

CHALCEDON DZISIAJ

Sobór Chalcedoński (r.451), czwarty z soborów powszechnych, należy do wsporników, które tworzą „trwałe umocnienie w rozwoju chrześcijaństwa”¹. Z okazji jego 1500-letniej rocznicy w 1951 r. mogło jeszcze być oczywistym, że on jak wysoko wzniesiony filar wspiera i utrzymuje Kościół naszych czasów². Natomiast dzisiaj można zadać sobie pytanie, czy ten filar nie zaczyna pękać lub się kruszyć. Bliską niejednemu odpowiedź z zdecydowanym „tak” wolno wszakże uznać za zbyt szybką i nieprzeżywaną. Trzeba bowiem zauważyć, że Sobór Watykański II powołuje się w istotnym miejscu na wczesnochrześcijańskie sobory³ (które musi się ujmować jako coś jednego). Wiara pierwszych chrystologicznych soborów występuje także tam, gdzie nie wymienia się ich nazwy. Świadczą o tym wypowiedzi Soboru Watykańskiego II o Chrystusie „Wcielonym Słowie”⁴, „Synu Bożym i Synu Człowieczym”⁵, „prawdziwym Pośredniku między Bogiem i ludźmi”⁶, zrodzone z ducha Soboru Chalcedońskiego, który również dzisiaj (jakże mogło by być inaczej!) działa i żyje we wierzących. Jak można by też nie dostrzec, że podczas uroczystej mszy w święto Objawienia Pańskiego wysławia się tajemnicę „Jednorodzonego Syna”, „który równy Tobie [Ojcu] w wiecznej wspaniałości objawił się cielesnie i widzialnie jako prawdziwy Człowiek”; albo że w dniu Wniebowstąpienia Pańskiego mówi się: „Uroczyste obchodzimy... dzień, w którym Pan nasz Jezus Chrystus, Twój Jednorodzony Syn, wyniósł na Twoją Prawicę naszą słabą ludzką naturę, złączoną z Jego Bóstwem”; albo że w prefacji na święto Zwiastowania Pańskiego wysławia się cud, iż „Dziewica mocą Ducha Świętego poczęła Słowo Przedwieczne i w Jej łonie Słowo stało się Człowiekiem, aby zamieszkać wśród nas ludzi”. Kościół i wierni w nim nie zapomnieli prawdy Soboru Chalcedońskiego, który w rozumieniu samych ojców soborowych

¹ *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart* (wyd. A. Grillmeier, H. Bacht), t. 1-3, Würzburg 1951/1954, t. 1, s. V.

² Dowodem na to jest encyklika Piusa XII *Sempiternus rex* z 8 września 1951 r.

³ *Unitatis redintegratio*, nr 13.

⁴ *Dei Verbum*, nr 4.

⁵ *Lumen gentium*, nr 5.

⁶ *Ad gentes*, nr 6.

i późniejszej historii Kościoła jedynie zebrał wypowiedzi Pisma św. i skupił je w określonym punkcie, jak w wklęsłym zwierciadle⁷. Oni oddychają tą prawdą i nie mogą sobie wyobrazić, jak można by żyć poza tą atmosferą, wypełnioną tajemnicą „prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka w osobie Syna”.

Wszakże życie Kościoła dokonuje się na różnych płaszczyznach i w różnych wymiarach, które nie zawsze łączą się w idealnej jedności. Jeżeli przechodzi się z płaszczyzny wiary na płaszczyznę teologii, nauki o wierze, wtedy zmienia się też obraz, lecz nie w ten sposób, by zmienić się na niekorzyść lub został zniekształcony. Przeciwnie: istnieje dziedzina teologii, w której ten obraz może stać się w późniejszych czasach wyraziściej naświetlony, głębiej rozjaśniony i ujęty w dojrzsze zrozumienie. Tą dziedziną jest historyczne badanie Soboru.

Zwrócenie się ku Chalcedonowi w historycznym myśleniu

W zasłużonym dziele, które zostało opublikowane w dniach jubileuszu 1500-ej rocznicy Soboru, wskazano już z dokładnością krytycznego pisarstwa historycznego na ówczesne polityczne uwarunkowania, na dwuznaczne rozgrywki ludzi o ten Sobór, a także na tragedię powstałego wtedy rozłamu, lecz równocześnie uznano niezwykle znaczenie Soboru: „wierność apostołskiej tradycji, umiar w sformułowaniach, jasność i jednoznaczność orzeczeń w sprawach wiary: to zaś czyni z Chalcedonu klasyczną szkołę chrześcijańskiego myślenia”⁸.

Uznanie trwałego osiągnięcia Soboru nie zostało umniejszone w następnym okresie, lecz raczej wzrosło. W tym uznaniu zasługuje na uwagę przede wszystkim ta okoliczność, że ono przewyższa konfesyjne punkty widzenia. Tak więc protestancki historyk dogmatów B. Lohse naświetla trudne zadanie Soboru znalezienia środka między ekstremami przebóstwienia Człowieka-Jezusa (monofizytyzm) i rozdzielenia jedności na dwa podmioty lub osoby, aby wyjaśnić w konkluzji: „Nie jest wcale łatwo wypowiedzieć się, czy Sobór Chalcedoński stał bliżej chrystologii antiocheńskiej (która skłania się do rozdzielania) czy też aleksandryjskiej (która podkreślała jedność). Z obu wziął to, co istotne, a jednak uniknął

⁷ Co do związku między Pismem św. i orzeczeniem Soboru Chalcedońskiego stwierdza egzegeta R. Schnackenburg: „W ten sposób mogła się zaznaczyć droga, wskazana przez Boga, która prowadzi do chalcedońskiego wyznania wiary nie od razu, lecz przez właściwe teologiczne doksztalcenie się, wyjaśnianie i obronę”. *Das Konzil von Chalkedon*, t. 3, s. 667.

⁸ Tamże, t. 1, s. VII.

jednostronności obu chrystologicznych koncepcji”⁹. W dziedzinie „obfitości stojących do dyskusji zagadnień znalazł Sobór Chalcedoński bardzo rozważne orzeczenia”.

Inny protestancki historyk dogmatów rozciąga uznanie na samą formułę wiary, dotyczącą sedna, i podkreśla: „Trafne orzeczenie uznało w Chrystusie zarówno jedność, jak i rozdzielenie, oraz potwierdziło wyraźnie kościelno-teologiczną tradycję, w której jednomyślnie tak nauczano od Pawła, Jana i Ignacego Antiocheńskiego”¹⁰.

W ten sposób uznano w wypowiedziach Soboru powściągliwość i postęp, ciągłość tradycji i oryginalność, owe dwie wielkości, bez których nie osiąga się wcale duchowego rozwoju, ani nie rodzi się duchowe życie (jako życie z wiary). Dostrzeżono przy tym, że znakomita zasługa Soboru polega na mądrym ograniczeniu się do centralnego zagadnienia i do tego, „co konieczne” w spornych kwestiach. Skoro to najważniejsze, co w środku, zostało trafione, można było — mówiąc obrazowo — „na obrzeżach” pogodzić się z występującymi nieuniknieniami brakami precyzji i zamazaniami. Przyznaje się to tym bardziej bezstronnie, skoro Sobór nie mógł zamierzać (co nigdy nie leży w intencji kościelnego orzekania doktrynalnego), by zamknąć trwale w pojęciach i słowach na użytek ludzkiego myślenia tajemnicę Osoby Jezusa Chrystusa, jedną z najgłębszych tajemnic wiary. Posiadał on świadomość, że nie można w pełni wyrazić bosko-ludzkiej jedności w Chrystusie. Wszakże postawił sobie jako obowiązek wypowiedzieć się ze względu na rozeznanie, iż wiara nie może się tak po prostu zatrzymać przed tą tajemnicą, gdyż inaczej zapanowałyby niewiara i fałszywe przekonania. Dlatego wskazał on w umiarkowanie dobranych słowach na złoty środek w tej zbawczej wierze, zakotwiczonej w osobie Chrystusa i orzekł, że Chrystus jest Jeden, lecz równocześnie Bóg i Człowiek. To prawda, że Sobór wyraził tę istotną treść za pomocą określonych pojęć, używanych w ówczesnej filozofii. Powiedział więc o dwóch naturach w Chrystusie i jednej (boskiej) osobie: „Nauczamy wszyscy jednomyślnie, że Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, jest jeden i ten sam. Jeden i ten sam jest w pełni swego człowieczeństwa, prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek, istniejący z rozumną duszą i ciałem. Jeden i ten sam jest co do bóstwa, równy w istocie Ojcu i identyczny z nami przez człowieczeństwo, „stał się podobny do nas we wszystkim, z wyjątkiem grzechu” (Hbr 4, 15). W swoim Bóstwie został zro-

⁹ B. Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte*. Stuttgart 1963, s. 98.

¹⁰ A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Gütersloh 1965, t. 1, s. 93.

dzony z Ojca przed wszelkim czasem, lecz tenże sam w dniach ostatecznych narodził się dla nas i naszego zbawienia z Maryi Dziewicy, Bożej Rodzicielki: Wyznajemy jednego i tego samego Chrystusa, Syna, Pana, Jednorodzonego, który istnieje w dwóch naturach niezmiśzanych, nieprzeobrażonych, nierozdzielonych i nieodłącznych. Różnica natur nigdy nie została z powodu jedności zniesiona, przeciwnie, zachowana jest odrębność każdej natury, gdy obie złączyły się w jednej osobie i postaci (*hypostasis*)”¹¹.

W tej wypowiedzi, którą pewien protestancki historyk nazwał „mistrzowską mową”¹², nie można nie dostrzec wpływów ówczesnych filozoficznych pojęć.

W tym punkcie istnieje gwałtowna krytyka „ogólnego mniemania” w Kościele. Wypowiada się ją jednocześnie w trzech kierunkach i na trzech płaszczyznach. Jedna prowadzi do twierdzenia, że w omawianej sprawie grecka filozofia (tzw. hellenizm) wyparła chrześcijańskie słownictwo wiary i że należy uznać Chalcedon za zwycięstwo obcego hellenizmu nad sformułowaniami Objawienia, których Kościół powinien strzec. Druga krytyka (pozornie mniej ostra i bardziej wyrozumiała, lecz w konsekwencjach tak samo niebezpieczna) chciałaby wykazać, że Sobór w ciasności i stabilności swoich myślowych horyzontów zupełnie nie mógł użyć innych określeń, wypowiadał się więc z pozycji pewnego przymusu intelektualnego (który dzisiaj, naturalnie, trzeba przezwyciężyć). Ostatni krytyczny zarzut odnosi się do tego, że w zastosowanym filozoficznym sposobie myślenia, które obejmowało tylko istotę Jezusa Chrystusa, nie uwzględniono w ogóle żadnego religijno-zbawczego aspektu, a ujawniła się jedynie radość Greków z filozoficznej spekulacji.

Z uwagi właśnie na te zarzuty, badania historyczne dogmatów, które nie odstępują od swej kościelnej orientacji (gdyż bez niej zgoła nie można odnaleźć żadnej prawdy w teologii), doprowadziły do głębszego zrozumienia, które cofa powyższą krytykę do właściwych granic albo nawet czyni ją bezprzedmiotową. Oczywiście nie można wątpić, że pojęcie „natura” i „osoba” nie zostały wzięte z Pisma św., ba, nawet nie mogły być wzięte (gdyż spór przecież toczył się o pewne wyrażenia skrypturystyczne). Nie były też wzięte z określonego kierunku filozoficznego, który można by całkowicie nazwać *hellenistycznym*. Spektrum bowiem filozofii, znajdujących się wówczas w użyciu, było o wiele

¹¹ Neuner—Roos, *Der Glaube der Kirche*. Regensburg 1957, s. 130.

¹² B. Lohse, s. 99.

większe i niejednolite. W rozumieniu Soboru Chalcedońskiego oznaczała „natura” zasadniczo rzeczywistość, realność bóstwa i człowieczeństwa, „osoba” zaś jeden podmiot albo **J e d n e g o**, w którym znajdowały się nierozdzielne i niez mieszane obie rzeczywistości.

Jak nie można tutaj, w odniesieniu do poszczególnych pojęć, mówić o formalnym ich przejęciu z greckiej filozofii („Grecy” nie mieli w ogóle obiegowego wyobrażenia „osoby”) ¹³, tym bardziej nie można prawdy jako takiej uznawać za wytwór hellenistycznej myśli. Hellenizm wprawdzie znał pośrednie istoty między Bogiem i światem, które jednocześnie miały wytwarzać więź między dalekim, niedostępnym Bogiem, a podłym materialnym światem ludzi. Nie mógł natomiast przyjąć poglądu, że Bóg jako osoba miałby złączyć się w pełną jedność z ludzkim jestestwem. Jak mało „grecką” była chrześcijańska prawda o wcieleniu Boga, wskazuje reakcja prawdziwie greckich filozofów na kształtującą się naukę chrześcijańską. Grek Celsus (przy końcu II wieku) nazywał „sromotną” wiarę w zejście Syna Bożego do ludzi, a neoplatonik Porfiriusz († 305), który nie znając nowoczesnego światopoglądu, odrzucał już wszystkie prawdy, specyficznie chrześcijańskie (jak dziewicze narodzenie i zmartwychwstanie), czynił chrześcijanom za ich pogląd na ludzką godność właśnie ten zarzut, że oni niszczą przez to grecki światopogląd o zawsze nowym objawianiu się „boskiego Logosa” w ludzkości. Słusznie więc ustalił A. Grillmeier: „Im bardziej jednoznacznie wypowiadało chrześcijaństwo swoją wiarę w bóstwo Chrystusa, tym trudniejsze stawało się pozyskiwanie Hellenów; im wyraźniej przyznawało się ono do wcielenia Syna Bożego, tym głupiej zachowywało się w oczach filozofów” ¹⁴. Mógł też na tej podstawie powiedzieć z całkowitą słusnością, że Sobór Nicejski, na którym budował Sobór Chalcedoński, dokonał w rzeczywistości uwolnienia chrześcijaństwa od wpływów helleńskich i zyskał jego odhellenizowanie” ¹⁵.

Razem z tym, szczególnie przez wysiłek nowoczesnej myśli historycznej, został obalony także drugi zarzut, według którego ojcowie Soboru Chalcedońskiego nie mogli posłużyć się żadną inną mową, jak filozoficznie zabarwioną o „naturze” i „osobie”. I tutaj bowiem wykazały poważne badania, że ojcowie soborowi w odniesieniu do Chrystusa mogli posłużyć się innymi słowami i sformułowaniami, choćby pojęciami „zastępca”, „rzecznik”,

¹³ K. Adam, t. 1, s. 236.

¹⁴ *Jesus von Nazareth — „im Schatten des Gottessohnes?”* W: *Diskussion über H. Küngs „Christ sein”*. Mainz 1976, s. 70.

¹⁵ Tamże, s. 81.

„przedstawiciel” Ojca, ale one więcej odkrywałyby funkcję i działalność Chrystusa niż Jego wewnętrzne istnienie i istotę. Natomiast nie zyskaliby, przez te mgliste pojęcia, dalszego wyjaśnienia dla zagadnienia, stojącego do rozstrzygnięcia, mianowicie jedności Chrystusa, odwrotnie zaś, działaliby na korzyść mitycznego poglądu o półbogach i herosach, którzy mogli także spełnić wymienione funkcje. Wybrali więc świadomie silniejsze i bardziej jednoznaczne określenia, które lepiej ujmują tajemnicę Jezusa Chrystusa, lecz bez jej całkowitego zgłębienia.

Na koniec co do rzekomo nadmiernego zainteresowania się spekulacjami nad tą tajemnicą, to wyniki badań teologiczno-historycznych głoszą zupełnie coś innego. Już w sławnym liście doktrynalnym papieża Leona I, który istotnie wpłynął na orzeczenie Soboru, doszło do głosu głębokie pragnienie zdefiniowania tajemnicy osoby Jezusa Chrystusa, któremu to zależało na zabezpieczeniu wiary w prawdziwe i rzeczywiste zbawienie. Przez wiarę posiadano przekonanie, że Chrystus tylko wtedy mógł ludziom ukazać Ojca, że tylko wówczas mógł ich do Niego prowadzić i przynieść im zbawienie, jeżeli jako prawdziwy Człowiek był zarazem Synem Bożym i współistotnym Ojcu. Soborowi ojcowie uważali, że każde zaprzeczenie jedności Jezusa z Synem Bożym (a tegoż z Ojcem) mogło prowadzić do zamaskowanej formy samozbawiania, jak to ustawicznie widziano w greckich misteriach. Dlatego soborowe sformułowania odnosiły się do osoby Jezusa także w sensie zbawczo-soteriologicznym i były przeznaczone do przepowiadania prawdziwej wiary o zbawieniu. Na to wskazuje również owa charakterystyczna wypowiedź jednego ówczesnego biskupa, że należy soborową formułę rozumieć „na sposób rybaków” (*piscatorie*), a nie „na sposób Arystotelesa” (*Aristotelice*), to znaczy, że trzeba ją rozumieć jako życiodajną naukę o zbawieniu, przychodzącą od Chrystusa¹⁶.

Ukierunkowanie Chalcedonu i chrystologicznej nauki ojców soborowych na tajemnicę zbawienia tak ujął w najnowszych niewątpliwie badaniach tego zagadnienia jeden z przedstawicieli historii teologii: „Ich (ojców soborowych) teologia nie była w swej istocie czym innym, tylko soteriologią: o Bożym Odkupieniu przez Jezusa Chrystusa”¹⁷.

¹⁶ A. Grillmeier, „*Piscatorie*” — „*Aristotelice*”. *Zur Bedeutung der „Formel” in den seit Chalcedon getrennten Kirchen: Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*. Freiburg 1975, s. 285.

¹⁷ B. Studer, Br. Darley, *Soteriologie in Schrift und Patristik* (Hdb. d. Dogmengech., t. 3, cz. 2a). Freiburg 1978, s. 224.

Odwrót teologii od Chalcedonu

Jeżeli się uprzytomni sobie jednoznaczne wyniki badań historii dogmatów co do Soboru Chalcedońskiego, nie będzie można ukryć swego zdumienia, że w samej teologii (w systematycznej nauce wiary) istnieje ruch w kierunku nieomal przeciwnym. Zanim rozważy się przyczynę tego zjawiska, należy zapoznać się z faktem, że ten odwrót nie jest zjawiskiem od dzisiaj, ale zaczął się już dawno przed nadejściem „nowych czasów” (odpada więc z góry obiegowy argument, że „nowoczesny człowiek” nie może więcej w to wierzyć; „człowiek” bowiem jako taki również w dawnych czasach nie musiał bez wyjątku w to wierzyć).

Pewien dystans do nauki i ducha Chalcedonu zaczął się już w okresie reformacji, kiedy to Melancton († 1560) wypowiedział znane zdanie: „uznać Chrystusa oznacza uznać jego dzieło zbawienia”. Stosownie do tego powinno się zainteresowanie chrześcijanina kierować nie na teoretyczne pytanie o istotę Boga-Człowieka, ale na praktyczne pytanie o Jego czyny „dla nas”, czemu z naszej strony musi odpowiedzieć stosowna postawa poświęcenia się; albowiem poznanie Jego istoty nie jest w żaden sposób równoznaczne z przeżywaniem Jego zbawczej mocy. Przez to oddzielenie osoby „w sobie” od Jej dzieła „dla mnie” uczyniono oczywiście pierwszy krok ku owej „teologii użytkowej”, która uznaje jedynie to za znaczące i do przyjęcia, co pomaga człowiekowi i służy bezpośrednio jego ludzkiemu doznaniu. U tymczasowego kresu tej drogi w kręgach protestanckich stało bezpośrednio odrzucenie przez R. Bultmanna zagadnienia Bóstwa Chrystusa, ujęte w takie sformułowanie: „czy On (Chrystus) pomaga mi, bo jest Synem Bożym, czy też jest Synem Bożym, gdyż mi pomaga?”¹⁸ Bultmann nie wahał się przyjąć wyłącznie tę drugą alternatywę i wnioskować z niej: Chalcedon wprowadził „określenie niemożliwe do przyjęcia przez nasze myślenie”. Formuła „Chrystus jest Bogiem” zawiera fałsz w każdym znaczeniu, w którym Boga rozumie się jako obiektywną Wielkość, bo można ją rozumieć po ariańsku lub po nicejsku, ortodoksyjnie albo liberalnie. Zaproponował więc także, by pominąć w ogóle to sformułowanie i zadowolić się orzekaniem, że Jezus zyskuje decydujące dla nas znaczenie w Słowie Przepowiadania.

Za tym zdecydowanym odrzuceniem Soboru stoi szereg motywów, jak np. pogląd o zamkniętym wymiarze świata (który nie dopuszcza „ingerencji” Boga w ludzkie bytowanie), przekonanie

¹⁸ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*. Tübingen 1952, t. 2, s. 252.

o mitycznym sposobie myślenia świata antycznego oraz o niespójności takiej wiary z świadomością człowieka autonomicznego, przede wszystkim jednak chlubienie się naukowością metody egzegetycznej (historyczno-krytycznej), która w rzeczywistości nie pozwala, by w jej siatkę wpadło coś „nadprzyrodzonego”.

Katolicka teologia również nie zdołała zamknąć się przed działaniem tych motywów, doszło więc i w niej do utworzenia się szerokiego frontu odrzucania Soboru, jeżeli często nawet deklarowano ogólnie, że tylko powinno się Sobór poddać nowej interpretacji albo przełożyć go na nowoczesny język. (Nigdy przy tym nie dokonuje się kontroli i nie stawia się pytania, czy ten „przekład” wiernie oddaje treść oryginału). Na podstawie nieuzasadnionej pogardy dla wyniku poszukiwania historycznego zadekretował kanadyjski filozof i teolog L. Dewart, że Chalcedon na sposób grecki zniekształcił obraz Chrystusa i że „żaden wierzący chrześcijanin nie może nadal z udziałem rozumu i rozsądku wierzyć, iż dwie rzeczywiste natury tworzą jedność w osobie Jezusa”¹⁹. Stawia on przeciw Soborowi orzeczenie: „Jeżeli Jezus... był tylko Bożą Osobą, wtedy nie był On prawdziwym Człowiekiem” (149). Na podstawie zaś sformułowania Soboru Chalcedońskiego „jesteśmy faktycznie skłonni uznać, że Jezus przez całe swoje życie grał w pełni rolę oszusta” (150). Nowoczesne chrześcijaństwo, zrodzone z odrzucania Soboru Chalcedońskiego, charakteryzuje się konsekwentną utratą wiary w zbawienie. Według niego, odkupienie i zbawienie dokonuje się tylko przez „sprawdzenie się naszej wolnej, twórczej egzystencji w obecności Boga”²⁰. Jest to wymowny przykład na metamorfozę chrześcijaństwa po odrzuceniu nauki Soboru Chalcedońskiego.

Zdaje się, że z większą dokładnością filozoficzną przystępuje do zagadnienia P. Schoonenberg w swojej interpretacji, gdy przez krytykę pojęcia osoby stara się „poprawić obiegowy model chrystopologiczny”²¹. (Chalcedon jednak nie chciał utworzyć prostego „modelu”, skoro teologowie mogą go odrzucić lub znowu przyjąć). „Poprawka” jest oczywiście tak radykalna, że odrzuca się osobowe istnienie Bóstwa Zbawiciela, a uznaje się tylko Jego ludzką osobę. Przy jej pomocy dokonuje się istotna „zmiana chalcedońskiego modelu” (92) z końcowym rezultatem, że w ludzkiej osobie Jezusa mieszka coś takiego, jak bezosobowa boskość. Odpowiada to relacji człowiek—łaska, która wypełnia nią obdarowanego. (Lecz także tę łaskę trzeba ostatecznie rozumieć jako osobową

¹⁹ L. Dewart, *Die Zukunft des Glaubens*. Einsiedeln 1968, s. 148.

²⁰ Tenże, *Die Grundlagen des Glaubens*. Zürich 1971, t. 2, s. 247.

²¹ P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen*. Einsiedeln 1969, s. 69.

obecność Boga w każdym człowieku). Charakterystyczne jest nadto ustępstwo, że synostwo Jezusa, które oczywiście może złączyć się tylko z osobą (i tu wymienia się człowieka Jezusa), „na pewno można nazwać boskim” (93). Można więc jeszcze tak właśnie je „nazwać”, lecz nim więcej nie jest. Ostatecznie bowiem określa się to jednoznacznie, że przyjmuje się w Chrystusie tylko wyższy stopień obecności Boga w ludzkiej osobie. To zaś, co Sobór Chalcedoński chciał powiedzieć przeciw nestorianom (którzy także byli przekonani, że Bóg mieszka w Jezusie), a mianowicie, że **O n j a k o C z ł o w i e k j e s t B o g i e m**, zostaje tutaj zaprzeczone z wielkim naciskiem. Tajemnica Chrystusa jest tu zredukowana do naturalistycznego, historyczno-religijnego poglądu o doskonałym eschatologicznym człowieku w najwyższym stopniu.

W rzeczywistości muszą na zawsze takie same pozostać następstwa zniekształceń centralnego punktu wiary Soboru Chalcedońskiego w Chrystusa, mianowicie muszą one prowadzić do odrzucenia Bóstwa Chrystusa. Dlatego są faktycznie tylko jeszcze silniejszą odmianą i słowną kombinacją tego samego błędnego założenia, według którego E. Schillebeeckx rozpatruje postać Jezusa stosownie do „wymagań krytycznego myślenia rozumnego”²² i zalicza ją do kategorii „eschatologicznego proroka”. Dogmat Soboru Chalcedońskiego musi z tego powodu pogodzić się z zarzutem „wysoce filozoficznego sofizmu greckiego ducha” (500), „chry-stologia” zostaje przemieniona na „ideologię” (596), a obraz Boga-Człowieka jako „boskiej ikony” przesunięty w sferę niedostępności, przez co Kościół rzekomo chciał zablokować krytyczno-społeczne oddziaływanie tego „historycznie kłopotliwego człowieka”. Taki obraz Chrystusa pochodzi z okresu, w którym „roilo się od istot pośrednich między Bogiem i człowiekiem” (483). O osobliwości tego „sposobu dowodzenia” świadczy zdanie, które ma w naszych czasach rozwiązać problem: „w naszej ludzkiej historii nie biegają wokół nas upiory albo dostrzegalni bogowie” (28). Wiara Kościoła jest tu zredukowana do wiary, „w pojawienie się tego bardzo konkretnego człowieka Jezusa”, „prawzór wszelkiego człowieczeństwa” (532). Temu pogładowi da się zupełnie prosto przeciwstawić fakt, że chrześcijanin nie może i nie powinien wierzyć w człowieka, nawet gdy był pierwszym z wszystkich ludzi.

Odwrót od chrystologicznej tajemnicy Soboru Chalcedońskiego prowadzi z oczywistą koniecznością we wszystkich znanych przypadkach do „ebionickiego” pojmowania, za którym poszła,

²² E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*. Freiburg 1975, s. 26.

w okresie bezpośrednio pobiblijnym, grupa judeochrześcijan, bo nie mogła się uporać z nowością objawienia się Chrystusa, chciała więc wcisnąć Chrystusa w stary schemat pojmowania żydowskich proroków. Do tej postawy powrócił także H. Küng. Z zarzutem, że „Chalcedon nie dał trwałego rozwiązania problemu Chrystusa”²³ (w czym kryje się niewykonalne żądanie, gdyż Kościół nigdy nie może rozwiązać tajemnicy), ofiarowuje się wyjaśnienie, które przyznaje Jezusowi tytuły „osobistego Wysłańca, Powiernika, Zaufanego, Przyjaciela Boga” (357), lecz co do nich łatwo spostrzec, że w historii religii pasują do niezliczonej liczby ludzi religijnych. Względna wyższość Jezusa zostaje uznana tylko w tym, że „nie był On zwykłym człowiekiem, ale prawdziwym człowiekiem” (440). Za tym stoi schemat z historii religii o „Bogu i Jego Wysłańcu” (105), który tak samo stosuje się do żydów i mahometan. Jest nieomal oczywiste, że ten koncept Jezusa pojmuje się tylko w znaczeniu człowieka, uznanego w szczególniejszy sposób przez Boga, który przekazał mu ogólnoludzkie zadanie do spełnienia. Wszakże to zadanie jest wymienne i mogło spotkać każdego innego człowieka. Uzasadnienie nie staje się bardziej przekonujące, gdy na miejsce prawdy o wiecznym istnieniu Syna u Ojca („preegzystencja”) wprowadza się myśl, że Jezus został od wieków przez Ojca wybrany. Bo i to ostatecznie pasuje do każdego człowieka.

Autor pozostaje na tym stanowisku także w nowszej wypowiedzi, nawet gdy przybiera ją w osłonę ortodoksyjnej formuły, której wszakże brakuje istotnego jądra prawdy, mianowicie utożsamienia człowieka Jezusa z drugą Osobą Boską. Dlatego cytuje on Sobór Nicejski, ale tylko fragmentarycznie: „Wierzę w Jezusa Chrystusa, Jednorodzonego Syna Bożego”²⁴. Brakuje istotnej części zdania: „zrodzonego z Ojca przed wszystkimi wiekami”, przez co nie przyjmuje się preegzystencji. Jezus zawsze występuje (w zwrocie do podkreślenia) jako „j a k i ś Syn Boży” (a nie jako Syn Boży), który dopiero przez krzyż został w tej godności uznany. Temu twierdzeniu trzeba przeciwstawić zarzut, że to nie krzyż czyni Jezusa Synem Bożym, ale że współistotny Ojcu Syn, który jako Człowiek wycierpiał śmierć krzyżową, czyni krzyż środkiem zbawienia. Nadto, byli przed Jezusem i po Nim ludzie głęboko religijni, którzy za swoją sprawę poszli na śmierć. Nie osiągnie się więc na tej drodze dowodu na wyjątkowość Jezusa. Na niej ani nie uznaje się tajemnicy Chrystusa, ani nie przedstawia się nauki o Chrystusie, lecz propaguje się liberalny jezua-

²³ H. Küng, *Christ sein*. München 1974, s. 123.

²⁴ Tenże, *Existiert Gott?*, München 1978, s. 752.

nizm. Na żadnym miejscu nie mówi się — co zasługuje na znaczenie — że do tego Jezusa można się modlić. Ukrzyżowany „nie nawołuje do bezinteresownego uwielbienia, a tym mniej do mistycznego zjednoczenia” (755). Akcent jest położony jedynie na tym człowieku o powszechnym posłannictwie i na myśli o jego naśladowaniu, lecz realizowanym tylko z umiarem i dystansem („analogicznie, korelatywnie”, 755).

Trudności sformułowań czy zatracenie sensu?

Punktem wyjścia tego współczesnego jezuanizmu, który dopuszcza (podobnie jak moderniści) dogmat Soboru Chalcedońskiego ewentualnie jako „punkt odbicia”, od którego wzbija się ku nowej „wysokości”, stale jest rzekoma niezrozumiałość mowy i sformułowań soborowych. Tymczasem mało zainteresowania okazuje się pogładowi przedstawionemu przez historyków dogmatów, żeby tej formuły nie zacieśniać do pojęć „natura” i „osoba”, ale przyjmować ją w całym kontekście (by tym lepiej ją zrozumieć). W sposób oczywisty idzie tu ostatecznie tak samo mało o trudności sformułowań, jak w teologii „śmierci Boga”, dziś już z punktu odrzucanej, której przedstawiciele rzekomo w żaden sposób nie rozumieli słowa „Bóg”, natomiast wiedzieli, co znaczy formuła „Bóg umarł” (w niej przecież musi być zrozumiałe słowo „Bóg”). Wskazuje to, jak łatwo można pokonać tzw. trudności sformułowań. Zresztą nie żąda się od żadnego chrześcijanina, by uwielbiał Chrystusa i modlił się do Niego za pomocą formuły Soboru, ale żeby w ogóle mógł się do Niego modlić, musi znajdować się na drodze Soboru i po niej kroczyć.

To postępowanie naprzód oznacza dla teologii, że musi samodzielnie trudzić się o odpowiednie pojęcia, słowa i wyobrażenia, lecz bez oczekiwania, że znajdzie w pełni dobrane słowa dla wyrażenia tajemnicy. Gdyby one zostały znalezione, od razu tajemnica przestałaby nią być.

Zasługuje więc na uznanie trud teologów, którzy czynią wysiłki co do nowych pojęć. Należy wszakże podać godne uwagi spostrzeżenie, że nawet takie nowoczesne ujmowanie tajemnicy nie czyni jej łatwiej dostępną, nawet dla współcześnie pouczanych ludzi. Czy rzeczywiście łatwiej zrozumiałe jest zdanie, w którym powiedziano: „W tej ludzkiej rzeczywistości Jezusa jest absolutna wola zbawcza Boga, absolutne wydarzenie samoudzielania się Boga nam prosto, bez ceregieli i nieodwołalnie, wypowiedź do nas wraz z jej przyjęciem jako od samego Boga pochodzącej, rzeczywistość Boga samego, niezmieszana, lecz także nierozdzielna i dla-

tego nieodwołalna”?²⁵ To zdanie, nowocześnie sformułowane, musi także być wyjaśniane i wyłożone prostym językiem. Tak też np. nowa analiza języka, która zajmuje się znaczeniem słów i ujęciem ich w strukturę zdania, wraca do języka obiegowego, jeżeli chce zrozumiałymi uczynić wypowiedzi, zbudowane na innej „płaszczyźnie językowej”. Nam jednak idzie nie tyle o zrozumiałe wyrażenie jako takie, ale o jego sens²⁶.

Ten sens, który według dogmatu Kościoła (por. DS 3020) musi być taki sam w każdej sytuacji historycznej i w każdej formie językowej, pozostaje wszakże do wydobycia z kontekstu tajemnicy oraz z odniesienia do ostatecznego celu człowieka. Odniesienie to należy wykazać również w tajemnicy Chrystusa, podanej przez Sobór Chalcedoński. Musi wszakże zostać dodany ogólny warunek, że „sens” nie jest „przedmiotem”, który może być znaleziony w przyrodzie i jednocześnie na ulicy. Przeciwnie, musi być poszukiwany we wzlocie ducha i ostatecznie sformułowany decyzją woli. Jeżeli się uzna te przesłanki, będzie można przyjąć sens dogmatu z Chalcedonu, ukierunkowanego najpierw na zawsze najgłębiej niepokojącą człowieka troskę o jego zbawienie. Jest bowiem dostrzegalne, że nie mogłoby się dokonać zbawienie, gdyby Jezus nie był jednocześnie prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem; nawet gdyby Jezus był człowiekiem najwyżej postawionym, najbliższym Boga, najhojniej od Boga obdarzonym łaskami, mielibyśmy wówczas w chrześcijaństwie znowu tylko samozbawianie się człowieka, znane z historii innych religii. Dlatego musi pozostać złączony w jedno (w Synu Ojca) „prawdziwy Bóg” (*vere Deus*) i „prawdziwy człowiek” (*vere homo*) według Soboru Chalcedońskiego. W tym jest także widoczny następny związek tajemnicy Chrystusa z tajemnicą Trójcy Świętej, bez której nie byłaby do utrzymania prawda o Bogu-Człowieku.

Na czoło jednak zawsze wysuwa się najbardziej uchwytny zarzut, że w orzeczeniu Soboru Chalcedońskiego nie została zabezpieczona prawda o człowieczeństwie Jezusa. Tymczasem można z jego całego sensu swobodnie wyprowadzić tezę przeciwną; skoro bowiem człowiek (właśnie także i w tym, co określa go jako osobę) jest istotą zjednoczoną z Bogiem, nie może to zjednoczenie z Bogiem, dochodzące aż do jedności z Osobą Boską, uszczuplać człowieczeństwa, czy też zupełnie je likwidować; ono może je tylko wywyżżyć i wynieść w jego wymiarze stworzenia. Wszakże to

²⁵ K. Rahner, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*. W: *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln 1962, t. 5, s. 212.

²⁶ Pozytywne tendencje współczesnej teologii nie mogą tutaj być omówione. Dalej przedstawia się pewne wyniki naukowych przyczynków.

dzieje się nie mocą wyrażen w superlatywach (jak u tych, którzy zaprzeczają boskości Chrystusa; oni w orzekaniu o człowieczeństwie Chrystusa upajają się tylko słowami), lecz dokonuje się to mocą Boskiego Logosu, przyjmującego człowieczeństwo.

Od tego Wcielenia nabiera także ludzkie życie i cierpienie Chrystusa sobie właściwej, tajemniczej głębi. Mówi się dzisiaj często, z logiką pozornie nie do odparcia: tylko sam człowiek, zdany na siebie, może się unżyć, stać biednym, wyniszczyć się i wycierpieć gorzką śmierć, i w tym tkwi wzór Chrystusa dla nas. A tymczasem, cóż szczególnego się dzieje, gdy zwykły człowiek zostaje poniżony lub staje się biedny? Czy wyniszczenie jednego stworzenia lub jeszcze nędzniejsza egzystencja biedaka (gdyż nim jest i pozostaje najznakomitszy człowiek) jest rzeczywiście wyjątkowym, niepowtarzalnym wydarzeniem? Jest to przecież los człowieka taki, jak każdy inny.

Dopiero gdy się przyjmie, że ten los został przyjęty przez osobę Syna Bożego, że On jest tym, który się unżył, wtedy uchwyciło się wyjątkowość i tajemnicę człowieka Jezusa. Dzisiaj umysły filozoficzne, konsekwentnie myślące, dochodzą także do poznania, że wyniesienie samego człowieka Jezusa do szczytu człowieczeństwa nie przynosi wielkiego pożytku i niewielką ma cenę. Co do jednego punktu w dziedzinie przesadnie wywyższanego prawzoru Człowieka-Jezusa wykazała powyższe jasno, w sposób drastyczny, D. Sölle, mianowicie, co do przypisywanych mu również dzisiaj osiągnięć jako społecznego rewolucjonisty. Wyjaśniła ona, że Jezus nie mógłby pełnić tej roli wobec dzisiejszego człowieka, gdyż nie miał możliwości zapoznania się z strukturalnymi splotami dzisiejszych przewrotów²⁷. To samo daje się wykazać z dogmatyczną pewnością w odniesieniu do wielu zalet, narzucanych dziś człowiekowi Jezusowi tylko jako człowiekowi. Jako zwykły człowiek nie może on zupełnie udźwignąć tego, czym go obarczono co do przymiotów.

Jeżeli się pozostanie przy krytykowanym stanowisku (nie przyjmującym tajemnicy bóstwa Chrystusa), osiągnie się to, czego nie chciałoby się uważać za możliwe w naszych czasach, a jednak to się czyni: ten człowiek jest wyniesiony do rangi półboga, kreowany na herosa, a na dodatek powstaje wokół niego nowy mit. Na ślad tego mitu trafia D. Sölle we współczesnych kierunkach umysłowych, gdy wyjaśnia: „Przyzwyczajaliśmy się myśleć o Prometeuszu jako przeciwieństwie Chrystusa”. Dziś uderza nas: „jak

²⁷ D. Sölle, *Politische Theologie*. Stuttgart 1977, s. 82.

obaj stoją blisko siebie i jakie strukturalne podobieństwa... mogą być wykryte u obu”²⁸.

Przed wprowadzeniem nowego mitu o człowieczeństwie Chrystusa chroni jedynie dogmat Soboru Chalcedońskiego. Daje on także gwarancję, że my jako ludzie nie pozostajemy w zewnętrznym ustosunkowaniu się do Boga, lecz za pośrednictwem tego Człowieka możemy uzyskać prawdziwą jedność z Bogiem. Nie prowadzi to wszakże do przebóstwienia, ale do stwierdzonego biblijnie „uczestnictwa w Boskiej naturze” (2 P 1, 4).

tłum. ks. Marian Banaszak

²⁸ D. Sölle, *Aufstand und Auferstehung*. W: *Christentum und Sozialismus*. Stuttgart 1974, s. 52.