

JAKA EGZEGEZA PATRYSTYCZNA? REGUŁA WIARY

Zeszłoroczny synod biskup poświęcony *Słowu Bożemu w życiu i misji Kościoła* był miejscem wielorakiej refleksji nad istotą słowa Bożego, Biblii, ich miejsca w Kościele i w różnych formach życia eklezjalnego. Znaczenie tematu podkreślały dokumenty, które zapraszały Kościoły partykularne do pogłębionej refleksji nad znaczeniem słowa Bożego w Kościele¹. Przygotowane i przesłane do sekretariatu synodu odpowiedzi i przedstawione w trakcie trwania obrad wystąpienia dotyczyły szerokiego wachlarza zagadnień. Duża część z nich stała się przedmiotem namysłu w trakcie prac małych grup roboczych, a doświadczenia zebrane podczas tych spotkań zostały wyrażone w wypowiedziach podsumowujących ten etap synodu lub w dokumentach końcowych².

¹ Wpierw były to przygotowane na początku 2007 r. *Lineamenta* (tekst jest dostępny w różnych wersjach językowych na oficjalnej stronie Stolicy Apostolskiej, adres polskiego tłumaczenia: www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20070427_lineamenta-xii-assembly_pl.html, 12.12.2009) a potem *Instrumentum laboris* (polskie tłumaczenie znajduje się na stronie www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20080511_instrlabor-xii-assembly_pl.html, 11 XII 2009).

² Mamy tu na myśli przede wszystkim: *Relatio post disceptationem* kard. Marc Ouelleta z dn. 15 X 2008, *Propositiones* z dn. 25 X 2008 oraz *Orędzie końcowe do Ludu Bożego* z dnia 24 X 2008 (teksty wystąpień znajdują się na www.vatican.va/roman_curia/synod 13 XII 2009). Ciągłe oczekuje się adhortacji postsynodalnej przygotowanej przez Benedykta XVI. W trakcie synodu papież zabierał przy różnych okazjach wielokrotnie głos, zobacz teksty wystąpień papieskich na www.vatican.va/roman_curia/synod 13 XII 2009.

Punktem wyjścia tego przedłożenia jest wracający w różnej formie w auli synodalnej głos zachęcający do lektury Pisma Świętego w duchu Ojców Kościoła³. Miał on formę przeróżnych odniesień do lub wprost cytatów z konkretnych dzieł patrystycznych albo przyjmował kształt zachęty do naśladowania konkretnych postaw wobec tekstu świętego. Z natury synod nie jest optymalnym miejscem do szczegółowej refleksji na naturę podejścia Ojców Kościoła do słowa Bożego. Jest raczej miejscem, w którym spotyka się doświadczenie życia różnych rzeczywistości eklezjalnych. Dlatego przyjęcie tego głosu i szczegółowa refleksja będą dziełem wspólnot „poruszonych” wypowiedziami ojców synodalnych. Niniejsze przedłożenie ma zamiar stać jednym z wyrazów takiego „poruszenia”

Postawiony w nim problem „egzegezy patrystycznej” wskazuje na panującą wśród Ojców różnorodność metod stosowanych w lekturze tekstu świętego. W tym miejscu wystarczy tylko wspomnieć istniejące już opracowania zajmujące się różnymi aspektami egzegezy alegorycznej i literalnej okresu patrystycznego⁴. A przecież w każdej z nich można poczynić

³ W dokumentach poprzedzających można wskazać na następujące fragmenty nawiązujące do prezentowanego zagadnienia. W punkcie 24 *Lineamenta* znajduje się następująca zachęta: „Zagadnienia, które dziś bardzo wyraźnie wysuwają się na pierwszy plan to starania egzegetów i teologów o to, by badać i wyjaśniać Pisma według *sensus Ecclesiae*, interpretując i głosząc Słowo Biblii w kontekście żywej Tradycji i na odwrót, odkrywając przy tym dziedzictwo Ojców (podkreślenie: C.K.), konfrontując się ze wskazaniem Nauczycielskiego Urzędu Kościoła i pomagając mu w sposób lojalny i mądry w wypełnianiu jego zadań”.

Z kolej w *Instrumentum laboris* w punkcie 22d znajdują się następujące stwierdzenia dotyczące egzegezy patrystycznej: „W tej perspektywie należy postrzegać, dojrzerozumianą i przypominaną wspaniałą egzegezę Ojców (podkreślenie: C.K.) oraz wielką intuicję średniowieczną w kwestii „czterech sensów Pisma”, bo nie straciły one swojej wartości; nie można lekceważyć echa i tradycji, które Biblia wzbudza w życiu Ludu Bożego, w postaciach świętych, mistrzów duchowych, świadków. (...) Pismo Święte należy czytać w komunii z Kościołem wszystkich miejsc i czasów, z wielkimi świadkami Słowa, poczynając od pierwszych Ojców, a skończywszy na współczesnych świętych i dzisiejszym Magisterium”.

⁴ Klasyczny dziełem jest monografia M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, Kraków 2000.

wiele dalej idących rozróżnień. Do której z nich odwołują się przemawiający na synodzie ojcowie? A może nie odwołują się do żadnej konkretnej, lecz do pewnej zasady lub ich zbioru zasad na tyle uniwersalnych, że regulujących lekturę Pisma Świętego okresu patrystycznego i będących aktualnymi także dzisiaj?

Występujące w podtytule pojęcie „reguła wiary” znajduje w powyższych pytaniach swoje uzasadnienie. Przede wszystkim odsyła on do panującego wśród Ojców konsensusu w metodzie interpretacji Pisma Świętego, który przetrwał aż do okresu renesansu. Termin „reguła” wprowadza pewne istotne uszczegółowienie w temacie. Wraz z nim przechodzi się od egzegezy pojętej jako praktyczne stosowanie zasad interpretacji do hermeneutyki jako tej, która te zasady wypracowuje. Wydaje się że wypowiedzi ojców synodalnych idą właśnie w tę stronę: pytają o starożytne *principium* i są zachętą do powrotu do niego.

1. Reguła wiary w nauczaniu św. Ireneusza

Samo pojęcie pojawia się jednak wcześniej, u Klemensa Rzymskiego, nie ma ono jednak znaczenia technicznego, które otrzyma dopiero w myśli teologicznej Ireneusza⁵. Reguła wiary jest wpisana w uniwersum koncepcji hermeneutycznych Ireneusza dotyczących Pisma Świętego, które z czasem stały się tradycyjnie obowiązującymi w Kościele. Nie jest jednak jedyną regułą, którą posługiwał się biskup, towarzyszyły jej trzy inne. Wszystkie zostały wypracowane w trakcie przygotowywania odpowiedzi na błędne nauczanie gnostyków i przedstawione w najważniejszym dziele św. Ireneusza *Adversus haereses*, wydanym w drugiej połowie II w.⁶

Pierwsza z reguł mówi o tym, że żaden fragment nie może być odezwany od swojego kontekstu literackiego i włączony w inny⁷. Druga

⁵ Por. 1 Klem 7,2: διὸ ἀπολίπωμεν τὰς κενὰς καὶ ματαίας φροντίδας καὶ ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα (teksty Ojców Kościoła za BibleWorks7).

⁶ Nie należy w tym miejscu zapominać o innym dziele *Epideixis* (inaczej *Demonstratio apostolacie praedictionis*), w którym Ireneusz powraca do „reguły wiary”; por. punkty 3 i 6.

⁷ Por. Ireneusz, *Adv. Haer.*, 1,9,4.

odnosi się do poszczególnych słów i ustala, że ich znaczenie zależy od bezpośredniego kontekstu, w którym się znajdują⁸. Trzecia dotyczy miejsc, które są niejasne albo dwuznaczne. Według tej reguły ich znaczenie teologiczne może być przyjęte dopiero po odniesieniu tych tekstów do miejsc paralelnych, o oczywistym znaczeniu⁹. Powyższe zasady, które można nazwać „wewnętrzny”, domagały się jeszcze jednego istotnego wyróżnika „zewnątrznego”, który św. Ireneusz nazywał „regułą prawdy lub wiary”¹⁰.

Przedłożone przez św. Ireneusza reguły były środkami zaradczymi na wyniki egzegezy gnostyków. Pierwsze trzy miały być skutecznym antidotum na wykorzystywanie przez nich tych miejsc Pisma Świętego, które były wieloznaczne i z łatwością można je było wykorzystywać do przedstawienia swoich racji¹¹. Wypracowując reguły, biskup Lyonu przyznawał, że w tekstach świętych takie miejsca się znajdują. Należy dodać, że większość interpretatorów ortodoksyjnych tego okresu, w odniesieniu do tekstów biblijnych stosowała alegoryczną metodę ich interpretacji, w czym nie odróżniała się od gnostyków¹². Reguła nakazująca studiowanie tekstów w ich kontekście nie pozwalała na ich swobodne przemieszczanie¹³, które umożliwiało przypisywać trudniejsze, pod względem moralnym, teksty Starego Testamentu demiurgowi albo nawet człowiekowi¹⁴.

⁸ Por. *tamże*, 3,6,1.

⁹ Por. *tamże*, 3,27,1.

¹⁰ Por. *tamże*, 1,9,4 oraz 1,10,1-1,22,1.

¹¹ Por. *tamże*, 1,3,6; 2,10,1. We Wstępie do *Adv. haer.* padają następujące słowa: „Są ludzie, którzy wyżej od prawdy stawiają puste gadulstwo i wymyślanie jakichś fantastycznych rodowodów, z czego – jak mówi Paweł apostoł – »więcej bywa sporów niż zbudowania w wierze« (1Tm 1,4). Chytrze spreparowaną, na pozór poprawną argumentacją przewracają oni w głowach rozmaitym półinteligentom, łowiąc ich na przynętę słusznych w zasadzie, lecz poprzekręcanych lub fałszywie interpretowanych słów Pańskich”; M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1975, s. 160.

¹² Por. Gianotto, *Gli gnostici e Marcione*, 235.

¹³ Por. Ireneusz, *Adv. haer.*, 1,8,1; 1,20,1.

¹⁴ Por. *tamże*, 3,6,1.

Jednak nie to było zasadniczą trudnością. Wieloznaczność tekstów przecież nie oznacza, że mają one sens gnostycki albo sprzeczny z ortodoksją. Zasadniczym powodem, dla którego tekst święty poddawał się manipulacjom gnostyckim, był fakt, że w ich interpretacji gnostycy odwoływali się do swoich tradycji¹⁵. Wieloznaczność i niepewny sens fragmentów stanowiły doskonałą okazję do odniesienia się do fundamentalnej gnostyckiej doktryny o sekretnych tradycjach przekazanych przez apostołów lub innych uczniów Jezusa. Konieczność jej sformułowania i przyjęcia, jako reguły zewnętrznej w interpretacji *passusów* biblijnych, wynikała ze świadomości, że zaproponowana wcześniej reguła wewnętrzna jasności i klarowności znaczenia określonego fragmentu okazała się niewystarczająca wobec zręczności i przewrotności w interpretacji tekstu ze strony gnostyków. Obnażenie zawilości i komplikacji interpretacji gnostycznych Biblii okazywało się nieskuteczne w świetle stosowania przez Ireneusza tych samych technik egzegetycznych. Dlatego sięga on po wspomnianą regułę wiary jako kryterium zewnętrzne. Czyni z niej punkt odniesienia poszukiwań sensu tekstów świętych. Za jej pomocą potwierdza istnienie tradycji kościelnej, odmiennej od będących w obiegu tradycji gnostyckich, które pełniły funkcję hermeneutyczną. Tym, co go odróżnia od rywali w odwoływaniu się do zewnętrznych tradycji, jest *hypóthesis*, którą dla gnostyków stanowił mit, dla niego – tradycja apostołska¹⁶.

¹⁵ Wydaje się, że wspomniany powyżej M. Simonetti nie do końca rozumie racje, dla których św. Ireneusz odwołuje się do „reguły wiary”. Wiąże raczej jej stosowanie przez biskupa Lyonu z faktem świadomości ubóstwa metody alegorycznej przez niego praktykowanej i to nie tylko w lekturze Starego, ale i Nowego Testamentu: „Jeśli chodzi o metodę, jego [Ireneusza – C.K.] *ratio* hermeneutyczna okazuje się nieco uboga (...). Być może będąc tego świadom, jako podstawową zasadę oceny w konfrontacji między sobą i swymi przeciwnikami, Ireneusz często odwołuje się do *regula veritatis* ...”; tenże, *Między dosłownością a alegorią*, s. 43.

¹⁶ Por. Ireneusz, *Adv. haer.* 4,26,2, gdzie czytamy: „To jest powód dla którego są w Kościele prezbiterzy, który należy się posłuszeństwo; mają oni sukcesję od apostołów, jak to ukazaliśmy, i wraz z sukcesją biskupią, otrzymali pewny charyzmat prawdy zgodnie z wolą Ojca. Wszyscy zaś inni, odłączeni od tradycji od pierwotnej sukcesji i w jakimkolwiek miejscu gromadzący się, uważać ich trzeba za podejrzanych: są albo jak heretycy o duchu fałszywym, albo jak schizmatycy pełni pychy i siebie samych mający na uwadze, albo jeszcze jak

Metodzie przyjętej przez gnostyków sprzyjała praktyka „edytorska tekstów” okresu I i II w. dziś nazywana pseudoepigrafią. Fenomen ten był stałą praktyką starożytności i jako taki przeniknął do chrześcijańskich wspólnot, które praktykowały go na równi z innymi społecznościami świata antycznego. Z nim należy wiązać proces powstania części literatury epistolarnej Nowego Testamentu. Słowa Papiasza¹⁷, z początku II w., dotyczące niektórych Ewangelii, potwierdzające ich apostołskie pochodzenie, są wymownym potwierdzeniem tego zjawiska jako zwyczajnej praktyki w chrześcijańskich wspólnotach. Praktyka ta sama w sobie jest pozytywnym świadectwem życia tradycją apostołską chrześcijan tego okresu.

Ocena tego fenomenu ulega zmianie w połowie II w., kiedy w obiegu pojawiają się liczne pisma powołujące się na osoby apostołów, ale o treści najczęściej gnostyckiej. Ta zmiana jakościowa, w powiązaniu z przywiązaniem do praktyki pseudoepigraficznej ze strony ortodoksyjnych chrześcijan i niemożliwością zatrzymania procesu wydawania kolejnych dzieł, znalazła odpowiedź w zwyczaju tworzenia spisów, rejestrów, apostołów i ich autentycznych sukcesorów w powiązaniu z doktryną, którą głosili¹⁸.

Zaproponowana przez Ireneusza reguła wiary, by stać się skuteczną odpowiedzią, musiała zawierać dwa elementy: spis, rejestr apostołów i ich sukcesorów, oraz w powiązaniu z nim wyznawaną przez nich doktrynę.

Zainicjowana „wyznaniem” Ireneusza reguła wiary, ale obecna wcześniej w nauczaniu Klemensa Rzymskiego¹⁹, a także w jakimś stopniu Justyna²⁰, stała się zasadą powszechnie praktykowaną w interpretacji Pisma w okresie patrystycznym i kolejnych wiekach życia Kościoła. Formułowali

hipokryci działający dla zysku i próżnej chwały”; tłumaczenie własne za tekstem krytycznym Ireneusza de Lyon, *Contre les hérésies, livre IV*, Paris 1965. O roli presbiterów w przekazie reguły wiary zobacz także *Epideixis*, 3.

¹⁷ Świadectwo Papiasza przekazał Euzebiusz, *Historia Ecclesiatca*, III.39.15-17.

¹⁸ Por. P. Grelot, *Regole e tradizioni del cristianesimo primitivo*, Casale Monferrato 1998, s. 32-38.

¹⁹ Klemens, *List do Koryntian*, 7,2; wspomina on w tym miejscu τῆς παραδόσεως κανόνα, „normę tradycji”, uznając ją za „chwalebłą i godną czci”, ale nie nadaje temu wyrażeniu sensu technicznego.

²⁰ Justyn, *Dialogus cum Tryphone Iudeo*, 80,3.

ją i praktykowali: Klemens Aleksandryjski²¹, Tertulian²², Orygenes²³, Ambroży²⁴. Augustyna, ze względu na częstotliwość w powoływaniu się na regułę, a także różnorodność form w jakiej ją wyrażał: „Regula pietatis, regula ecclesiastica, regula veritatis, analogia fidei” można uznać za „teologa reguły wiary”²⁵. Święty z Hippony uważał ją za kompendium teologii biblijnej (zwłaszcza w tych miejscach, w których podkreślał jej pochodzenie od Chrystusa i apostołów²⁶), a także za świadectwo wypełnienia się obietnicy zawartej w J 16,12²⁷. Nauczanie Augustyna o regule wskazuje na to, że w jej rozumieniu dominujące znaczenie miał aspekt doktrynalny²⁸. Na przestrzeni czasu od Ireneusza do Augustyna tracił ona swoją płynność, by ostatecznie skryształizować się w postaci formuł²⁹.

Reguła wiary jest ortodoksyjną odpowiedzią na dwa problemy: wieloznaczności niektórych fragmentów biblijnych oraz ich, używając języka współczesnej hermeneutyki, „przedrozumienia” albo

²¹ Klemens, *Stromateis*, 6,16; 7,16. Rozumie ją jako doktrynę i praktykę (por. zvl. 1,19).

²² Por. Tertulian, *Adversus Marcionem*, 1,21; 4,5.

²³ Por. Orygenes, *De principiis*, „Praefatio”, 4-10.

²⁴ Wśród wielu jego tekstów, w których odnosi się do reguły wiary na uwagę zasługują zawarte w: Ambroży *Expositio evangelii secundum Lucam*, 1,42; 7,49-50. Szerzej o regule wiary u św. Ambrożego pisze L. F. Pizzolato, *La dottrina esegetica di sant' Ambrogio*, Milano 1978, s. 301-303.

²⁵ P.S. Grech, *The Regula Fidei as a Hermeneutical Principle in Patristic Exegesis*, w: J. Krašovec, *The Interpretation of the Bible. The International Symposium in Slovenia*, Sheffield 1998, s. 593.

²⁶ Por. Augustyn, *Epistola*, 265,6.

²⁷ Por. tenże, *In Joh.* 98,7.

²⁸ Uwidacznia się to w tenże, *De doctrina Christiana*, kiedy dając wskazówki co do interpretacji terminów budzących wątpliwości św. Augustyn stwierdza: „A gdy mimo starania czytelnik [Pisma Świętego – C.K.] nie jest pewien, w jaki sposób należy wyrazić dzielić lub jak trzeba je wymawiać, powinien odwołać do zasady wiary [w języku łacińskim w tym miejscu jest „regulam fidei”], jakie poznał z tekstów zrozumiałych Pisma Świętego albo z autorytatywnych wypowiedzi Kościoła ...”; *tamże*, III,2, tłumaczenie za *O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989, s. 119n.

²⁹ P.S. Grech, *The Regula Fidei*, s. 593.

„horyzontu historycznego”³⁰, który wpływa na lekturę³¹. Pełne zrozumienie jej znaczenia do interpretacji tekstu świętego wymaga przedstawienia jeszcze jednej okoliczności, która towarzyszyła jej wyartykułowaniu przez św. Ireneusza.

2. Reguła wiary w argumentacji przeciw Marcjonowi

Gnostycy nie byli jedynym środowiskiem religijnym, wobec którego biskup Lyonu musiał zająć stanowisko. I choć czasami w omówieniach historii chrześcijaństwa w II w. akcentuje się przede wszystkim właśnie tę formę heterodoksji, to jednak obok niej, nie mniej istotną, i wcale z nią nie tożsamą, jest forma prezentowana przez Marcjona. Prawdą jest, że ten ostatni w pewnych sprawach współdzielił poglądy gnostyków, np. przeciwstawiając sobie przesłanie Starego i Nowego Testamentu pojętych na jego sposób. Odnosi się to zwłaszcza do tego aspektu nauczania Marcjona, w którym mówi on o „bogu nieznanym”, którego poznanie przyniósł Jezus. Mimo tych podobieństw jednak gnostykiem nie był. Widać to szczególnie w odrzuceniu „technik” egzegetycznych stosowanych przez gnostyków, a zwłaszcza przez radykalne odrzucenie tradycji, których istnienie, co prawda w formie ukrytej, przyjmowali gnostycy³². Argumentując

³⁰ Por. H.-G. Gadamer, *Truth and Method*, New York 1980, s. 274.

³¹ Por. P.S. Grech, *The Regula Fidei*, s. 590.

³² Problematyka relacji Marcjona do gnostyków ma obszerną literaturę i podzielił uczonych. Przyczyna tkwi w samych źródłach, w tym wypadku w dziełach Ireneusza, *Adversus haereses*, 1,27,1-4; 3,4,3 i Tertuliana, *Adversus Marcionem*, 1,2,3; które postać Marcjona łączą z gnostykiem Cerdonem. Literatura problematyki przedstawiona poniżej obejmuje włącznie monografie i jest ułożona w porządku chronologicznym: A. von Harnack, *Marcion: das Evangelium vom fremdem Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig 1924, s.31*-39*; E.C. Blackman, *Marcion and His Influence*, London 1948, s. 68-70; P.G. Verweij, *Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion*, Utrecht 1960, s. 292-349; R.M. Grant, *Gnosticismo e cristianesimo primitivo*, Bologna 1976, s. 134-140; R. J. Hoffmann, *Marcion: on the Restitution of Christinity. An Essay on the Development of Radical Paulinist Theology in the Second Century*, Chico 1984, s. 40-44.

W tym miejscu należy także zaznaczyć, że w obecnych studiach nad Marcjonem i marcjonizmem wyczuwa się potrzebę większego dystansu do osiągnięć

przeciwko takiemu adwersarzowi, Ireneusz postępuje krok dalej w swoich poglądach biblijnych.

Gnostycy, odwołując się do swoich tradycji, przeinaczali sens tekstu biblijnego i odwoływali się do innych ksiąg, Marcjon zaś dokonał swoistej „kastracji” Pisma³³. Punktem wyjścia do tego zabiegu było założenie, że sednem misji Jezusa było objawienie całkowicie nowego Boga. Z objawieniem nieznanego dobrego Boga nie korespondowały teksty Starego Testamentu, tym bardziej że Marcjon odrzucał ich alegoryczną interpretację. Z tego samego *principium* wyszło jego odrzucenie niektórych tekstów Nowego Testamentu: Ewangelii, poza częścią Łk, i reszty literatury nowotestamentalnej z wyłączeniem dziesięciu listów św. Pawła: Ga; 1–2 Kor; Rz; 1–2 Tes; Ef (Laodycean); Kol; Flp i Flm.

Przebijający z powyższej listy paulinizm Marcjona³⁴ jest konsekwencją przyjętego *principium*: nowości objawienia przyniesionego przez Jezusa.

Harnacka. Wyrazem tego jest poświęcone Marcjonowi sympozjum, które odbyło się w 2001 r. w Moguncji i wydana publikacja, która jest zbiorem wystąpień podczas niego wygłoszonych; G. May, K. Greschat, M. Meisner, *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung. Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom. 15-18. August 2001 in Mainz, Berlin-New York 2002*. Znamienny w tym względzie jest tytuł artykułu G. Maya otwierający całość kolekcji, brzmi on: *Marcion ohne Harnack*. W artykule przypisawszy Harnackowi odkrycie Marcjona jako osobowości religijnej (zob. strona pierwsza) autor analizuje kolejne tezy Harnacka odnoszące się do rekonstruowanych poglądów Marcjona, zestawiając je z poglądami innych myślicieli XIX i XX w. Chr. Baurem, G. Krügerem czy H. Usenerem.

Bardzo krytyczny wobec poglądów Harnacka na idee Marcjona, zwłaszcza na tę centralną dualizmu, mówiącą o istnieniu dwóch bogów sprawiedliwego (ST) i nieznanego (NT), jest W. Lühr, *Did Marcion distinguish between a Just and a Good God?*, s. 131-146. Autor wykazuje w nim brak precyzji Harnacka w analizie tez Marcjona, przefiltrowanych przez pisma pisarzy chrześcijańskich, por. zwł. s. 135-144.

³³ Por. Ireneusz, *Adv. haer.*, 1,27,4.

³⁴ Przystępne wprowadzenie w zagadnienie paulinizmu w okresie patrystycznym oferuje: C. Nardi, *Paolo: la giustificazione nell'esegesi patristica*, w: M. Naldini, *La Bibbia nei Padri della Chiesa. Il Nuovo Testamento*, Bologna 2000, s. 123-163. Por. także M. Simonetti, *La Sacra Scrittura nella Chiesa delle orgie (I-II secolo). Significato e interpretazione*, w: M. Naldini, *La Bibbia nei Padri della Chiesa. L'Antico Testamento*, Bologna 1999, s. 40n.

W odniesieniu do wymienionych listów kryterium to zostało powiązane z nauczaniem Pawła o Prawie i Ewangelii. Interpretując literalnie teksty św. Pawła, w których apostoł je sobie przeciwstawia, Marcjon wyprowadzał wniosek o antagonizmie między Bogiem sprawiedliwym znanym ze Starego Testamentu a Bogiem nieznanym objawionym przez Jezusa. Pozostałe teksty uważa za owoc interpolacji i falsyfikacji ze strony „fałszywych apostołów”³⁵. Ich dziełem jest także tradycja, którą należy odrzucić, jak kryterium autentyczności Pism i ich zawartości.

Strategia Ireneusza w przeciwstawianiu się Marcjonowi z konieczności musiała być odmienna od tej przyjętej w stosunku do nauki gnostyków. Nie chodziło przecież tylko o sprawę różnic w interpretacji tekstów, których znaczenie nie do końca było jasne. Chodziło się o same teksty, poszczególne księgi, i ich walor eklezjalny, który został zanegowany. O ile gnostycy za pomocą różnych technik egzegetycznych wyszukiwali w Piśmie Świętym tekstów potwierdzających ich tezy, o tyle Marcjon wyselekcjonował pewne fragmenty, radykalnie przy tym odrzucając inne i odmawiając im waloru dla chrześcijańskich wspólnot.

W swojej argumentacji Ireneusz rozpoczyna od tego, co jest fundamentem doktryny Marcjona, czyli od osoby św. Pawła. Wykazuje wpierrw, że nauczanie Pawła znajduje się w pełnej harmonii z nauczaniem apostołów. Przedstawiwszy nauczanie o narodzinach Jezusa z Maryi Jana i Mateusza (por. 3,16,2), których Ewangelie Marcjon odrzucał, a którzy byli związani osobiście z osobą Jezusa, św. Ireneusz rozpoczyna wykład nauki św. Pawła i czyni to za pomocą następujących słów: „Ta sama myśl została wyłożona przez Pawła, kiedy pisze do Rzymian” (3,16,3). Potwierdziwszy zatem zgodność świadectw Jana, Mateusza i Pawła wyprowadza kolejną regułę: do świadectwa Pisma nie należy nic dodawać ani nic ujmować³⁶.

Nie da się tej myśli Ireneusza zrozumieć bez odniesienia do kontekstu II w., w którym żyje i działa. To właśnie w tym okresie, około 150 r., inny chrześcijanin, Justyn, na sposób Ireneusza podejmującego polemikę z gnostykami i Marcjonem, w swojej apologii skierowanej przeciwko poganom będzie przeciwstawiał bajecznym mitologiom pogańskim realne

³⁵ Gianotto, *Gli gnostici e Marcione*, s. 262.

³⁶ Por. Ireneusz, *Adv. haer.*, 4,33,8; 5,30,1.

wydarzenia z życia Jezusa zrelacjonowane w Ewangelii, opierające się na świadectwie prorocत्व i relacji naocznych świadków³⁷. W ten sposób da wyraz przekonaniu, że historia, której gwarantem są świadkowie naoczni, a nie literacka fikcja są nośnikami prawdziwego poznania Boga. Do historii według Justyna należą takie wydarzenia jak: dziewicze narodziny Jezusa, Jego męką i śmierć na krzyżu, zmartwychwstanie i inne.

Dla Justyna, Ireneusza i dla innych chrześcijan tego okresu Ewangelia to przede wszystkim publiczna aktywność samego Jezusa wiernie przekazana przez Jego uczniów. Dlatego Pisma będące w posiadaniu wspólnot chrześcijańskie należy rozumieć jako podporządkowane historii, tj. aktywności publicznej Jezusa, przez relacjonowania wydarzeń. Stają się one w ten sposób ich gwarantami, jako że za ich powstaniem kryje się relacja naocznych świadków³⁸. Da temu wyraz św. Ireneusz w następującym słowach: „Mają formę poczwórną zwierzęta, ma formę poczwórną Ewangelia i poczwórną formę ma działalność Chrystusa”³⁹.

Harmonia, „poczwórna forma”, tak mocno zaakcentowana w powyższym stwierdzeniu, to nie fakt estetyczny. Z pewnością w tym miejscu jeszcze raz św. Ireneusz przeciwstawia się gnostyckiej spekulacji nad tekstami i wynikającej z tego komplikacji ich znaczenia. Tym stwierdzeniem jednocześnie otwiera łańcuch świadków objawienia Bożego, który przedstawi na następnych stronach. Publiczne nauczanie apostołów: Piotra⁴⁰ i innych

³⁷ Por. Justyn, *Apologia pierwsza*, 21-23; 53-54, zwł. 23,3, gdzie podkreśla różnicę między wymyślonymi mitami pogańskimi a nauczaniem chrześcijańskim opartym na świadectwie i 53,1, w którym zarzuciwszy argumentację z prorocत्व starotestamentalnych zapowiadających wydarzenia z życia Jezusa przechodzi do faktów jemu współczesnych, jako potwierdzenia autentyczności nauczania.

³⁸ Por. Gianotto, *Gli gnostici e Marcione*, s. 237. Ze względu na syntetyczność i trafność warto w tym miejscu przytoczyć fragment hasła *Ireneusz bp. Vienny i Lyonu*: „Ireneusz jest bezsprzecznie największym teologiem II w., a jego podejście do teologii pod kątem historii ma nadal posmak nowoczesności. Szanuje prawa rozumu, ale na pierwsze miejsce wysuwa fakty i myśl historyczną w ramach żywej tradycji Kościoła na podstawie Objawienia spisanego w księgach świętych”, w: J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 207.

³⁹ Ireneusz, *Adv. haer.*, 3,11,8 (tłum. własne).

⁴⁰ Por. *tamże*, 3,12,1-7.

uczniów: Filipa⁴¹, Pawła⁴², Szczepana⁴³, stanowi nie tylko historyczny łańcuch, ale przede wszystkim przeczy konieczności utrzymywania, że to poznanie Boga jest ukryte lub ograniczone do jednej osoby⁴⁴. Wiarygodność Ewangelii zasadza się na elementach: jawności, weryfikowalnej stałości w jej powszechności geograficznej⁴⁵ i weryfikowalnym łańcuchu przekazujących, który ma swój początek w Jezusie i trwa nieprzerwanie do czasów Ireneusza. Dla Ireneusza „treścią” łańcucha jest tradycja apostołska⁴⁶.

W kontekście sporu z Marcjonem tradycja jest nie tylko kryterium hermeneutycznym do prowadzenia autentycznej egzegezy tekstów biblijnych, ale staje się też gwarantem rozpoznania autentycznego *corpum* Pisma Świętego⁴⁷.

3. Znaczenie reguły wiary dla współczesnej biblistyki

Wypracowana przez Ireneusza reguła wiary w jej podwójnym zastosowaniu: czy wobec alegorycznych tradycji gnostyckich, czy wobec literalizmu Marcjona, jest pełną odpowiedzią na problem Kościoła II w., który odkrywa w swoim łonie obecność autorytatywnego zbioru Pism, będących jedynym pewnym świadectwem nauczania apostołów o objawieniu udzielonym przez Boga w Jezusie. Jednocześnie natura tych tekstów nie pozwalała zaklasyfikować ich, używając języka współczesnego, jako dogmatyczne i normatywne dla życia chrześcijańskiego⁴⁸. „Spory prowadzone w rodzinie” uświadamiały, jak to źródło autorytatywne może być różnie interpretowane i to bez względu na stosowane techniki egzegetyczne.

⁴¹ Por. *tamże*, 3,12,8.

⁴² Por. *tamże*, 3,12,9.

⁴³ Por. *tamże*, 3,12,10-13.

⁴⁴ Por. *tamże*, 3,13,1.

⁴⁵ Por. *tamże*, 1,10,2.

⁴⁶ *Tamże*, 3,3,1-4,2. Na temat rozumienia pojęcia tradycji i jej relacji do Pisma Świętego przez Ireneusza zob. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 38-40.

⁴⁷ Por. Gianotto, *Gli gnostici e Marcione*, s. 273.

⁴⁸ I tak np. Orygenes uważał, że charakter narracyjny Ewangelii czyni je bezużytecznymi dla życia duchowego, dlatego skłaniał się do egzegezy alegorycznej.

Odwołanie się do kryterium zewnętrznego, a za takie należy uważać regułę wiary, pozwoliło wskazać, które pisma cieszą się autorytetem i przekroczyć ich „wewnętrzną nieczułość” na aspekt doktrynalny. Reguła nie może być jednak uważana za katalizator, który powoduje wytrącenie się „kryształków” doktryny czy moralności z chaosu słów i zdań zawartych w tekstach, choć w historii egzegezy biblijnej narzucono jej tę rolę. Ma ona swój dynamiczny charakter przez to, że kontaktuje Kościół z żywym świadectwem apostołów⁴⁹. Reguła wiary umożliwiła przerzucenie pomostu od współczesnego Kościoła ku temu, co Bóg uczynił i co czyni dla swojego ludu, a czego świadectwem jest Pismo Święte.

Historyczność reguły czyni z niej skuteczne narzędzie przeciwko tajemnym tradycjom gnostyków. Jawność tradycji chrześcijańskiej: wyrażona w katalogach biskupów, potwierdzona praktyką chrztu sprawowanego powszechnie w wymiarze geograficznym, prowadzi do jednego źródła, jakim są apostołowie⁵⁰. Powyższe sformułowania stanowią aspekt negatywny, inaczej apologetyczny, reguły. Wychodząc z punktu, jakim jest świadectwo apostołów, którzy mają prawdziwe zrozumienie tego, kim był Jezusa Chrystus, można wskazać na aspekt pozytywny tej samej reguły. I w tym przypadku trzeba jeszcze raz zwrócić się do biskupa z Lyonu.

Ireneusz zsyntetyzuje swoją odpowiedź na pytanie o Jezusa w pojęciu: *anakephalaiosis*, „rekapitulacja”⁵¹. Za jego pomocą chce wyrazić pełne

⁴⁹ Próbkę jak dynamiczne jest pojęcie reguły wiary dał już w cytowanym artykule P.S. Grech, *The Regula Fidei*, zobacz te miejsca, gdzie opisuje poszukiwania św. Augustyna zmierzające do ustalenia zawartości tej reguły, zwł. s. 593-597.

Dynamizm reguły był oczywisty dla Orygenesesa, który uważał, że przepowiadanie kościelne zakłada pewną aktywność badawczą, teologiczną, głoszącego zmierzająca do wyjaśnienia spraw, które pozostały zawieszony lub niedokończone.

⁵⁰ Na temat relacji między tradycją apostołową, formułami chrzcielniczymi i wyznaniem wiary w okresie patrystycznym ukazała się w serii „Instrumenta patristica et mediaevalia nr. 43” szczegółowa i dobrze udokumentowana monografia. L.H. Westra, *The Apostles' Creed. Origin, History, and Some Early Commentaries*, Turnhout 2002.

⁵¹ Wśród współczesnych opracowań na uwagę zasługuje monografia T. Dekerta, *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, Kraków 2007, zwł. s. 17-41, na których autor przeprowadza analizę pojęcia „rekapitulacji”.

świadczenie apostołów o Jezusie. Obejmuje ono całą historię zbawienia zainicjowaną w akcie stwórczym, zrekapitulowaną w Chrystusie, zmierzająca do swojej pełni w Jego królestwie⁵². Ta chrystologiczna lektura całego Pisma Świętego jest wynikiem przyjęcia reguły wiary i jej konsekwentnego stosowania w rozwiązywaniu pojawiających się kwestii teologicznych. Zainicjowana przez Ireneusza zapewniła fundament pod poszukiwania teologiczne kolejnych pokoleń aż do czasów reformacji.

Mając zatem na uwadze powyższe obserwacje, można się pokusić o pewne wskazania dla dzisiejszej egzegezy. Zwrócenie się ku praktyce egzegetycznej Ojców Kościoła, zasygnalizowane we wstępie tego artykułu, nie jest tylko sprawą ostatniego roku czy miesiący. Ma ono długą historię w nauczaniu papieskim. Współcześnie wypowiadali się w tej sprawie Leon XIII⁵³, Pius XII⁵⁴, Paweł VI⁵⁵ czy Jan Paweł II⁵⁶. Nie brakuje takich wskazań w wypowiedziach Benedykta XVI, wyrazem tego są *Lineamenta* do XII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów na temat *Słowa Bożego w życiu i misji Kościoła*⁵⁷. Potwierdzeniem tego kierunku są systematyczne i liczne publikacje artykułów i monografii poświęconych różnym aspektom egzegezy patrystycznej, a także systematyczna publikacja dzieł egzegetycznych Ojców. Te intelektualne i duchowe przebudzenie ku praktyce egzegetycznej Ojców musi uwzględnić jej fundament, jaki stanowi reguła wiary.

⁵² „Ponieważ było niemożliwe stwarzać na nowo człowieka, który już raz został pokonany i nieposłuszeństwem złamany, i dać mu możliwość odzyskania wieńca zwycięstwa, a z drugiej strony było również niemożliwe, żeby człowiek przez grzech upadły uzyskał zbawienie, przeto jednego i drugiego dokonał Syn, który jest Słowem Boga, który zstąpił od Ojca, przyjął ciało, zniżył się aż do śmierci i dokonał ekonomii zbawienia naszego”; Ireneusz, *Adv. haer.*, 3,18,2

⁵³ Por. Leon XIII, *Providentissimus Deus*, i paragrafy poświęcone egzegezie autorytetu ojców Kościoła i innych komentatorów katolickich Biblii, EB 110-113.

⁵⁴ Por. Pius XII, *Divino afflante Spritu*, EB 554.

⁵⁵ Por. Paweł VI, *Dei Verbum*, EB 681.

⁵⁶ Por. Jan Paweł II, *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, EB 1453-1463, *Il popolo ebraico e le sue sacre scritture nella Bibbia Ciristina*, 49-50; KKK 113.

⁵⁷ Por. *Lineamenta* 24, www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_200704_27_lineamenta-xii-assembly_pl.html, (03.06.2009).

Reguła wiary determinuje eklezjalny sposób myślenia o Piśmie Świętym. Tekst święty jest postrzegany jako ekspresja „głosu Boga”, „żywe słowo” Prawdy. Dlatego Kościół może myśleć o sobie, że ma pośród siebie żywe słowo Boga, które przenika całą ekonomię zbawienia i łączy jej koniec z początkiem. Pismo Święte jest tego najwyższym wyrazem.

Reguła wiary nie jest rozwiązaniem technicznym czy metodologicznym, ale duszpasterskim. Sprowadzenie problemu egzegezy patrystycznej do sporu o techniki egzegetyczne, jak to zauważył M. Simonetti, ryzykuje zbanalizowanie jego istoty i sytuacji Kościoła w I i II w.⁵⁸ Odpowiedzi udzielone w czasie trwania sporów z gnostykami i Marcjonem dotyczą sprawy samoświadomości Kościoła wobec Żydów i pogan⁵⁹. Wobec tych pierwszych, kiedy przeciw gnostykom, a zwłaszcza Marcjonowi, broni za pomocą klucza chrystologicznego sensu Starego Testamentu, jako części jednej ekonomii zbawczej. Wobec drugich, tj. pogan, którzy przychodząc z odmiennego doświadczenia religijnego, nie mając potrzeby odnoszenia się do wyrażonych przede wszystkim w Starym Testamencie tradycji żydowskich, jako obcych kulturowo, a nawet rodzących niechęć przechodzącą we wrogość, dzięki kluczowi chrystologicznemu wskazuje na te księgi jako prawdziwe źródło poznania Chrystusa i Kościoła.

Reguła wiary stała się niezbędnym czynnikiem „normującym” i gwarantującym ortodoksję egzegezy alegorycznej. Otworzyła ona drogę do takiego sposobu interpretacji ksiąg Starego Testamentu⁶⁰, która na trwałe utrwaliła ich chrystologiczne przesłanie i dominowała w Kościele aż do narodzin egzegezy krytycznej. Ugruntowana na niej samoświadomość Kościoła pozwoliła skupić się na nowych przestrzeniach, które z całą siłą i przenikliwością swojego umysłu zaczął penetrować Orygenes i jego

⁵⁸ Por. M. Simonetti, *La Sacra Scrittura nella Chiesa delle origini (I-II secolo)*. *Significato e interpretazione*, s. 35-50.

⁵⁹ Por. *tamże*, s. 39.

⁶⁰ Por. *tamże*, s. 50. Czyniąc jeszcze jeden krok wstecz w historii egzegezy, trzeba podkreślić wysiłek św. Justyna w zdobyciu dla chrześcijaństwa Starego Testamentu i, idąc za tezą E. Norelliego, temu wysiłkowi przypisać fakt uformowania się Kościoła w tym kształcie, w którym weszły do niego kolejne pokolenia z Ireneuszem na czele; por. E. Norelli, *Il dibattito con il giudaismo nel II secolo*. „*Testimonia*”; *Barnaba; Giustino*, w: *tenze*, *La Bibbia nell'antichità cristiana*, Bologna 1993, s. 233.

następcy, np. Augustyn. Dzięki nim Pisma stały się narzędziem formowania duchowych chrześcijan.

Myśląc o wyraźnym ożywieniu studium egzegezy patrystycznej, należy podkreślić obok wyliczonych wyżej owoców także i ten: Ojcowie tworzyli swoje dzieła w głębokim przekonaniu o działaniu tego samego Ducha, który natchnął proroków i apostołów i uzdolnił ich do rozumienia dzieła Bożego. Studium ich egzegezy prowadzi do odrodzenia się przekonania, że dzieło interpretacji Pisma Świętego jest nie tylko sprawą prywatnej sprawności i kompetencji egzegety, ale także jego autentycznej posługi wobec Ducha ożywiającego wiarę przekazywaną przez Kościół. Jednocześnie sprawia, i tu jeszcze raz trzeba nawiązać do myśli Ireneusza⁶¹, że owoce pracy egzegetycznej obok waloru naukowego mają prawdziwy wymiar profetyczny i włączają na trwałe w depozyt Kościoła.

Integralne podejście do Pisma Świętego, którego konieczność wyczuwa się szczególnie mocno we współczesnym Kościele, niemożliwe jest bez reguły wiary. Biblia dla Ireneusza, a wraz z nim dla innych Ojców, w jej całości, jest świadectwem zrozumienia osoby Jezusa będącego udziałem Jego uczniów. Jest ekspresją ich doświadczeń historycznych związanych z Jego osobą, a zwłaszcza z wydarzeniami męką i zmartwychwstaniem. Odnosi się to także do tej części Pisma, która dzisiaj nazywana jest Starym Testamentem⁶².

⁶¹ Została ona wyrażona w *Epideixis* (w wydaniach krytycznych dzieło jest zatytułowane *Demonstratio*), s. 86-94, w których św. Ireneusz przerzuca pomost między działalnością proroków i dziś Kościoła. Szczególne znaczenie w argumentacji biskupa z Lyonu ma p. 90, w którym wskazuje na Ducha Świętego, który sprawia, że poganie w Kościele bez potrzeby odwoływania się do normy Prawa Mojżeszowego. Co zostało już zapowiedziane przez proroków.

⁶² Takie rozumienie Pisma Świętego w pierwszych wiekach udokumentował obszernie E. Norelli w pierwszym rozdziale zatytułowanym I „*Testimonia*” swojego artykułu *Il dibattito con il giudaismo*, s. 199-224. Dalsze dwa rozdziały dokumentują, jak ta świadomość Pisma wcielała się w różnego rodzaju strategię obierane, czy to przez autora *Listu Barnaby*, czy św. Justyna, zmierzające do obrony chrześcijańskiej lektury ST (z pewnością obok tych dwóch należy wymienić także *Didache*, która interpretuje ST jako księgę proroctw o Chrystusie, jako źródło podstawowej wiadomości o tym dziele może służyć; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg-Basel-Wien 1966, s. 81, więcej o tym dziele w kontekście literatury patrystycznej

Ojcowie rozumieli dzięki temu tę fundamentalną prawdę, że życie chrześcijańskie nie jest wynikiem lektury jakiejś księgi, ale spotkania z Jezusem, a mediatorem tego spotkania, czyli nośnikiem nadającym mu wyjątkowość w wymiarze zrozumienia tego, kim jest Jezus i jakie są konsekwencje tego spotkania dla człowieka, są księgi, wpierv te współdzielone z judaizmem, a potem te specyficznie chrześcijańskie. Takie rozumienie udziału Pisma w tym spotkaniu jest możliwe dzięki włączeniu go w długi ciąg doświadczeń, moderowanych przez obecność i wpływ Ducha Bożego na „proroków”, które były „przestrzeniami” manifestacji samego Boga.

Nie można jednak pominąć pewnej refleksji krytycznej nad zainteresowaniem egzegezą patrystyczną. W znacznej części wynika ono z rozczarowania metodą historyczno-krytyczną i potrzebą metody teologicznej w interpretacji Pisma Świętego. Towarzyszy temu przekonanie, że Ojcowie, mimo niedoskonałości swoich narzędzi, osiągnęli wyjątkowe i do tego teologiczne wyniki w studium biblijnym⁶³.

W wyjściu naprzeciw tym oczekiwaniom za pomocą prostego odwołania się do egzegezy Ojców Kościoł jest jednak ostrożny i dostrzega ograniczenia praktyki interpretacyjnej okresu patrystycznego⁶⁴. Nadto, jak zauważa B. de Margerie, temu trendowi towarzyszyć może chęć tworzenia jakiejś „świeckiej historii egzegezy patrystycznej”⁶⁵. Ten fenomen domaga się nie tylko technicznego czy metodologicznego wyjaśnienia, ale także wyjaśnienia teologicznego. Dlatego trzeba uznać, że rozczarowanie obecną metodą egzegetyczną i potrzeba dania nowego tchnienia studiom biblijnym nie oddają jednak sedna fenomenowi, jakim jest rozbudzone zainteresowania wykładem Biblii przez Ojców. Wyjaśnienie teologiczne

G. Menstrina, *Bibbia liturgia e letteratura cristiana antica*, Brescia 1997, s. 59-87. Św. Ireneusz jest kontynuatorem tego sposobu myślenia, opracowując doktrynę o rekapitulacji, a nade wszystko w tych miejscach w których rozwija typologię św. Justyna.

Na temat hipotezy „świadectw” zobacz także zwięzłą dyskusję u T. Etcheverria, *La Bibbia nel cristianesimo antico*, s. 57.

⁶³ Na takie przyczyny tego trendu we współczesnej biblistyce wskazuje w *Prefazione do Introduzione alla storia dell'esegesi*, B. de Margerie, wybitny egzegeta I. de la Potterie, zob. s. 5-10, a zwł. s. 6 i 8.

⁶⁴ Por. Jan Paweł II, *L'Intepretazione della Bibbia nella Chiesa*, 1463.

⁶⁵ B. de Margerie, *Introduzione alla storia dell'esegesi*, s. 14.

podkreśla obecność charyzmatu danego przez Ducha Świętego Ojcom, ujawniającego się ich w praktyce interpretacji Biblii dla dobra Kościoła i w Kościele⁶⁶. Nawiązując do tematu artykułu, trzeba wspomnieć, że to reguła wiary pozwala w ten sposób traktować dzieło interpretacji. Uwolniona z swego ekskluzywnie doktrynalnego ukierunkowania wskazuje ona na sukcesję apostolską jako decydujący element autentyczności wykładu sensu Pisma Świętego ze strony Ojców. Zrozumienie tego faktu wyeksponowane w *Providentissimus Deus* w słowach: „Tak samo byli przekonani i przykładem swym potwierdzili inni Ojcowie, którzy znajomość Pisma Świętego zdobyli nie przez własne dociekania, lecz z pism i od autorytetu poprzedników, o których było rzeczą pewną, że normę rozumienia otrzymali z następstwa Apostolskiego”⁶⁷ może ulec zaciemnieniu w ferworze poszukiwań jakiejś metodologii Ojców.

Ks. dr Cezary Korzec, SBP 206

⁶⁶ Por. *tamże*, I. de la Potterie, *Prefazione*, s. 8.

⁶⁷ Leon XIII, *Providentissimus Deus*, 110.