

Piotr Sikora (PAT, Kraków)

Przebóstwienie człowieka, Chalcedon i chrystologia dwustopniowa

W poniższym artykule zostanie podjęta próba harmonijnego zestawienia trzech wątków obecnych w chrześcijańskiej doktrynie, wątków, które pozostają – przynajmniej na pierwszy rzut oka – w pewnym napięciu. Spróbuję jednak pokazać, że wątki te wzajemnie się naświetlają i pomagają głębiej zrozumieć. Chodzi tu o (1) prawdę o przebóstwieniu człowieka, (2) chalcedoński dogmat o dwóch naturach istniejących w jednej osobie Chrystusa bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączenia oraz (3) tzw. chrystologię dwustopniową, odnajdywaną na przykład w pierwotnym kerygmacie apostoelskim, zgodnie z którym Bóg wskrzeszając Jezusa, uczynił Go Panem, Mesjaszem, Synem Bożym.

I

Prawda o przebóstwieniu nie jest może dzisiaj szeroko obecna w świadomości Kościoła Zachodniego. Niemniej, aby uświadomić sobie jej miejsce w hierarchii prawd objawionych, warto przyjrzeć się, jaką rolę pełniła w sporach o to, co dzisiaj uznajemy za fundament chrześcijaństwa: dogmaty trynitarny i chrystologiczny. Przytoczmy tytułem przykładu dwa teksty św. Atanazego Wielkiego.

Pierwszy dotyczy boskości i wcielenia Słowa:

Człowiek, związany ze stworzeniem, nie zostałby przebóstwiony, gdyby Syn nie był prawdziwym Bogiem (...) podobnie jak nie zostałby przebóstwiony, gdyby Słowo narodzone z Ojca z natury, prawdziwe i właściwe Ojcu, nie stało się ciałem.

Oto dlaczego doszło do takiego zjednoczenia: ażeby zjednoczyć człowieka z Tym, który z natury należy do boskości, ażeby zapewnione zostało zbawienie i przebóstwienie człowieka¹.

Następny tekst odnosi się do Osoby Ducha Świętego:

Gdyby zaś Duch Święty był stworzeniem, nie mielibyśmy przez Niego uczestnictwa w Bogu, lecz bylibyśmy związani ze stworzeniem i całkowicie obcy boskiej naturze, gdyż nie mielibyśmy w niej udziału. Tymczasem nazywani jesteśmy uczestnikami Chrystusa i uczestnikami Boga (...). Jeżeli zaś Duch czyni nas Bogami, to nie ulega wątpliwości, że Jego natura jest Boska².

Atanazy nie jest bynajmniej odosobniony w swoim myśleniu. Większość Ojców, broniących w sporze ariańskim boskości Syna-Logosu i Ducha Świętego, jako jednym z najmocniejszych argumentów posługiwało się następującym schematem rozumowania: Zbawienie dokonuje się przez Syna i Ducha. Gdyby Syn i Duch nie posiadali boskiej natury, dzieło zbawienia nie mogłoby prowadzić do naszego przebóstwienia – Syn i Duch nie mogą bowiem wynieść naszej natury ponad swoją własną. Naszym powołaniem jest przebóstwienie. Syn i Duch są zatem boskiej natury³.

Zauważmy, że powyższe rozumowanie zakłada dwie rzeczy: (1) Fakt, że prawda o przebóstwieniu jest powszechnie przyjęta. Tylko wtedy bowiem jest sens odwoływać się do niej w sporze. (2) To, że przebóstwienie jest rozumiane w jak najbardziej dosłownym, ontologicznie najmocniejszym sensie. Ariusz nie negował, że Syna można nazywać Bogiem; twierdził jedynie, że nazywanie

¹ Atanazy Wielki, *Mowy przeciw arianom*, II, 70; PG 26, 296, cyt. za: B. Sesboüé, *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, t. I, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 227.

² Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, I, 24, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 97.

³ Por. np.: B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego (IV w.)* [w:] tenże (red.), *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 226–228. 237; tenże, *Chrystologia i soteriologia (IV–V wiek)* [w:] tamże, s. 300–327; L. Bouyer, *Syn Przedwieczny*, tłum. P. Rak i W. Dzieża, Kraków 1999, s. 499–507; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, tłum. L. Balter, Poznań 2002, s. 105 n.

to ma sens jedynie metaforyczny, kurtuazyjny⁴. Pojęcie przebóstwienia, które nie oznaczałoby rzeczywistej równości z Bogiem, a pozostawiało przebóstwionych po stronie stworzenia, nie mogłoby zatem być wykorzystane w argumentacji antyariańskiej. Stąd na przykład św. Grzegorz z Nazjanzu mógł powiedzieć katechumenom, wyjaśniając im podstawy chrześcijańskiej wiary:

Na tyle On [Syn Boży] stał się przez ciebie człowiekiem, na ile ty stajesz się przez niego Bogiem⁵.

Troska o właściwe pojęciowe wyjaśnienie przeżywanej przez chrześcijan rzeczywistości spotkania z wywyższonym Jezusem posyłającym Ducha Ojca motywowana była soteriologicznie. Soteriologia stała też u podstaw dalszego doprecyzowania kwestii związanych z tożsamością Chrystusa. Apolinaryzm zostaje odrzucony w oparciu o zasadę oczywistą co najmniej od czasów Orygenesusa, a którą św. Grzegorz z Nazjanzu formułował w następujący sposób:

Co bowiem nie zostało przybrane, nie jest uleczone; co zjednoczone jest z Bogiem, to doznaje zbawienia⁶.

Gdyby zatem Apolinary miał rację, twierdząc, że boski *Logos* zajął we wcieleniu miejsce logosu ludzkiego, zbawienia mogłoby dostąpić tylko ciało, a duch już nie.

⁴ Por. J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 175.

⁵ Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 40, 45* [w:] tenże, *Mowy wybrane*, przekład zbiorowy, Warszawa 1967 (dalej odnośniki do *Mów Grzegorza* będą zaznaczane następująco: M nr mowy, nr punktu). Dlatego sformułowania kard. Schönborna, osłabiające sens przebóstwienia, np.: „nie prowadzi ono [przebóstwienie] do utożsamienia ludzkiej natury z Bogiem, lecz jedynie do wymagającego bliższego jeszcze określenia jej uczestnictwa w Bogu” (Ch. Schönborn, dz. cyt., s. 107) lub „kto został przebóstwiony przez łaskę, ten nie ma Bożej natury” (tamże, s. 108) są niesłuszne lub co najmniej mylące.

⁶ Grzegorz z Nazjanzu, *List 101, 32*, [w:] tenże, *Listy*, tłum. J. Sahr, Poznań 1933, s. 138.

II

Ostatecznie więc to soteriologia doprowadziła do słynnej formuły chalcedońskiej⁷. Sobór Chalcedoński stwierdza:

Jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego, należy wyznawać w dwóch naturach: bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania. Nigdy nie zanikła różnica obu natur przez ich zjednoczenie, ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur, które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę⁸.

Chodziło o to, by pokazać, że Pośrednik zbawienia może rzeczywiście zniwelować dystans pomiędzy tym, co ludzkie, a tym, co boskie. Warunkiem tej możliwości jest Jego współistotność tak z jednym, jak z drugim.

W kontekście nauki o przebóstwieniu jednak właśnie ostatnie zdanie chalcedońskiej definicji jawi się jako problematyczne. Jak bowiem można mówić o przebóstwieniu ludzkiej natury, uznając jednocześnie, że w Chrystusie cechy właściwe obu natur, a więc i natury ludzkiej zostały zachowane, różnica natur nigdy nie zanikła? Przecież podstawą możliwości przebóstwienia jest właśnie – wedle Ojców – wcielenie Słowa. Przebóstwieni zostajemy bowiem uczestnicząc w Boskim Słowie, jednocząc się z Nim dzięki posiadaniu jednej, ludzkiej natury. Chrystus jest drugim Adamem, niebieskim człowiekiem⁹. Nasza natura nie może otrzymać więcej niż jego człowieczeństwo.

Dla lepszego zrozumienia problemu warto zwrócić w tym miejscu uwagę na pewne aspekty chrystologii jednego z najgorętszych głosicieli prawdy o przebóstwieniu – św. Grzegorza z Nazjanzu. Wydaje się bowiem, że ujęcie tego Ojca różni się w jed-

⁷ W sprawie interesującego nas tu okresu historii sporów chrystologicznych patrz np.: B. Sesboüé, dz. cyt., s. 211–231. 301–366, J. N. D. Kelly, dz. cyt., s. 171–255, 280–288.

⁸ Sobór Chalcedoński, *Definicja wiary 11*, [w:] *Dokumenty Soborów powszechnych*, dz. cyt., s. 223.

⁹ Patrz: L. Bouyer, *Syn Przedwieczny*, dz. cyt., s. 354–363, 626–631.

nym – ale za to kluczowym – miejscu od wizji soborowej. Jak ujmuje to Teolog, wcielenie ma wymiar paradoksalnego połączenia:

Bóg łączy się z urodzeniem, umysł z ciałem¹⁰, to co jest bezczasowe – z czasem, to, co jest nieograniczone – z miarą¹¹,

lub:

Co za nowy zespół!¹² Co za przedziwne połączenie! Ten, który jest, zaczyna istnieć; Stwórca staje się stworzony; niepojęty zostaje ujęty myślącą duszą¹³.

Do wcielonego Boga odnoszą się sprzeczne, przeciwne sobie określenia. We wcieleniu

mieszają się ze sobą rzeczy niez mieszalne¹⁴.

Grzegorz pisze przed wielkimi sporami chrystologicznymi V i VI ww., dlatego, jako spadkobierca tradycji aleksandryjskiej, używa języka mogącego sugerować monofizytyzm – np. termin *μυξσις* – „mieszanina”, „zmieszanie” jest jednym z kluczowych pojęć teologii Eutychesa. Trzeba jednak zauważyć, pojęcia tego używano w starożytności na dwa sposoby – arystotelicy oznaczali nim związek, powstały z dwóch innych pierwiastków jako coś trzeciego; wedle stoików natomiast *μυξσις* było zestawieniem części zachowujących swą tożsamość. W czasach Grzegorza pojęcie to było używane w duchu stoickim. Także inne teksty Teologa, wyraźnie mówiące, że Bóg wcielił się „nie zmieniwszy tego, czym był”¹⁵, i że stał się „człowiekiem pod każdym względem”¹⁶, świadczą o tym, iż jego twierdzenia o „zmieszaniu rzeczy niez mieszalnych” należy interpretować inaczej, niż chcieliby monofizyci.

¹⁰ To sformułowanie Grzegorz przejął prawdopodobnie od Atanazego, w kontekście innych chrystologicznych wypowiedzi Teologa nie można go interpretować jako apolinaryzmu. Umysł (gdzie indziej duch) oznacza naturę boską, ciało oznacza całą naturę ludzką.

¹¹ M 39, 13.

¹² Grzegorz używa tu słowa *μυξσις* – „mieszanina”

¹³ M 38, 13.

¹⁴ M 39, 13.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ M 38, 13.

Nie chodzi tu o wymieszanie natur, ale raczej o tak ściśle
zjednoczenie, że po wcieleniu Chrystus

wystąpił jako Bóg z tym, co przybrał na siebie, jako jedność złożona
z dwóch przeciwieństw, ciała i ducha¹⁷, z których jedno ubóstwiało,
a drugie zostało ubóstwione¹⁸.

We wcieleniu każda natura pozostaje sobą, lecz „prawa natu-
ry zostają obalone”¹⁹.

Wzbogacający drugich staje się żebrakiem, gdyż bierze na siebie że-
bractwo mojego ciała²⁰, abym ja się wzbogacił Jego boskością. Ten, który
ma pełnię wszystkiego, zostaje ogołocony, gdyż na krótki czas pozbywa
się swojej chwały, abym ja miał udział w Jego pełności²¹.

Bóg, którego natura jest „pełnią wszystkiego” i który ze swej
istoty obdarza tą pełnią, stając się człowiekiem, przyjmuje prze-
ciwstawne cechy, właściwe ludzkiej naturze: „żebractwo”, czyli
ubóstwo i totalną zależność. Dzięki temu w Osobie Chrystusa na-
stępuje wymiana przymiotów obu natur. Oznacza to, że natura
ludzka, staje się „właścicielką”, podmiotem przymiotów Boga –
wzbogaca się boskością, napętnia się Bożą pełnią.

Wzbogacenie boskością, czyli przebóstwienie jest całkowite,
gdyż podmiotem bosko-ludzkiej „jedności przeciwieństw” jest
Osoba Boska – Słowo, Przedwieczny Syn Boży, który „wystąpił
jako Bóg, z tym co przybrał na siebie”. Dotyczyć zaś może każde-
go człowieka („abym ja się wzbogacił boskością”), dzięki „wzor-
czej” relacji pomiędzy „sprawami” Chrystusa a „sprawami”
wszystkich ludzi. Owa „wzorcza” relacja opiera się na współ-
uczestnictwie zarówno Chrystusa, jak i każdego innego człowieka
w tej samej naturze ludzkiej.

Wydaje się zatem, że różnica pomiędzy definicją chalcedoń-
ską a ujęciem Grzegorza z Nazjanzu polega na tym, że kapadoc-

¹⁷ Patrz przyp. 10.

¹⁸ M 38, 13.

¹⁹ M 38, 2.

²⁰ Patrz przyp. 10.

²¹ M 38, 13.

czyk przypisuje pojęciu *communicatio idiomatum* pomiędzy naturami o wiele bardziej realne znaczenie niż np. Leon Wielki w swoim liście do Flawiana, liście, będącym jednym z głównych źródeł formuł soborowych. Sformułowania Papieża, iż

czyta się [podkr. - P.S.], że Syn człowieczy zstąpił z nieba

lub

mówi się [podkr. - P.S.], że Syn Boży został ukrzyżowany²²

mogą sugerować, iż mamy tu do czynienia jedynie ze sposobem wyrażania się, a nie realną wymianą własności. Dla Grzegorza skutkiem wcielenia jest rzeczywista wymiana przymiotów (bez której przebóstwienie człowieka w Chrystusie byłoby niemożliwe). Czy napotykamy zatem tu niezgodność pomiędzy orzeczeniami dogmatycznymi a teologią jednego z największych Ojców Kościoła, którego ortodoksja nigdy nie była kwestionowana? I czy rozwój orzeczeń dogmatycznych, motywowany u swych źródeł względami soteriologicznymi nie doszedł do punktu kwestionującego swą pierwotną, fundamentalną motywację? By zrozumieć chalcedońskie definicje w sensie, który nie neguje teologii rozwijanej w duchu Grzegorza i nie sprzeciwia się nauce o przebóstwieniu, trzeba „wprowadzić do gry” jeszcze jeden wątek, także na pierwszy rzut oka trudny do uzgodnienia z orzeczeniami IV Soboru Ekumenicznego. Powstała interpretacja może też być traktowana jako pewne uzupełnienie chrystologii chalcedońskiej.

III

Jednym z ograniczeń teologii IV Soboru, na które współcześnie²³ zwraca się szczególną uwagę, jest bowiem pomijanie przez

²² List papieża Leona do Flawiana, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, Kraków 2001, s. 207.

²³ Patrz np. J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, przeł. W. Zasiura, Kraków 1999, s. 134; B. Sesboüé, *Chrystologia i soteriologia (IV, V wiek)*, [w:] *Bóg zbawienia...*, dz. cyt., s. 361 n.

nią historycznego wymiaru wcielenia. Soborowa definicja rozważa ontologiczną konstytucję Chrystusa w oderwaniu od faktu, iż wcielenie było (jest) wydarzeniem posiadającym swój wymiar czasowy. Można powiedzieć, że jest w tym względzie zbyt bliska teologii antiocheńskiej, która jak zauważa Sesboüé posługiwała się schematem przestrzennym, rozważając wcielenie *in facto esse*, a zbyt odległa od teologii aleksandryjskiej, korzystającej raczej ze schematu czasowego, rozważając wcielenie *in fieri*²⁴. Jeśli tak jest, rację ma J. Dupuis, ostrzegając przed absolutyzowaniem modelu chalcedońskiego, jako jedyne go możliwego modelu chrystologicznego.

Ostrzeżenie Dupuis wydaje się być tym bardziej słuszne, że model chalcedoński – opisujący osobę wcielonego Słowa jako posiadającą, jak się zdaje, raz na zawsze określoną strukturę ontologiczną – nie bardzo pasuje do tych ujęć nowotestamentowych, w których istotnym elementem jest fakt ontologicznej zmiany zachodzącej w Jezusie, to, że z Jezusem coś istotnego się dzieje.

Istnieje bowiem w Nowym Testamencie chrystologiczny schemat „uniżenia – wywyższenia”. Na przykład hymn wkomponowany w List do Filipian (2, 6–11) mówi o Chrystusie, który

istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, by na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie przyjmawszy postać sługi.

Oczywiście po uniżeniu następuje wywyższenie:

Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię.

Wyrażenia te mówią o realnym procesie, o zmianie, wydarzeniu posiadającym wymiar czasowy. Chrystus ogołaca się, przyjmuje postać sługi, zostaje wywyższony, boskie imię zostaje Mu darowane. Na innym miejscu Paweł stwierdza:

który (= Chrystus) będąc bogatym, dla was stał się ubogim, aby was swoim bogactwem ubogacić (2 Kor 8, 9).

²⁴ Patrz: B. Sesboüé, tamże, s. 327.

Zdanie to, którego echo wyraźnie pobrzmiewa w cytowanych wyżej sformułowaniach Grzegorza Teologa, znów mówi o zaistniałym wydarzeniu wymiany zakładającym proces, któremu podlegał Chrystus – stał się On bowiem ubogi.

Innym schematem, jeszcze trudniejszym do pogodzenia z modelem chalcedońskim jest ujęcie dominujące w pierwotnym kerygmacie, zachowanym w mowach misyjnych Piotra i Pawła z Dziejów Apostolskich (2, 14–39; 5, 30–32; 34–43; 13, 23–37)²⁵. W mowach tych wychodzi się od opisu ziemskiej egzystencji człowieka – Jezusa, zakończonej śmiercią, a następnie głosi, że Bóg Go wskrzesił i w ten sposób „wyniósł na swoją prawicę” (Dz 2, 33), „uczynił i Panem i Mesjaszem” (Dz 2, 36), „ustanowił sędzią żywych i umarłych” (Dz 10, 42). Wydarzenie wskrzeszenia jest komentowane słowami psalmu: „Ty jesteś moim Synem, Jam Ciebie dziś zrodził” (Dz 13, 33). Podobna, przedpawłowa²⁶, myśl rozpoczyna List do Rzymian:

Jest to ewangelia o Jego Synu – pochodzącym według ciała z rodu Dawida, a ustanowionym według Ducha Świętości przez powstanie z martwych pełnym mocy Synem Bożym (Rz 1, 3–4).

Jak zauważył Dupuis,

nie myśli się tu jeszcze o preegzystencji Chrystusa,
wyraźnie podkreśla się natomiast, że

zmartwychwstanie jest dla Jezusa inauguracją zupełnie nowej sytuacji²⁷.

Gnilka nie waha się nazwać chrystologii leżącej u podstaw sformułowania Rz 1, 3–4 chrystologią adopcjanistyczną²⁸, Kasper mówi o chrystologii dwustopniowej²⁹.

²⁵ Por. J. Dupuis, dz. cyt., s. 78 i n.

²⁶ Por. J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona OP, Kraków 2002, s. 25 n.

²⁷ Patrz J. Dupuis, dz. cyt., s. 80 n.

²⁸ Patrz J. Gnilka, dz. cyt., s. 26.

²⁹ W. Kasper, *Jezus Chrystus*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1983, s. 148.

Jak pogodzić zarysowane powyżej wątki chrystologii zawartej w księgach natchnionych z definicją IV Soboru Ekumenicznego? Sądzę, że sposobem na to może być bardziej „aleksandryjska”, dynamiczna interpretacja orzeczeń tego ostatniego.

By zobaczyć, że interpretacja taka nie jest nadinterpretacją, trzeba najpierw zwrócić uwagę, że sformułowania Chalcedonu zostały zainspirowane listem Leona Wielkiego do Flawiana, który to list Sobór przyjął przez akklamację. Leon kieruje zaś swój list jako reakcję na teologię Eutychesa, o czym sam wspomina wprost w tekście. Eutyches głosząc, że w momencie wcielenia powstała jedna, zmieszana natura,

nie uznał naszej natury w Jednorodzonym Synu Boga ani w upokoleniu śmierci, ani w chwale Zmartwychwstania³⁰.

Zasadniczym problemem nie jest niezmienność ontologiczna Zbawiciela, sam Leon wspomina o „wywyższeniu natury ludzkiej” w Chrystusie. Problemem jest wpółistotność Chrystusa z nami przed i po zmartwychwstaniu. Tego zaś Grzegorz z Nazjanzu, ani Ojcowie Aleksandryjscy, Atanazy czy Cyryl, nigdy nie negowali. Podkreślali oni mocno, że Syn stał się człowiekiem i choć przyjęcie natury ludzkiej przez Słowo doprowadziło do przeobstwienia tej pierwszej, proces *θεοσις* nie naruszył jej istoty; więcej, dopiero przeobstwiona stała się w pełni sobą.

Po drugie, należy zauważyć, iż wcielenia nie trzeba tu rozumieć jako określonego momentu w czasie, na przykład chwili poczęcia Jezusa. Sama definicja z Chalcedonu nie mówi nic o istotnych własnościach ludzkiej natury. Możemy zatem uznać to, na co współcześnie zwraca się często uwagę: iż natura ludzka jest z istoty swojej historyczna, że człowiek osiąga swą tożsamość w procesie, historii życia³¹. Słowo stało się człowiekiem, znaczy więc: Słowo stało się podmiotem historii. Innymi słowy – wcielenie d o k o n y w a ł o się w całej historii życia Jezusa, d o k o n a ł o

³⁰ List papieża Leona do Flawiana 5, dz. cyt., s. 209.

³¹ Patrz. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 70.

się w Zmartwychwstaniu. Oczywiście, w tym kontekście pod pojęciem zmartwychwstania trzeba rozumieć tu jedno wydarzenie zawierające w sobie wszystko, co w Liturgii przeżywamy w kilku świętach – Triduum Paschalnym oraz uroczystościach Wniebowstąpienia i Zesłania Ducha Świętego³². Zakłada się tu także, że zmartwychwstanie

nie jest jakimś innym wydarzeniem następującym po życiu i śmierci Jezusa, lecz tym wydarzeniem, które najgłębiej wydarzyło się w śmierci Jezusa, czyli spełnionym i doznanym oddaniem się Bogu człowieka, który samego siebie ofiaruje Bogu, i miłosiernym przyjęciem tej ofiary przez miłującego Boga³³.

Po trzecie, trzeba uznać, że natura ludzka może przyjąć przebóstwienie i pozostać sobą, ponieważ właśnie dla przebóstwienia została stworzona. Objawia się tu po raz kolejny paradoksalność chrześcijańskiej antropologii: człowiek jest ze swej natury stworzeniem nieskończenie mniejszym od Boga, a więc różnym od Niego; a z drugiej strony, również ze swej natury osiąga pełnię swojego człowieczeństwa dopiero stając się Bogiem. Grzegorz z Nazjanzu jasno sobie tę prawdę uświadomił. A jest ona niezwykle ważna dla poruszanej tu kwestii. Podstawowym argumentem Apolinarego z Laodycei przeciwko uznaniu pełnego człowieczeństwa Jezusa było powołanie się na tezę, że dwa kompletne byty nie mogą połączyć się w jednym podmiocie³⁴. Argument Apolinarego jest jednak wadliwy, gdyż natura ludzka nie jest tego rodzaju kompletnym bytem³⁵.

³² Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, dz. cyt., s. 144–162.

³³ Tamże, s. 151.

³⁴ Patrz B. Sesboüé, *Chrytologia i soteriologia (IV, V wiek)*, [w:] *Bóg zbawienia...*, dz. cyt., s. 315; W. Kasper, *Jezus Chrystus*, dz. cyt., s. 217.

³⁵ Ze współczesnych analiz tego tematu warto wymienić zwłaszcza Rahnerowskie ujęcie człowieka jako „bytu transcendencji”.

IV

W kontekście powyższych rozważań można powiedzieć, że możliwe jest „otwarcie” chalcedońskiego modelu chrystologicznego na wymiar historyczny. Zaś tak „otwarty” jest on spójny z teologią przebóstwienia.

Możemy również powiedzieć, że wspomniane wyżej „adopcjanistyczne” teksty Nowego Testamentu koncentrują się na tym, co działo się z Jezusem – człowiekiem, czyli z ludzką naturą Słowa. Można zatem uznać, że słowa o dokonanych przez Zmartwychwstanie wywyższeniu Jezusa na prawicę Boga, o ustanowieniu lub uczynieniu go Panem czy Synem Bożym znaczą właśnie to, co znaczą, czyli mówią o rzeczywistej przemianie – przebóstwieniu samego Jezusa, a nie tylko o ujawnieniu ludziom Jego niezmiennej, boskiej istoty. Nie przeczy to bowiem wcale Jego preegzystencji „w postaci Bożej”

Zaprezentowane wyżej powiązanie pojęcia przebóstwienia ludzkiej natury z tajemnicą zmartwychwstania pozwala także wykazać, jak głęboko ta pierwsza idea jest zakorzeniona w Biblii. Mówi się o niej mianowicie wszędzie tam, gdzie głosi się nasze uczestnictwo w Zmartwychwstaniu Chrystusa. Ujęcie takie pozwala zatem na pogodzenie soteriologii inkarnacyjnej – tradycyjnie kojarzonej z ideą *θεοσις* – z soteriologią paschalną. Otwierają się tym samym nowe perspektywy interpretacyjne obydwóch modeli Chrystusowego dzieła zbawienia. To już jest jednak temat dla innych artykułów.

Deification of Man. Chalcedon and Dual Christology Summary

The paper presents a link between the notion of deification of human nature and the mystery of resurrection, which allows us to show how deeply the first idea is rooted in the Bible. It is spoken of each time our participation in the Resurrection of Christ is mentioned. This approach reconciles the incarnation soteriology - traditionally associated with the idea of *θεοσις* - and paschal soteriology. Thus, new interpretative perspectives of both models of Christ's redemptive act are opened. This, however, is a subject for a separate article.