

II. Teologia systematyczna

Ks. Janusz Królikowski

Instytut Teologiczny, Tarnów

Papieskie Ateneum Świętego Krzyża, Rzym

CO TO ZNACZY, ŻE BÓG MA SYNA? NA MARGINESIE CHRYSTOLOGII W *CREDO* HANSA KÜNGA

W 1995 r. zostało opublikowane w Polsce tłumaczenie jednej z ostatnich książek Hansa Künga *Credo*, która – jak deklaruje podtytuł – chciałaby być „objaśnieniem” do apostołskiego wyznania wiary „ludziom współczesnym”¹ Książka ta wzbudziła w świecie duże zainteresowanie i – jak to zazwyczaj ma miejsce w przypadku publikacji tego autora – sprowokowała i nadal prowokuje do przemyślenia wielu zagadnień, które wydawały się już definitywnie rozwiązane lub spoczywały w cichym uśpieniu.

W słowie wstępnym do książki ks. prof. Alfons Skowronek między innymi tak podkreśla wartość *Credo* H. Künga, zapraszając do jego lektury:

Nie zmierza przy tym do sformułowania jakiegoś nowego a modnego wyznania wiary, lecz konfrontuje pytania dzisiejsze z wypowiedziami skarbcza wiary uświęconego językiem Tradycji, który dla wielu spośród nas stał się mową często niezrozumiałą i nawet obcą. W żadnym wypadku w rachubę nie może wchodzić jakieś złożenie starego Symbolu Wiary do archiwum akt dawnych; widzieć je trzeba natomiast w wyostrzonej optyce człowieka naszych dni, niczego nie roniąc z cennej spuścizny Tradycji.²

Książka rzeczywiście konfrontuje „pytania dzisiejsze z wypowiedziami skarbcza wiary”, ale moim zdaniem nie można łatwo stwierdzić, że *Credo* Künga jest tożsame ze „starym Symbolem Wiary”, a w wielu przypadkach wydaje się, że jest to jednak „nowe” wyznanie wiary nie pozbawione wpływów współczesnej „mody”, od której nie jest wolna także refleksja teologiczna. Można by udowodnić taką tezę, analizując liczne miejsca w książce Künga, ale przekraczałoby to ramy artykułu, dlatego zajmę się tutaj jej fragmentem, w którym autor komentuje centralny artykuł symbolu wiary, dotyczący Bóstwa Chrystusa, zatytułowanym: *Jeżus Chrystus, narodzony z Dziewicy i synostwo Boże*.³

¹ Por. H. Künga, *Credo. Apostolskie wyznanie wiary objaśniane ludziom współczesnym*, tłum. I. Bokwa, Warszawa: Marba Crown 1995.

² Tamże s. 8.

³ Por. tamże s. 57-89.

I. PROBLEM

Ma rację H. Küng, gdy zwraca uwagę, że w dzisiejszym kontekście kulturowo-religijnym teologiczne zagadnienie Wcielenia jest jednym z najbardziej prowokujących i że łączy się z nim wiele szczegółowych zagadnień, które stawiają chrześcijaństwu liczne, niekiedy bardzo radykalne, pytania i zastrzeżenia. Słusznie wymienia wśród tych zagadnień: narodziny z Dziewicy, polityczny wymiar Bożego Narodzenia, relację między Chrystusem a Kriszną i Buddą, oraz Bóstwo Chrystusa. To ostatnie zagadnienie jest najbardziej radykalnie ujęte, a jego rozwiązanie decyduje o odpowiedzi udzielanej na inne wskazane wyżej problemy i niejako osądza całą książkę Künga.

Autor wychodzi od konkretnego pytania: „Co to znaczy: Bóg ma Syna?”⁴ Aby odpowiedzieć na to pytanie, odwołuje się do danych Nowego Testamentu, w świetle których „sam Jezus nie nazywał się Synem Bożym”⁵ i „dopiero po Jego śmierci, gdy na podstawie pewnych doświadczeń paschalnych, wizji i słyszanych słów można było wierzyć, że nie pozostał On w stanie cierpienia i śmierci, lecz został przyjęty do wiecznego życia Boga, przez Boga ‘wywyższony’ na Boga, wspólnota wierzących zaczęła używać w odniesieniu do Jezusa tytułu ‘Syn’ lub ‘Syn Boży’”⁶ Czymś, co wyróżniało Jezusa, było „wewnętrzne przeżywanie Boga, związek z Bogiem i Jego bezpośrednia bliskość”, które „stanowiły podstawę życia, nauki i działalności Nazarejczyka”,⁷ tak że można o Nim powiedzieć, że „w jedyny i niepowtarzalny sposób był Synem Bożym”⁸

Ostateczna konkluzja dotycząca tożsamości i pochodzenia Chrystusa dana przez H. Künga jest więc następująca:

Co rozumie się więc w oryginalnej myśli żydowskiej, a także w Nowym Testamencie przez pojęcie synostwa Bożego? Niezależnie od definicji formułowanych przez późniejsze sobory hellenistyczne przy użyciu pojęć hellenistycznych, w Nowym Testamencie chodzi z całą pewnością nie o pochodzenie, lecz o **ustanowienie na pozycji prawa i władzy w sensie hebrajsko-starotestamentalnym**. Nie o fizyczne synostwo Boże, jak w mitach hellenistycznych, czy jak to często aż do czasów obecnych przyjmują i słusznie odrzucają Żydzi i muzułmanie, lecz **wybranie i upoważnienie Jezusa przez Boga**, całkowicie w rozumieniu Biblii hebrajskiej, gdzie niekiedy również naród izraelski bywa nazywany kolektywnie „synem Bożym” Takiemu rozumieniu synostwa Bożego nie można było zarzucić nic istotnego z punktu widzenia żydowskiego monoteizmu; inaczej żydowska prawspólnota nie wybrałaby takiej formuły. Gdyby synostwo Boże było dziś pojmowane w swym pierwotnym sensie, to jak się wydaje, ani monoteizm żydowski, ani muzułmański nie podnosiłby przeciwko niemu istotnych zarzutów. – Jednak wielu ludzi nie będzie przekonanych: „Przecież idea wcielenia Boga jest zdecydowanie nieżydowska, by nie powiedzieć: niedorzeczna!”⁹

Czy jednak „z całą pewnością” w Nowym Testamencie nie chodzi o „pochodzenie” Jezusa, ale o „ustanowienie na pozycji prawa i władzy”?

⁴ Tamże s. 83.

⁵ Tamże s. 84.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże s. 86.

Czy rzeczywiście sobory, które zdefiniowały, że Jezus Chrystus jest prawdziwym Synem Bożym, „Bogiem z Boga”, są „soborami hellenistycznymi”?

Czy idea Wcielenia Boga jest faktycznie „niedorzeczna”?

W konkluzjach Künga i w problemie, który odważnie postawił, idąc za zrodzonymi w naszych czasach modnymi postulatami demitologizacji chrześcijaństwa, odzwierciedla się przede wszystkim radykalne pytanie dotyczące tożsamości Jezusa z Nazaretu, które znajdujemy już na kartach Ewangelii. Przecież ci, którzy patrzyli na Niego w czasie Jego działalności, pytali się otwarcie, czy jest On „Synem Boga żywego, który miał przyjść na świat” czy też jest tylko „jednym z proroków” (por. Mt 16,14-16). W dzisiejszych pytaniach dotyczących Jezusa chodzi ciągle o to samo, jakkolwiek problem dzisiejszy, jaki ukrywa się za tym pytaniem, jest bardziej radykalnie stawiany niż w czasach Jezusa. Pytanie to pojawia się przecież wśród samych wierzących, tych, którzy wprost deklarują swoją przynależność do Chrystusa, a nie tylko u tych, którzy są poza Kościołem jako niewierzący lub należący do innych religii. Potwierdzają ten fakt z jednej strony rozmaite publikacje teologiczne, a z drugiej strony badania socjologiczne, które wykazują, że duży procent chrześcijan nie uznaje Bóstwa Chrystusa bądź w nie wątpi.¹⁰

W kontekście teologicznym pojawiła się już dość dawno propozycja, z którą już od dłuższego czasu utożsamia się H. Küng, zweryfikowania Bóstwa Chrystusa w oparciu o przekonanie, że ten dogmat jest wynikiem hellenizacji chrześcijaństwa.¹¹ Według tego przekonania miałyby być nie do pomyślenia, by pojęcie „Boskiej natury” Chrystusa mogło pojawić się w środowisku innym niż hellenistyczne.

Można by wybrać różne drogi, by dojść do rozwiązania pojawiających się tutaj problemów. W niniejszym artykule zamierzam podejść do problemu hellenizacji dogmatu chrystologicznego na drodze analizy, czy Grecy rzeczywiście tak łatwo i bez zastrzeżeń uwierzyli w Bóstwo Chrystusa, by później taką wiarę narzucić całemu Kościołowi. Innymi słowy, zapytamy czy Sobór Nicejski (325 r.), który wyznaje: „Wierzymy... w jednego Pana naszego Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, zrodzonego z Ojca, jednorodzonego, to znaczy z substancji Ojca, Boga z Boga, światłość ze światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego, nie stworzonego, współistotnego Ojcu, przez którego uczynione zostały wszystkie rzeczy tak w niebie, jak i na ziemi”,¹² jest tylko kompromisem między orędziem biblijnym i filozofią grecką, czyli tak zwaną hellenizacją chrześcijaństwa, czy też jest stwierdzeniem pierwotnej wiary Kościoła i powierzeniem jej wierzącym, jako wiary jedynie autentycznej, w formie powszechnego symbolu wiary. Ta droga refleksji pozwoli także spontanicznie uwzględnić niektóre zagadnienia dotyczące „pochodzenia” Chrystusa oraz określenia istoty i natury Jego synostwa, a więc przybliży odpowiedź na pytanie: co to znaczy, że Bóg ma Syna?

¹⁰ Por. R. Cantalamessa, *Gesù Cristo il Santo di Dio*, Cinisello Balsamo (Milano): Ed. Paoline³1991, s. 127-162.

¹¹ Por. H. Küng, *Christsein*, München: Piper 1974.

¹² BF IX, 8.

II. FILOZOFIA HELLENISTYCZNA WOBEC BÓSTWA CHRYSYUSA

Nie można odmówić słuszności uwadze Künga, w której stwierdza, że to w oparciu o doświadczenia paschalne „uczniowie Jezusa zaczęli głosić, że Jezus jest Synem Bożym”¹³ Z taką też wiarą i z takim głoszeniem wyszli na spotkanie z hellenizmem i podjęli dialog z filozofią grecką, przedstawiając wiarę w Bóstwo Chrystusa jako jedną z podstawowych prawd, która decyduje o ich tożsamości religijnej i egzystencjalnej. Mówiąc o hellenizmie, chodzi nam w tym przypadku nie o hellenizm związany ze środowiskiem Nowego Testamentu, ale o ten, którego pierwszą fazę wyznaczają apologety greccy, czyli od połowy II wieku. Jest to już spotkanie, które możemy określić mianem spotkania świadomego, gdyż chrześcijaństwo posiada wtedy już dobrze określoną tożsamość i strukturę, a hellenizm w sposób wystarczający sprecyzował już swoje stanowisko w stosunku do chrześcijaństwa. W takim kontekście pojawiają się też pierwsze dobrze określone reakcje helleńskie na orędzie chrześcijańskie i na jego główne prawdy. Reakcje środowisk hellenistycznych są wystarczającą próbą historyczną tego wszystkiego, co wyznaje i czym żyje wówczas Kościół. Okazuje się między innymi oczywiste, że Kościół wyznaje wiarę w Bóstwo Chrystusa i żyje tą właśnie wiarą. Żywym potwierdzeniem tej wiary jest na przykład Celsus, który nie tylko ją stwierdza u chrześcijan, ale zwraca przeciw niej cały swój gniew filozofa-hellenisty. Ze strony chrześcijańskiej tak samo żywym potwierdzeniem tej wiary jest postawa otwartości chrześcijan na zbawienie dokonywane właśnie przez Chrystusa i kult celebrowany przez wspólnotę chrześcijańską. Wystarczy w tym miejscu zauważyć, że św. Justyn (†167) przynajmniej kilka razy mówi, że Chrystus jest „Bogiem adorowanym” przez chrześcijan.¹⁴

Z całą pewnością można więc stwierdzić, że prawda o Boskości Chrystusa nie jest rezultatem ani spotkania, ani tym bardziej polemiki z hellenizmem, jak sugerował A. von Harnack, ale wyprzedza to spotkanie i chrześcijaństwo właśnie z tą prawdą i poprzez nią spotyka się z hellenizmem. Do wyznania Boskości Chrystusa nie dochodzi chrześcijaństwo na drodze spekulacji intelektualnej, ale jest ono wyrazem wiary przeżywanej i celebrowanej przez wspólnotę chrześcijańską, która jest gruntem, na którym myśliciele chrześcijańscy wznoszą swoje konstrukcje intelektualne, by wykorzystać je potem w wielkim dziele ewangelizacji m.in. środowisk hellenistycznych. Co więcej, radykalizm, z jakim ci myśliciele bronią wiary w Boskość Chrystusa jest już jakby pierwszą ewangelizacją hellenizmu.¹⁵

U apologetów greckich znajdujemy najstarsze świadectwa reakcji pogańskiej na Boskość Chrystusa. Atak ten został skierowany przede wszystkim przez wspomnianego już Celsusa, za którym później poszedł Porfiriusz i kilku innych pomniejszych myślicieli. W tych atakach na Boskość Chrystusa pojawiają się przede

¹³ H. Küng, *Credo*, s. 83.

¹⁴ Por. Św. Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 38, 1; 63, 5 itd.

¹⁵ Jeśli chodzi o rozwój teologii Bóstwa Chrystusa por. J. Popovitch, *Philosophie orthodoxe de la vérité. Dogmatique de l'Eglise orthodoxe*, vol. 2, Lausanne: L'Age d'homme 1993, s. 30-61.

wszystkim zastrzeżenia typu filozoficznego (metafizycznego) i intelektualnego, które dotyczą faktu narodzenia czyli Wcielenia, które kłóci się z „mądrością grecką”, o której – chociaż w innym kontekście – wspomina już św. Paweł. Niekiedy pojawiają się zastrzeżenia typu moralnego dotyczące śmierci Chrystusa, które św. Paweł definiuje jako „głupstwo krzyża”, łącząc je ze środowiskiem żydowskim.

Warto zauważyć, że w starożytności nie pojawiają się zastrzeżenia typu historycznego, które narodziły się dopiero w okresie Oświecenia i rozpowszechniły się w naszych czasach.

Podjmując problem hellenizacji dogmatu w niniejszych rozważaniach, zajmę się tylko pierwszym zastrzeżeniem o charakterze filozoficzno-intelektualnym typowym dla środowisk hellenistycznych.

1. Transcendencja Boga

Hellenistyczne zastrzeżenie typu filozoficznego w stosunku do Boskości Chrystusa ściśle łączy się z greckim pojęciem Boskości. Kategorią, która w tej wizji absolutnie pierwszorzędnie i nieodłącznie należy do Boskości jest transcendencja. Z tego też powodu greckie ataki na Boskość Chrystusa poszły po tej właśnie linii. Zdaniem Greków jest absolutnie niemożliwa jakakolwiek rzeczywista i osobowa interwencja Boga w świecie, w historii i w życiu człowieka. Celsus stara się wykazać niedorzeczność takiej interwencji, odwołując się do wszystkich najważniejszych i najbardziej typowych osiągnięć myśli greckiej, zaczerpniętych zarówno z tradycji platońskiej, jak i stoickiej. Nawiązuje on do tradycji platońskiej, zgodnie z którą Bóg nie może interweniować rzeczywiście i bezpośrednio w świecie, gdyż oznaczałoby to Jego pomniejszenie i skalanie się materią. Nawiązuje również do tradycji stoickiej, według której świat jest nieprzystosowany i niezdolny do przyjęcia zewnętrznej w stosunku do niego interwencji Bożej, gdyż nie ma w świecie takiego punktu, w którym mogłoby się spotkać to, co skończone i to, co nieskończone, to, co przemijające i to, co nieprzemijające, a wynikiem takiego spotkania mogłoby być tylko zniszczenie całego świata.

Celsus mówi więc, że jeśli chrześcijanie uznają, że „Bóg osobiście zstąpił między ludzi”, to wydarzenie to powinno było dokonać zniszczenia świata, gdyż „jeślibyś zmienił tu jakiś najdrobniejszy szczegół, wstrząsniesz i zniszczysz wszystko”¹⁶

Mamy w tych stwierdzeniach bezpośrednie nawiązanie do stoickiej wizji świata, w którym zewnętrzne interwencje są niemożliwe, gdyż świat jest zamknięty w sobie i poza nim nic nie istnieje. Z drugiej strony postawiony przez Celsusa problem odzwierciedla specyfikę chrześcijańskiej wizji świata, która radykalnie sprzeciwiając się wizji greckiej, zrewolucjonizowała ówczesne poglądy na ten temat, otwierając nowe możliwości. W świetle wizji greckiej świat jest praktycznie pozbawiony historii; jest statyczny i oparty na wiecznym porządku, w którym czas

¹⁶ Celsus w: O r y g e n e s, *Przeciw Celsusowi*, IV, 5. Cytowane według wydania polskiego w tłumaczeniu S. K a l i n k o w s k i e g o, Warszawa: ATK²1986, s. 187-188.

i zachodzące wydarzenie nie mają żadnego znaczenia, gdyż wszystko wciąż na nowo wraca do punktu wyjścia. Wizja chrześcijańska przyjmuje istnienie w świecie przemian, twórczych działań i ukrytych dynamizmów, czyli historii i postępu. Wśród tych działań, które przyjmuje wizja chrześcijańska, a które dokonują w świecie zmian, nadając mu nowe oblicze i prowadząc go do jego celu, wydarzenie Wcielenia stanowi jedno z najbardziej decydujących.

Właśnie ten fakt stara się pokazać Celsusowi Orygenes, podkreślając, że dopiero zstąpienie Boga między ludzi i przyjęcie Go przez świat i człowieka jest początkiem wprowadzania porządku w świecie i w człowieku. Pisze na przykład:

Jeśli bowiem trzeba by powiedzieć, że przez obecność mocy Bożej albo przez przyjście Słowa do ludzi cokolwiek się zmienia, powiemy bez wahania, że kto przyjmuje przybywające Słowo Boże do swej duszy, ten zmienia się z grzesznika w cnotliwego, z wyuzdanego w umiarkowanego, z zabobonnego w pobożnego.¹⁷

Inny bardziej znaczący aspekt zastrzeżenia postawionego przez Celsusa chrześcijaństwu opiera się na tradycji platońskiej i dotyczy niemożliwości osobistej interwencji Boga w świecie z powodu Jego transcendencji. Odnosi się to do Bóstwa Chrystusa właśnie ze względu na Wcielenie. Człowieczeństwo Chrystusa eliminuje Jego Boskość. Celsus nie tylko uważa to za filozoficznie niemożliwe, ale nawet podkreśla niestosowność takiego stawiania problemu. Pisze:

Żydzi i niektórzy chrześcijanie toczą spór między sobą: jedni twierdzą, że zstąpi jakiś Bóg albo Syn Boży, aby sądzić mieszkańców ziemi, drudzy zaś utrzymują, że ten Bóg już zstąpił. Łatwo dowieść, że spór ten jest w najwyższym stopniu niestosowny.¹⁸

Wcielenie, zdaniem Celsusa, pozbawiałoby Boga istotnego przymiotu niezmienności i zakładałoby Jego pomniejszenie. Orygenes pisze: „Dalej szlachetny Celsus, nie wiedzieć dlaczego, zarzuca nam, jakobyśmy mówili, że ‘Bóg osobiście zstąpił między ludzi’ Uważa, że z tego stwierdzenia wynika, jakoby Bóg porzucił swój tron”¹⁹

2. Przygodność Chrystusa

Inne zastrzeżenie filozoficzne wobec Bóstwa Chrystusa łączy się ściśle z problemem Jego historyczności bądź przygodności.

W tym czasie, gdy Celsus radykalnie atakował chrześcijaństwo, dzięki św. Justynowi miało ono już za sobą jedno z najbardziej decydujących osiągnięć teologicznych, które polega na utożsamieniu Jezusa historycznego z wiecznym, uniwersalnym i metafizycznym Słowem (*Logosem*). Celsus zaatakował jednak to utożsamienie, czego ślady znajdujemy u Orygenesesa:

Oskarża z kolei Celsus chrześcijan, jakoby „posługiwali się sofizmatami twierdząc, że Syn Boży jest własnym Słowem Boga” (*autologos*); uważa przy tym, że wspiera swój atak stwierdza-

¹⁷ Tamże s. 188.

¹⁸ Tamże IV, 2 (s. 185).

¹⁹ Tamże IV, 5 (s. 188).

jąc, iż „głosimy, że Słowo jest Synem Bożym, a nie przedstawiamy czystego i świętego Słowa, lecz nędznego człowieka, ubiczowanego i przybitego do krzyża”²⁰

Dla Greka to utożsamienie chrześcijańskie jest po prostu nadużyciem intelektualnym, które burzy jedną z najbardziej nienaruszalnych zasad filozoficznych, według której nie ma możliwości połączenia świata wiecznego i niezmiennego ze światem przemijającym i zmiennym, świata idealnego ze światem historycznym. Jest zatem niemożliwe, by wieczny Logos, będący nienaruszalną i absolutną zasadą świata, stał się człowiekiem, który żył i umarł w pewnej chwili historycznej i w pewnym miejscu na ziemi.

Bóg i historia wykluczają się wzajemnie, a z tego wynika niemożliwość uznania Logosu-Boga w konkretnej osobie, której życie zostało uwikłane w czas i przestrzeń. Celsus zarzuca ironicznie: „On... przed kilku laty zaczął głosić tę naukę, a chrześcijanie uznali go za Syna Bożego”;²¹ „[Jezus] podaje się kłamliwie za syna dziewicy, podczas gdy w rzeczywistości urodził się w jakiejś zapadłej wsi żydowskiej jako syn miejscowej biednej wyrobnicy”;²² „Uwierz, że ten, o którym ci mówię, jest Synem Bożym, choć został haniebnie spętany i poniósł surową karę, choćby wczoraj i przedwczoraj na oczach wszystkich haniebnie spędzał czas”²³

Ta agresywna reakcja środowisk hellenistycznych na chrześcijaństwo wynikała z faktu, że wizja chrześcijańska stanowiła absolutne przeciwieństwo greckiej wizji boga (można by powiedzieć „teologii hellenistycznej”), według której jest on niezrozumiały, niewidzialny, niezmienny, niecierpieliwy. Tymczasem Bóg chrześcijański stał się widzialny, cierpieliwy, związany konkretnym wyglądem, czasem i miejscem. Jest zupełnie zrozumiałe, że Celsus – chociaż z pewną przesadą – nawiązuje do tego paradoksu:

Skoro Duch Boży znajdował się w ciele, powinno się ono wyróżniać spośród innych ciał wzrostem, pięknem, siłą, głosem, dostojałością albo wymową; nie jest bowiem prawdopodobne, żeby osoba, w której tkwi jakaś część bóstwa, nie różniła się od innych. Tymczasem, jak mówią sami chrześcijanie, nie wyróżniało się niczym, było małe, niepiękne, pospolite.²⁴

Sami chrześcijanie zdali sobie sprawę z tej trudności i próbowali ją jakoś rozwiązać, wprawdzie nie odwołując się jeszcze do idei dwóch natur, ale do specjalnego języka, który można by nazwać „językiem paradoksów”, który być może przyczynił się do narodzin idei dwóch natur. W języku tym dominującą rolę odgrywał czasownik „stać się” (*factus est*), który wyrażał paradoks Wcielenia, podkreślając równocześnie jego wymiar zbawczy. Św. Ignacy Antiocheński pisze na przykład w liście do Polikarpa:

²⁰ Tamże II, 31 (s. 110).

²¹ Tamże I, 26 (s. 54).

²² Tamże I, 28 (s. 55).

²³ Tamże VI, 10 (s. 294).

²⁴ Tamże VI, 75 (s. 334-335).

Wyczekuj Tego, który jest ponad wszelką zmiennością, poza czasem, niewidzialnego, który dla nas stał się widzialny, niedotykalnego, nie znającego cierpienia, który dla nas cierpiał, który dla nas zniósł wszystko na wszelki sposób.²⁵

Właściwie do tych dwóch problemów: transcendencji Boga i przygodności Chrystusa sprowadzają się zastrzeżenia filozoficzno-intelektualne Greków w stosunku do Bóstwa Chrystusa. Zastrzeżenia te zostały wywołane radykalną nowością orędzia chrześcijańskiego, które przez misterium Wcielenia zburzyło harmonijną i statyczną wizję świata Greków, wizję dotyczącą zarówno świata Boskiego, jak i świata ludzkiego. Sami chrześcijanie nie zdawali sobie sprawy z tego, jak bardzo paradoksalna jest ich wiara i propozycja ewangeliczna. Paradoks Boga, który stał się człowiekiem, stał się dla Greków – którzy nie mieli nawet minimalnej idei wcielenia Boga – zasadniczą przeszkodą intelektualną dla ich wiary w Chrystusa, Syna Bożego. Myślę, że dotychczasowe rozważania wystarczą do zakwestionowanie jednego z bardziej radykalnych zdań w chrystologii H. Künga: „Kategoria ‘stania się człowiekiem’ jest oczywiście obca myśli żydowskiej i myśli wczesnego judeochrześcijaństwa, i wywodzi się ze świata helleńskiego... W kontekście historii Żyda Jezusa trzeba niejako sprowadzić na ziemię grecką koncepcję ‘wcielenia’”²⁶

III. REFLEKSJA CHRZEŚCIJAŃSKA

Po przeanalizowaniu zasadniczych zastrzeżeń, jakie środowiska hellenistyczne postawiły Bóstwu Chrystusa, trzeba teraz przeanalizować refleksję chrześcijańską, jaka została podjęta w odpowiedzi na te zastrzeżenia. Ten krok pozwoli nam głębiej zrozumieć trudności, jak i również późniejszą odpowiedź daną przez Sobór Nicejski, która ściśle wpisuje się w cały ten dyskusyjny kontekst, którego punktem kulminacyjnym była sprawa Ariusza.

1. Jezus Logos

Pierwszym autorem chrześcijańskim, którego refleksję należy uwzględnić w interesującym nas zagadnieniu, jest św. Justyn, „pierwszy prawdziwy humanista w historii chrześcijaństwa”²⁷ i „najważniejszy z apologetów”²⁸ Justyn, który, podobnie jak Celsus, wywodził się kulturowo i filozoficznie z platonizmu średniego,²⁹ niezależnie od przeciwników chrześcijaństwa odkrył, jaka mogła być na

²⁵ Św Ignacy Antiocheński, *List do Polikarpa*, 3, 2; tłum. polskie według: *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, tłum. A. Świderekówna, oprac. M. Starowieyski, Kraków: Znak 1988, s. 178.

²⁶ H. Küng, *Credo*, s. 88.

²⁷ F. Buonauiuti, *Geschichte des Christentums*, Bd. 1, Bern 1948, s. 111.

²⁸ P. Tillich, *Histoire de la pensée chrétienne* (tłum. z ang.), Paris: Payot 1970, s. 45.

²⁹ Platonizm średni był kierunkiem w ramach myśli platońskiej dominującym w dwóch pierwszych wiekach po narodzeniu Chrystusa, z którego w trzecim wieku narodził się neoplatonizm. Jego zasadniczymi cechami charakterystycznymi jest silne zabarwienie religijne, doskonale odpowiadające epoce, oraz synkretyzm kulturowy. Najważniejszym autorem źródłowym dla tego kierunku jest Platon, łączony często z Pitagorasem, który jak żaden inny filozof doszedł do poznania bóstwa absolutnie

poziomie filozoficznym zasadnicza trudność Greków w przyjęciu wiary w Chrystusa. Zwrócił on uwagę właśnie na Jego historyczność – na fakt, że narodził się z Niewiasty w Nazarecie. Wykorzystując więc filozofię spekulatywną oraz greckie kategorie myślowe, podjął refleksję zmierzającą do nadania postaci Chrystusa rysów uniwersalistycznych i absolutnych, jakie Chrystus miał już w wierze wspólnoty chrześcijańskiej i jakie nadali Mu już św. Jan i św. Paweł, wykorzystując kategorie i ramy myślowe środowisk żydowskich i starotestamentalnych.³⁰

Justyn dokonał tego zabiegu teologicznego poprzez wspomniane już jasne i radykalne utożsamienie Jezusa narodzonego z Maryi z wiecznym i uniwersalnym Logosem oraz z rzeczywistością Ducha (choć w tym drugim przypadku utożsamienie ma charakter subordynacyjny). Pisze więc Justyn: „Prawda, mówimy jeszcze, że Słowo, pierworodna boża Latorośl, Jezus Chrystus, nasz Nauczyciel, bez złączenia cielesnego zrodzony został, że wisiał na krzyżu, umarł, zmarłtwychwał i wstąpił do nieba”³¹

Chodzi w tym przypadku o utożsamienie, którego znaczenie i nośność teologiczna jest trudna do przecenienia. W każdym razie na gruncie tego utożsamienia i jego uniwersalności należy usytuować wszystkie „teologie Logosu”, jakie rozwinęły się w historii od Orygenesusa przez św. Bonawenturę aż do K. Rahnera.

Justyn poprzez jeden zabieg filozoficzno-teologiczny dokonał – można by powiedzieć – „uchrystologicznienia” całej rzeczywistości, ponieważ w wizji greckiej cała rzeczywistość była rozumiana właśnie w odniesieniu do Logosu pojmowanego jako racja istnienia i rozumienia świata. Tym jednym zabiegiem Justyn dokonał równocześnie „uchrystologicznienia” całej historii dzięki idei „Słowa rozproszonego” (*Logos spermaticos*), która ukierunkowała do Chrystusa cały bieg historii przed Jego Wcieleniem: jak część zmierza do całości, tak Słowo rozproszone zmierza do Słowa integralnego, którym jest Chrystusa:

Rzecz zatem jasna, że nasza nauka przewyższa wszelką naukę ludzką, bo całe Słowo stało się Chrystusem, który się dla nas objawił, stało się Ciałem, Słowem i Duszą. Wszystko bowiem, co filozofowie i prawodawcy dobrego wypowiedzieli i odkryli, zawdzięczają temu, co po części w Słowie znaleźli i ujrzeli.³²

Chrześcijanie przejęli od Greków Logos jako uniwersalną zasadę kosmiczną, a zaproponowali im Logos osobowy i historyczny oraz jednorodzonego Syna Bożego. Oparte na Nowym Testamencie utożsamienie Chrystusa z Logosem, jak wynika z cytowanego wyżej tekstu, prowadziło w sposób naturalny do utożsamienia Logosu z Synem Bożym. Fakt ten ma wyjątkowe znaczenie tak dla dogmatu chrystologicznego jak również dla dogmatu trynitarnego, ponieważ znajduje się

transcendentnego i odległego od świata zmysłowego. Platon opracował pewną „filozofię absolutną”, którą przedstawiciele platonizmu średniego wykładają i interpretują.

³⁰ Por. *Historia Kościoła od początku aż do naszych czasów*, red. A. Flich, W. Martin, t. 1: J. Lebreton, J. Zeiler, *Początki chrześcijaństwa*, tłum. J. Dembińska, Z. Czerniewiczowa, Lublin: Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej 1939, s. 562-595.

³¹ Św. Justyn, *Apologia I*, 21, 1; cytowane według: Św. Justyn, *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926, s. 26 (Pisma Ojców Kościoła, t. 4).

³² Tenże, *Apologia II*, 10, 1-2 (tamże s. 89).

u początków wyjaśniania Boskości Chrystusa za pośrednictwem pojęcia „zrodzenia racjonalnego” Syna z Ojca.

2. Hellenizacja

Rozwiązanie Justyna, jakkolwiek przejrzyste, nie zostało oczywiście przyjęte w sposób bezkrytyczny i wzbudziło reakcje, także problematyczne z teologicznego punktu widzenia, oraz wywołało pojawienie się problemu rzeczywiście hellenistycznego.

W refleksji greckiej pojęcie Logosu miało przede wszystkim wymiar kosmologiczny. Podkreślenie go dowartościowało wprawdzie wymiar kosmologiczny i objawiający orędzia chrześcijańskiego, ale pomniejszyło jego wymiar soteriologiczny. Miało również negatywny wpływ na teologiczne zrozumienie Boskości Chrystusa. Zbliżenie między Logosem i stworzeniem, którego dokonano pośrednio przez utożsamienie pojęcia Logosu i Syna Bożego, zmierza spontanicznie do połączenia zrodzenia Syna ze stworzeniem świata, naruszając w ten sposób wieczny i konieczny charakter tego zrodzenia.³³ Aby wyrazić funkcję kosmologiczną Logosu, św. Justyn używa czasownika *kosmein*, który oznacza stworzyć i uporządkować świat.³⁴

Aby nadać tej roli Logosu odpowiedni autorytet, została ona oparta na tekście z Księgi Przysłów: „Pan mnie stworzył, swe arcydzieło, jako początek swej mocy, od dawna, od wieków jestem stworzona, od początku, nim ziemia powstała” (8, 22). W ten sposób w teologii przednicejskiej szeroko rozwinęła się teologia Logosu jako pośrednika stworzenia, wraz z jej formą heretycką, jaką był arianizm.

Aby rozwiązać pojawiające się w tym kontekście trudności, dotyczące pełnego Bóstwa Chrystusa, św. Teofil z Antiochii – pierwszy autor, który zastosował pojęcie *Trias* do wyrażenia Trójjedności³⁵ – w swoim dziele apologetycznym *Ad Autolycum*, zaproponował teorię podwójnego zrodzenia Logosu albo dwóch faz Jego egzystencji. Wprowadził on rozróżnienie między *Logos endiathetos* (Słowo w Bogu jeszcze przed Jego wypowiedzeniem) i *Logos prophoricos* (Słowo wypowiedziane).³⁶ Rozwiązanie to wprowadziło jednak więcej zamieszania niż przyniosło korzyści, gdyż w świetle tego rozróżnienia w pierwszej fazie Logos nie jest jeszcze Synem, a w drugiej fazie nie jest już Bogiem (nie będąc wiecznym).

Mimo wszystko nie są to jeszcze największe trudności, na jakie napotkała teologia Bóstwa Chrystusa w okresie przednicejskim. Największą trudność wprowadziła filozofia grecka, doprowadzając rzeczywiście do przejściowej hellenizacji w ramach refleksji teologicznej. W ramach platonizmu średniego istniała pewna figura myślowa, która zaczęła wywierać wpływ na rozwijającą się chrześcijańską teologię Logosu, a mianowicie figura tak zwanego „drugiego Boga” (*deuteros Theos*). Refleksji nad tą figurą poświęcono wiele uwagi i z biegiem czasu utożsamiono

³³ Por. H.J. Vogt, *Sohn Gottes – Logos des Schöpfers*, ThQ 154 (1974) s. 256-272.

³⁴ Por. *Apologia II*, 6, 3.

³⁵ Św. Teofil z Antiochii, *Do Autolika 2*, 15: SCh 20, 97.

³⁶ Tamże 2, 10 i 2, 22: SCh 20, 89-90 i 105-106.

ją ze światem poznawanym (*kosmos noetos*), z logosem, z demiurgiem platońskim i duszą świata. Chodzi tutaj o istotę mityczną, która pełni funkcję pośredniczącą między Bogiem i światem materialnym w relacji do jego stworzenia lub uporządkowania. Jej zadaniem jest obrona transcendencji Boga przed pomniejszającym kontaktem ze światem materialnym.

Było nieroztropne ze strony autorów chrześcijańskich, że posłużyli się tą figurą pośredniczącą do przedstawienia osoby Syna Bożego, myśląc, że ułatwi się w ten sposób wiarę w Boskość Chrystusa. Sam Justyn dokonał tego zabiegu mówiąc, że Syn „zajmuje drugie miejsce” po Ojcu.³⁷ Po nim tego samego zabiegu dokonali między innymi Klemens Aleksandryjski i Orygenes, co wywołało pojawienie się problemu subordynacjonizmu, a ortodoksja tych autorów jest problemem wciąż dyskutowanym.³⁸

IV. SOBÓR NICEJSKI

Na takim właśnie tle sytuuje się postać Ariusza i kryzys, do jakiego doprowadził w Kościele. Kryzys ten zmusił Kościół do podjęcia zagadnień teologicznych, wokół których nagromadziło się wiele nieporozumień i niepewności.

W sensie ogólnym arianizm jest bezpośrednim przykładem zastrzeżeń filozoficznych, jakie hellenizm postawił chrześcijańskiej wierze w Chrystusa jako Syna Bożego. W sensie szczegółowym dotyczy on utożsamienia Syna Bożego z „drugim Bogiem” (*deuteros Theos*), dokonanego pod wpływem platonizmu średniego. Arianizm jest niezrozumiały poza tym usytuowaniem średnio-platońskim problemu chrystologicznego, jakie zostało wprowadzone przez apologetów.³⁹ Ariusz nie zdołał przekroczyć mitycznej figury średnio-platońskiego „drugiego Boga”, ale wprowadził ją do swojej refleksji chrystologicznej, opierając się na trójpodziale bytu na byt transcendentálny, byt stworzony i byt pośredniczący, a więc takim podziałem, jaki przyjmował platonizm średni.

Przekroczenie wizji Ariusza i jego źródeł hellenistycznych zostało dokonane za pośrednictwem Soboru Nicejskiego, który miał zupełnie szczególny charakter. W. Sołowjow tak pisze o wyjątkowości pierwszego soboru powszechnego:

Pierwszy z nich tym wyróżniał się spośród pozostałych, że w osobach wielu jego uczestników autorytet pasterski przywódców Kościoła łączył się jeszcze z autorytetem apostołskim i autorytetem męczeństwa. Niektórzy z biskupów zasiadających na tym soborze wstawili się przyprowadzeniem całych narodów do chrześcijaństwa, inni, okaleczeni, z pustyni jamami po wydartych oczach, byli mocnym przypomnieniem niedawnych prześladowań za wiarę.⁴⁰

³⁷ Por. *Apologia I*, 12, 7 i 13, 3-4 (s. 14 i 15).

³⁸ Por. L. B o u y e r, *Il Figlio eterno. Teologia della Parola di Dio e cristologia*, Alba: Ed. Paoline 1977, s. 371-374; L. S c h e f f c z y k, A. Z i g e n a u s, *Katholische Dogmatik*, Bd. 2: *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre*, Aachen: MM 1996, s. 210-222.

³⁹ Por. F. R i c k e n, *Das Homousios von Nizäa als Krisis des altchristlichen Platonismus*, w: *Zur Fürgeschichte der Christologie*, hrsg. B. W e l t e, Freiburg i.Br. 1970, s. 74-99.

⁴⁰ W. S o ł o w j o w, *Listy paschalne, VII*, w: tenże, *Wybór pism*, t. 1, Poznań: W Drodze 1988, s. 146.

Sobór z 325 r. w swoich sformułowaniach dokonał pełnego uznania i wyznania Boskości Chrystusa oraz w taki sposób oczyścił metafizykę Greków, by mogła posłużyć potem do dalszego rozwoju dogmatu chrystologicznego i trynitarne- go. A. Grillmeier, wyjątkowy znawca historii chrystologii, zauważa między innymi:

Nicea nie jest hellenizacją, ale odhellenizowaniem czyli wyprowadzeniem chrześcijańskiego obrazu Boga ze ślepego zaułku oraz z podziałów, w które spychał go hellenizm. To nie Grecy stworzyli Niceę, ale to Nicea przekroczyła filozofów greckich.⁴¹

Szczególnie ważny dla naszych rozważań jest fakt, że dzieło Soboru Nicejskiego jest ściśle zakorzenione w apostoelskiej tradycji wiary i kultu.⁴² Odpowiadając Ariuszowi i jego zwolennikom, Sobór Nicejski w swoim *Credo* w imię tradycji wiary stwierdził, że Syn jest „jednorodzony” (co arianie akceptowali), ale sprecyzował, że jest zrodzony „z substancji Ojca”, co stanowiło odpowiedź na centralną tezę Ariusza. Następnie Sobór dookreślił, że jest „Bogiem prawdziwym z Boga prawdziwego”, w czym przeciwstawił się tezie Ariusza, według którego Syn jest Bogiem „przez łaskę” Aby wyeliminować stawianie Syna tylko w czasie i po stronie świata stworzonego oraz zachować Jego preegzystencję i transcendencję, Sobór wyznał, że jest „zrodzony, nie stworzony” Cały ten problem streszcza się w najbardziej typowym stwierdzeniu Soboru Nicejskiego, kluczowym dla całej doktryny chrystologicznej i trynitarnej: „współistotny (*homousios*) Ojcu”⁴³

Ariusz więc, chociaż chciał ocalić wiarę w Bóstwo Chrystusa, dokonał jej nieopatrznej hellenizacji. Na czym polegała ta hellenizacja zostało streszczone w anatematyzmie zamykającym *Wyznanie wiary* Soboru Nicejskiego:

Tych zaś, którzy mówią: „Był kiedyś (czas), kiedy go nie było” i „zanim się narodził, nie był” i „że uczyniony został z tego, czego nie było, albo z innej substancji lub natury”, albo że został utworzony i że jest „podległym zmianom i przeobrażeniom Synem Bożym” – tych wszystkich wyklina Kościół katolicki.⁴⁴

Sobór Nicejski, chociaż zastosował w swoim nauczaniu pojęcia filozoficzne, nie tylko nie dokonał hellenizacji dogmatu chrystologicznego, ale ponieważ użył tych pojęć jako *negatio negationis*, to dzięki tej metodologii uszanował także apofatyzm Misterium Boga, nie mówiąc bezpośrednio, kim Bóg jest, ale kim nie jest.

W przypadku Soboru z 325 r. nie może więc też być mowy o hellenizacji samej wiary chrześcijańskiej, gdyż nie tworzy on wiary w Bóstwo Chrystusa, ale ją sankcjonuje, wyznaje i głosi. Cała dyskusja z hellenizmem nie sytuuje się na poziomie wiary i głoszenia chrześcijańskiego, ale na poziomie teologii. Przed

⁴¹ A. Grillmeier, *De Jésus de Nazareth 'dans l'ombre du Fils de Dieu' au Christ, image de Dieu*, w: *Comment être chrétien? La réponse de H. Küng*, ed. J.R. Armogathe, Paris: DDB 1979, s. 128.

⁴² Por. S. Longosz, *De auctoritate Traditionis apud Athanasium Alexandrinum (259-373). Synthesis traditionis primi et secundi momenti controversiae Arianae (318-362)*, (dissertatio ad lauream), Romae 1976.

⁴³ BF IX, 7. Jeśli chodzi o historię pojęcia *homousios* w ramach refleksji chrystologicznej i trynitarnej por. B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris: Beauchesne 1975, s. 91-172.

⁴⁴ DS 126. Por. także DS 130 (*List Ojców Soboru do Egipcjan*).

Soborem Nicejskim Kościół ortodoksyjny nigdy nie przestał adorować Chrystusa jako Boga oraz głosić Go jako takiego w swoim przepowiadaniu i katechezie. Co więcej, ze zdumieniem i zgorszeniem przyjmował nowinki Ariusza. Sobór był więc reakcją w imię tradycji wiary, reakcją, która jeszcze wielokrotnie powtórzy się w czasie następnych soborów powszechnych. W oparciu o swoje doświadczenie wiary i kult Kościoła ojcowie soborowi podjęli się wykładu teologicznego odnośnie do Bóstwa Chrystusa, by przekazać je środowisku hellenistycznemu, tak jak, wychodząc z takiego samego doświadczenia wiary, apologeci podjęli się obrony Jego Bóstwa w dialogu filozoficzno-teologicznym z cieszącą się niezwykle autorytetem kulturą hellenistyczną, by w ten sposób otworzyć ją na wiarę chrześcijańską.⁴⁵

Na podstawie tych skrótowych, chociaż moim zdaniem wystarczających, rozważań nie można powiedzieć, że dla Greków wiara w Boską „naturę” Chrystusa była naturalna i bezdyskusyjna, a zatem nie można również stawiać hipotezy, że dogmat Boskiej natury Chrystusa jest rezultatem ich mentalności. Hellenizm w swoim wymiarze kulturowym i filozoficznym poddał się temu dogmatowi dopiero po wielu dyskusjach i licznych poszukiwaniach kompromisów w tym względzie, czego dowodów dostarcza choćby historia następującej z wielkimi trudnościami recepcji tego dogmatu. Jest tak samo niedopuszczalne stwierdzenie, że ze środowisk hellenistycznych wywodzi się idea wcielenia, przeciw której hellenizm walczył ze wszystkich sił zarówno w swoim nurcie platońskim, jak i stoickim.

Mógł więc św. Grzegorz z Nazjanzu w liście do Kledoniusza napisać na temat Soboru Nicejskiego:

Wobec tego, że wielu, zwróciwszy się do twojej pobożności, poszukuje pełnej jasności w wierze, a ty miłościwie zażądałeś ode mnie krótkiego jakiegoś określenia i zapatrywania – dlatego piszę do twojej pobożności to, o czym zresztą i przed tym listem wiedziałeś; że nad wiarę określoną w Nicei, wiarę świętych Ojców, zebranych tam razem w celu obalenia herezji ariańskiej, ani niczego wyżej nie ceniłem ani cenić nie mogę; lecz ową wiarę wyznaję z pomocą Bożą i będę wyznawał, rozwijając ponadto to, co oni niewystarczająco powiedzieli o Duchu świętym, ponieważ wówczas zagadnienie to nie zostało poruszone, mianowicie, że widzieć trzeba w Ojcu i Synu i Duchu świętym jedno i to samo bóstwo, wyznając i Ducha Bogiem. Ludzi tak myślących i uczących mnie za współwyznawców, tak jak i ja, od inaczej czujących odwrócić się i uważaj za obcych i Bogu i Kościołowi Katolickiemu. – Wobec tego zaś, że w sprawie Uczłowieczenia Bożego czy Wcielenia jakieś zagadnienia się porusza, określ wszystkim, co do mnie, że Syna Bożego, zrodzonego z Ojca, a potem ze świętej Dziewicy Maryi, w jedno sprowadzam i nie dwóch synów nazywam, lecz jednego i tego samego uwielbiam, w nierozdzielnej boskości i czci. Jeśli zaś ktoś nie zgodzi się czy teraz czy później z tymi określeniami, sam zda sprawę z tego Bogu w dzień sądu.⁴⁶

⁴⁵ Por. R. Cantalamessa, *Cristianesimo primitivo e la filosofia greca*, w: *Il cristianesimo e la filosofia*, Milano: Vita e Pensiero 1971, s. 26-57.

⁴⁶ Św. Grzegorz z Nazjanzu, *List do Kledoniusza przeciw Apolinariuszowi*, w: tenże, *Listy*, tłum. J. Stahra, Poznań 1933, s. 146-147 (Pisma Ojców Kościoła, t. 15). W cytacie wprowadzono pewne modyfikacje językowe.

V. AKTUALNOŚĆ DOGMATU Z NICEI

Niewiara i zastrzeżenia Greków odnośnie do Bóstwa Chrystusa spowodowały opracowanie wielkiego wyznania wiary w to Bóstwo, jakie zostało utrwalone w *Symbolu nicejskim*, który następnie został uzupełniony na soborze w Konstantynopolu w 381 r., stając się kryterium tożsamości chrześcijańskiej aż do naszych czasów, gdyż właśnie w niedzielnej Mszy świętej wyznajemy naszą wiarę odmawiając *Symbol nicejsko-konstantynopolitański*. Właśnie z tego powodu, kończąc niniejsze rozważania historyczno-teologiczne, zapytajmy się jeszcze o aktualność dogmatu z Nicei oraz jego znaczenie dla dzisiejszego Kościoła i dla wiary poszczególnych wierzących.

Cytowany już W. Sołowjow tak uzasadniał potrzebę refleksji nad stałą aktualnością Soboru Nicejskiego, nawiązując do czczonych w kalendarzu wschodnim ojców tego Soboru:

Komu ze współczesnych, jeśli otworzywszy kalendarz, przeczyta pod datą nadchodzącej niedzieli: „Niedziela 318 świętych Ojców Soboru Nicejskiego” – słowa te nasuną jakieś wspomnienia, uczucia i myśli, choćby takie jakie zazwyczaj wywołują w nas nazwy Kulikowego Pola czy Połtawy? Ogromną większość wykształconych ludzi Nicea i 318 ojców obchodzą tyle co zeszłoroczny śnieg. A przecież chrześcijaństwo jest mimo wszystko naszą duchową ojczyzną, od której – z racji samych korzeni naszego losu – nie możemy się odciąć; obojętne zapomnienie o jego historii, o wielkich ludziach i chwilach jego życia, szkodzi tylko nam samym – jasności i pełnej naszej samoświadomości, czyniąc z nas ludzi „niewiadomego pochodzenia”⁴⁷

1. Chrystus-Absolut

Pierwszym pytaniem, jakie postawił sobie Sobór Nicejski i jakie musimy zawsze widzieć w jego symbolu wiary, dotyczy pozycji Chrystusa wobec Boga i Jego tożsamości. Chrześcijanie od początku uznali Ewangelię za absolutne i definitywne objawienie prawdy dotyczącej Boga a Chrystusa za prawdziwego Boga. Jeśli Chrystus byłby tylko prorokiem lub wyjątkową istotą, ale niższą od Boga, stworzoną przez Niego, to wówczas nie można by uznać, że objawił prawdę absolutną i uniwersalną, ale tylko względną; że objawił prawdziwy sens życia, ale tylko jedną z propozycji tego sensu; że objawił autentyczną godność człowieka, ale przedstawił tylko jeszcze jeden wzniosły pogląd na ten temat. Mógłby więc pojawić się jeszcze jakiś nowy prorok i sformułować inną naukę; mógłby pojawić się jeszcze ktoś inny, kto mógłby zostać wywyższony przez Boga, ukazując człowiekowi nowe przykazania i nowe drogi zbawienia.

Po długich debatach Sobór Nicejski podał więc takie określenie Chrystusa, jego tożsamości i natury Jego relacji z Ojcem, które wykluczało uważanie go za jednego z proroków czy eonów – „współistotny Ojcu” A więc Chrystus jest Bogiem ze swojej istoty, a nie z wybrania, „upoważnienia”⁴⁸ czy też usynowienia, nie na „podstawie ustanowienia na pozycji prawa i władzy”⁴⁹ Chrystus jest Tym,

⁴⁷ W. S o ł o w j o w, *Listy Paschalne. VII*, s. 144.

⁴⁸ H. K ü n g, *Credo*, s. 86.

⁴⁹ Tamże.

za którego uważali Go od początku chrześcijaństwo, którzy od Niego otrzymali odrodzenie, zbawienie i wartość absolutną. W. Kasper tak podkreśla znaczenie formuły z Nicei:

[Chrześcijaństwo] łączy... swoją formułę wiary w Synostwo Boże Jezusa z eschatologicznym rozumieniem, że Bóg w Jezusie z Nazaretu objawił się i udzielił światu raz na zawsze, w sposób jedyny w swoim rodzaju, ostateczny i nieprześcigniony. Dlatego formuła wiary o Jezusie Chrystusie jako Synu Bożym jest pewnego rodzaju skrótową formułą wyrażającą to, co istotne i specyficzne w całej chrześcijańskiej wierze. To opowiedzenie się za Jezusem jako Synem Bożym jest podstawowym kryterium chrześcijańskiej wiary, która na tym kryterium buduje.⁵⁰

Zagadnienie to ma między innymi kluczowe znaczenie dla uzasadnienia aktualności i uniwersalności nakazu misyjnego Chrystusa, jaki powierzył Kościołowi przed swoim wniebowstąpieniem. Nakaz ten opiera się właśnie na „jedyności” i „uniwersalności” Chrystusa, które wynikają z Jego Bóstwa, czyniąc Go „jedynym Zbawicielem”⁵¹ Gdyby Chrystus był tylko prorokiem, Jego orędzie miałyby charakter względny i nie mający obowiązywalności uniwersalnej. Kwestia ta nie jest także obojętna dla inkulturacji wiary oraz dialogu chrześcijaństwa z różnymi kulturami.⁵²

Innym ważnym i aktualnym zagadnieniem w Kościele jest problem szeroko rozwijającego się dialogu międzyreligijnego. Jakkolwiek chrześcijaństwo powinno szukać w nim tego, co wspólne i co łączy nas z innymi, to takie poszukiwanie musi wynikać z jasnej świadomości i przejrzystego przedstawiania wyjątkowości Chrystusa.⁵³

2. Chrześcijański obraz Boga

Chrystologia nie jest problemem wyizolowanym w ramach teologii chrześcijańskiej, ale jest jej ośrodkiem, który kształtuje całość teologii, a więc i chrześcijański obraz Boga zależy ściśle od posiadanego obrazu Chrystusa. Także dogmat nicejski kształtuje nasz obraz Boga i czyni to zasadniczo w podwójnym aspekcie – mówi nam, że Bóg objawia się i komunikuje w sposób osobowy w życiu człowieka (*ad extra*), oraz że Bóg komunikuje się w sobie (*ad intra*).⁵⁴

Jezus z Nazaretu jest ludzkim współistotnym obrazem Boga. Takie właśnie stwierdzenie odrzucał Ariusz w imię transcendencji Boga.⁵⁵ Sobór Nicejski stwier-

⁵⁰ W. K a s p e r, *Jezus Chrystus*, tłum. B. B i a ł e c k i, Warszawa: IW PAX 1983, s. 165.

⁵¹ Taką problematykę podejmuje papież Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio*, 4-11. Por. A. A m a t o, *Missione cristiana e centralità di Gesù Cristo. La dimensione cristologica dell'annuncio cristiano nell'enciclica 'Redemptoris missio' di Giovanni Paolo II*, w: *La missione del Redentore. Studi sull'enciclica missionaria di Giovanni Paolo II*, ed. E. D e l C o v o l o, A. A m a t o, Torino; Leumann: Elle Di Ci 1992, s. 13-29.

⁵² Por. H. R. N i e b u h r, *Chrystus a kultura*, tłum. A. P a w e l e c, Kraków: Znak 1996; J. R a t z i n g e r, *Le Christ, la foi et le défi des cultures*, DC 1995 no. 2120, s. 698-708.

⁵³ Por. J. D e p u i s, *Gesù Cristo Incontro alle religioni*, Assisi: Cittadela 1989.

⁵⁴ Por. B. S e s b o ù é, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Milano: Cinisello Balsamo, Ed. Paoline 1987, s. 105.

⁵⁵ Por. Ch. S c h ö n b o r n, *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, Cinisello Balsamo (Milano): Ed. Paoline 1988, s. 11-21.

dza natomiast niedozwoloność rozdzielania jedności między Bogiem i Jego ludzkim obrazem w Jezusie, mimo potwierdzenia Jego transcendencji. Wychodząc z kategorii hellenistycznych, Ariusz nie mógł zaakceptować Boga, który w sposób osobowy poddałby się zmienności i poniżeniu przez życie i śmierć jako człowiek. Wiara chrześcijańska głosi właśnie, że w Jezusie Bóg wyniszczył samego siebie (por. Flp 2,6-8), przekraczając ramy greckiego obrazu Boga. Transcendencja nie jest i nie może być koniecznością narzuconą Bogu, która mogłaby Go w czymś ograniczać, ale jest podstawą Jego absolutnej wolności, której nie tylko nic nie ogranicza, ale uzdalnia ją do wyrażania się w miłości, będącej „językiem”, przy pomocy którego mówi On o sobie człowiekowi.

Chrześcijańskie pojęcie transcendencji Boga jest więc wyrażeniem Jego zdolności do komunikowania się ludziom, której wyrazem jest właśnie sam Jezus Chrystus i misteria Jego życia. Co więcej, Jezus Chrystus i misteria Jego życia są konkretyzacją tego komunikowania się oraz konkretyzacją chrześcijańskiego obrazu Boga. Nie ma w Jezusie oraz w Jego życiu takiego misterium i takiego nawet najmniejszego jego elementu, który nie mówiłby nam czegoś o Bogu.⁵⁶

Oprócz stwierdzenia objawiania się i komunikowania Boga *ad extra*, Sobór Nicejski zwraca także uwagę na misterium Boga w sobie – *ad intra*. Bóg jako Ojciec i jako Syn jest wieczną komunikacją siebie. Bóg jest Ojcem i Synem: Ojciec wiecznie rodzi Syna, któremu daje wszystko, czym jest (z wyjątkiem bycia Ojcem) i wszystko to, co posiada. Syn jest wiecznym i synowskim przyjęciem wszystkiego od Ojca. Za tym stwierdzeniami stoi oczywiście przede wszystkim Ewangelia św. Jana, w której jak refren powtarzają się na ustach Jezusa słowa: „Moje-Twoje”, w których zwraca się do Ojca, wyrażając w ten sposób swoją relację z Nim, przy czym słowa „Moje-Twoje” utożsamiają się w języku Jezusa, wskazując na Jego tożsamość z Ojcem w Bóstwie: „Wszystko bowiem moje jest Twoje, a Twoje jest moje” (J 17,10).⁵⁷

Jezus jest prawdziwym Bogiem, ponieważ jest prawdziwym Synem.

Podkreślenie idei komunikacji w chrześcijańskim obrazie Boga jest szczególnie ważne wobec rozmaitych tendencji deistycznych i autonomistycznych, jakie pod wpływem Oświecenia pojawiły się i także dzisiaj często odzywają w świadomości chrześcijańskiej. W świetle tych tendencji, najogólniej mówiąc, Bóg jest przedstawiany jako znajdujący się „poza” światem i nie mający z nim żadnego związku; nie mając zaś związku ze światem, nie ma też związku z człowiekiem, a w związku z tym nie ma realnego znaczenia dla jego życia, jego działań i jego dążeń. Teologia chrześcijańska, właśnie w oparciu o chrystologię, o teologię Emmanuela, czyli Boga-z-człowiekiem, odrzuca te poglądy i konsekwentnie ukazuje życie człowieka i cel jego życia jako „komunię z Bogiem”

⁵⁶ Por. J. Królikowski, *Mysteria vitae Christi a poszukiwania współczesnej chrystologii*, CT 60 (1990) fasc. 1, s. 21-31.

⁵⁷ Por. G. Ferraro, *Mio-Tuo. Teologia del possesso reciproco del Padre e del Figlio nel vangelo di Giovanni*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1994.

3. Przebóstwienie

W kontekście debaty chrystologicznej, którą zarysowaliśmy powyżej, pojawiło się bardzo ważne zagadnienie „przebóstwienia” człowieka, które wraz ze św. Atanazym, największym obrońcą i interpretatorem dogmatu nicejskiego, stało się stałym zagadnieniem antropologii chrześcijańskiej, szczególnie w jej nurcie wschodnim, chociaż nie jest obce także tradycji chrześcijańskiej na Zachodzie.

Św. Justyn był pierwszym myślicielem chrześcijańskim, który sformułował ideę, że nie tylko jesteśmy powołani do stania się „synami” za pośrednictwem „Syna”, jak stwierdził już św. Ireneusz,⁵⁸ ale że jesteśmy powołani do tego, by zostać przez Niego „przebóstwieni”⁵⁹ Św. Atanazy, rozwijając refleksję o Wcieleniu Syna Bożego i o jego znaczeniu *propter nos*, sformułował zasadę, należąca niewątpliwie do najważniejszych zasad antropologii chrześcijańskiej, która ponadto łączy nierozdzielnie chrystologię z antropologią, w której stwierdza: „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem”⁶⁰

Dzisiaj chętniej mówi się o „humanizacji” człowieka niż o jego przebóstwieniu. Sam Küng w jednej ze swoich wcześniejszych książek stwierdza na przykład, że „nasz problem nie nazywa się już przebóstwienie, ale *humanizacja człowieka*”⁶¹ Również chrystologia współczesna, szczególnie ze względu na wpływy protestanckie, pomniejsza ten problem, zajmując się w szerszej mierze człowieczeństwem Chrystusa niż Jego Bóstwem.

We współczesnym kontekście teologiczno-antropologicznym pojawia się jednak pytanie, czy jest możliwa humanizacja człowieka bez jego przebóstwienia. Teologia przebóstwienia człowieka stwierdza jasno, że przebóstwienie nie jest niczym innym niż prawdziwą humanizacją, ponieważ przywraca człowiekowi jego pierwotną integralność i pierwotną godność. Człowieczeństwo przebóstwione jest człowieczeństwem, które osiąga cel, jaki Boski zamysł wyznaczył dziełu stworzenia. Tradycja chrześcijańska broni paradoksu, że aby być prawdziwie człowiekiem nie wystarczy chcieć, by być tylko człowiekiem. Jeśli człowiek nie akceptuje, że – jak mówi św. Tomasz z Akwinu – *Deus enim solus satiat*,⁶² to wtedy jego dążenia w sposób nieunikniony zwracają się do rzeczy tego świata, by w nich szukać swego zaspokojenia, to wtedy najbardziej podstawowe ludzkie poszukiwanie szczęścia staje się poszukiwaniem przyjemności, a za źródło szczęścia zostaje uznany świat i rzeczy „ubóstwione”, które nie wystarczą do nasycenia serca ludzkiego.

Teologia przebóstwienia oparta na misterium Wcielenia, czyli na fakcie, że prawdziwy Bóg stał się prawdziwym człowiekiem, przypomina, że to tylko łaska podnosi człowieka i upodabnia go do Boga oraz uzdalnia go do osiągnięcia

⁵⁸ Por. Św. Ireneusz, *Przeciw herezjom*, V, 16, 1-2: SCh 153, 213-217.

⁵⁹ Św. Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 124, 4 (s. 323): „Wszyscy byli uznani za godnych, by stać się bogami, by móc zostać synami Najwyższego”

⁶⁰ Św. Atanazy, *O wcieleniu*, 54, 3: PG 25, 192B.

⁶¹ H. Küng, *Christsein*, München: Piper 1974, s. 433.

⁶² Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Symbolu apostołskiego*, 12.

nieskończonego i Boskiego szczęścia, do którego Bóg stworzył człowieka i którego człowiek nie przestaje szukać.

Teologia przeobstwienia człowieka, którego dokonuje Chrystus, ma dzisiaj szczególne znaczenie, gdyż pod wpływem współczesnych zmian kulturowych pojawiają się i rozwijają kierunki myślowe, które propagują idee samoprzeobstwienia, samozbawienia i neopogaństwa, wychodzące z idei „absolutyzowania skończoności”,⁶³ a ich konsekwencją jest nie tylko wywieranie negatywnego wpływu na chrześcijaństwo, ale także samodestrukcja człowieka.⁶⁴

4. Język dogmatyczny

W. Sołowjow, pisząc o znaczeniu dogmatu nicejskiego, podkreśla, że formuły dogmatyczne nie są „zabawką umysłu”⁶⁵ Według myśliciela rosyjskiego: „Prawdziwy dogmat jest słowem Kościoła odpowiadającym na słowo Boga, gdy poprzez bieg historii i rozwój świadomości religijnej takiej odpowiedzi Bóg zażąda”⁶⁶

Zasługą Soboru Nicejskiego jest właśnie to, że w konkretnej chwili historycznej odpowiedział swoim słowem na słowo Boga, a w ten sposób zapoczątkował rozwijanie się w Kościele prawdziwego języka teologicznego i dogmatycznego do wyrażania i pogłębiania wiary oraz tworzenia dogmatyki kościelnej rozumianej jako „kultura wiary” J.H. Newman wskazuje wprost, że ze sposobu, w jaki Sobór Nicejski zajął się problemem arianizmu, narodziła się „wiara w teologię dogmatyczną”⁶⁷

Ojcowie pierwszego soboru powszechnego posłużyli się pojęciami zaczerpniętymi z filozofii i kultury greckiej, aby określić treść wiary chrześcijańskiej. Dla wielu ówczesnych ludzi, jak i dla wielu naszych współczesnych, było to i jest powodem do zgorszenia i pytania, dlaczego nie zastosowano w tym przypadku języka biblijnego. Zarówno historia dogmatu chrystologicznego, jak również cała historia teologii potwierdzają jak bardzo decydująca i owocna była ta decyzja. Zdecydowała ono i decyduje o żywotności wiary chrześcijańskiej i samej Ewangelii w historii jej przekazywania różnym epokom i różnym kulturom.

Dlaczego tak postąpiono? Odpowiedź na to pytanie wynika z natury Objawienia chrześcijańskiego i z samego faktu Wcielenia Logosu w historii ludzi. Objawienie zwraca się do człowieka w słowach ludzkich i staje się dla niego wyzwaniem w konkretnej sytuacji historycznej i kulturowej. Właśnie wychodząc z tej sytuacji, człowiek słucha Słowa Bożego, by pytać się o sens swego życia i o zbawienie zaproponowane mu przez Boga. To ludzkie słuchanie i pytanie ma zawsze

⁶³ Ch. Schönbörn, *La vie éternel. Réincarnation – Résurrection – Divinisation*, Paris: Mame 1992, s. 49. Jako przykład etyki zbudowanej w oparciu o tę zasadę por. S. Natoli, *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Milano: Feltrinelli 1995.

⁶⁴ Por. C.S. Lewis, *L'Abolizione dell'uomo*, Milano: Jaka Book 1979 (oryginał angielski *The Abolition of Man*, Oxford 1943).

⁶⁵ W. Sołowjow, *Listy paschalne*, VII, s. 145.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ J.H. Newman, *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa: IW PAX 1989, s. 121; por. także s. 121-128.

charakter historyczny, wymagając wciąż nowych odpowiedzi. Właśnie dlatego potrzeba języka dogmatycznego, który poprzez proces ciągłej aktualizacji prowadziłyby do konkretnego wcielania Ewangelii i wynikającej z niej wiary, tej samej i niezmiennej w swej istocie, w życie nowych pokoleń chrześcijańskich.⁶⁸

Potrzeba języka dogmatycznego weryfikuje się szczególnie wtedy, gdy wiara spotyka się z nowymi pytaniami, wyzwaniem oraz zastrzeżeniami jej przeciwników. Potrzeba wtedy po prostu zaangażować nowe i racjonalniejsze bogactwa języka. Jest to wyzwanie, jakie wciąż na nowo staje przed Kościołem, a w szczególności przed teologami.

Tak stało się w przypadku Ariusza. Postawiony przez niego problem był nowy i trudny. Nie wystarczyło więc w odpowiedzi powtórzyć to, co zostało już powiedziane. Trzeba było „starą” wiarę wypowiedzieć przez zastosowanie „nowego” języka, zachowując integralnym i nienaruszonym depozyt wiary apostołskiej.

Ważnym zagadnieniem w ramach języka dogmatycznego, które chcieli uwzględnić w swojej wypowiedzi ojcowie Soboru Nicejskiego, było zagadnienie apofatyizmu w mówieniu o Bogu, czyli doktryny podkreślającej niewyrażalność Boga. Wybitnymi teoretykami tego zagadnienia byli Ojcowie kapadoccy, do czego przyczyniła się ich polemika z racjonalizmem Eunomiusza i drugiego pokolenia arian. Wcześniej jednak już św. Atanazy rozwinął ideę, że żadne pojęcie nie może być zastosowane w sposób jednoznaczny w mówieniu o Bogu. Aby mówić o Bogu, trzeba zastosować do tego pojęcia komplementarne, pozornie przeciwstawne, które uzupełniają się między sobą. Mówiąc o Bóstwie Zbawiciela jest konieczne zastosowanie pojęcia Syna, by wyrazić Jego istnienie osobowe, różne od istnienia Ojca, od którego pochodzi, oraz pojęcie Słowa (*Logosu*), by wyrazić ich jedność w istocie Bożej.⁶⁹

Sobór Nicejski zastosował praktycznie tę zasadę przez wykorzystanie różnych pojęć do określenia tożsamości i pochodzenia Syna, a samo *homousios* jest pojęciem apofatycznym, gdyż nie wyraża ono bezpośrednio, kim jest Syn, ale kim On nie jest, gdyż zostało wykorzystane do obalenia błędnego poglądu Ariusza jako wspomniana już „negacja negacji”

Definicja Soboru Nicejskiego i jego dzieło jest zachętą do tworzenia języka dogmatycznego na miarę naszych czasów, stosownie do zmieniającej się mentalności i zachodzących w nim przemian kulturowych. Tylko w ten sposób unikniemy wiary w litery, a będziemy ciągle zbliżać się do jej ducha i nim ożywiać. Tylko wtedy nie nastąpi w naszej wierze rozdzielenie między literą a duchem oraz zewnętrzną formą a wewnętrzną istotą, przed czym przestrzegał W. Sołowjow.⁷⁰

⁶⁸ Por. B. S e s b o ü é, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, s. 101-104; P. G a n n e, *Qui dîtes-vous que je sui? Leçons sur le Christ*, Paris: Le Centurion 1982, s. 60-75.

⁶⁹ Por. Ś w A t a n a z y, *Mowa I przeciw arianom*, 28: PG 26, 69-72.

⁷⁰ Por. W. S o ł o w j o w, *Listy paschalne*, VII, s. 145.

ZAKOŃCZENIE

Po raz pierwszy słowo „teolog” pojawia się w źródłach chrześcijańskich w tekście pochodzącym z II wieku. Teologami (*theologountes*) są w nim nazwani ci, „którzy głoszą Chrystusa jako Boga”⁷¹ Fakt ten przypomina nam, co – także dzisiaj – powinien robić każdy teolog chrześcijański, aby zasłużyć na ten wzniosły tytuł. O tym fakcie powinni pamiętać także ci wszyscy, którzy stwierdzenie, że „Chrystus jest Synem Bożym” pochopnie uważają za przejaw hellenizacji wiary chrześcijańskiej czy też naleciałość obcą chrześcijaństwu.

CHE COSA SIGNIFICA CHE DIO HA IL FIGLIO?
Con il riferimento alla cristologia nel *Credo* di H. Küng

Riassunto

Tra le diverse domande che pone il libro *Credo* di H. Küng è anche la domanda sull'identità di Cristo. In quale senso si potrebbe dire che Egli è il Figlio di Dio? La risposta di H. Küng è chiara: certamente non nel senso del Credo di Nicea perché esso è il risultato dell'ellenizzazione della fede cristiana.

Sulla base del riferimento patristico l'autore dell'articolo dimostra che la fede nella divinità di Cristo è la fede originaria della Chiesa e come tale fu confermata dai padri del Concilio di Nicea. La formula dogmatica del primo concilio ecumenico fu una difesa della fede di fronte alle tendenze filosofiche greche miranti all'ellenizzazione della fede cristiana.

Di seguito, l'autore sottolinea l'attualità del dogma cristologico di Nicea. Ne risulta: 1. l'assolutezza di Cristo e l'assolutezza della sua salvezza offerta all'uomo; 2. la specificità dell'immagine cristiana di Dio, soprattutto la sua relazionalità; 3. la divinizzazione dell'uomo come risultato dell'Incarnazione; 4. la necessità dello sviluppo del linguaggio dogmatico nella Chiesa.

⁷¹ Cytowane przez Euzebiusza z Cezarei, *Historia kościelna*, V, 28, 5: PG 20, 513.