ją, a dopiero później, od XI–XII wieku, zaczęła przedstawiać same sobory. To jest istotna różnica: najpierw dogmat nicejski jest artystycznie przyjęty i wykorzystywany w sensie obrazowo – kerygmaticznym, dopiero potem samo wydarzenie soborowe staje się ikoną. Reiner Sörries już w 1983 roku zbadał ikonograficzne przyjęcie nicejskiej, tzn. antyariańskiej teologii trynitarniej w sztuce chrześcijańskiej (głównie w Rawennie) i podkreślił jej apologetyczny wymiar. Motywy, które z tego wynikają – jak na przykład Chrystus Wywyższony – stanowią dla niego naturalną konsekwencję tej apologetycznej orientacji¹⁷.

Obrazowe przedstawienie soborów (w miniaturach lub w kościołach – jako mozaiki lub fresku) rozpowszechniło się dopiero po ikonoklazmie i stopniowo zyskało stałe miejsce w obra-

zowym programie narteksu¹⁸. Ten późniejszy rozwój pokazuje pewne auto-refleksyjne podejście Kościoła jako episkopalno-synodalnej instancji sądowniczej i decyzyjnej: ważne jest nie tylko ikoniczne ogłoszenie chrystologii, ale także ukazanie widocznej władzy kościelnej. Christopher Walter bada różne wariacje przedstawień soborów – do których tutaj nie mogę się odwołać. Typowy układ – przynajmniej w przypadku przedstawienia Soboru w Nicei – wygląda następująco: Biskupi są zebrani w półokręgu (osoby w pierwszym rzędzie często są identyfikowane z imionami), a w ich centrum znajduje się cesarz Konstantyn. W innych, rzadziej spotykanych wersjach, w centrum znajduje się Ewangelia, a cesarz Konstantyn znajduje się po lewej stronie¹⁹. Pod episkopalnym półokręgiem klęczy lub leży Ariusz, pokonany i silnie pochylony w ciemności. W górnej części ikony często pojawia się także scena wizji św. Piotra z Aleksandrii, w której widzi on Jezusa jako małego chłopca w rozdartej szacie – scena mocno tematyzowana w Bizancjum, mająca na celu przedstawienie chrystofanii z 311 roku, która już wtedy ujawnia Ariusza jako heretyka i dzielącego Kościół. Na ikonie często znajdują się także pierwsze słowa credo nicejskiego²⁰, co podkreśla jej katechetyczną funkcję.

Oczywiście, te subtelne różnice niosą ze sobą duży potencjał do teologicznych dyskusji: Przedstawienie z intronizowaną Ewangelią w centrum (Chrystus jako Słowo Boże) przekazuje inną eklezjologiczną i kościelno-polityczną wiadomość niż wersja, która jest skoncentrowana na świeckiej postaci cesarza. Ponadto, fakt, że na ikonie często pojawiają się biskupi, którzy nie brali udziału w soborze, również nie jest przejawem ignorancji historycznej, lecz częścią programu eklezjologicznego. Pentarchia powinna być już zakorzeniona w Nicei (325). To, czy pokłon Ariusza jest gestem porażki, czy też „proskynesis”, oddaniem czci wobec prawdy soboru, jest kwestią do dyskusji: Mogłoby to sugerować albo bardziej duchowy, albo polityczny autorytet

¹⁶ W Konstantynopolu sobory ekumeniczne były również przedstawiane w jednej z sal („triklinium”) Pałacu Blachernai, gdzie odbywały się ważne sobory XIV wieku. Por. A. Rigo, *The Triclinium...*, s. 614n.

¹⁷ Por. R. Sörries, *Die Bilder der Orthodoxen im Kampf gegen den Arianismus*, Frankfurt/M. – Berlin 1983, s. 295-296.

¹⁸ Zob. także: M. Kazamía-Tsérnou, *The ecumenical synods in the eastern Byzantine and post Byzantine iconographic tradition*, w: *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 52(2016), s. 517-536.

¹⁹ Por. C. Walter, *L'iconographie...*, s. 88 i 91.

²⁰ Por. Tamże, s. 80-81.

soboru²¹. – Niestety, na tak zaawansowane tematy nie można tutaj szczegółowo się wypowiedzieć.

Jedne z najpiękniejszych i najlepiej zachowanych przedstawień siedmiu soborów ekumenicznych znajdują się w cerkwi klasztornej Moldovița (XVI w., Rumunia)²². Są one przedstawione w narteksie, nad 365-dniowym programem Synaxarion, pod czterema okrągłymi łukami. Ponieważ ikonograficznie trudno podzielić 7 na 4, Sobór w Nicei otrzymuje większe znaczenie (wypełnia zachodnią lunetę), a pozostałe 6 soborów dzieli jedną lunetę. Credo jest zapisane na długiej roli, którą trzymają biskupi w pierwszym rzędzie i Konstantyn I umieszczony pośrodku. Podkreśla to eklezjalną więź jedyne Credo. Bliskość kopuły narteksu, zorientowanej na Maryję (razem z przedstawieniami hymnografów na pendentywach), zwraca uwagę na inkarnacyjny wymiar historii Kościoła. Władza świecka (cesarz i za nim żołnierze) oraz synod biskupów nie mają ze sobą żadnego kontaktu, poza rolą Credo – czy jest to wskazówka na świadome rozróżnienie Kościoła i państwa?

Warto podkreślić, co dotyczy również hymnografii: Ikona Soboru w Nicei ma silną wielofunkcyjność, przy czym moim zdaniem, mimo elementów niteologicznych, centralne pozostaje przesłanie teologiczne. Synod biskupów ukazuje Kościół czuwający w wierze, starający się bronić prawdy. Ponieważ mamy do czynienia z półokręgiem, jest jasne, że widz, liturgiczna wspólnota, ma stać się częścią tego wydarzenia. Ikona stanowi wyzwanie, nie jest statycznym obrazem. Postawa soborowa czujności, „wspólnego bycia na drodze” (gr. *syn-odos*) jest stanem trwającym w Kościele, „otwartą przestrzenią” i jednocześnie „pracą w toku”. Wizja św. Piotra z Aleksandrii podkreśla duchowy wymiar kryteriów prawdy: Bóg objawia się, jest obecny, a Jego prawda nie jest po prostu wynikiem synodalnych negocjacji. Nie jest przypadkiem, że – jak zauważa Sörries – jednym z powiązanych typów ikonowych jest ikona Pięćdziesiątnicy: Apostołowie również siedzą w półokręgu; oczywiście brakuje cesarza, a za-

miast pokonanego Ariusza, przedstawiony jest świat (gr. *kosmos*), personifikowany przez ukoronowanego starca, który przez Apostołów przyjmuje dary Ducha Świętego – znacznie bardziej pozytywny obraz. W porównaniu z tym, ikona Soboru Nicejskiego ma również coś dramatycznego. Pokazuje, że Kościół jest nieustannie wystawiany na wyzwania. Z drugiej strony, należy podkreślić pneumatologiczny komponent obrazu soborowego.

4. Perspektywy: Jubileusz szuka tematu przewodniego

Kościół prawosławny nadal przekazuje bizantyńską hymnografię i ikonografię, w tym temat pierwszego Soboru ekumenicznego w Nicei (325). Świadczy to m.in. o zachowaniu silnej wrażliwości na kwestie wiary oraz ich duchowe znaczenie, o pewnej świadomości kruchości (prawdziwej) wiary oraz zabezpieczeniu biskupiej-synodalnej struktury działania i podejmowania decyzji w Kościele. To, co ta hymnograficzno-ikonograficzna tradycja wnosi do kontekstu 1700-lecia, stanowi przede wszystkim przykład żywej, celebrującej i opowiadającej kultury pamięci. Ma to nie tylko duże znaczenie katechetyczne. Można by to uznać za okazję do przemyślenia ekumenicznej roli wprowadzenia takiego święta – dnia upamiętnienia pierwszego Soboru Nicejskiego. Święto, które mogłoby być obchodzone corocznie przez całą chrześcijańską wspólnotę, tak jak wszystkie inne święta. W odróżnieniu od późniejszych soborów (zwłaszcza od Soboru w Efezie), Sobór Nicejski jest wiążącym punktem odniesienia dla wszystkich chrześcijan, choć waga tej obowiązkowości może się różnić. Takie święto prowadziłoby synodalną świadomość do rzeczywistego wymiaru heortologicznego i pomogłoby nam interpretować to wydarzenie, mimo jego historyczno-krytycznych, widocznych rozdarć, z perspektywy wspólnego etosu tożsamości.

To, co ta bizantyńska, hymnograficzno-ikonograficzna tradycja nie wnosi, to hermeneutyka, którą należy zaktualizować: Co to oznacza dla mnie dzisiaj? Jakie są konsekwencje tego dla mnie i dla Kościoła dzisiaj? Prowadzi to we współczesnej, prawosławnej homiletycznej interpretacji tego święta do ekskluzywistycznych, ironicznych lub czysto historycznych linii interpretacyjnych. To jest temat sam w sobie.

²¹ Por. Tamże, s. 252-260.

²² Na temat ikonografii synodów ekumenicznych w kościołach Mołdawii zob. P. Sofragiu, *Sinoadele ecumenice în iconografia pronaosurilor bisericii medievale din Moldova*, w: G. Herea (red.), *Schola. Ars. historia. FS Tereza Sinigalia*, Pătrăuți 2014, s. 277-294.

Wracając do roku jubileuszowego 2025: najważniejszą rzeczą – jeśli możemy mówić o procesie uczenia się w związku z jubileuszem – jest to, co po nim pozostaje. Czy mamy wizję tego, co jako chrześcijanie możemy zabrać z 1700-lecia Soboru Nicejskiego w 2025 roku, na drogę Kościoła na resztę XXI wieku? Bez pewnej wizjonerskiej nadziei jubileusze pozostaną „tylko” tematycznymi motywami krystalizacji. W roku 1981 – przy 1600-leciu Soboru II ekumenicznego – mieliśmy taką wizję: ekumeniczne przywrócenie jednego brzmienia Nicejsko-Konstantynopolitańskiego Wyznania Wiary. Choć ta wizja ostatecznie nie została zrealizowana, owoce teologicznych prac konwergencyjnych tamtego okresu przyniosły efekty daleko poza rok 1981.

Na rok 2025 związany z jubileuszem Soboru Nicejskiego wydaje się, że tematem, który może stać się centralnym, będzie kwestia wspólnego obchodu daty Wielkanocy. To byłoby ważne, ale w kontekście teologicznej spójności Soboru Nicejskiego oraz różnorodnych form współczesnych wyzwań neoariańskich, właściwie byłoby to zbyt mało. Redukowanie znaczenia Soboru Nicejskiego z 325 roku do kwestii daty Wielkanocy stanowiłoby teologiczne świadectwo ubóstwa.

Najprostsze, co mogłoby być tematem w kontekście współczesności, to ekumeniczność naszych chrześcijańskich dyskursów, przekraczających granice wyznaniowe. Chodzi o „ekumeniczność” w pierwotnym sensie tego słowa. Sobór Nicejski był soborem (zarówno w swoich aspiracjach, jak i w recepcji) dla całej „oikumeny”, ponieważ wyzwanie arianne dotyczyło całej „oikumeny” – całego chrześcijańskiego świata.

Dziś żyjemy i rozumiemy – jednocześnie wyzwania i odpowiedzi – najczęściej w konfesyjnych lub kulturowych fragmentacjach. Współczesne znaczenie kwestii religijnych w chrześcijaństwie jest oceniane bardzo kontekstowo. Jest to nieuniknione, ale także niewybaczalne. Moje wezwanie zmierza ku świadomości „oikumeny” w pierwotnym sensie tego słowa: Obchodzić Sobór Nicejski w 2025 roku to także podjąć wysiłek wyrażenia wspólnych wyzwań i wspólnych hermeneutyk wiary. Dla nas dzisiaj. Takich, które przemawiają do chrześcijan niezależnie od ich wyznaniowej formacji czy socjalizacji. Czy istnieją takie wspólne wyzwania? Czy mamy jeszcze siłę na wspólne wizje – jak ojco-

wie Soboru Nicejskiego 1700 lat temu (nawet jeśli historyczno-krytycznie może to być częściowo konstrukt)?

Nie tylko z wierności wobec Nicei, ale także z powodu centralności chrześcijańskiej wiary, nie wolno zapominać o teologii Trójcy Świętej i Chrystologii. Eklezjologia nadal będzie nas zajmować, antropologia, w dialogu interdyscyplinarnym, staje się coraz gorętszym tematem, etyka, bioetyka i etyka społeczna pozostaną ciągłymi tematami. Jednak tym, co spaja wszystko, aby mówić o „chrześcijaństwie” we wszystkich tych perspektywach i dziedzinach, jest wyznanie wiary w jednego Trójjedynego Boga i w Logosa, który stał się człowiekiem. Tym, co pozostaje wyzwaniem, jest serce chrześcijańskiej prawdy wiary: tajemnica trynitarna i mowa o Zbawicielu, który jest „prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem”.

Nicea wyzwala nas dzisiaj. Dlatego warto obchodzić to jubileusz. Ponieważ poprzez uroczyste wspomnienie ćwiczymy również czujność. A czujność to ostatecznie „eros do Boga”²³. O to właśnie chodzi.

Nota o Autorze: Ioan Moga urodzony 18 czerwca 1979 w Făgăraș w Rumunii. Rumuński teolog prawosławny, który od 2021 roku jest profesorem nadzwyczajnym na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Wiedeńskiego. Dzieciństwo i młodość spędził w Rumunii. W latach 2000-2004 studiował teologię prawosławną na Uniwersytecie w Monachium, gdzie obronił doktorat. W latach 2004-2010 pracował jako pracownik naukowy w Instytucie Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Monachium. W 2010 roku przeniósł się na Uniwersytet Wiedeński, gdzie w latach 2010-2016 pracował jako asystent przy Katedrze Wiedzy o Kościołach Wschodnich na Wydziale Teologii Katolickiej. Tam też uzyskał habilitację. Od 1 czerwca 2021 jest profesorem nadzwyczajnym teologii prawosławnej na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Wiedeńskiego. Jest żonaty od 2003 roku i ma czworo dzieci. W 2005 roku przyjął święcenia kapłańskie w Rumuńskim Kościele Prawosławnym.

²³ Takie powiedzenie Świętego Porfiriusza z Kawsokalivii (†1991), por. *Sf. Porfirie Kavsokalivitul, Cuvinte despre viața duhovnicească*, Bukareszt 2016, s. 43.

Bibliografia

- Goiana M.L., *Theology of the Icon in Hymnographic Form: A Kanon and Four Stichera for the Second Council of Nicaea Attributed to (Theodore?) Stoudites*, w: *Journal of Byzantine Studies* 72(2022), s. 275–316.
- Johannes von Damaskus, *Zweite Verteidigungsschrift gegen die Bilderfeinde*, 10, cyt. za: T. Bremer, „Verehrt wird Er in Seinem Bilde...”. *Quellenbuch zur Geschichte der Ikonentheologie*, Trier 2014, s. 132.
- Kazamía-Tsérnou M., *The ecumenical synods in the eastern Byzantine and post Byzantine iconographic tradition*, w: *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 52(2016), s. 517–536.
- Πεντηκοστήριον Χαρμοσύνην, Apostoliki Diakonia: Athens 2000.
- Rigo A., *Triklinium Aleksiosa Komnenosa (Alexiakos) in the Palace of the Blachernai, the Synod of 1351 and the Fresco of the Ecumenical Councils*, w: I. Grimm-Stadelmann i in. (red.), *Anekdotia Byzantina. Studien zur byzantinischen Geschichte und Kultur. FS Albrecht Berger*, Berlin 2023.
- Salaville S., *La fête du concile de Nicée et les fêtes de conciles dans le rit byzantin*, w: *Echos d'Orient* XXIV (1925), s. 445–470.
- Sf. Porfirie Kavsohalivitul, *Cuvinte despre viața duhovnicească*, Bukareszt 2016.
- Sofragiu P., *Sinoadele ecumenice în iconografia pronaosurilor bisericii medievale din Moldova*, w: G. Herea (red.), *Schola. Ars. historia. FS Tereza Sinigalia, Pătrăuți* 2014, s. 277–294.
- Sörries R., *Die Bilder der Orthodoxen im Kampf gegen den Arianismus*, Frankfurt/M. – Berlin 1983.
- Walter C., *L'iconographie des conciles dans la tradition byzantine*, Paryż 1970.

DAVID M. GWYNN

Royal Holloway University of London, England

e-mail: David.Gwynn@rhul.ac.uk

ORCID: 0000-0001-9665-6474

DOI: 10.48224/COM-232-2025-83

Communio 45(2025)4, s. 83–97

ATHANAZY, NICEA I „KONTROWERSJA ARIAŃSKA”

ATHANASIUS, NICAEA, AND THE „ARIAN CONTROVERSY”

Abstract

David M. Gwynn gives a historical reconstruction of the role Athanasius of Alexandria served in defining Church doctrine in the wake of the Arian controversy. According to Gwynn, there is a need to separate the history from both the polemical account of Arianism and the hagiographic descriptions of Athanasius. While modern critics have challenged the hagiographic accounts and questioned the significance of Athanasius's role in the controversy, Gwynn argues that a thorough analysis of the historical accounts reveals that Athanasius's accomplishments arguably exceed those reported in the hagiography.

Keywords: Athanasius – Nicaea – Arian Controversy – Creed – Alexandria – Theology

Streszczenie

David M. Gwynn przedstawia historyczną rekonstrukcję roli, jaką Atanazy z Aleksandrii odegrał w definiowaniu doktryny Kościoła w obliczu kontrowersji ariańskiej. Według Gwynna istnieje potrzeba oddzielenia historii od zarówno polemicznego opisu ariaństwa, jak i hagiograficznych opisów Atanazego. Choć współcześni krytycy kwestionowali hagiograficzne relacje i znaczenie roli Atanazego w kontrowersji, Gwynn twierdzi, że dokładna analiza historycznych relacji ujawnia, że osiągnięcia Atanazego prawdopodobnie przewyższają te opisane w hagiografii.

Słowa kluczowe: Athanazy – Nicaea – kontrowersja ariańska – credo – Aleksandria – teologia

„Athanasius’s conception of the divine Son shaped his entire approach to the Christian life; the Incarnation secured human salvation in the world to come, but it also enabled earthly men and women to draw closer to God”.

First at the holy Synod of Nicaea, the gathering of the 318 chosen men, united by the Holy Spirit, as far as in him lay, he stayed the disease. Though not yet ranked among the bishops, he held the first rank among the members of the Council, for preference was given to virtue just as much as to office¹.

In every history of fourth-century Christianity, the name of Athanasius of Alexandria (c. 295–373) is inseparably connected with the Council of Nicaea and the „Arian Controversy”². For later generations, Athanasius came to be known as the unflinching champion of the Nicene Creed and the hero in the long struggle against Arius’s heresy. His memory was revered in both East and West; his accomplishments became legendary; his vision of the doctrinal debates of his time as a single controversy over „Arianism” shaped subsequent interpretations. Modern reconstructions have challenged the accuracy of that older narrative and recognized how the victory of what emerged as the orthodox position may have distorted our understanding of how the debates themselves unfolded³. Yet the story revealed by a critical analysis of Athanasius’s career and writings is arguably even more remarkable than the hagiographic legend. Only by placing Athanasius firmly within his historical context and looking beyond the biases

¹ Gregory of Nazianzus, *Oration 21*, 12 (translation mine).

² For historical overviews of Athanasius’s life, see Timothy D. Barnes, *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire* (Cambridge: Harvard University Press, 1993); Annick Martin, *Athanase d’Alexandrie et L’Eglise d’Egypte au IV^e siecle (328–373)* (Rome: Ecole française de Rome, 1996); Peter Gemeinhardt, ed., *Athanasius Handbuch* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011); David M. Gwynn, *Athanasius of Alexandria: Bishop, Theologian, Ascetic, Father* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

³ See R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318–381* (Edinburgh: T & T Clark, 1988); Lewis Ayres, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

of our often-polemical sources can we do true justice to Athanasius’s achievement in defining the orthodox faith and placing the Council of Nicaea at the heart of the Christian tradition.

Gregory of Nazianzus’s oration in honor of Athanasius, delivered in Constantinople around 379 or 380, a few years after the Alexandrian bishop’s death, makes the earliest claim that Athanasius was a leading participant at Nicaea. Athanasius was indeed present, accompanying his mentor Alexander of Alexandria, but it is very unlikely that he took an active part in the council’s deliberations in 325⁴. He was a young priest, and none of the reports composed by those in attendance assign Athanasius any role. This includes the contemporary writings of Eusebius of Caesarea, Eustathius of Antioch, and Emperor Constantine, as well as Athanasius’s own account prepared almost three decades later. There is barely any mention of the council or the Nicene Creed in Athanasius’s early writings, with no references in the double treatise *Contra gentes–De Incarnatione* (most likely written around 328–35) and a single use of the Nicene watchword *homousios* in the three *Orationes contra Arianos* (c. 339–46). This changed dramatically in the early 350s when Athanasius brought the Nicene Creed to the forefront of the debate in *De decretis Nicaenae synodi* (c. 350–55)—though without asserting any personal involvement.

Nevertheless, the young Athanasius was unquestionably affected by the controversies before and during the Nicene Council. Born circa 295, he was appointed deacon under bishop Alexander and was in Alexandria around 321, when Alexander clashed with his presbyter Arius regarding the precise divinity of the Son and the Son’s relationship with the Father⁵. As the dispute escalated across the Eastern churches, Athanasius may have drafted

⁴ On the council’s participants, documents, and reconstruction, see the articles in Young Richard Kim, ed., *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021).

⁵ The uncertain chronology of the debates before Nicaea is discussed in Rowan Williams, *Arius: Heresy and Tradition*, 2nd impression (London: SCM Press, 2001); H. C. Brennecke, U. Heil, A. von Stockhausen, and A. Wintjes, eds., *Athanasius. Werke*, vol. 3, pt. 1: *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, suppl.: *Bis zur Ekthesis Makrostichos* (Berlin: De Gruyter, 2007). Each of these works revises the older interpretation of H.-G. Opitz in „Die Zeit- folge

the encyclical letter through which Alexander circulated his denunciation of Arius⁶. We can assume he listened closely to the exchanges at Nicaea and shared the awe expressed by Eusebius of Caesarea for the council's unprecedented splendor. When Athanasius succeeded Alexander as the bishop of Alexandria in 328, he was immediately confronted by the consequences of the decisions made in 325. Arius had been condemned, but theology was not the only issue discussed by the assembled bishops. The council's emphasis on the dating of Easter and the importance of Christians celebrating the festival in unison may have helped to inspire Athanasius's introduction of the forty-day Lenten fast into Egypt, which he announced in the year 334⁷. More threateningly, the attempted reconciliation between Alexander and the schismatic Melitians announced at Nicaea failed to resolve the divisions within the Egyptian church⁸. The ongoing schism was a genuine threat to Alexandrian authority, and Melitian accusations contributed directly to Athanasius's first period in exile following the Council of Tyre in 335.

In the aftermath of the Council of Tyre, Constantine dispatched Athanasius to Gaul, from which he only returned upon the emperor's death in 337. He was then exiled again by Emperor Constantius in 339, remaining in the West until 346. It was during these crucial years that Athanasius constructed his definition of „Arianism” and his vision of the „Arian Controversy”⁹. The original context for Athanasius's argument was the need to justify himself against the charges on which he had been condemned at Tyre. Those charges included multiple reports of violence, but,

des arianischen Streites von den Anfängen bis zum Jahr 328”, *ZNW* 33 (1934): 131-59.

⁶ Christopher Stead, „Athanasius' Earliest Written Work”, *Journal of Theological Studies* 39, no. 1 (April 1988): 76-91. Reinforced in Xavier Morales, „Athanasios a-t-il rédigé l'encyclique d'Alexandre d'Alexandrie?” *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 114 (2019): 548-89.

⁷ Athanasius, *Festal Letter* 6.28.

⁸ Hans Hauben, *Studies on the Melitian Schism in Egypt (AD 306-335)*, ed. Peter Van Nuffelen (Farnham, UK: Ashgate Publishing, 2012).

⁹ See David M. Gwynn, *The Eusebians: The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the „Arian Controversy”* (Oxford: Oxford University Press, 2007); Sara Parvis, *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325-345* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

according to Athanasius, such allegations were merely a smokescreen to conceal his opponents' true motives. All their proceedings, he tells us, „were for the sole purpose of introducing impiety into the Church and of preventing their being condemned as heretics”¹⁰. Athanasius thus presented himself as the innocent victim of an „Arian” conspiracy, led by bishop Eusebius of Nicomedia and his allies, whom Athanasius branded as *hoi peri Eusebion* („the ones around Eusebius” or „the Eusebians”). Modern scholars remain divided over Athanasius's guilt or innocence, and doctrinal differences were not the only factor behind his condemnation. Athanasius was entirely sincere, however, in his conviction that his opponents were a theological danger threatening his own conception of the Christian message. In response, Athanasius wrote his three *Orationes contra Arianos*, which laid down his interpretation of the issues at stake and the implications of the „Arian heresy”.

Traditional accounts of the fourth-century trinitarian debates describe how the heresy started by Arius spread and nearly triumphed until it was driven back by Athanasius and his supporters in defense of the true faith¹¹. Athanasius's *Orationes contra Arianos* helped to shape this polarized vision, dividing contemporary Christians into two clearly defined factions, the „orthodox” (whom Athanasius represented) and the „Arians” (everyone whom he opposed). This rhetoric was extremely effective and contributed to Athanasius's eventual success. But it has also considerably distorted our perception of this formative period in the evolution of Christian doctrine. On a personal level, Arius was far less prominent than his polemical reputation might suggest. No later Christians followed his teachings or appealed to him as a symbol of authority; his memory was invoked almost exclusively by those like Athanasius seeking to associate their opponents with the heretic condemned at Nicaea. Even more importantly, as scholars have emphasized now for several decades, when Arius and Alexander first came into conflict there were no established

¹⁰ Athanasius, *Apologia contra Arianos* 85 (translation mine).

¹¹ Maurice Wiles, *Archetypal Heresy: Arianism Through the Centuries* (Oxford: Clarendon Press, 1996).

orthodox answers to resolve the questions under discussion¹². In contrast to the two polarized factions set forth by Athanasius, what emerged across the fourth century was a wide spectrum of competing theologies that cannot be neatly categorized as „orthodox” or „Arian”.

The consequences of Athanasius’s polemic can be seen most vividly in how subsequent generations understood the „Arian heresy”. Contrary to its name, the common definition of „Arianism” does not derive from Arius but rather from the hostile interpretations that Alexander, and particularly Athanasius, developed from the teachings of their opponents. The three *Orationes contra Arianos* present what might be described as „Athanasian Arianism”¹³. In the main body of the *Orationes*, Athanasius focuses on Scripture, identifying key passages whose exegesis was disputed¹⁴. The introduction to the first *Oratio* sets the background to that scriptural analysis. Athanasius echoes Alexander’s earlier encyclical letter, depicting himself as Alexander’s successor defending the true faith against the inheritors of Arius’s impiety. He then provides a concise summary of the heresy he seeks to refute:

Not always was God a father, but later he became so. Not always was the Son, for he was not until he was begotten. He is not from the Father, but he also came into existence out of nothing. He is not proper to the essence of the Father, for he is a creature and a thing made. Christ is not true God, but he also by participation was made God. The Son does not know the Father exactly, nor may the Word see the Father perfectly, and the Word does not understand nor know the Father exactly. He is not the true and only Word of the Father, but by name only is called Word and Wisdom, and by grace is called Son and

Power. He is not unchangeable, like the Father, but is changeable by nature, like the creatures¹⁵.

A quick comparison between Athanasius’s conception of „Arianism” and Arius’s surviving writings demonstrates extensive similarities¹⁶. Arius repeatedly denied that the Son shared the eternity, essence, and nature of the Father, and referred to the Son as created out of nothing. The Son’s limited knowledge of the Father was emphasized strongly in the surviving excerpts from Arius’s most notorious work, the *Thalia*. Several of the doctrines Athanasius condemned, however, represent conclusions drawn from those teachings that neither Arius nor other alleged „Arians”, such as Eusebius of Nicomedia and Asterius the Sophist, would have accepted¹⁷. When Arius rejected that the Son was the Father’s Word or Wisdom by nature, he did not therefore teach that the Son held those titles only in name but that the Son is the only-begotten God who receives these qualities through the Father’s will. Crucially, none of these men ever wrote that the Son was changeable or reduced the Son to the level of creation more broadly. This accusation became the characteristic doctrine of „Arianism” for later generations, and Athanasius devotes much of his *Orationes* to the alleged implications of that error¹⁸. Yet his opponents repeatedly insisted that the Son was unchangeable and set apart from all other creatures.

These discrepancies reveal more than mere polemical rhetoric or disagreement over individual terms. At their heart lie conflicting interpretations of fundamental principles of the Christian faith. Arius was a committed theologian, whose greatest concern was to safeguard the unique divinity of the Father. He did not at-

¹⁵ Athanasius, *Oratio contra Arianos* 1.9 (translation mine).

¹⁶ On Arius’s theology, see Williams, *Arius: Heresy and Tradition*; and Winrich Lohr, „Arius Reconsidered (Part 1)”, *Zeitschrift für antikes Christentum* 9 (2006): 524-60; „Arius Reconsidered (Part 2)”, *Zeitschrift für antikes Christentum* 10 (2006): 121-57.

¹⁷ Arius, Eusebius of Nicomedia, and Asterius are the only men specifically named as „Arians” in the *Orationes contra Arianos*. For a detailed comparison of their theologies with Athanasius’s polemic, see Gwynn, *The Eusebians*, 182-229.

¹⁸ This theme in Athanasius’s polemic underlies the construction of „Arianism” offered in Robert C. Gregg and Dennis E. Groh, *Early Arianism—A View of Salvation* (Philadelphia: Fortress Press, 1981).

¹² „[The controversy] is not the story of a defence of orthodoxy, but of a search for orthodoxy, a search conducted by the method of trial and error” (Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, xix–xx).

¹³ Gwynn, *Athanasius of Alexandria*, 76–85.

¹⁴ The first two *Orationes* especially debated Philippians 2:9–10 (*Orationes contra Arianos* 1.37–45), Psalm 45:7–8 (*Orationes contra Arianos* 1.46–52), and Proverbs 8:22 (*Orationes contra Arianos* 2.19–72), while the third *Oratio* concentrates on Gospel texts. See also James D. Ernest, *The Bible in Athanasius of Alexandria* (Leiden, Netherlands: Brill, 2004).

tack the Son's divinity, but he subordinated the Son to the Father and opposed teachings that confused the distinct identities within the Trinity, such as Sabellian Modalism. For Arius, the only-begotten Son could not be eternal or con-substantial (*homousios*) with the unbegotten Father. Some of his statements were extreme, and his language could be highly idiosyncratic, but Arius was not alone in his fears or in his struggle to conceive the relationship between the Father and the Son.

Athanasius's reconstruction of „Arianism” exaggerates the implications of Arius's teachings and attributes the resulting heresy to all those he condemned as „Arian”, regardless of how their beliefs varied. The vehemence of the polemic reflected the dangers that Athanasius saw in a theology that, in his eyes, threatened to divide the Son from the Father and thus humanity from God. Athanasius's faith in human salvation was inseparably intertwined with his conception of the gulf separating the eternal unchanging divinity from the mutable creation that God brought into existence out of nothing¹⁹. Only through the Incarnation of the Son, who shared in his Father's divinity fully yet became human and died for our sake, could humanity be carried across that gulf. In Athanasius's famous dictum, „He became human that we might be made god”²⁰. Seen against this background, Arius's created Son rendered salvation impossible, as a created Son must share the fallible nature common to all creatures and cannot unite God and humanity. For Arius and other contemporary Christians, another possibility existed: the Son could be a divine and perfect creature, distinct from both the unbegotten Father and the changeable created order, who mediates between the two. Athanasius rejected such an alternative and interpreted „Arianism” in light of that judgment. Either the Son is co-eternal and co-essential with the Father or the Son is a creature like any other and fallible by nature.

Over the course of the fourth-century debates, Athanasius's argument proved to be the most compelling. His emphasis on salvation addressed not only the doctrinal questions but also the pastoral concerns of the broader Christian community, laying a foundation on which later theologians could build. When Athanasius wrote *Orationes contra Arianos* circa 339–46, that success seemed very distant. The polemical construction of „Arianism” he created was enormously influential after his death but has in fact partially obscured the scale of Athanasius's achievement. The theologies he opposed were far less crude or uniform than he represented, while his own teachings were not originally widely popular. Athanasius was not defending an established orthodoxy; he was defining how orthodoxy should be understood. A crucial element in his eventual triumph was the decision to invoke the Nicene Creed when he wrote *De decretis Nicaenae synodi* (c. 350–55).

In the early 350s, Athanasius was under severe pressure from the Eastern Emperor Constantius and from many Eastern bishops whom he regarded as heretical. This was the context in which Athanasius wrote *De decretis Nicaenae synodi*, proclaiming for the first time the Nicene Creed as the symbol of orthodoxy and the fundamental safeguard against „Arianism”²¹. Athanasius offered no explanation for this change in approach. However, it is reasonable to surmise that he needed a focus around which support could be rallied, and the council of 325 was remembered for its splendor and the condemnation of Arius. The immediate aim of *De decretis Nicaenae synodi* was to justify the unscriptural language of the Nicene Creed, which described the Son as „from the essence” (*ek tes ousias*) and „consubstantial” (*homousios*) with the Father. According to Athanasius, the assembled bishops wished to preserve the language of Scripture but were forced to employ more specific terms due to the evasions of the „Arians”, whose errors were then summarized in the Creed's anathemas²².

¹⁹ Khaled Anatolios, *Athanasius: The Coherence of His Thought* (London: Routledge, 1998); Xavier Morales, *La Théologie Trinitaire d'Athanase d'Alexandrie* (Paris: Etudes Augustiniennes, 2006).

²⁰ *De Incarnatione* 54 (translation mine). See also Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

²¹ Khaled Anatolios, *Athanasius* (London: Routledge, 2004), 176–211.

²² According to Athanasius, one of the Nicene anathemas condemned those who described the Son as „created” (*ktiston*). This anathema is only reported by Athanasius; it is missing from other versions of the original Nicene Creed. See Maurice Wiles, „A Textual Variant in the Creed of the Council of Nicaea”, *Studia Patristica* 26 (1993): 428–33.

They made it manifestly clear that „from the essence” and „consubstantial” are destructive of the catchwords of the impious, such as that he is a creature and a thing made and a generated being and changeable and that he was not before he was generated. The one who holds such things contradicts the council. But the one who does not hold the doctrines of Arius necessarily holds and intends the council’s doctrines²³.

Significantly, Athanasius’s endorsement of the Nicene Creed in *De decretis Nicaenae synodi* did not alter either his theology or his construction of „Arianism”. Salvation is still achieved through the deification of humanity, with the Son’s essential divinity now expressed through the Nicene *homoousios*. The heresy condemned at Nicaea is the Athanasian interpretation of Arius’s teachings, and the council itself is presented as a conflict between two polarised factions, the „fathers” who defended the true faith and the „Arian Eusebians”. In reality, the divisions in 325 were far less clear-cut, and the *De decretis Nicaenae synodi* account cannot be read as a historical reconstruction of the Nicene debates. Athanasius did not simply uphold the authority of Nicaea; he redefined the council and its Creed according to his own theological principles, which he claimed represented the traditional Christian faith²⁴. This argument received little initial acceptance in the Eastern churches, where a broad spectrum of theological views continued to circulate during the 350s, making Athanasius’s lasting influence all the more striking.

The Nicene Creed had now become for Athanasius the definitive statement of orthodoxy. He continued to develop his interpretation of the Creed, notably in expanding Nicaea’s very brief clause on the Holy Spirit into a full confirmation of the Spirit’s divinity, as well as in affirming the unity of the Trinity, in whose

²³ Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 20 (translation mine).

²⁴ For an assessment of Athanasius’s presentation of the Nicene Fathers and his appeals to earlier tradition in *De decretis Nicaenae synodi*, see Thomas Graumann, *Die Kirche der Vater: Vatertheologie und Vaterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431)* (Tubingen: Mohr Siebeck, 2002), 119–41.

names Christians are baptized²⁵. His construction of the fourth-century disputes as a monolithic „Arian controversy” culminated in the *De synodis Arimini et Seleucia* (c. 359–61). In this work, Athanasius denounced every theological statement he opposed, from Arius’s *Thalia* to the so-called „Dated Creed” presented to the joint councils of Ariminum and Seleucia in 359²⁶, as products of a single „Arian” tradition. Athanasius condemned the numerous differences across the quoted texts as proof of heretical inconsistency and deceit; these documents actually reveal the diversity of Eastern doctrinal views. Nevertheless, by the early 360s Athanasius’s long struggle was bearing fruit. There was strong support in the West for both Athanasius and the Nicene Creed, while in *De synodis Arimini et Seleucia* Athanasius promoted reconciliation with those Eastern bishops who largely shared the faith of Nicaea but distrusted the term *homoousios*. The final decade of Athanasius’s life saw his prestige as an orthodox champion progressively strengthen, even as the baton of theological advancement increasingly passed to the three Cappadocian Fathers: Basil of Caesarea, Gregory of Nazianzus, and Gregory of Nyssa.

How can we explain Athanasius’s enduring success despite his years in exile and constantly shifting fortunes? His polemical rhetoric was highly effective, demonizing his opponents and demonstrating the dangers inherent in any doctrines that compromised the Son’s essential divinity. His appeal to the authority of the Council of Nicaea likewise proved critical, bringing the Nicene Creed to renewed prominence while defining how the council and the Creed should be understood. Both these arguments were rooted in the strength and clarity of Athanasius’s theology. He recognized from the beginning the fundamental principles at stake and their importance to every Christian believer, and across his long career his teachings remained remarkably consistent. He did not possess the precise language to adopt the trinitarian formula popularized by the Cappadocian Fathers, „three *hypostases* in one

²⁵ In Athanasius, *Letters to Serapion on the Holy Spirit* (c. 357–58). See Anatolios, *Athanasius* (2004), 212–33.

²⁶ It was the acceptance of a revised version of this „Dated Creed”, which described the Son to be like (*homoios*) the Father, that later provoked Jerome to lament that „the whole world groaned, and was astonished to find itself Arian” (*Against the Luciferians*, §19).

ousia”, and he did not express Christ’s human and divine natures as concisely as his great successor Cyril of Alexandria. Yet all these later theologians built to varying degrees upon the foundation he had laid²⁷.

To understand fully Athanasius’s achievement, however, it is vital that we look beyond the confines of doctrinal debate. Athanasius’s conception of the divine Son shaped his entire approach to the Christian life; the Incarnation secured human salvation in the world to come, but it also enabled earthly men and women to draw closer to God. This was particularly true for those who sought to imitate Christ’s virtues through asceticism, and Athanasius was a leading patron of the emerging ascetic movement²⁸. His *Life of St. Anthony* depicts the famous hermit as a pattern of the lifestyle that the Incarnation had made possible, and the connection between faith and ascetic commitment is a recurring theme in Athanasius’s writings to monks and virgins. But this opportunity was not restricted to an ascetic elite. In the annual *Festal Letters* that Athanasius circulated for Easter, he urged the lay congregations of Egypt and Libya to adopt ascetic practices for the Easter festival as they gave thanks for the gift of salvation²⁹. These letters are our key source for Athanasius’s pastoral message, and they make almost no reference to „Arianism” or the ongoing controversies³⁰. Instead, Athanasius devoted his Easter epistles to moral exhortation and scriptural exegesis, summoning the Egyptian churches to unite in celebration of God’s love for humanity. Throughout his long and often difficult career, Athanasius never lost sight of the practical needs of his congregations

and why the theological questions mattered to ordinary Christian men and women. That dedication played a crucial role in securing his legacy.

When Gregory of Nazianzus delivered his *Oration on the Great Athanasius* in 379/80, the Athanasian legend was already taking shape. In both East and West, Athanasius’s vision of the „Arian Controversy” became the dominant narrative in histories of the fourth-century Church. His standing as an orthodox champion was acknowledged on all sides in the fifth-century christological debates, and subsequent generations recalled Athanasius as the original defender of the Nicene Creed with which his name was entwined³¹. As we have seen, this legend dramatically simplifies the intricacies of Athanasius’s lifetime, and in doing so understates the scale of his contribution in defining and securing the orthodox faith. The reality was more complex, and so too was Athanasius’s achievement, even as we commemorate his success in remembering the 1700th anniversary of the Council of Nicaea.

Nota o Autorze: David M. Gwynn – wykładowca historii starożytnej i późnoantycznej na Royal Holloway University w Londynie. Po rozpoczęciu studiów akademickich w Nowej Zelandii, gdzie zgłębiał historię starożytną i średniowieczną, spędził ostatnie dwie dekady na specjalizacji w późnym antyku – fascynującym okresie, który łączy świat klasyczny z wczesnym średniowieczem. Ma doktorat z historii. Jego badania, w różnorodny sposób, skupiały się na zrozumieniu, jak i dlaczego klasyczny świat przekształcił się w średniowieczne chrześcijaństwo. Analizował, jak rozprzestrzenienie chrześcijaństwa wpływało na Kościół oraz Cesarstwo Rzymskie, a także jak najazdy germańskie zmieniały oblicze Europy Zachodniej.

²⁷ See Khaled Anatolios, *Retrieving Nicaea: The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011).

²⁸ See David Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

²⁹ Athanasius’s *Festal Letters*, which have largely survived in Syriac and Coptic rather than in the original Greek, are translated into English in *The Festal Letters of Athanasius of Alexandria, with the Festal Index and the Historia Acephala*, translated with commentary by David Brakke and David M. Gwynn (Liverpool, UK: Liverpool University Press, 2022).

³⁰ On Athanasius’s often underestimated pastoral emphasis, see Nathan Kwok-Kit Ng, *The Spirituality of Athanasius: A Key for Proper Understanding of This Important Church Father* (Bern, Switzerland: Peter Lang, 2001); and Gwynn, *Athanasius of Alexandria*, 131–57.

³¹ See Mark S. Smith, *The Idea of Nicaea in the Early Church Councils, AD 431–451* (Oxford: Oxford University Press, 2018).

Bibliografia

- Anatolios K., *Athanasius*, London: Routledge 2004.
- Anatolios K., *Athanasius: The Coherence of His Thought*, London: Routledge 1998.
- Anatolios K., *Retrieving Nicaea: The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*, Grand Rapids: Baker Academic 2011.
- Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi*.
- Athanasius, *De Incarnatione* 54.
- Athanasius, *Festal Letter* 6.28.
- Athanasius, *Letters to Serapion on the Holy Spirit* (c. 357-58).
- Athanasius, *Orationes contra Arianos* 1.37-45.
- Athanasius, *Orationes*.
- Athanasius, *The Festal Letters of Athanasius of Alexandria, with the Festal Index and the Historia Acephala*, Liverpool, UK: Liverpool University Press 2022.
- Athanasius, *Apologia contra Arianos* 85.
- Ayres L., *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford: Oxford University Press 2004.
- Barnes T.B., *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge: Harvard University Press 1993.
- Brakke D., *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Oxford: Clarendon Press 1995.
- Brennecke H.C., Heil U., Stockhausen A. von, Wintjes A. (red.), *Athanasius. Werke*, vol. 3, pt. 1: *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, suppl.: *Bis zur Ekthesis Makrostichos*, Berlin: De Gruyter 2007.
- Ernest J.D., *The Bible in Athanasius of Alexandria*, Leiden, Netherlands: Brill 2004.
- Gemeinhardt P. (red.), *Athanasius Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck 201.
- Graumann T., *Die Kirche der Vater: Vatertheologie und Vaterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2002.
- Gregg R.C., Groh D.E., *Early Arianism—A View of Salvation*, Philadelphia: Fortress Press 1981.
- Gregory of Nazianzus, *Oration* 21.
- Gwynn D.M., *Athanasius of Alexandria: Bishop, Theologian, Ascetic, Father*, Oxford: Oxford University Press 2012.
- Gwynn D.M., *The Eusebians: The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the „Arian Controversy“*, Oxford: Oxford University Press 2007.
- Hanson R.P.C., *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh: T & T Clark 1988.
- Hauben H., *Studies on the Melitian Schism in Egypt (AD 306-335)*, Farnham, UK: Ashgate Publishing 2012.
- Kim Y.R. (red.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, Cambridge: Cambridge University Press 2021.
- Kwok-Kit N., *The Spirituality of Athanasius: A Key for Proper Understanding of This Important Church Father*, Bern, Switzerland: Peter Lang 2001.
- Lohr W., *Arius Reconsidered (Part 1)*, w: *Zeitschrift für antikes Christentum* 9(2006), s. 524-560.
- Lohr W., *Arius Reconsidered (Part 1)*, w: *Zeitschrift für antikes Christentum* 10(2006), s. 121-157.
- Martin A., *Athanasie d'Alexandrie et L'Eglise d'Egypte au IVe siecle (328-373)*, Rome: Ecole française de Rome 1996.
- Morales X., *Athanasie a-t-il rédigé l'encyclique d'Alexandre d'Alexandrie?*, w : *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 114(2019), s. 548-89.
- Morales X., *La Théologie Trinitaire d'Athanasie d'Alexandrie*, Paris: Etudes Augustiniennes 2006.
- Opitz H.G., *Die Zeitfolge des arianischen Streites von dem Anfangen bis zum Jahr 328*, w: *ZNW* 33(1934), s. 131-159.
- Parvis S., *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325-345*, Oxford: Oxford University Press 2006.
- Russell N., *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford: Oxford University Press 2004.
- Smith M.S., *The Idea of Nicaea in the Early Church Councils, AD 431-451*, Oxford: Oxford University Press 2018.
- Stead C., *Athanasius Earliest Written Work*, w: *Journal of Theological Studies* 39, no. 1 (April 1988), s. 76-91.
- Wiles M., *A Textual Variant in the Creed of the Council of Nicaea*, w: *Studia Patristica* 26(1993), s. 428-433.
- Wiles M., *Archetypal Heresy: Arianism Through the Centuries*, Oxford: Clarendon Press 1996.
- Williams R., *Arius: Heresy and Tradition*, London: SCM Press 2001.

MATTHIAS SIMPERL

University of Augsburg, Germany
 e-mail: matthias.simperl@kthf.uni-augsburg.de
 ORCID: 0000-0003-2049-1102

DOI: 10.48224/COM-232-2025-98

Communio 45(2025)4, s. 98-113

POLITYKA I TEOLOGIA NA SOBORZE NICEJSKIM OBSERWACJE HISTORYCZNE KOŚCIOŁA

POLITICS AND THEOLOGY AT THE COUNCIL OF NICAEA OBSERVATIONS FROM A CHURCH- HISTORICAL PERSPECTIVE

Abstract

The Synod, which was held in Nicaea, Bithynia, in 325, is still decisive for the faith and self-understanding of Christians worldwide across confessional boundaries. This is primarily due to its theological output, which is reflected in its creed. However, the recognisable intertwining of the church assembly with Constantine's religious policy raises the question of how politicised this theological output is - and vice versa: how theologically coloured Constantine's political intervention in the conflict around Arius was. The article emphasises that the Synod and the Nicene Creed can be traced back to Constantine's attempt to thwart the ecclesio-political actions of an anti-Arian alliance around Alexander of Alexandria, Eustathius of Antioch and Markell of Ankyra. The synodal results, which were little more than a fragile compromise in 325, could only have a lasting effect after a certain time had passed.

Keywords: Council of Nicaea – Constantine – Synod – Arius

Streszczenie

Sobór, który odbył się w Nicei w Bitynii, w 325 roku, ma nadal decydujące znaczenie dla wiary i samoświadomości chrześcijan na całym świecie, niezależnie od wyznań. Wynika to przede wszystkim z jego teologicznego dorobku, który znalazł odzwierciedlenie w jego wyznaniu. Niemniej jednak, widoczna współzależność między zebraniem kościelnym a polityką religijną Konstantyna rodzi pytanie, na ile ten teologiczny dorobek jest upolityczniony - i odwrotnie: na ile polityczna interwencja Konstantyna w konflikt wokół Ariusza była teologicznie zabarwiona. Artykuł podkreśla, że Sobór i Credo Nicejskie można powiązać z próbą Konstantyna, by pokrzyżować działania eklezjopolityczne anty-arianistycznego sojuszu wokół Aleksandra z Aleksandrii, Eustachego z Antiochii i Marka z Ancyry. Wyniki Soboru, które w 325 roku były jedynie kruchym kompromisem, mogły wywrzeć trwały wpływ dopiero po pewnym czasie.

Słowa kluczowe: Sobór Nicejski – Konstantyn – Synod – Ariusz

Powszechnie wiadomo, że religia i polityka w starożytności w ogóle, a dla rzymskiego cesarza Konstantyna w szczególności, nie mogą być rozpatrywane w oderwaniu od siebie. Jednak obserwacje tego rodzaju nie są wystarczające, aby zrozumieć takie uwikłania w konkretnym przypadku: Sobór, który zebrał się późną wiosną 325 r. w bityńskiej Nicei, z pewnością miał podtekst polityczny. Cesarz nie tylko umożliwił zgromadzenie pod względem logistycznym, ale także zaangażował się w obrady, najwyraźniej wywierając znaczny wpływ na postęp negocjacji i łącząc wydarzenie kościelne z obchodami 20. rocznicy jego panowania. Fakt, że 1700 lat później nadal jest szczegółowo pamiętany, ma związek zarówno z eklezjalnym jak i teologicznym znaczeniem tych wydarzeń. Z perspektywy czasu zgromadzenie to jest uważane za pierwszy ogólnokościelny - ekumeniczny Sobór, który stał się wzorem dla wszystkich późniejszych soborów o podobnym charakterze, a wyznanie soborowe do dziś stanowi podstawę wiary i poczucia tożsamości chrześcijan na całym świecie. Z obu tych powodów teologiczny rezultat Nicei umożliwia porozumienie ponad różnicami dzielącymi Kościoły. Czy można sobie wyobrazić ten rezultat bez politycznego zabarwienia tego historycznego wydarzenia? I odwrotnie: w jakim stopniu polityczny wpływ

Konstantyna na Sobór jest zabarwiony teologicznie? Ze względu na trwałe znaczenie Soboru, jego postrzeganie jest do dziś zabarwione różnorodnymi recepcjami. Dlatego też, rozważając poniżej te pytania w kontekście powstania Soboru i jego współczesnej oceny, należy je przynajmniej uwzględnić jako przykłady.

1. Czy Konstantyn zwołał Sobór Nicejski?

Według Euzebiusza z Cezarei, panegirysty Konstantyna, cesarz zwołał Sobór, aby przywrócić pokój w Kościele. Taki krok stał się konieczny po tym, jak list interwencyjny od cesarza w celu uspokojenia kontrowersji teologicznych, które wybuchły w Aleksandrii, nie przyniósł pożądanego sukcesu. W relacji Euzebiusza Konstantyn stał się wykonawcą woli Bożej: zwołując Sobór, niejako wydał boskie wezwanie przeciwko „tajemniczemu wrogowi”, który zakłócił pokój w Kościele¹. Zgodnie z konwencjami literackimi, Euzebiusz w swoim *Vita Constantini* kładzie niewielki nacisk na treść uchwał soborowych, które są relacjonowane bardzo skrótowo, ale przede wszystkim na działania cesarza, który skutecznie rozstrzygał wszelkie spory między biskupami poprzez umiejętne przewodniczenie obradom i dobrą perswazję². Ten obraz roli cesarza w sukcesie Soboru Nicejskiego, który przedstawia Euzebiusz, został przyjęty przez późniejszych historyków Kościoła. Choć ci historycy poświęcali więcej uwagi samym uchwałom soborowym, które Euzebiusz jedynie pobieżnie zreferował, to nadal podkreślali znaczenie Konstantyna jako kluczowego organizatora i mediatora w tym procesie. Pomimo bardziej szczegółowego omówienia teologicznych i kanonicznych decyzji Soboru, historycy Kościoła wciąż uznawali rolę cesarza

za fundamentalną w zapewnieniu pomyślnego przebiegu obrad i osiągnięciu zgody między biskupami. W ten sposób, obraz Konstantyna jako głównego aktora w przywracaniu pokoju i jedności Kościoła utrzymywał się w literaturze historycznej przez kolejne dziesięciolecia³.

Zupełnie inny obraz przedstawiają rzymskie teksty na początku VI wieku. Powstają one w kontekście konfliktu między dwoma rzymskimi duchownymi, Symmachusem i Laurentiusem, o stolicę biskupią ich miasta. Laurentius, wybrany tego samego dnia co Symmachus, zostaje początkowo pokonany i przejmuje biskupstwo w Kampanii za namową swojego rywala; jednak jego partia próbuje wymusić usunięcie Symmachusa poprzez różne oskarżenia. Jego partia odpowiadała, tworząc teksty o rzekomej przeszłości Kościoła rzymskiego, które między innymi miały na celu wzmocnienie aksjomatu, że biskup rzymski nie może być przez nikogo osądzany⁴. Najważniejsze z tych tekstów traktują o biskupie rzymskim Sylwestrze jako współczesnym cesarzowi Konstantynowi. Odwołują się do prawdopodobnie powstałej pod koniec V wieku legendy o Sylwestrze, która wypełniała wyraźną lukę w historii Kościoła rzymskiego: podczas gdy wiadomo było sporo o Konstantynie, zwłaszcza że można było łączyć z nim widoczną chrystianizację miasta, to oczywiście zachowało się niewiele informacji o współczesnym mu biskupie Sylwestrze⁵.

³ Zwięzły przegląd historiograficznego opracowania Soboru w późnym antyku oferuje R. Kany, *Kaiser Konstantin und das erste Konzil von Nizäa*, w: F. Schuller, H. Wolff (red.), *Konstantin der Große – Kaiser einer Epochenwende*, Lindenberg 2007, s. 95–124, tutaj s. 123–124.

⁴ Ten aksjomat jest do dziś częścią prawa kanonicznego, por. CIC/1983, kan. 1404. W kwestii schizmy oraz tekstów powstałych w jej wyniku zob. E. Wirbelauer, *Zwei Päpste in Rom: der Konflikt zwischen Laurentius und Symmachus (498 – 514)*, Studien und Texte, München 1993.

⁵ Co do datowania i lokalizacji legendy, do tej pory nie osiągnięto konsensusu; z pewnością powstała ona pomiędzy końcem IV a początkami VI wieku. Na rzecz późniejszego datowania argumentują T. Canella, *Gli actus Silvestri. Genesi di una leggenda su Costantino imperatore*, Spoleto 2006, oraz E. Wirbelauer, *Verhindertes Blutbad und erfolgreiche Drachenfesselung. Bischof Silvester und die Mächte des Kapitols*, w: P. Scherrer, W. Spickermann (red.), *Spätantiker Polytheismus im Westen des Römischen Reiches*, Graz 2022, s. 83–108; dla wczesnego datowania opowiadał się W. Pohlkamp, *Textfassungen, literarische Formen und geschichtliche Funktionen der römischen Silvester-Akten*, w: *Francia* 19(1992), s. 115–196. Wirbelauer i Pohlkamp zdecydowanie wskazują na

¹ Euzebiusz z Cezarei, *De vita Constantini*, III, 5 i następne. Obok sporów arianistycznych pojawia się tutaj kwestia daty Wielkanocy, a w kwestii tła kalendarzowego informację przekazuje S. Stern, *Calendar and Community. A History of the Jewish Calendar, 2nd Century BCE to 10th Century CE*, Oxford 2001, s. 65–85.

² Euzebiusz z Cezarei, *De vita Constantini*, III, 10–13. W kwestii literackiej formy *Vita Constantini* jako połączenia panegiryku, zwierciadła władcy i historii Kościoła zob. Tenże, *De vita Constantini*. O życiu Konstantyna, wstęp B. Bleckmann, tłum. i komentarz H. Schneider, Turnhout 2007, s. 27–38.

Legenda stanowi rozwiązanie tego problemu: Sylwester pojawia się jako ten, który dzięki cudom i przekonującej argumentacji skutecznie stawia opór pogańskim kapłanom i żydowskim uczonym, przyczyniając się w ten sposób do chrystianizacji miasta. Ponadto, uzdrawiając Konstantyna z trądu i chrzcząc go, jego dzieło poprzedza również dzieło cesarza. Fałszywe relacje stworzone przez zwolenników Symmachusa o rzekomym „soborze sylwestrowym”, które zachowały się w dwóch wersjach⁶, uzupełniają tę panoramę, podejmując temat stosunków rzymskiego biskupa z Soborem w Nicei. W pierwszej wersji, Sylwester zwołuje Sobór z udziałem 284 biskupów ze Wschodu i Zachodu oraz duchowieństwa swojego miasta w rzymskich termach Trajana. Pod przewodnictwem rzymskiego biskupa podejmowane są zasadnicze decyzje dotyczące dogmatów, daty Wielkanocy i organizacji Kościoła. Kolejnych 57 biskupów z Półwyspu Synajskiego popiera uchwały Soboru, składając podpisy, co nie tylko demonstruje ekumeniczność tego Soboru, ale także pozwala przekroczyć kanoniczną liczbę 318 biskupów uczestniczących w Soborze w Nicei⁷. Wreszcie, wzmianka o tym, że Konstantyn zorganizował podróż uczestników na rzymski Sobór, została zapożyczona z narracji Euzebiusza o Nicei. Jeszcze w czasie, gdy konflikt trwał, powstała druga wersja tego tekstu, w której po raz pierwszy bezpośrednio mowa jest o Soborze Nicejskim: Sobór wysłał do Sylwestra pismo z prośbą o potwierdzenie swoich uchwał; Sylwester wyraża zgodę i, dodając do ustaleń Soboru 284 biskupów oraz 57 innych, uzupełnia je o kolejne przepisy. W pierwszej wersji rzymski biskup postępuje, jakby Sobór w Nicei w ogóle nie miał miejsca, w drugiej zaś wersji jest świadomy, że jego

rzymskie pochodzenie legendy, podczas gdy Canella opowiada się za syryjsko-palestyńskim rdzeniem. Została również zaproponowana grecka wersja tekstu łacińskiego, por. F. Parente, *Qualche appunto sugli Actus beati Silvestri*, w: *Rivista Storica Italiana* 90(1978), s. 878–897. Dalsze wyjaśnienia będą wymagały krytycznego wydania tekstu. Częściowe edycje starszych wersji tekstu oferują Canella i Wirbelauer.

⁶ Por. E. Wirbelauer, *Zwei Päpste*, dla edycji obu wersji z tłumaczeniem (s. 228–247, s. 304–315) oraz wyjaśnieniami dotyczącymi treści i kontekstu historycznego (s. 73–78, s. 94n).

⁷ Co do liczby, zob. A. von Stockhausen, *Athanasius von Alexandrien, Epistula ad Afros*. Wstęp, komentarz i tłumaczenie, Berlin 2002, s. 106–109 z dodatkowymi źródłami literaturowymi.

zgoda jest niezbędna. W obu tekstach cesarz pojawia się w końcu jako logistyczny wykonawca decyzji Sylwestra, nie mający wpływu na same obrady soborowe. Pomimo różnych akcentów, w obu przypadkach wyraźnie ukazuje się jedno: decydująca władza nad całym Kościołem nie spoczywa w rękach cesarza, lecz rzymskiego biskupa. Nawet tam, gdzie historyczne nieścisłości dotyczące „soboru sylwestrowego” zostały złagodzone, ten obraz pozostaje dominujący: większość rękopisów *Liber pontificalis* – rodzaju historii papieskiej – powstałych w kolejnych dekadach przekazuje, że uczestnicy Soboru nie tylko działali zgodnie z wolą Sylwestra, ale nawet z jego rozkazu zebrali się w Nicei⁸. Ten pogląd, który powstał w warunkach rzymskich VI wieku, jest z pewnością fikcją. Natomiast obraz nakreślony przez Euzebiusza jest obecny nawet we współczesnych badaniach: Konstantyn ukazuje się jako polityk religijny, który, w obliczu poważnych zagrożeń dla jedności Kościoła, wkrótce po objęciu władzy na Wschodzie, a z odpowiednim wpływem, angażuje się w wydarzenia⁹. Obraz ten sugeruje, że inicjatywa zwołania powszechnego Soboru była w dużej mierze zasługą Konstantyna. Co ciekawe, nie zachowało się żadne zaproszenie od cesarza, jednak istnieje fragment listu, w którym cesarz zapowiada przeniesienie Soboru, planowanego

⁸ Por. *Liber pontificalis*, T. Mommsen (red.), Berlin 1898, s. 48. W kwestii relacji między wersjami tekstu zob. M. Simperl, *Beobachtungen und Überlegungen zur frühen Redaktionsgeschichte des Liber pontificalis*, w: K. Herbers, M. Simperl (red.), *Das Buch der Päpste – Liber pontificalis. Ein Schlüsseldokument europäischer Geschichte*, Fryburg i. Br. 2020, s. 52–77.

⁹ Zwyczajowo list Konstantyna do Aleksandra i Ariusza datowany jest na krótko po jego zwycięstwie nad Licyniuszem i uzyskaniu władzy nad wschodnią częścią Cesarstwa Rzymskiego. Część badań posunęła się nawet do tego, by powiązać Konstantyna z omawianym poniżej Synodem w Antiochii z lat 324/25, sugerując, że miał on być realizacją jego polityki religijnej, a nawet postulując obecność Konstantyna na tym Soborze, por. przykładowo C. Marksches, *Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins: Arius, der «arianische Streit» und das Konzil von Nizäa, die nachnizäischen Auseinandersetzungen bis 337*, w: N. Brox (red.), *Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur. Band 2: Das Entstehen der einen Christenheit (250–430)*, Fryburg i. Br. 1996, s. 271–343, tutaj s. 302, ponownie wydrukowane w: C. Marksches, *Alta Trinità beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 2000, s. 99–195, tutaj s. 143; R.L. Fox, *Pagans and Christians*, London 2006, s. 627–643.

pierwotnie w anatolijskiej Ankyrze (Ankara), do Nicei¹⁰. Jednak Euzebiusz, którego relacja została przyjęta przez późnoantyczną historiografię kościelną, milczy na temat takiej zmiany. Jest to tym bardziej zaskakujące, że przeniesienie musiało nastąpić w bardzo krótkim czasie: Oprócz lepszego klimatu i dogodniejszej lokalizacji w Nicei, Konstantyn podaje jako powód przeniesienia miejsca spotkania fakt, że w ten sposób otworzyła się przed nim możliwość uczestniczenia w Soborze. Jednak dowody papirologiczne sugerują, że Konstantyn odwołał zaplanowaną wcześniej podróż do Egiptu dopiero w kwietniu lub maju 325 roku¹¹. Konstantyn postanowił zatem, jak się wydaje, dość nieznacznie, wziąć udział w już zaplanowanym Soborze, przenieść go w związku z tym w pobliże cesarskiej rezydencji w Nikomedii i zrezygnować z podróży, której reprezentatywnego znaczenia nie należy lekceważyć, biorąc pod uwagę fakt, że przejął kontrolę nad wschodnią częścią Cesarstwa Rzymskiego dopiero we wrześniu 324 roku. Nie ma pozytywnych dowodów źródłowych na to, że Sobór zaplanowany na Ankarę był pomysłem Konstantyna¹². Jedyna inna wzmianka o takim Soborze w rzeczywistości przemawia przeciwko niemu: List Synodu w Antiochii, który zebrał się między wrześniem 324 r. a majem 325 r., odnosi się do „wielkiego i kapłańskiego” Syno-

du w Ancyrze¹³. Zgodnie z pismem, Synod podjął zdecydowane decyzje antyariańskie: poprzez potwierdzenie stanowisk politycznych kościelnych Aleksandra z Aleksandrii, który ekskomunikował Ariusza, przez uchwalenie wyznania wiary, które oprócz odrzucenia odpowiednich „ariańskich” koncepcji, odrzucało także dobre-orygenistyczne idee, takie jak poczęcie Syna z woli Ojca, oraz poprzez usunięcie i ekskomunikowanie trzech „ariańskich” biskupów, w tym wcześniej wspomnianego Euzebiusza z Cezarei. W dotychczasowych badaniach za *spiritus rector* tego Soboru uchodził zazwyczaj biskup Ossius z Kordoby, który z pewnością przybył na Wschód razem z Konstantynem. Jego osobista i teologiczno-polityczna bliskość do Konstantyna jest jednak przedmiotem kontrowersji¹⁴. Jednakże istnieje wiele argumentów za tym, by za rzeczywistego inicjatora i teologicznego twórcę idei antiochijskiego zgromadzenia kościelnego uznać Eustachego z Berei¹⁵,

¹³ Edycja jako Urk. 18 (= Dok. 20), tutaj § 15 w Opitz, *Urkunden...*, 36–41, tłumaczenie jako Dok. 20 w H.C. Brennecke, U. Heil, *Dokumente...*, s. 102–104. Nową edycję pisma z obszernym komentarzem przedstawia moja rozprawa doktorska, która została przyjęta w 2023 roku przez Wydział Teologii Katolickiej Uniwersytetu Augsburgskiego, *Das Schreiben der Synode von Antiochia 324/325 (Urk. 18). Überlieferungsgeschichtliche Einordnung, Edition, Übersetzung und Kommentar*, której wyniki zakłada się w dalszej części. Praca ta zostanie opublikowana jako tom 195 serii *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. Od momentu odkrycia tekstu w 1905 roku, jego autentyczność była wielokrotnie kwestionowana, zwłaszcza w ostatnich latach przez H. Strutwolfa, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte*, Göttingen 1999, s. 31–44. Debata, którą to wywołało, oraz jej wyniki nie doprowadziły do konsensusu, przy czym także w najnowszych badaniach dotyczących autentyczności pisma, osoba i przedstawienie Euzebiusza odgrywają kluczową rolę, por. A.P. Johnson, *Narrating the Council. Eusebius on Nicaea*, w: R. Kim (red.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, Cambridge (UK) 2021, s. 202–222, tutaj s. 204–205.

¹⁴ Obraz wywierający wpływ namalowany przez V.C. DeClerqa, *Ossius of Cordova, A Contribution for the History of the Constantinian Period*, Washington D.C. 1954; w kwestii istotnych zapytań zob. A. Lippold, *Bischof Ossius von Cordova und Konstantin der Große*, w: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 92 (1981), s. 1–15 oraz B.H. Warmington, *Did Constantine Have «Religious Advisers»?*, w: *Studia Patristica* 19 (1989), s. 117–129.

¹⁵ Po raz pierwszy zaproponowane przez D.A. Lebedewa, *К вопросу об Антиохийском соборе 324 года и о „Великом и священном соборе в Анкире”*, w: *BYZANTINA XPONIKA* 19 (1912), s. 55–146, tutaj s. 112 oraz G. Krügera,

¹⁰ Tekst zachował się jedynie w syryjskim tłumaczeniu, a razem z innymi „dokumentami” dotyczącymi historii Soboru w Nicei (325) został opracowany jako Urk. 20 przez H.G. Opitz (red.), *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streits 318–328* (Athanasius Werke III/1, 1–2), Berlin 1934, tutaj s. 41–42. Tłumaczenia tych dokumentów, wraz z nową numeracją (tutaj dok. 22), znajdują się w kontynuacji edycji dokumentów przez H.C. Brennecke, U. Heil, *Dokumente zur Geschichte des Arianischen Streites. Lieferung 3: Bis zur Ekthesis Makrotichos* (Athanasius Werke III/1, 3), Berlin – New York 2007.

¹¹ Zgodnie z P. Oxy. XIV 1626 w Egipcie nadal, 26 maja, kiedy Konstantyn był już w Nicei, spodziewano się wizyty cesarskiej; plany podróży Konstantyna datują się już na zimę (por. P. Oxy. X 1261 z 13 stycznia 325) i zostały wstrzymane na mocy Urk. 17, 15 (= Dok. 19, 15) z powodu sporu arianistycznego. Podróż ta nigdy nie została zrealizowana. Przegląd itinerarium Konstantyna w tym okresie przedstawia T. Barnes, *The New Empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge (MA) 1982, s. 76.

¹² Podobnie S. Fernández, *Who Convened the First Council of Nicaea: Constantine or Ossius?*, w: *The Journal of Theological Studies* 71 (2020), s. 196–211, tutaj 206–207, który plany zwołania «soboru ekumenicznego» przypisuje nie Konstantynowi, lecz Ossiusowi z Kordoby.

który krótko przed synodem przeniósł się do Antiochii i tam, po sześciomiesięcznym pontyfikacie przychylnie nastawionego do arianizmu Pawlina z Tyru, starał się przywrócić dyscyplinę i porządek kościelny – zgodnie ze swoim zdecydowanie antyarianistycznym rozumieniem¹⁶. Eustachiusz i biskupi z nim zgromadzeni na końcu pisma dają trzem ekskomunikowanym możliwość nawrócenia i pokuty na nadchodzącym synodzie w Ancyrze: Jak takie pojednanie miało wyglądać według ich rozumienia, łatwo dostrzec w kontekście teologicznych zastrzeżeń synodalnego pisma. Taka perspektywa jest całkowicie przeciwna do tej, którą Konstantyn – mniej więcej w tym samym czasie – przedstawił w liście adresowanym do Aleksandra i Ariusza (Urk. 17 = Dok. 19): Zamiast zaostrzać spór, tutaj zaprzecza się teologicznemu znaczeniu kontrowersyjnych kwestii, a pojednanie formułowane jest jako powrót do wzajemnego porozumienia, a nie jednostronne podporządkowanie się decyzji synodalnej. Dodając do tego, że w Ancyrze biskupem był również Markell, zdecydowany anty-arianin¹⁷, staje się bardzo wątpliwe, by synod z taką propozycją miał być dziełem Konstantyna.

Raczej Konstantyn przyjął na siebie zaplanowany wcześniej Sobór, a następnie, najprawdopodobniej z chęci wywarcia wpływu na jego przebieg, przeniósł miejsce obrad z Ancyry i osobiście wziął w nim udział, aby nadać mu swój charakter. Choć taka rekonstrukcja wydarzeń prowadzi do oczywistych napięć wobec przedstawienia Euzebiusza, wynik pozostaje ten sam: Sobór w Nicei od samego początku był sprawą wysoce polityczną¹⁸.

E. Seeberg (red.), *Die Synode von Antiochien im Jahre 324/25. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Nicäa*, *Theologische Literaturzeitung* 39(1914), s. 12–16, tutaj s. 14–15.

¹⁶ O osobie i teologii Eustacjusza zob. S. Cartwright, *The Theological Anthropology of Eustathius of Antioch*, Oxford 2015; nowsze, kompleksowe opracowanie teologii trynitarniej Eustacjusza jest wciąż pożądane.

¹⁷ O Markellu i jego teologiczno-kościelno-politycznym znaczeniu przed Niceą zob. S. Parvis, *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325–345*, Oxford 2006, s. 38–95.

¹⁸ Dla przeciwstawnej perspektywy zob. H.C., Brennecke, *Nicäa, Ökumenische Synoden I. Ökumenische Synode von 325*, w: *Theologische Realenzyklopädie* XXIV, s. 430–431, który sugeruje, że początkowy cel planowanej przez Konstantyna synody miał jedynie służyć kościelnemu upamiętnieniu zwycięstwa nad Licyniuszem oraz przywróconej jedności imperium.

Dla biskupów wokół Eustachiusza z Antiochii, Markella z Ancyry i prawdopodobnie także Aleksandra z Aleksandrii chodziło o kontynuowanie zdecydowanej polityki antyariańskiej, związanej z usuwaniem biskupów i ekskomunikami. Konstantynowi natomiast chodziło o to – w tym przypadku relacja Euzebiusza jest wiarygodna – by zapobiec dalszemu pogłębianiu istniejących podziałów i dążyć do odzyskania jedności kościelnej.

2. „Wielka chwila” w historii Kościoła?

Na Soborze, jak wiadomo, poruszono nie tylko spór dotyczący Ariusza, ale biskupi zajęli się również kwestią traktowania nowożytnych i melecjan – egipskiej grupy kościelnej, która powstała w wyniku ostatnich prześladowań chrześcijan. Dyskutowali również nad ustaleniem jednolitego terminu Wielkanocy oraz uchwalili łącznie 20 kanonów, które regulowały szereg kwestii związanych z porządkiem kościelnym¹⁹. Teologiczna siła oddziaływania kontrowersji ariańskiej sprawiła, że niektóre inne kwestie zostały może zbyt łatwo pominięte. Jednocześnie należy przyznać, że zagadnienia dotyczące nauki o Bogu zajmowały istotne miejsce na Soborze i, z uwagi na różnorodność stanowisk, miały potencjał, by pogłębić podziały wewnątrzkościelne, zamiast je zniwelować. To, że na samym Soborze udało się osiągnąć, choć kruchy, pokój i że zarówno cesarz, jak i teologiczni przeciwnicy Ariusza, choć nie bez zastrzeżeń, mogli odnieść sukces, wydaje się na pierwszy rzut oka paradoksalne. W rzeczywistości jednak obie strony mogły być od siebie nawzajem zależne. Po Synodzie w Antiochii i niepowodzeniu jego inicjatywy mediacyjnej między Aleksandrem a Ariuszem, Konstantyn musiał zrozumieć, że przywrócenie pokoju kościelnego nie będzie możliwe przez zrelatywizowanie kontrowersyjnych kwestii, lecz jedynie przez odrzucenie Ariusza i związanych z nim teologicznych poglądów. Zgodnie z tym, po Soborze Konstantyn wyraził się ostro przeciwko prezbiterowi aleksandryjskiemu i zdecydowanie podjął działania wobec nie-

¹⁹ Dla zwięzłego przeglądu zob. C. Marksches, *Theologische Diskussionen...*, s. 313–317, ND: 157–164; ponadto A. Weckwerth, *The Twenty Canons of the Council of Nicaea*, w: R. Kim (red.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, Cambridge (UK) 2021, s. 158–176.

których biskupów, którzy odmówili podpisania potępienia doktryny Ariusza²⁰. Na samym Soborze Konstantyn starał się jednocześnie zapobiec dalszym oskarżeniom o „arianizm” oraz doprowadzić do rehabilitacji Euzebiusza z Cezarei. Co więcej, jeszcze zanim biskupi zdążyli wyrazić swoje stanowisko, cesarz wezwał ich, by przyjęli jego przedstawione wyznanie, wzbogacone o termin *ὁμοούσιος*, który, choć bez wątpliwości antyariański, w swej treści był niejednoznaczny, jako oficjalne wyznanie Soboru²¹. Dzięki swojemu wyraźnemu wysiłkowi na rzecz jednomyślności, decyzje podjęte na Synodzie w Antiochii zostałyby zniweczone w swojej teologicznej zaostrzającej i kościelno-politycznej wadze. Teologiczne zainteresowanie Konstantyna na Soborze znajduje się nie w realizacji konkretnej politycznej teologii ani osobistych poglądów religijnych, ale w zapewnieniu pokoju kościelnego i zagwarantowanej w ten sposób czci Boga²².

Jak pokazuje przebieg i bezpośrednia historia po Soborze Nicejskim, Konstantynowi udało się zapobiec dalszym eskalacjom, przynajmniej w kwestii usunięcia biskupów. Jeśli chodzi o wyznanie, sytuacja jest bardziej złożona: Jak Euzebiusz z Cezarei relacjonuje w liście, który napisał jeszcze z Nicei do Palestyny, komi-

sja redakcyjna zinterpretowała cesarskie życzenie w taki sposób, że na podstawie wyznania Euzebiusza jako wzorca opracowano nowe, antyariańskie wyznanie²³. To soborowe wyznanie, zwane nicejskim, co prawda rezygnuje z najostrzejszych teologicznych uwag Synodu Antiocheńskiego, ale przejmuje od niego wyraźne rozróżnienie między poczęciem Syna a powstaniem stworzenia, a tym samym między Bogiem a światem w ogóle²⁴. Sojusz antyariański mógł więc teologicznie w dużej mierze osiągnąć swoje cele, jednakże kosztem rezygnacji z usunięcia biskupów podejrzanych o „arianizm”. W związku z tym wyrok Eustacjusza jest rozczarowujący; zauważa on, że „arianie” byli w stanie utrzymać się na swoich stolicach biskupich dzięki udawaniu i oszustwu²⁵.

Dla Eustacjusza Sobór Nicejski nie był więc „godziną chwały” historii Kościoła. Ponadto należy dodać, że wyznanie soborowe raczej nie wywarło większego wpływu poza obrębem samego Soboru, ponieważ jego funkcja ograniczała się do wydarzeń soborowych, integracji pod wspólnym wyznaniem i wykluczenia dewiacyjnych poglądów. Ani Konstantyn, ani Sobór nie odnoszą się do niego wyraźnie w wysłanych listach końcowych; w związku z tym, o ile wiemy, prawie nigdy nie jest cytowany przez antyarian w następnych latach. Późniejszy obraz historiograficzny, zgodnie z którym dekrety soborowe były wysyłane zbiorowo, jest zatem anachroniczny²⁶. Bardziej liczyła się teologicznie motywowana polityka kościelna, czego doświadczył na własnej skórze Eustacjusz, który został obalony wkrótce po Nicei. Bardziej liczyła się teologicznie motywowana polityka kościelna, czego doświadczył na własnej skórze Eustacjusz, który został obalony wkrótce po Nicei. Z drugiej strony, dogmatyczna treść wyznania

²⁰ Zob. obok Urk. 34 (= Dok. 27), Urk. 25, 5 (= Dok. 29, 5), Urk. 27 (= Dok. 31) i w związku z *Soz. h. e.* I 21, Urk. 28 (= Dok. 32), zwłaszcza «Porphyriane-redikt» Urk. 33 (= Dok. 28); przygotowana jest praca dotycząca analizy przekazów historycznych i argumentów dotyczących autentyczności tych tekstów.

²¹ Rekonstrukcja wydarzeń na Soborze w Nicei jest, z powodu braku protokołów, które prawdopodobnie nie istniały, zawsze wynikiem interpretacji, a zwłaszcza ważeń sprzecznych źródeł. Przyjęta tutaj interpretacja opiera się zasadniczo na interpretacji Urk. 22 (= Dok. 24) w świetle Urk. 18 (= Dok. 20) i z uwzględnieniem Urk. 21 (= Dok. 23). To, co mogę tu jedynie naszkicować, omawiam szczegółowo w mojej rozprawie doktorskiej (zob. przypis 13). W kwestii kwalifikacji *ὁμοούσιος*, istotne pozostaje dzieło Christophera Steada, *Homousios, w: Reallexikon für Antike und Christentum* XVI, s. 364–433, tutaj s. 409–412.

²² Przeciwwstawna perspektywa została szczególnie przedstawiona przez E. Petersona, na przykład w: *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935, który umieszcza Konstantyna i Euzebiusza jako wspólnych zwolenników «politycznej teologii», która miała upaść wraz z wyznaniem nicejskim. Podejście Petersona, które jest historycznie nieudowodnione, zachowuje jednak swoją wagę jako polemika z nazizmem i teologiczne orędzie na rzecz «augustyńskiego» rozumienia historii zbawienia, zob. R. Kany, *Kaiser Konstantin...*, s. 118.

²³ Zob. Urk. 22, 7 i nast. (= Dok. 24, 7 i nast.).

²⁴ Szczególnie wyraźnie wyrażone w formule «γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα», zob. M. Vinzent, *Die Entstehung des «Römischen Glaubensbekenntnisses»*, w: W. Kinzig, C. Marksches, M. Vinzent (red.), *Tauffragen und Bekenntnis*, Berlin 1999, s. 185–414, tutaj s. 281.

²⁵ Teodoret z Cyru w swojej *Historii Kościelnej* (I, 7) przekazuje cytaty z kazania, które pochodzi z okresu po Soborze Nicejskim.

²⁶ Ten obraz wyłania się już w drugiej połowie IV wieku u Gelazjusza z Cezarei, zob. Gelasius von Caesarea, F13b, opublikowane w: M. Wallraff, J. Stutz, N. Marinides (red.), *Gelasius of Caesarea. Ecclesiastical History. The Extant Fragments. With an Appendix containing the Fragments from Dogmatic Writings*, Berlin – Boston 2018, s. 106.

miała ujawnić się dopiero po pewnym czasie i, jak wiadomo, pod decydującym wpływem Atanazego. Prawdopodobnie decydujące znaczenie miał fakt, że biskup aleksandryjski zdołał uzasadnić legalny pluralizm teologicznych podejść na wspólnym fundamencie Nicejskiego Wyznania²⁷. Wątpliwe jest, czy ekthesis Synodu Antiocheńskiego, która mogła zostać podjęta w Nicei bez interwencji Konstantyna, umożliwiłaby to samo.

Wnioski

Sobór w Nicei nie jest ani zwycięstwem interesów teologicznych nad politycznym instrumentalizowaniem teologii, ani czysto imperialnym wydarzeniem, w którym teologia mogłaby zostać zredukowana do swojej funkcji politycznej. Oceniając ją z perspektywy jej czasów, była ona w kontekście sporów arianistycznych ledwie kompromisem politycznym Kościoła, którego kruchość miała się ujawnić w nadchodzących latach. Dopiero pewna odległość czasowa, a także fakt, że prominentni biskupi soborowi byli albo martwi (Aleksander z Aleksandrii, Euzebiusz z Cezarei, Euzebiusz z Nikomedii), albo przynajmniej wygnani (Eustacjusz z Antiochii), bądź stracili na znaczeniu politycznym w Kościele (Markell z Ancyry), pozwoliły na przyjęcie i interpretację teologicznego ładunku Soboru jako fundamentu jedności kościelnej. Punktem odniesienia był tekst, który Konstantyn w tej formie prawdopodobnie nie zamierzał, ale który bez jego wcześniejszej interwencji również nie mógłby powstać. Dlatego cesarz Konstantyn w pewnym sensie przyczynił się do długofalowej historii sukcesu nicejskiego wyznania i tym samym Soboru w Nicei jako fundamentu jedności Kościoła i ekumenicznego porozumienia.

²⁷ To, że przy ocenie "Tomus ad Antiochenos" (Dok. 69.2) nie należy pomijać jego kościelno-politycznego motywu, pokazuje T. Elliot, *Was the Tomus ad Antiochenos a Pacific Document?*, w: *The Journal of Ecclesiastical History* 58 (2007), s. 1–8.

Nota o Autorze: Matthias Simperl – urodzony w 1989 w niemieckim Schwäbisch Hall. W latach 2010-2015 odbywał studia z zakresu teologii katolickiej, historii starożytnej i filozofii w Tübingen, Monachium, Rzymie i Augsburgu. W 2012 roku uzyskał dyplom z teologii katolickiej na Uniwersytecie Eberharda Karla w Tübingen. Od czerwca 2016 pracownik naukowy na katedrze historii Kościoła Uniwersytetu w Augsburgu. W lutym 2023 roku obronił doktorat. Jest pracownikiem naukowym przy Katedrze Historii Kościoła w Katolickim Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Augsburgu.

Bibliografia

- Barnes T., *The New Empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge (MA) 1982.
- Brennecke H.C., Heil U., *Dokumente zur Geschichte des Arianischen Streites. Lieferung 3: Bis zur Ekthesis Makrostichos* (Athanasius Werke III/1, 3), Berlin – New York 2007.
- Brennecke H.C., *Nicäa, Ökumenische Synoden I. Ökumenische Synode von 325*, w: *Theologische Realenzyklopädie XXIV*
- Canella T., *Gli actus Silvestri. Genesi di una leggenda su Costantino imperatore*, Spoleto 2006.
- Cartwright S., *The Theological Anthropology of Eustathius of Antioch*, Oxford 2015.
- Codex Iuris Canonici, Vatican 1983.
- DeClerq V.C., *Ossius of Cordova, A Contribution for the History of the Constantinian Period*, Washington D.C. 1954.
- Elliot T., *Was the Tomus ad Antiochenos a Pacific Document?*, w: *The Journal of Ecclesiastical History* 58 (2007), s. 1–8.
- Euzebiusz z Cezarei, *De vita Constantini*, Turnhout 2007.
- Fernández S., *Who Convened the First Council of Nicaea: Constantine or Ossius?*, w: *The Journal of Theological Studies* 71 (2020), s. 196–211.
- Fox R.L., *Pagans and Christians*, London 2006.
- Gelasius of Caesarea, *Ecclesiastical History. The Extant Fragments. With an Appendix containing the Fragments from Dogmatic Writings*, Berlin – Boston 2018.

Johnson A.P., *Narrating the Council. Eusebius on Nicaea*, w: R. Kim (red.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, Cambridge (UK) 2021, s. 202–222.

Kany R., *Kaiser Konstantin und das erste Konzil von Nizäa*, w: F. Schuller, H. Wolff (red.), *Konstantin der Große – Kaiser einer Epochenwende*, Lindenberg 2007, s. 95–124.

Krüger G., Seeberg E. (red.), *Die Synode von Antiochien im Jahre 324/25. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Nicäa*, *Theologische Literaturzeitung* 39(1914), s. 12–16.

Lebedew D.A., *К вопросу об Антиохийском соборе 324 года и о „Великом и священном соборе в Анкире“*, w: *BYZANTINA XPONIKA* 19 (1912), s. 55–146.

Liber pontificalis, T. Mommsen (red.), Berlin 1898.

Lippold A., *Bischof Ossius von Cordova und Konstantin der Große*, w: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 92 (1981), s. 1–15.

Markschies C., *Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins: Arius, der «arianische Streit» und das Konzil von Nizäa, die nachnizäischen Auseinandersetzungen bis 337*, w: N. Brox (red.), *Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur. Band 2: Das Entstehen der einen Christenheit (250–430)*, Fryburg i. Br. 1996, s. 271–343.

Parente F., *Qualche appunto sugli Actus beati Silvestri*, w: *Rivista Storica Italiana* 90(1978), s. 878–89.

Parvis S., *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325–345*, Oxford 2006.

Peterson E., *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935.

Pohlkamp W., *Textfassungen, literarische Formen und geschichtliche Funktionen der römischen Silvester-Akten*, w: *Francia* 19(1992), s. 115–196.

Simperl M., *Beobachtungen und Überlegungen zur frühen Redaktionsgeschichte des Liber pontificalis*, w: K. Herbers, M. Simperl (red.), *Das Buch der Päpste – Liber pontificalis. Ein Schlüsseldokument europäischer Geschichte*, Fryburg i. Br. 2020, s. 52–77.

Simperl M., *Das Schreiben der Synode von Antiochia 324/325 (Urk. 18). Überlieferungsgeschichtliche Einordnung, Edition, Übersetzung und Kommentar*, Augsburg.

Stead C., *Homousios*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum* XVI, s. 364–433.

Stern S., *Calendar and Community. A History of the Jewish Calendar, 2nd Century BCE to 10th Century CE*, Oxford 2001.

Stockhausen A. von, *Athanasius von Alexandrien, Epistula ad Afros*, Berlin 2002.

Strutwolf H., *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte*, Göttingen 1999.

Theodoret von Cyrus, *Historica Ecclesiastica, Urkunden zur Geschichte des arianischen Streits 318–328* (Athanasius Werke III/1, 1–2), H.G. Opitza (red.), Berlin 1934.

Vinzent M., *Die Entstehung des «Römischen Glaubensbekenntnisses»*, w: W. Kinzig, C. Marksches, M. Vinzent (red.), *Tauffragen und Bekenntnis*, Berlin 1999, s. 185–414.

Warmington B.H., *Did Constantine Have «Religious Advisers»?*, w: *Studia Patristica* 19 (1989), s. 117–129.

Weckwerth A., *The Twenty Canons of the Council of Nicaea*, w: R. Kim (red.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, Cambridge (UK) 2021, s. 158–176.

Wirbelauer E., *Verhindertes Blutbad und erfolgreiche Drachenfesselung. Bischof Silvester und die Mächte des Kapitols*, w: P. Scherrer, W. Spickermann (red.), *Spätantiker Polytheismus im Westen des Römischen Reiches*, Graz 2022, s. 83–108.

Wirbelauer E., *Zwei Päpste in Rom: der Konflikt zwischen Laurentius und Symmachus (498 – 514). Studien und Texte*, München 1993.

CHRISTIAN STOLL

University of Paderborn, Germany
 e-mail: c.stoll@thf-paderborn.de
 ORCID: 0000-0002-3409-7555

DOI: 10.48224/COM-232-2025-114

Communio 45(2025)4, s. 114-134

CHRYSTOLOGIA BEZ DOGMATÓW – DOGMAT BEZ CHRYSTOLOGII

**Adolf von Harnack i Erik Peterson lub dwie
antyspekulatywne interpretacje Chrystusa**

CHRISTOLOGY WITHOUT DOGMA – DOGMA WITHOUT CHRISTOLOGY

**Adolf von Harnack and Erik Peterson or two
Anti Speculative Interpretations of Christ**

Abstract

Adolf von Harnack and Erik Peterson have often been portrayed as theological opponents. While taking indeed different positions regarding Church, dogma and Jesus Christ, a closer look reveals that both theologians left behind the christological dogmas of the Ancient Church. Harnack replaces the christological dogma with the historical Jesus and his historical and experiential «effect» in history. Peterson depicts an eschatological account of Christ, the Church, and dogma that can be called über-historical. Both theologians are no longer willing to see the christological dogma as valid standard to intellectually account for the center of Christian belief. The article suggests that the theological value of the controversy between Harnack and Peterson does not consist in pointing out two unavoidable theological alternatives. Rather, it emphasizes the necessity to find a christology that reconciles the Ancient dogma with the modern notion of historical development.

Keywords: Church – Council – Doctrine – Creed – Harnack – Peterson

Streszczenie

Adolf von Harnack i Erik Peterson są często przedstawiani jako teologiczni przeciwnicy. Chociaż rzeczywiście zajmują różne stanowiska w odniesieniu do Kościoła, dogmatów i Jezusa Chrystusa, bliższe spojrzenie ujawnia, że obaj teologowie porzucili chrystologiczne dogmaty starożytnego Kościoła. Harnack zastępuje dogmat chrystologiczny historycznym Jezusem i jego historycznym i doświadczalnym „efektem” w historii. Peterson przedstawia eschatologiczny opis Chrystusa, Kościoła i dogmatu, który można nazwać über-historycznym. Obaj teologowie nie są już skłonni postrzegać dogmatu chrystologicznego jako obowiązującego standardu intelektualnego wyjaśnienia centrum wiary chrześcijańskiej. Artykuł sugeruje, że teologiczna wartość kontrowersji między Harnackiem a Petersonem nie polega na wskazaniu dwóch nieuniknionych alternatyw teologicznych. Podkreśla raczej konieczność znalezienia chrystologii, która pogodzi starożytny dogmat z nowoczesnym pojęciem rozwoju historycznego.

Słowa kluczowe: Kościół – Sobór – Doktryna – Credo – Harnack – Peterson

Adolf von Harnack i Erik Peterson weszli do historii teologii jako przeciwnieństwa. Jeden z nich, jak niewielu innych teologów, symbolizuje epokę wilhelmińską oraz liberalny protestantyzm, podczas gdy drugi należał do tzw. „pokolenia frontowego” teologów, którzy po przełomie 1918 roku rozpoczęli swoją karierę akademicką, pełni pogardy wobec swoich liberalnych nauczycieli, wybierając nowe ścieżki. Peterson był bliski teologii dialektycznej, ale w swojej eschatologicznie akcentowanej teologii kryzysu przewyższył swoich dialektycznych współpracowników. W 1930 roku zmarł Harnack, a Peterson przeszedł na katolicką wiarę – dwa lata po tym, jak obaj wymienili słynny list¹.

Teologiczne podejścia Harnacka i Petersona zostały zarówno przez katolików, jak i liberalnych protestantów określone jako dwa wyraźnie oddzielone od siebie kierunki. Joseph Ratzinger, który wielokrotnie wyrażał swoje uznanie dla teologii Petersona,

¹ E. Peterson, *Briefwechsel mit Adolf von Harnack und ein Epilog*, w: Ders., *Theologische Traktate*, red. Barbara Nichtweiss, *Ausgewählte Schriften* vol. 1, Würzburg 1994, s. 177-194. Peterson opublikował korespondencję dopiero po śmierci Harnacka i jego nawróceniu w katolickim czasopiśmie „Hochland” (tom 30, 1932/33, s. 111-124).

dostrzegł w korespondencji obu teologów nie tylko wypracowaną różnicę między protestancką zasadą Pisma a katolicką zasadą tradycji². W swoim wykładzie w Ratzybonie, jako papież, zilustrował fundamentalny konflikt między tradycyjną wiarą a nowoczesnym rozumem za pomocą metody egzegetycznej Harnacka: Pozytywistyczna koncepcja nauki liberalnego historyka dogmatów unieważnia chrystologię dogmatyczną i pozostawia jedynie „ubogi fragment” Ewangelii³.

Pod odwróconym znakiem ekspert Harnacka, Christian Nottmeier, w kontrowersji między Petersonem a Harnackiem zidentyfikował dwa „bardzo kontrastujące modele Kościoła i wiary w warunkach nowoczesności”⁴. Dla Wolframa Kinziga Peterson „podążał za przedświeceniowym, biblijnym rozumieniem historii zbawienia” i prowadził „przedkrytyczną historiografię Kościoła”⁵. W ten sposób kontrowersja oraz późniejsza konwersja Petersona zdają się potwierdzać, że katolicki Kościół jest przywiązany do przednowoczesnego rozumienia rozumu i autorytetu⁶.

² Benedikt XVI, *Ansprache an die Teilnehmer des internationalen Symposiums über Erik Peterson*, w: G. Caronello (red.), *Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders*, Berlin 2012, s. XVII.

³ „On [Jezus, CS] zostaje przedstawiony na końcu jako ojciec moralnej, przyjaznej ludziom nauki. Harnackowi chodzi w zasadzie o to, aby zharmonizować chrześcijaństwo z nowoczesnym rozumem [...]. W tym sensie historyczno-krytyczna interpretacja Nowego Testamentu, jaką on widział, na nowo porządkuje teologię w kosmosie uniwersytetu: teologia jest dla Harnacka zasadniczo historyczna, a więc i ścisła naukowo. To, co w drodze krytyki odkrywa się o Jezusie, jest niejako wyrazem praktycznego rozumu, a więc może być przedstawione w całości w ramach uniwersytetu. W tle stoi nowożytne ograniczenie rozumu, jakie znalazło klasyczny wyraz w krytykach Kanta, które jednak zostało od tego czasu radykalnie zintensyfikowane przez myślenie nauk przyrodniczych”. Benedikt XVI, *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, Przemówienie na Uniwersytecie w Ratzybonie, 12.09.2006.

⁴ C. Nottmeier, *Evangelische Kirche zwischen Geistesfreiheit, Biblizismus und Rekatholisierung: Adolf von Harnack und Erik Peterson; mit neuentdeckten Briefen Erik Petersons an Adolf von Harnack*, w: G. Caronello (red.), *Erik Peterson...*, s. 129–159, tutaj s. 148–149.

⁵ Por. W. Kinzig, *Peterson als Patristiker in der Bonner Zeit*, w: M. Meyer-Blanck (red.), *Erik Peterson und die Universität Bonn*, Würzburg 2014, s. 145–180, tutaj s. 178–179.

⁶ Por. też. J.H. Claussen, *Von Autorität und Aufklärung. Der Briefwechsel Adolf von Harnacks illustriert die zwei Pole des christlichen Glaubens*, w: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 16.01. 2013, N3.

Czy ta konfrontacja jest rzeczywiście tak jednoznaczna, jak się wydaje? Czy Harnack odrzuca dogmat i starożytną chrystologię, podczas gdy Peterson pozostaje im wierny? Jaką rolę odgrywają dogmaty o Chrystusie dla obu teologów, którzy z zawodu byli historykami wczesnego Kościoła? Czy ich stosunki są prawidłowo opisane, jeśli przedstawimy je jako obraz rozwidlenia drogi: Harnack opuszcza – w zależności od punktu widzenia – bezpieczną lub wydeptaną ścieżkę tradycji i idzie na nieznane, niepewne terytorium, podczas gdy Peterson pozostaje na tej drodze lub do niej powraca? Czy ta droga jest katolicka? A może przednowoczesna?

W dalszej części spróbujemy zbliżyć się do odpowiedzi na te pytania. Po pierwsze, przyjrzymy się korespondencji między Harnackiem a Petersonem (1), następnie omówimy dogmat i chrystologię w magistralnym „Podręczniku historii dogmatów” Harnacka (2) oraz w publikacjach Petersona z lat bońskich (3). W epilogu powrócimy do poruszonych kwestii.

1. Wpływ Ewangelii czy formalny autorytet Kościoła? Korespondencja Peterson-Harnack

Korespondencja, która miała miejsce latem 1928 roku, rozpoczęła się od traktatu, który Harnack wysłał między innymi do Petersona. Peterson, wówczas młody, 38-letni profesor, podziękował mu za jej przesłanie i odniósł się do raczej marginalnej uwagi Harnacka, który scharakteryzował zasadę tradycji wczesnego kościoła jako „zbawienną korektę”⁷ (177) biblijnego rozumienia Pisma Świętego. Peterson dodał do swojego podziękowania, że Harnack „swoimi wywodami na temat relacji Pisma i jego interpretacji wyraził nie protestancką, lecz katolicką zasadę”.

Wysoko odznaczony, niemal osiemdziesięcioletni i przez Petersona zawsze nazywany „Ekscelencją” historyk dogmatów oraz organizator nauki wysłał następnie krótki list, z którego wynika, że Harnack przypuszczał, iż jego adresat ma skłonności katolic-

⁷ E. Peterson, *Briefwechsel mit Adolf von Harnack...* Numery stron w tekście odnoszą się do wspomnianego wydania. Kursywa w oryginale.

kie. Peterson był nie tylko znany z głośnego wykładu „Czym jest teologia?” z 1925 roku, w którym dał się poznać jako obrońca dogmatów w Kościele. Harnack dodaje do swojej koncesji, że rzeczywiście „stare protestanckie rozumienie Pisma jest krytyczną niemożliwością”, ponieważ również katolicka zasada tradycji „niszczy historię, lecz w sposób znacznie silniejszy [zarówno jako dziki chwast, jak i pod nożyczkami nauczania Kościoła]” (177).

Peterson broni w swoim pierwszym liście odpowiedzi konieczności „dogmatycznego stanowiska”, twierdząc, że „bez dogmatycznego autorytetu nie ma Kościoła – a co gorsza – nie ma skuteczności Kościoła” (178). W przeciwnym razie nie pozostaje nic innego jak „nieważność ogólnej moralnej przestrogi” (177).

Harnack wyraźnie przyjmuje to sformułowanie w swojej reakcji: „Wierzmy, że prawdziwa wspólnota religijna” „zawsze powstawała wyłącznie dzięki „niewiązającemu charakterowi ogólnej paraenezy moralnej”, „tj. poprzez świadectwo doświadczenia i wiary przebudzonych osób, które wywołuje rezonans i światło w osobach” (179). „Absolutny autorytet formalny” nie jest konieczny w „każdej wspólnocie kościelnej”.

I ponownie, w kontekście omawianej opcji katolickiej, Harnack stwierdza:

Protestantyzm musi wyraźnie przyznać, że nie chce być Kościołem takim jak katolicki i nie może nim być, że odrzuca wszelkie formalne autorytety. I że polega wyłącznie na wrażeniu, jakie wywołuje przesłanie o Bogu i Ojcu Jezusa Chrystusa oraz naszym Ojcu. (179)

Na koniec Harnack dodaje uwagi na temat wynikającego z tego rozumienia teologii. Stwierdza, że „dogmatyka uniwersytecka” „nie jest niczym innym jak nauką katechizmową [...]”; ale moim zdaniem nie jest nieszczęściem, że każdy nauczyciel katechizmu w protestantyzmie szuka własnej drogi”.

W swojej ponownej i ostatniej odpowiedzi Peterson zaprzecza, że religijne rozumienie wspólnoty, które Harnack broni, może odnosić się do Lutera: „Luter nie chciał stworzyć wielkiego konwentykla, lecz Kościół. To, czego się domagają, to powrót do indywidualizmu jako prawdziwej konsekwencji Reformacji” (179–180). Peterson krytykuje także redukcję dogmatyki do na-

uki katechizmowej rozumianej jako „praktyczna teologia współczesna” Harnacka: teologia żyje „zawsze z założenia, że istnieje dogmat lub przynajmniej «czysta nauka» [czyli formalny autorytet]” (181).

Ostatnia odpowiedź Harnacka, która kończy korespondencję, jest bardziej szczegółowa i wyraźnie stara się wyjaśnić rozmówcy swoje przekonania teologiczne, nie narzucając ich jednak. W istocie potwierdza on swoje odrzucenie Kościoła „w sensie starej ważności słowa”, ponieważ taki Kościół opierałby się wyłącznie na katolickiej zasadzie autorytetu lub na „absolutnym biblizmie”: „Obie drogi są jednak zamknięte, zamknięte, ponieważ stoją w sprzeczności z naszą historyczną wiedzą” (182). „Z dawnym pojęciem «Kościoła» znika również stare pojęcie «Dogmatu», a więc i samo «Dogmat»; bo dogmat bez nieomyślności nic nie znaczy” (182).

W przeciwieństwie do tego Harnack wyraźnie potwierdza przypisane mu przez Petersona idealne wyobrażenie o wolnych kościołach: „Mogę jedynie powitać rozwój, który coraz bardziej prowadzi do indywidualizmu i czystej wspólnoty przekonań – nie boję się tego powiedzieć – kwakeryzmu i kongregacjonalizmu” (184). Protestantyzm znajdzie swoją drogę „bez kościelnego absolutyzmu [absolutyzm ma swoje miejsce tylko w żywym umyśle]” (184). Harnack kończy swoje wypowiedzi zdecydowaną, antykatolicką przestroga: „Ale tylko nie bądźcie małoduszni i reakcyjni oraz nie tęsknijcie za starymi egipskimi garnkami mięsa. Zostały one utracone, chyba że się nawrócicie i powrócicie do Egiptu” (184).

Harnack wypowiada się również szerzej na temat swojego rozumienia teologii. Teolog protestancki jest osobą, która „nie tylko bada chrześcijaństwo jak inne religie”, lecz działa z przekonaniem, „że ludzkość i ta religia należą do siebie, że ta pierwsza jest do niej skierowana, a przez historyczne dowody oraz etyczne i filozoficzne rozważania podstawowe myśli Ewangelii mogą zostać ukazane w jasnym i przekonującym świetle” (183).

Peterson do korespondencji dodał długi epilog, który jest bardzo wymowny dla jego spojrzenia na protestantyzm czasów Weimaru oraz rozwój jego rozumienia Kościoła. Jednak nie można się na tym tu szerzej skupić. Warto jednak zauważyć, że nawet biorąc pod uwagę epilog, spojrzenie Petersona nadal koncentruje

się na formalnym autorytecie Kościoła i teologii, która jest z nim związana. Zawartość, którą autorytet kościelny wprowadza w życie, oraz zagadnienia, które teologia powinna uwzględniać, nie pojawiają się w tej korespondencji. I dlatego też Jezus oraz chrystologia nie odgrywają żadnej roli w jego rozważaniach.

Listy Harnacka natomiast zawierają odniesienia do chrystologii. Kiedy stwierdza, że protestantyzm polega wyłącznie na „wrażeniu, jakie wywołuje przesłanie o Bogu i Ojcu Jezusa Chrystusa oraz naszym Ojcu” (179), wybrzmiewa ton jego popularnej książki o „Istocie chrześcijaństwa”. Z jednej strony, dla Harnacka chrystologia synowska z późniejszych soborów nie należy do Ewangelii biblijnego Jezusa: „Nie Syn, lecz wyłącznie Ojciec należy do Ewangelii, jaką Jezus głosił”⁸. Z drugiej strony Harnack opisuje przekazywanie Ewangelii za pomocą pojęć takich jak „wrażenie” czy „skutek” kazania lub osobowości Jezusa⁹. Nottmeier dostrzega w tych sformułowaniach Harnacka zasadę tradycji, która nie wymaga „żadnej doktrynalnej walidacji”¹⁰.

2. Dogmaty chrystologiczne jako konieczne zło: w kontekście *Historii dogmatów* Harnacka

Harnack wyraźnie wyraził swoje przekonania teologiczne w korespondencji z Petersonem. Zamiast kościelnego dogmatu, na pierwszym planie powinno stanąć historyczne działanie Ewangelii o Bogu jako Ojcu Jezusa i Ojcu wszystkich ludzi, które oddziałuje na jednostkę. Ta jednostka, z własnej woli, łączy się z innymi w religijną wspólnotę¹¹. Harnack uważał, że historyzacja

Kościoła i dogmatu w tradycyjnym sensie jest niemożliwa, dlatego też wyraźnie porzucił te kategorie w rozmowie z Petersonem.

W ostatnim liście do Petersona Harnack odniósł się również do koncepcji swojego podręcznika historii dogmatów. Odrzucenie kategorii dogmatu wiąże się tutaj z rozwojem protestantyzmu od czasów reformacji – „już postawa Lutra podczas dysputy lipskiej była kierunkiem” (182). „Powstały w ten sposób obiektywny brak pozostaje niezastąpiony i nie może być niczym zastąpiony! Dlatego już w pierwszym wydaniu mojej *Historii dogmatów* stwierdziłem «wyjście» dogmatu w XVI wieku” (183). Kiedy Harnack w swoim trzypięciowym, czterokrotnie wydanym podręczniku *Historii dogmatów* zajmował się dogmatami chrystologicznymi z czasów wczesnochrześcijańskich, traktował je jako coś, co uważał zarówno za niebiblijne, jak i nieprotestanckie.

Nie powstrzymało to jednak Harnacka przed dokładnym ocenieniem dogmatów chrystologicznych z czasów wczesnochrześcijańskich. Dobrym przykładem tego jest jego interpretacja kontrowersji ariańskiej i soboru nicejskiego. Sobór, którego sukces Harnack w zasadzie przypisał determinacji cesarza Konstantyna¹², pojawia się w jego oczach w promiennym świetle: „Nigdy w historii Kościoła nie odniesiono tak całkowitego i szybkiego zwycięstwa jak na Soborze Nicejskim, a żadna inna decyzja Kościoła nie ma takiej samej wagi”¹³. Taki osąd Harnacka wynika z jego wyraźnie negatywnej oceny osoby Ariusza. O Ariuszu pisze: „W każdym pojedynczym punkcie zdaje się jasny, ale wszystko jest puste i formalistyczne, wręcz chłopięca fascynacja grą z powłokami i skorupami oraz dziecięca samolubność przy wykonywaniu beztreściowych sylogizmów”¹⁴. Z drugiej strony Harnack uważa arianizm ostatecznie za pogańsko-hellenistyczny nurt intelektualny, który łączył uwielbienie wielorakich bogów z naleganiem na absolutną jedność najwyższego Boga. Jako „najlepsze przejście od politeizmu do monoteizmu” arianizm rze-

⁸ A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Akademische Ausgabe, Leipzig 1902, s. 91. Harnack rozumie tytuł Syna w kontekście roszczenia Jezusa, które dotyczy szczególnej formy poznania Boga. „Właściwie rozumiana wiedza o Bogu jest całą treścią imienia Syna”. Tamże, s. 81.

⁹ Por. Tamże, s. 6-7; s. 20.

¹⁰ Por. C. Nottmeier, *Evangelische Kirche zwischen Geistesfreiheit, Biblizismus und Rekatholisierung...*, s. 145. W korespondencji Harnack odnosi się do „*Wesensbuch*” i stwierdza: „Oczywiście nie ma tutaj nic absolutnego; ale są twierdzenia i przypuszczalne dowody, które posiadają moc absolutu.” E. Peterson, *Briefwechsel mit Adolf von Harnack...*, s. 180.

¹¹ „W ostateczności Harnack pozbawia pojęcie Kościoła wszelkich konotacji instytucjonalnych i w zasadzie zastępuje je pojęciem wspólnoty”. C. Nott-

meier, *Evangelische Kirche zwischen Geistesfreiheit, Biblizismus und Rekatholisierung...*, s. 145.

¹² A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. 2/1, nowe wydanie jako reprodukcyjny reprint 4. wydania (1909), Darmstadt 2015, s. 227–236.

¹³ Tamże, s. 236.

¹⁴ Tamże, s. 222.

czywiście miał „misję”¹⁵. Ostatecznie jednak należy stwierdzić: „Doktryna arianizmu, gdyby zwyciężyła na greckiej ziemi, najprawdopodobniej całkowicie zrujnowałaby chrześcijaństwo, tzn. rozłożyłaby je na kosmologię i moralność, a religię zniszczyłaby w samej religii”¹⁶. Harnack rozumie zatem odrzucenie arianizmu przez wczesny Kościół jako uzasadnioną i skuteczną samoocenę jego religijnej istoty.

Nie oznacza to jednak, że Harnack zgodziłby się ze stanowiskiem Atanazego, które dominowało na Soborze Nicejskim. Chrystologia Aleksandryjczyka miała być również „przepaścią sprzeczności”, „*contradictio in adjecto*”¹⁷. Harnack krytykuje przede wszystkim to, że Atanazy rozumiał jedność Logosu z Bogiem na poziomie istoty, „której załącznikiem jest umysł i wola”. Zawarta w nauce o Homousios Atanazego różnica między Synem a Ojcem, przy jednoczesnej nadrzędności Ojca, prowadziła – jak twierdzi Harnack – „po prostu do absurdu”: „Ten absurd zniósł Atanazy; on poświęcił swojej wierze, nie zdając sobie z tego sprawy, jeszcze większą ofiarę – historycznego Chrystusa”¹⁸. Chociaż Starożytny Kościół słusznie sprzeciwił się nauce Ariusza, dogmat nicejski jest dla Harnacka obciążony podwójnym zobowiązaniem: sprzeczną spekulacją metafizyczną oraz przekształceniem historycznego Chrystusa.

Do tego dochodzi fundamentalna rezerwa Harnacka wobec kategorii dogmatu. W ogólnej strukturze podręcznika dogmat jest późnym rozwinięciem, które rozpoczyna się wraz z walką chrześcijańskich apologetów z gnostycyzmem. Odpowiedni rozdział „Historii dogmatu” nosi tytuł: „Pochodzenie dogmatu kościelnego lub pochodzenie apostołsko-katolickiej doktryny wiary i pierwszego naukowego systemu doktryny kościelnej”¹⁹. Pokazuje to, że dla Harnacka dogmat nie tylko wiąże się z usankcjono-

nowaniem prawno-kościelnym, ale także z naukowym ujęciem biblijnej wiary.

Również w tym przypadku Harnack ma coś wartościowego do powiedzenia: walka z gnostycyzmem była uzasadniona i wymagała „teologii naukowej”, która angażowała się w filozofię grecką: „Ta hellenizacja kościelnego chrześcijaństwa nie dokonała się stopniowo; raczej była już na miejscu w momencie, gdy myślący Grek skonfrontował się z nową religią, którą przyjął”²⁰. Jednakże „hellenizacja” była nie tylko konieczna ze względów faktycznych. To raczej „przemiana Ewangelii w kościelno-naukowy system doktrynalny”²¹ ostatecznie uratowało chrześcijaństwo przed „ostrą hellenizacją”²². Starożytne dogmaty kościelne i teologia, której były one fundamentem, przyczyniły się więc do zachowania i przekazywania religijnego rdzenia chrześcijaństwa²³.

Niemniej jednak Harnack dostrzega w pojawieniu się teologii dogmatycznej przełomowy moment: „Utrwalenie tradycji pod tytułem Apostolskiego [...] oznaczało rozdzielenie nauki i życia”²⁴. O tym, jak wielkie były to zmiany, może świadczyć „fakt, że poszczególni chrześcijanie byli objęci szkolną opieką, a bezpośredniość uczuć i wyobraźni religijnej została ograniczona do najwęższych granic”²⁵. Tego rodzaju osąd pokazuje, że dogmat w oczach Harnacka ostatecznie stanowi zagrożenie dla żywego przekazu i indywidualnego przyswajania religii chrześcijańskiej.

Harnack nie stroni od lokalizowania jedności doktryny i życia w pierwotnym, przedkatolickim chrześcijaństwie. Według Harnacka chrześcijańscy apologety „nadal wierzyli, że chrześcijaństwo, które przyjęli, nie wymagało naukowej przeróbki, aby można je było uznać za wyraz najwyższej wiedzy, i że było identyczne pod każdym względem z chrześcijaństwem, które nawet najbardziej

¹⁵ Por. Tamże, s. 223.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ „Bez wątpienia – także starożytna nauka o Logosie, także arianizm, wydają się nam dziś sprzeczne, ale *contradictio in adjecto* zostało w pełni osiągnięte dopiero przez Atanazego”. Tamże, s. 225.

¹⁸ Tamże, s. 226-227.

¹⁹ A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. 1, nowe wydanie jako reprodukcyjny reprint 4. wydania (1909), Darmstadt 2015, s. 335.

²⁰ Tamże, s. 343.

²¹ Por. Tamże, s. 342.

²² Por. Tamże, s. 340.

²³ „To, że w ogóle wiemy cokolwiek o pierwotnym chrześcijaństwie, zawdzięczamy jedynie ustaleniu tradycji, na której oparty jest katolicyzm. Gdybyśmy sobie wyobrazili [...] że to ustalenie nie miało miejsca, [...] to dziś prawdopodobnie nie wiedzielibyśmy o pierwotnym chrześcijaństwie prawie nic”. Tamże, s. 345, przypis 2.

²⁴ Tamże, s. 338.

²⁵ Tamże, s. 337-338.

niewykształceni mogli zrozumieć”²⁶. Ale potem zaczęto między innymi „interpretować naukę o Synu jako Logosie” w chrześcijaństwie „i uznawać ją za articulus constitutivus ecclesiae. Konsekwencje tego przedsięwzięcia są nie do przecenienia”²⁷. Oprócz odrzucenia gnozy, to właśnie spory christologiczne są dla Harnacka tymi, które wywołały przepaść między nauką a życiem w historii chrześcijaństwa.

Ogólnie rzecz biorąc, widać, że Harnack potrafił docenić przełomy w kierunku dogmatycznej chrystologii w ich historycznym kontekście jako postępy, które uratowały chrześcijaństwo przed pochłonięciem przez jego hellenistyczne otoczenie. Jednak osiągnięte połączenie spekulacji filozoficznej i doktrynalnej stabilizacji nie jest niczym więcej niż czasowo koniecznym złem. Granica wczesnochrześcijańskiej chrystologii dla Harnacka leży w jej podwójnej niezdolności do myślenia historycznego: zaślania ona zarówno obraz biblijnego Jezusa, jak i kontekst działania oraz wiary w żywym chrześcijaństwie.

3. Dogmat jako akt i eschatologiczny kryzys Chrystusa: teksty Petersona z lat bońskich

Od Erika Petersona, który w korespondencji z Harnackiem domagał się kościoła zdolnego do „dogmatycznego stanowiska” i opierającego swoją teologię na dogmacie, można by oczekiwać czegoś innego. Można by przypuszczać, że dla Petersona kategoria dogmatu, a zwłaszcza wczesnochrześcijańskie dogmaty o Chrystusie, odgrywałyby centralną rolę. Jednakże wynik jest mniej jednoznaczny i ostatecznie prowadzi w innym kierunku.

Po pierwsze, rzuca się w oczy chronologia: zainteresowanie Petersona dogmatem po raz pierwszy wysunęło się na pierwszy plan w jego debacie z Karlem Barthem w wykładzie „Czym jest teologia?” (1925), a następnie rozwinęło się w tekstach z późniejszego okresu bońskiego. Jednak po jego nawróceniu w 1930 r. kwestia dogmatów nie odgrywała już roli w jego publikacjach. Korespondencja Harnacka sugeruje, że Peterson mógł rzeczywi-

²⁶ Tamże, s. 345-346.

²⁷ Tamże, s. 346.

ście odnaleźć tę wielkość w Kościele katolickim, który ze względu na swoją zdolność do wydawania dogmatycznych osądów zasługiwał na miano Kościoła. Jednak późne milczenie katolickiego Petersona na temat dogmatu pozostaje godne uwagi²⁸.

Rozważając teksty Petersona z lat 1925–1930, w których mowa jest wyłącznie o dogmacie, wyłania się ponadto ambiwalentny obraz. Z jednej strony Peterson broni obiektywnej rzeczywistości treści wiary, jak są one przedstawione w dogmatach. Nalega na to w stosunku do teologii liberalnej, ale także w swojej polemice z neoluteraninem Paulem Althausem. Teologia, jego zdaniem, „ma sens tylko przy założeniu realnej możliwości poznania”, możliwości, którą Bóg otworzył poprzez wcielenie²⁹. „To, co w dogmacie zawarte w postaci istotnych treści,” jest prawdziwym przedmiotem teologii³⁰.

Jednocześnie można odnieść wrażenie, że „dogmat” nie stoi w centrum jako intelektualnie pojęte twierdzenie, lecz przede wszystkim jako akt Kościoła, któremu przypisana jest określona funkcja w eschatologicznie zaakcentowanej historii zbawienia. Dokładniejsze spojrzenie na polemikę z Barthem w „Was ist Theologie?” pokazuje, że zaangażowanie Petersona w obronę dogmatu nie jest skierowane przeciwko eschatologicznej, kryzysowej koncepcji objawienia Bartha, lecz w pewnym sensie może

²⁸ Ślady można znaleźć w recenzji dogmatyki Michaela Schmausa (1938), której jednak Peterson nie opublikował. Wyraził tam wątpliwości wobec dominującej nowoscholastycznej dogmatyki. O jednym z popularnych podręczników dogmatyki napisano: „Dogmatyka Diekampa niemal unika języka.” W porównaniu do tej scholastycznej formy teologii, teologia patrystyczna, której wzorem jest również dogmatyka Schmausa, „ma związek nie tylko z Logosem, ale również z <Legein>, z mówieniem Logosu”. Teologia powinna „przedstawiać Objawienie nie jako jedynie zbiór pojęć i wyobrażeń, lecz jako odsłanianie rzeczywistości”, zawsze będąc „czymś w rodzaju przepowiadania”, „czymś w rodzaju świadectwa”. Musi mieć „funkcję, która wykracza poza pojęcie nauki”. Por. E. Peterson, *Theologie und Sprache*, w: Tenże, *Theologie und Theologen. Texte*, red. Barbara Nichtweiss, *Ausgewählte Schriften*, t. 9/1, Würzburg 2009, s. 202–203.

²⁹ Por. E. Peterson, *Was ist Theologie?*, w: Tenże, *Theologische Traktate...*, s. 6.

³⁰ E. Peterson, *Über die Forderung einer Theologie des Glaubens. Eine Auseinandersetzung mit Paul Althaus*, w: Tenże, *Theologie und Theologen...*, s. 321–322.

być rozumiane jako eklezjologiczne radykalizowanie tej samej koncepcji³¹.

Kiedy Peterson twierdzi, że dla teologii istotne jest, „aby nie występowała w formie systemu”³² lub wręcz „że dogmat podporządkowuje wszelką ludzką wiedzę”³³, dogmat pojawia się przede wszystkim jako przedłużenie kryzysowego wydarzenia Chrystusa. Jest to również widoczne w jego krytyce Paula Althausa, gdzie Peterson eschatologicznie interpretuje „sztywność” dogmatu, który wchodzi „z góry”. Jest to „sztywność <chwili>, w której Wieczne weszło w czas”³⁴.

Obie strony, które wyłaniają się w zainteresowaniu Petersona dogmatem, znajdują się w napiętej relacji: podkreśla się, że dogmat umożliwia poznanie, choć to poznanie nie stoi w centrum uwagi. Jednocześnie dogmat jest przez Petersona profilowany w sposób antyintelektualny. Tak jak objawienie Chrystusa eschatologicznie przecina ludzką wiedzę, tak i dogmat ma przede wszystkim funkcję artykułowania i aktualizowania tej przecinającej ludzką wiedzę interwencji.

Podobny podstawowy wzór można również zaobserwować w chrystologicznie istotnych tekstach Petersona. Są to zasadniczo rękopisy wykładów egzegetycznych, które Barbara Nichtweiss wydobyla z jego majątku w latach 90. Szczególnie owocne są interpretacje Petersona dotyczące św. Pawła i jego egzegeza Ewangelii Jana, które zostaną tutaj omówione jako przykłady.

Peterson uważał dzieło czwartego Ewangelisty za inspirowaną reakcję na gnostyckie Ewangelie³⁵, które „wobec immanentnej tendencji gnozy, by rozpuścić konkretny soteriologiczny charakter wcielenia Logosu w doketyzm bezosobowej antropo-

³¹ Zob. szerzej C. Stoll, *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise. Erik Petersons eschatologischer Kirchenbegriff im Kontext der Moderne*, Paderborn 2017, s. 144–177.

³² Por. E. Peterson, *Was ist Theologie?*, s. 1–22, tutaj s. 6.

³³ Por. Tamże, s. 16.

³⁴ Por. E. Peterson, *Über die Forderung einer Theologie des Glaubens...*, s. 319–320.

³⁵ Por. E. Peterson, *Johannesevangelium und Kanonstudien*, w: *Ausgewählte Schriften*, t. 3, red. B. Nichtweiss, Würzburg 2003, s. 22.

logii [...]” upiera się, że Logos jest „konkretnym, rzeczywistym człowiekiem”³⁶.

Tę samą orientację Peterson przedstawił również w swoim wykładzie przeciwko Karlowi Barthowi: w odpowiedzi na „wprowadzone przez Karla Bartha pojęcie niewidocznego” należało trzymać się „cielesnej obecności” Syna Człowieczego, który „tak jak każda cielesna rzeczywistość jest widoczny”³⁷. Jeśli zrezygnuje się z tej rzeczywistości, będzie się „wierzyć już tylko w intelektualne fantomy”³⁸.

Peterson stwierdza wyraźnie w tym miejscu: „Dopóki stara doktryna o dwóch naturach w ortodoksyjnej chrystologii istniała w świadomości, takie intelektualistyczne nieporozumienie Ewangelii, jakie dzisiaj wszędzie się ujawnia, nie było możliwe”³⁹. Obok tej bardzo rzadkiej referencji do chrystologicznej formuły chalcedońskiej⁴⁰, Peterson wielokrotnie mówi o „przyjęciu” ludzkiej natury przez boską w Chrystusie⁴¹ i odwołuje się do patrystycznej zasady *quod non assumptum, non est sanatum* (to, co nie zostało przyjęte, nie zostało zbawione)⁴².

Podkreślenie przez Petersona cielesność Syna Człowieczego ma przede wszystkim wymiar eklezjologiczny. Kościół i jego obrzędy ukazują się jako trwałe formy objawienia:

Kościół należy do człowieka przemienionego ciałem. Błędem byłoby powiedzieć, że należy do Boga. Jest zorientowany na Boga, ale nie należy do Boga. Nie należy też do Chrystusa

³⁶ Por. Tamże, s. 90.

³⁷ Por. Tamże, s. 147–148.

³⁸ Por. Tamże, s. 149.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Wspomina się o tym również w recenzji książki Wilhelma Kamlaha: Erik Peterson, *Apokalypse und Geschichtstheologie*, w: tenże, *Theologie und Theologen* (zob. przypis 28), s. 264–266. W rzeczywistości istnieje „dziwne niedopasowanie” między „zainteresowaniem Petersona teologią i dogmatem oraz Kościołem a brakiem zainteresowania wczesnochrześcijańskimi rozwojami w tych kwestiach, a więc np. dogmatycznymi sporami Kościoła cesarskiego i związanymi z nimi soborami ekumenicznymi”, por. W. Kinzig, *Peterson als Patristiker in der Bonner Zeit...*, s. 168.

⁴¹ Por. E. Peterson, *Johannesevangelium und Kanonstudien...*, s. 145; s. 262–263.

⁴² „Tylko to, co zostało przyjęte przez Boga; tylko to, co zostało włączone do Boskości, jest także zbawione”. Tamże, s. 262.

w tym sensie, że należy do boskiej natury Chrystusa; należy raczej do Chrystusa w takim stopniu, w jakim Chrystus nosił niebiańskie ciało w swoim zmartwychwstałym ciele. Kościół należy zatem ontycznie do zmartwychwstałego Chrystusa⁴³.

Jednocześnie cielesność Syna Człowieczego i Kościoła ma również znaczenie polityczne. Peterson pojmuje wędrówkę Jezusa do Jerozolimy jako kosmiczny przełom wieków: „Kiedy Jezus idzie do Jerozolimy, wkracza nowy, prawdziwy, jedyny eon. Wtedy rozdziera się zasłona w świątyni, wtedy trzęsie się ziemia, wtedy wstają umarli, wtedy zaczyna się panowanie Baranka. Wtedy władcy [...] staną się władcami tego eonu”⁴⁴. Cieleśna obecność Chrystusa, która trwa w widzialnych czynach Kościoła, sytuje zatem kryzys eschatologiczny w konkretnym konflikcie politycznym.

Motywy teologii inkarnacji w egzegezie Petersona nie pełnią jednak funkcji pozytywnego uznania lub docenienia człowieczeństwa Jezusa oraz człowieczeństwa innych ludzi. Widać to wyraźnie w jego interpretacji prologu Jana, tekstu, który stał się kluczowym biblijnym punktem odniesienia dla tworzenia dogmatów chrystologicznych w patrologii.

Według Petersona, prologu „nie należy rozumieć z filozoficzno-spekulatywnego punktu widzenia”, „ale wyłącznie z idei, że prymat Logosu Boga wyraża absolutną niezależność i wyższość Boga, która spycha wszelkie ludzkie roszczenia na ziemię”⁴⁵. Prolog jest przede wszystkim „radikalnym unieważnieniem wszelkich ludzkich roszczeń do bycia uznanym za pierwszego”⁴⁶. Potwierdza to dzisiejsze odrzucenie ontologiczno-spekulatywnej perspektywy wczesnokościelnej chrystologii. Dla Petersona powodem „niechęci i urazy wobec koncepcji bytu starożytnej filo-

⁴³ Tamże, s. 131.

⁴⁴ Tamże, s. 281. Wcześniej napisano: „Teraz staje się jasne, w jakim sensie Jezus potrzebuje publicznej sfery polityki. Używa jej, aby się od niej odróżnić. Jednocześnie staje się jasne, że miejsce i czas śmierci Jezusa wcale nie zostały wybrane przypadkowo. Jezus mógł umrzeć tylko w Jerozolimie. [...] Jezus musiał tam pójść, aby wysadzić w powietrze całą tę sferę poprzez swoje cierpienie jako Syn Człowieczy”. Tamże, s. 278.

⁴⁵ Por. Tamże, s. 59.

⁴⁶ Por. Tamże.

zofii lub statycznej natury wczesnokościelnej chrystologii” jest to, że człowiek po prostu nie może znieść „bycia ignorowanym tak radykalnie, jak ma to miejsce w tym przypadku”⁴⁷. Peterson przyjmuje tutaj ontologiczno-spekulatywną perspektywę wczesnochrześcijańskiej chrystologii, zakładając, że w niej przyjmuje się negatywno-krytyczne stanowisko wobec człowieczeństwa.

Peterson już wcześniej zinterpretował chrystologię Tomasza z Akwinu w bardzo podobny sposób w swoim *Thomas-Kolleg* w Getyndze. Wraz z Barthem na audytorium, Peterson był entuzjastycznie nastawiony do doktryny enhypostazji, zgodnie z którą Chrystus „jako człowiek nie jest osobą ludzką”, a „jego człowieczeństwo należy rozumieć jedynie jako rodzaj tymczasowego rozwiązania”⁴⁸. „Dlaczego Kościół, dlaczego Tomasz nauczał w ten sposób o człowieczeństwie Chrystusa? [...] Ponieważ wierzy, że człowiek jest czymś, co trzeba pokonać”⁴⁹. Z podobnym naciśkiem, wykład o Janie stwierdza również: „Drugorzędny aspekt człowieczeństwa Syna Bożego jest teraz wyrażony w taki sposób, że mówi się, iż jest On Synem Człowieczym, dzieckiem człowieczym. Ma to sugerować: On w rzeczywistości nie jest człowiekiem”⁵⁰.

Ogólnie rzecz biorąc, sposób, w jaki Peterson odnosi się do dogmatu w ogóle, a szczególnie do wczesnochrześcijańskich dogmatów chrystologicznych, pozostawia mieszane wrażenie: z jednej strony Peterson podnosi dogmat niemal do roli konstytutywnego momentu Kościoła i niezbędnego punktu wyjścia teologii. Z drugiej strony dogmat jest dla niego jedynie w bardzo ograniczony sposób źródłem teologicznego poznania. Mówienie i osądzanie dogmatyczne przedłuża wydarzenie objawienia, które Peterson rozumie przede wszystkim jako eschatologiczny kryzys człowieka, natury i świata.

W chrystologii Peterson z jednej strony mocno akcentuje „wysoką chrystologię” tekstów Nowego Testamentu i nie przejawia żadnego zainteresowania rekonstrukcją historycznego Jezusa, wolnego od odpowiednich kategorii interpretacyjnych. Z drugiej

⁴⁷ Tamże, s. 58.

⁴⁸ Por. tamże, 167-169; 173-176, cytując 175.

⁴⁹ Tamże, 175.

⁵⁰ Tamże, 145-146. Kursywa w oryginale

strony, nie ma skłonności, by przeprowadzać johannejską chrystologię inkarnacyjną przez spekulatywny filtr wczesnochrześcijańskich dogmatów chrystologicznych. Wskazówki dotyczące wczesnochrześcijańskiej chrystologii, które są wplecione w jego wykład, mają na celu nie tyle precyzyjne określenie biblijnych kategorii pojęciowych, ile podkreślenie, że Bóg w Chrystusie przyjmuje negatywną postawę wobec człowieczeństwa. Wczesnochrześcijańska próba racjonalnego zgłębienia bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa staje się w ten sposób środkiem teologii kryzysu eschatologicznego *sub contrario*.

Epilog:

Chrystologia bez dogmatu – dogmat bez chrystologii?

Adolf von Harnack i Erik Peterson z pewnością mieli bardzo różne poglądy na temat Kościoła, dogmatu i Chrystusa. Niemniej jednak, obaj, na swój sposób, oddalili się od chrystologii wczesnochrześcijańskich dogmatów.

Harnack chciał uwolnić biblijnego Jezusa i Jego kontynuację w historii wiary chrześcijaństwa od rozwiązań, które zostały opracowane na wielkich soborach. Twierdził, że te rozwiązania miały swoje miejsce i zadanie w danym czasie, ale uważał, że historyczny Jezus został przez interpretacje, które odwołują się do koncepcji Boga w świecie hellenistycznym, metafizycznie wchłonięty. Kiedy takie interpretacje zostają prawnie sformalizowane i autorytatywnie narzucone, mogą one zacierać lub utrudniać żywy kontekst działania, który wywodzi się od osoby Jezusa.

Jednak porzucając dogmaty Chrystusa wczesnego Kościoła, Jezus nie staje się zwykłym przykładem moralnym, jak miało to miejsce w przypadku filozofów oświecenia. Harnack wyraźnie przyznał Petersonowi, że „człowieczeństwo i ta religia” należą do siebie, w rzeczy samej, że „moc absolutu” emanuje z ustaleń Nowego Testamentu. Nie można zatem odmówić Harnackowi religijnego rozumienia Jezusa. Mógł jednak uznać biblijne stwierdzenia o preegzystencji, spekulacje Ojców Kościoła na temat Logosu i boską naturę wcielonego Syna Bożego soborów jedynie za historyczne mitologie. Tak więc, z dogmatycznego punktu widzenia, jego skoncentrowany na Jezusie pogląd na istotę chrześcijaństwa pozostał jednolity.

Z drugiej strony Erik Peterson wyniósł objawienie i dogmat na eschatologiczny poziom pośredni, który znajduje się „powyżej” historycznej rzeczywistości człowieka, ale „poniżej” Boga filozoficznego myślenia. To właśnie na tym pośrednim poziomie ma miejsce eschatologiczny kryzys Chrystusa i to tutaj znajduje się dogmat, który przedłuża ten kryzys. To, co Peterson chciał zachować, nie było, jak w przypadku Harnacka, historycznością Jezusa i działania Kościoła, ale ich eschatologiczna ponadhistoryczność. Dlatego kryzys Chrystusa i dogmat nie mogą ani zatonać w strumieniu tego, co historyczne, ani też – z obawy przed metafizycznym „anulowaniem” – ich ponadczasowa prawda nie może być wyrażona za pomocą rozumu.

Dla Petersona osoba Jezusa Chrystusa pozostaje zatem szczególnie niezrozumiałym i mitologicznym szyfrem dla eschatologicznego kryzysu stworzenia. Ani człowieczeństwo Jezusa nie wyłania się w sposób pozytywny, ani jego boskość nie jest zdefiniowana bardziej szczegółowo przy użyciu kategorii teologii filozoficznej. Chociaż Peterson trzymał się obrazów „wysokiej chrystologii” Biblii, jego interpretacja Chrystusa nie ma również zastosowania dla idei preegzystencji Chrystusa, a nawet drugiej wewnętrzno-boskiej hipostazy. Nie można posunąć się tak daleko, by oskarżyć autora, który przeciwstawił chrześcijańską doktrynę Trójcy Świętej „teologii politycznej” Carla Schmitta, o unitarystyczne wyznanie⁵¹. Nie można jednak przeoczyć, że własne próby chrystologiczne Petersona nie pasowały do spekulatywnej formy myśli dogmatów Chrystusa wczesnego Kościoła⁵².

Harnack i Peterson opowiadali się za dwiema bardzo różnymi interpretacjami Chrystusa. Ich drogi jednak nie rozeszły się, jak sugerowałoby proste schematyczne rozróżnienie wyznaniowe i modernistyczne, w kwestii obowiązywania starożytnych dogmatów chrystologicznych. Z pewnością można powiedzieć, że spojrzenie Harnacka na Jezusa i dogmat było neoprotestanckie i nowoczesne. Jednak perspektywa Petersona była z tego powodu mało katolicka, jeśli przez to rozumie się, że tradycja katolicka

⁵¹ E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, w: tenże, *Theologische Traktate*, s. 24–81.

⁵² Zob. znaczenie doktryny Trójcy Świętej w C. Stoll, *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise...*, s. 228–232.

trzymała się chrystologii inkarnacyjnej i dogmatu jako rozumowej wypowiedzi wiary. Nie ma też większego sensu określać Petersona mianem autora przednowoczesnego z powodu jego eschatologicznej apodyktyczności. To właśnie dystans Petersona wobec przekazanej tradycji chrystologicznej dowodzi, jak mało przydatny jest dychotomiczna koncepcja nowoczesności do mierzenia rozwidlenia teologii w XX wieku.

W swojej antyspekulatywnej rezerwie Harnack i Peterson okazują się nawet wrogimi braćmi. Ale czy naprawdę niemożliwe jest „uhistorycznienie” chrystologii i dogmatu, tak że trzeba albo z nich zrezygnować, albo zanurzyć się w eschatologicznej ponadczasowości? Trwałe znaczenie debaty między Harnackiem a Petersonem nie powinno polegać na tym, że zmusza nas ona do wyboru między dwiema nieuniknionymi alternatywami. Zachęca nas raczej do poszukiwania nowych ścieżek dla chrystologii dogmatycznej, a tym samym do poszerzenia spektrum alternatyw.

Z języka niemieckiego tłumaczyła Anna Buczniewska

Nota o Autorze: Christian Stoll – urodzony w 1982 roku w Bad Driburg. Niemiecki rzymskokatolicki. W latach 2003-2011 studiował prawo, nauki polityczne oraz teologię katolicką na Uniwersytecie Alberta-Ludwiga we Fryburgu oraz na Uniwersytecie Yale w USA. W latach 2011-2015 był asystentem uniwersyteckim przy Katedrze Dogmatyki i Historii Dogmatyki u Jana-Heinera Tücka na Uniwersytecie Wiedeńskim, gdzie w 2016 roku uzyskał stopień doktora teologii. W latach 2019-2020 był stypendystą Schrödingera na Uniwersytecie Notre Dame w USA. W 2022 roku pełnił funkcję profesora nadzwyczajnego w teologii systematycznej na RWTH Aachen, a w roku akademickim 2022/2023 objął stanowisko kierownika Katedry Dogmatyki i Historii Dogmatyki na WWU Münster. W 2023 roku uzyskał habilitację na Uniwersytecie Wiedeńskim i otrzymał *venia legendi* w zakresie dogmatyki i historii dogmatyki. Od 2023 roku jest kierownikiem Katedry Dogmatyki i Historii Dogmatyki na Wydziale Teologicznym w Paderborn. W 2024 roku został dyrektorem naczelnym Instytutu Johann-Adam-Möhlera. Papież Leon XIV powołał go 3 lipca 2025 roku na konsultanta Dykasterii ds. Promowania Jedności Chrześcijan.

Bibliografia

- Benedikt XVI, *Ansprache an die Teilnehmer des internationalen Symposiums über Erik Peterson*, w: G. Caronello (red.), *Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders*, Berlin 2012.
- Benedikt XVI, *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, Przemówienie na Uniwersytecie w Ratyzbonie, 12.09.2006.
- Claussen J.H., *Von Autorität und Aufklärung. Der Briefwechsel Adolf von Harnacks illustriert die zwei Pole des christlichen Glaubens*, w: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 16.01. 2013, N3.
- Harnack A. von, *Das Wesen des Christentums*, Akademische Ausgabe, Leipzig 1902.
- Harnack A. von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. 1, Darmstadt 2015.
- Kamlah W., Erik Peterson, *Apokalypse und Geschichtstheologie*, w: *Theologie und Theologen. Texte*, red. Barbara Nichtweiss, *Ausgewählte Schriften*, t. 9/1, Würzburg 2009.
- Kinzig W., *Peterson als Patristiker in der Bonner Zeit*, w: M. Meyer-Blanck (red.), *Erik Peterson und die Universität Bonn*, Würzburg 2014, s. 145–180.
- Nottmeier C., *Evangelische Kirche zwischen Geistesfreiheit, Biblizismus und Rekatholisierung: Adolf von Harnack und Erik Peterson; mit neuentdeckten Briefen Erik Petersons an Adolf von Harnack*, w: G. Caronello (red.), *Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders*, Berlin 2012, s. 129–159.
- Peterson E., *Briefwechsel mit Adolf von Harnack und ein Epilog*, w: E. Peterson, *Theologische Traktate*, red. Barbara Nichtweiss, *Ausgewählte Schriften*, vol. 1, Würzburg 1994.
- Peterson E., *Der Monotheismus als politisches Problem*, w: Tenze, w: E. Peterson, *Theologische Traktate*, red. Barbara Nichtweiss, *Ausgewählte Schriften*, vol. 1, Würzburg 1994, s. 24–81.
- Peterson E., *Johannesevangelium und Kanonstudien*, w: *Ausgewählte Schriften*, t. 3, red. B. Nichtweiss, Würzburg 2003.
- Peterson E., *Theologie und Sprache*, w: Tenze, *Theologie und Theologen. Texte*, red. Barbara Nichtweiss, *Ausgewählte Schriften*, t. 9/1, Würzburg 2009.
- Peterson E., *Über die Forderung einer Theologie des Glaubens. Eine Auseinandersetzung mit Paul Althaus*, w: *Theologie und Theologen*.

Texte, red. Barbara Nichtweiss, *Ausgewählte Schriften*, t. 9/1, Würzburg 2009.
Stoll C., *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise. Erik Petersons eschatologischer Kirchenbegriff im Kontext der Moderne*, Paderborn 2017.

POLSKA WERSJA „COMMUNIO”

ZESZYTY „COMMUNIO”

Dotąd ukazały się:

1981

1-2 – Miłosierdzie a sprawiedliwość, 3 – Podstawy etyki społecznej, 4 – Wierzyć dzisiaj, 5 – Małżeństwo i rodzina, 6 – Apostolstwo ludzi świeckich

1982

7 – Bóg Ojciec, 8 – Osoba ludzka, 9 – Niedziela, 10 – Stwórca nieba i ziemi, 11 – Wychowanie chrześcijańskie, 12 – Ewangelizacja

1983

13 – Katecheza, 14 – Pluralizm, 15 – Jezus Chrystus, 16 – Młodzi, 17 – Maryja, Matka Chrystusa, 18 – Kryzys

1984

19 – Krzyż Chrystusa, 20 – Praca, 21 – Chrzęścijanin a władza, 22 – Nadzieja i eschatologia, 23 – Grzech i przebaczenie, 24 – Biologia i moralność

1985

25 – Zstał do piekieł, 26 – Zmartwychwstanie Chrystusa, 27 – Być dzieckiem, 28 – Modlitwa, 29 – Tożsamość chrześcijańska, 30 – Rady ewangeliczne

1986

31 – Wniebowstąpienie Chrystusa, 32 – Królestwo Boże, 33 – Jak czytać Pismo święte, 34 – Nowe rzeczywistości kościelne, 35 – Błogosławieni ubodzy, 36 – Rodzina przyszłości

1987

37 – Po prawicy Ojca, 38 – Sędzia żywych i umarłych, 39 – Świeccy w Kościele, 40 – Człowiek wobec prawdy, 41 – Błogosławieni prześladowani, 42 – Religijność ludowa

1988

43 – Duch Święty, 44 – Jedność Kościoła, 45 – Na drogach wiary, 46 – Religie świata a chrześcijaństwo, 47 – Jan Paweł II, 48 – Błogosławieni czystego serca

1989

49 – Święty Kościół Powszechny, 50 – Cierpienie, 51 – Wspólnota świętych, 52 – Religie świata a zbawienie, 53 – Błogosławieni pokój czyniący, 54 – Cuda

1990

55 – Grzechów odpuszczenie, 56 – Wyobrażenia religijna, 57 – Bóg a zło, 58 – Misje, 59 – Błogosławieni, którzy łakną sprawiedliwości, 60 – Chrześcijańska tożsamość Europy

1991

61 – Zmartwychwstanie umarłych, 62 – Religia w szkole, 63 – Kościół a sekty,
64 – Grzech pierworodny, 65 – Błogosławieni, którzy płaczą, 66 – Posługa
Piotra w Kościele

1992

67 – Życie wieczne, 68 – Bierzmowanie, 69 – Pedagogia chrześcijańska,
70 – Islam, 71 – Błogosławieni cisi, 72 – Ekologia

1993

73 – Dekalog, 74 – Solidarność, 75 – Życie ludzkie, 76 – Kościoły Wschodnie,
77 – Błogosławieni miłosierni, 78 – Kobieta

1994

79 – Imię Boga, 80 – Ekumenizm, 81 – Liturgia a życie, 82 – Nowy Katechizm
Katolicki, 83 – Sumienie, 84 – Postmodernizm

1995

85 – Bałwochwalstwo, 86 – Pismo święte w życiu Kościoła, 87 – Dzień święty,
88 – Judaizm, 89 – Miłość, 90 – Mass-media

1996

91 – Czcij ojca i matkę, 92 – Autonomia polityczna a chrześcijaństwo,
93 – Młodzież a sens życia, 94 – Konflikty-Waśnie-Wojna, 95 – Doświadczenie
chrześcijańskie, 96 – Chrześcijańskie dziedzictwo artystyczne

1997

97 – Nie zabijaj, 98 – Chrystus Zbawiciel, 99 – Posługiwania kościelne,
100 – Pielgrzymowanie, 101 – Dar nadziei, 102 – Ekonomia

1998

103 – Nie cudzołóż, 104 – Duch Uświęciciel, 105 – Choroba, 106 – Gnoza,
107 – Roztropność, 108 – Sens pracy

1999

109 – Nie kradnij, 110 – Tajemnica Ojca, 111 – Rozum i wiara,
112 – Aktualność kultury klasycznej, 113 – Męstwo, 114 – Znaki czasu

2000

115 – Nie mów fałszywego świadectwa, 116 – Trójca Święta a Eucharystia,
117 – Życie razem z obcym, 118 – Czasy ostateczne, 119 – Sprawiedliwość,
120 – Boża Rodzicielka Maryja

2001

121 – Nie pożądaj, 122 – Muzyka kościelna, 123 – Kardynał Stefan Wyszyński,
124 – Globalizacja, 125 – Słowo Boże, 126 – Czas

2002

127 – Dominus Jesus, 128 – Stworzenie czy natura?, 129 – Pamięć i pojednanie,
130 – Fundamentalizm, 131 – Przekaz wiary, 132 – Opatrzność

2003

133 – Tajemnice życia Jezusa, 134 – Świętość, 135 – Kościół – Państwo,
136 – Wspólnota chrześcijańska, 137 – Nie lękajcie się!, 138 – Walka kultur
– walka religii?

2004

139 – Tajemnica wcielenia, 140 – Czy Bóg cierpi?, 141 – Być chrześcijaninem
dzisiaj, 142 – Bioetyka, 143 – Modlitwa różańcowa, 144 – Radość życia

2005

145 – Ukryte życie Jezusa, 146 – Sakrament pokuty, 147 – Gdzie mieszkasz?,
148 – Zjednoczona Europa a chrześcijaństwo, 149 – Pójdź za Mną 150 – Świat

2006

151 – Chrzest i kuszenie Jezusa, 152 – Bóg jest Miłością, 153 – Teologia
a kultura, 154 – Sport, 155 – Miasto, 156 – W obliczu śmierci

2007

157 – Gody w Kanie, 158 – Płciowość, 159 – Laickość wychowania?
160 – Wierność

2008

161 – Tajemnica Przemienienia, 162 – Niepokój, 163 – Religia a polityka,
164 – Piękno

2009

165 – Nauczanie Jezusa, 166 – Wolność i odpowiedzialność, 167 – Fantazja,
168 – Noc

2010

169 – Wjazd Jezusa do Jerozolimy, 170 – Ojcostwo, 171–172 – Ksiądz Profesor
Lucjan Balter kapłan i teolog

2011

173 – Prawo naturalne, 174 – Misterium paschalne, 175 – Misterium Izraela,
176 – Wierzę w Kościół

2012

177 – Wniebowstąpienie i Pięćdziesiątnica, 178 – Apostolskość Kościoła,
179 – Umieranie, 180 – Świadectwo

2013

181 – Rodzina chrześcijańska, 182 – Idea uniwersytetu, 183 – Powrót
Chrystusa, 184 – Świętość i misja Kościoła

2014

185 – Apologia wiary, 186 – Afirmacja wiary, 187 – Chrystus czy Koran?
188 – Post i zdrowie

2015

189 – Ojciec nasz w niebie, 190 – Kościół i Kościoły, 191-192 – Biedni
i oblicza miłosierdzia

2016

193-194 – Jako w niebie, tak i na ziemi, 195 – Tożsamość chrześcijańska,
196 – Religie a przemoc

2017

197 – Chleba naszego powszedniego, 198-199 – Luter i reformacja,
200 – Joseph Ratzinger – w 90 rocznicę urodzin

2018

201 – Wina i przebaczenie, 202 – Odnowa Kościoła,
203-204 – Kryzys eschatologii

2019

205 – Pokusa, 206 – Ekologia integralna, 207 – Fenomen radości,
208 – Chiliazm

2020

209 – Zbaw nas od złego, 210 – Tożsamość kapłańska,
211 – Natura w teologii, 212 – Teatr – scena – chrześcijaństwo

2021

213 – Pytania o Boga, 214 – Łzy, 215 – Pośrednictwo,
216 – Chrześcijaństwo bez wiary

2022

217 – Jezus figurą Ojca, 218 – Synodalność, 219-220 – Kościół i cyfryzacja

2023

221 – Duch jedności, 222 – Benedykt XVI – Mocarz wiary,
223 – Kościół i wolność, 224 – Strach

2024

225 – Chrzest sakramentem wyzwolenia, 226 – Śmiech,
227 – Tęsknota, 228 – Paradoksy wiary

2025

229 – Sakrament bierzmowania, 230 – Autorytet,
231 – 800 lat Tomasza z Akwinu,
232 – Syn Boży? – 1700 lat Soboru w Nicei

KOLEKCJA „COMMUNIO”

Dotąd wydano:

Tom 1: *Eucharystia* (1986)

Tom 2: *Moralność chrześcijańska* (1987)

Tom 3: *Kapłaństwo* (1988)

Tom 4: *Kosmos i człowiek* (1989)

Tom 5: *Kościół – Ekumenizm – Polityka* (1990)

Tom 6: *Podstawy wiary – Teologia* (1991)

Tom 7: *Zło w świecie* (1992)

Tom 8: *Nowa ewangelizacja* (1993)

Tom 9: *Naród, wolność – liberalizm* (1994)

Tom 10: *Duchowość chrześcijańska* (1995)

Tom 11: *Tajemnica Odkupienia* (1996)

Tom 12: *Duch Odnowicieli* (1998)

Tom 13: *Tajemnica Trójcy Świętej* (2000)

Tom 14: *Męczennicy XX wieku* (2001)

Tom 15: *Bóg bogaty w miłosierdzie* (2003)

Tom 16: *Osoba we Wspólnocie – Kościół Chrystusowy* (2004)

Tom 17: *Dramatyczne pytania naszego wieku* (2006)

Tom 18: *Młodzież nadzieją Kościoła i świata* (2008)

Wyczerpane tomy kolekcji „Communio”: 1, 3–4

Wyczerpane numery „Communio”: 1–21, 25–37, 39–40, 44, 46–47, 50–51, 55, 61, 67