

O. TADEUSZ D. ŁUKASZUK OSPPE

## ODRODZENIE STAROŻYTNYCH HEREZJI CHRYSTOLOGICZNYCH (haereses antiquae redivivae)

### 1. Krótki szkic starożytnych herezji chrystologicznych

Starożytne herezje chrystologiczne atakowały dwie zasadnicze rzeczywistości osobowego bytu Chrystusa, a mianowicie:

- Jego bóstwo
- i Jego człowieczeństwo

Herezje atakujące bóstwo wyrastały z trudności, na jakie napotykała wiara w Jezusa Chrystusa w punkcie jej styku z monoteizmem judaistycznym względnie późnopłatońskim. Monoteizm obydwu nadmienionych ujęć pojmował jedność Boga w sensie jednoosobowym. Przy takim założeniu wyjściowym można było zająć wobec Chrystusa dwojaką pozycję:

- bądź twierdząc, że nie jest prawdziwym Bogiem,
- bądź utrzymując, że nie jest odrębną osobą od Jednego Wszechmogącego Boga Stwórcy<sup>1</sup>.

Herezje skierowane przeciwko prawdziwemu człowieczeństwu Chrystusa miały swoje źródło najczęściej w gnostyckiej odrazie do materii i do ludzkiego ciała<sup>2</sup>. Krzewiły się one bujnie w ramach modnego w tamtym czasie dualizmu, któremu hołdowały rozliczne kierunki starożytnej gnozy<sup>3</sup>.

Herezje atakujące bóstwo Jezusa Chrystusa były określane mianem **monarchianizmu**; te zaś, które kwestionowały Jego człowieczeństwo, a szczególnie Jego ciało, otrzymały nazwę **doketyzmu**. Monarchianizm w mierze, w jakiej był wyjściem z trudności w oparciu o odpowiedź pierwszą, odnotowaną wyżej, zasługiwał na nazwę monarchianizmu adopcjaniistycznego, a w mierze, w jakiej przyznawał się do odpowiedzi drugiej stawał się monarchianizmem modalistycznym.

Monarchianizm adopcjaniistyczny, krótko adopcjaniizm<sup>4</sup>, widział w Chrystusie człowieka, przez Boga specjalnie wybranego i ubogaconego, tak że urastał do rangi przybranego (adoptowanego) Syna Bożego. Opinia tego rodzaju znajdowała posłuch głównie w kręgach judeochrześcijańskich, za przedstawicieli których uchodzą ebionici. Kierunek ten nie był też zupełnie obcy hellenistom, czego do-

wodem może być fakt, że wyznawcami jego byli dwaj Teodotowie, Starszy i Młodszy, oraz inni jawnie przez hellenizm ukształtowani jego zwolennicy, jak choćby Artemon w Rzymie i Cerynt w Aleksandrii.

Wydaje się jednak, że w środowiskach wywodzących się z pogaństwa bardziej popularnym okazywał się monarchianizm modalistyczny<sup>5</sup>, lub inaczej unitarianizm. Zwolennicy tego kierunku, chcąc zabezpieczyć bezwzględną jedność w Bogu, usiłowali traktować Ojca, Syna i Ducha Świętego jako sposoby (modi) ujawniania się jednej osoby boskiej<sup>6</sup>.

Powyższy skrócony szkic herezji chrystologicznych ze starożytności musi wystarczyć dla naszego celu, który sprowadza się nie tyle do opisu tego, co było kiedyś, ale do zaprezentowania rzeczywistości nam współczesnej. Czy można mówić o odrodzeniu się dzisiaj błędów sprzed stuleci? Odpowiedzi na postawione pytanie ma dostarczyć wejrzenie w twórczość teologiczną ostatnich dziesiątków lat.

## **2. Wskreszenie koncepcji monarchianistycznych<sup>7</sup> w teologii holenderskiej**

Holandia jest tym krajem, w którym stare błędy monarchianistyczne zostały przywołane do życia w szacie interpretacyjnej nowoczesności. Dla nadania całemu procesowi pozorów naukowej postępowości, przywołano założenia i niezbyt sprecyzowane twierdzenia modnej dzisiaj egzystencjalistycznej hermeneutyki, które miały wykazać, że tezy starożytnego monarchianizmu właściwie nie różnią się z prawdą. Chodzi o prawdę objawioną przez Boga, nam przekazaną na kartach Pisma i wyjaśnianą w żywej Tradycji Kościoła. Trzeba tylko poddać naukę Pisma Świętego i Tradycji wymogom współczesnej hermeneutyki<sup>8</sup>.

W ramach podjętej nowej interpretacji doktryny chrystologicznej uznano za dopuszczalne - a nawet wskazane - odejść od dogmatu chalcedońskiego, orzekającego w Chrystusie dwie niez mieszane natury i jedną osobę (neochalcedonizm uściśli, że chodzi o odwieczną osobę Słowa) i widzieć w Chrystusie osobę ludzką, w której i przez którą objawia się i działa Bóg. Naszkicowane ogólnie tendencje ujawniły się najwidoczniej u czołowych teologów holenderskich, do których bez żadnych zastrzeżeń zaliczyć wypadnie P. Schoonenberga i E. Schillebeeckxa, a obok nich i pod ich wpływem u wielu innych. Nasza uwaga zostanie skupiona głównie na koryfeuszach nowinkarstwa, a więc głównie na dwóch wymienionych wyżej imiennie autorach. Ich koncepcje chrystologiczne stanowią reprezentatywną próbkę nie tylko teologii holenderskiej, ale także niektórych ruchów ogólnokościelnych.

### **a) P. Schoonenberga chrystologia ludzkiej osoby Chrystusa**

Chrystologia prezentowana przez P. Schoonenberga odrzeka się tezy o dwóch naturach w Chrystusie<sup>9</sup>. Schoonenberg uważa, że samo pojęcie natury jest nieadekwatne do wypowiedzenia tajemnicy, zwłaszcza gdy stosuje się cyfrę „dwie” w odniesieniu do natury boskiej i ludzkiej, traktując te dwie rzeczywistości jako w pewnym sensie równe względem siebie. Za odrzuceniem dwóch natur postępuje negacja dwojakiej woli i dwojakości działania w Chrystusie.

W miejsce koncepcji dwóch natur Schoonenberg wprowadza pojęcie zbawczej i eschatologicznej obecności Boga w Jezusie człowieku. Obecność Boga całkowicie

przenika i ogarnia Jezusa, tak że wszystkie Jego poczynania są wynikiem wpływu tej obecności. Nie jest ona jednak obecnością osoby boskiej. W ten sposób P. Schoonenberg pozbywa się z nauki Chalcedonu nie tylko modelu dwóch natur, ale nie przyjmuje też koncepcji **jednej boskiej osoby**. Wprawdzie przyjmuje naukę o jednej osobie, lecz jest to **osoba ludzka** (*persona humana*).

Zasadniczą rację dla swojego twierdzenia autor chce widzieć w nauce Chalcedonu o współistotności Chrystusa z nami pod względem człowieczeństwa. Jeśli Chrystus jest współistotny nam, to musi posiadać byt właściwy człowiekowi, a ten urzeczywistnia się w postaci ludzkiej osoby<sup>10</sup>. Gdyby Jezus nie cieszył się aktem osobowego bytu ludzkiego, nie byłby po prostu człowiekiem. Twierdzić, że natura ludzka w Chrystusie jest pozbawiona ludzkiej hipostazy (*est anhypostatica*) równa się zaprzeczeniu Jego prawdziwego człowieczeństwa.

Wychodząc z powyższych przesłanek P. Schoonenberg dokonuje gruntownego przewrotu w całym chalcedońskim modelu, pisząc: „Odważam się na odwrócenie modelu: To nie człowiek Jezus znajduje swoje osobowe centrum w Logosie, lecz Logos znajduje swoje osobowe centrum w człowieku Jezusie”<sup>11</sup>.

To odwrócenie modelu pociąga za sobą nowe spojrzenie na doktrynę o Trójcy Świętej. Realności określane w Tradycji mianem odwiecznych osób boskich należałoby dzisiaj pojmować jako sposoby całkowitej (totalnej), definitywnej i eschatologicznej obecności Bożej w historii zbawienia, specjalnie w Jezusie Chrystusie i we wspólnocie Kościoła. W ten sposób odtwarza się w kierunku odwrotnym - tak sądzi autor - drogę przebytą przez hipostazujący hellenizm i dociera się do najbardziej pierwotnych danych Pisma Świętego.

P. Schoonenberg uważa, że my nie znamy Trójcy preegzystującej odwiecznie, a znamy jedynie taką, jaka się staje i objawia w Słowie, które jest ciałem i w Duchu, który jest wylany na Kościół. Logos staje się osobą dopiero przez wcielenie. W ludzkiej osobie Jezusa Logos otrzymuje swoją osobowość. Pochodzące ze starożytności pojęcia *anhypostasis* i *enhyposstasis*<sup>12</sup> w ujęciu Schoonenbergowym zamieniają się miejscami w stosunku do tych (miejsc) jakie miały dawniej: to nie natura ludzka jako *anhypostatica* jest *enhyposstazowana* w osobie Słowa, ale Słowo zostaje *enhyposstazowane* w ludzkiej osobie Jezusa. Konsekwencją tego stanu jest to, że ludzka osoba Chrystusa może być nazwana drugą osobą boską w tej mierze, w jakiej Bóg w sposobie bytu Logosu jest obecny w Jezusie, podtrzymując Jego osobowy i historyczny byt. Osobowy byt Jezusa jest podtrzymywany przez Boga między innymi po to, żeby w nim obecność Boga mogła się stać osobą. Efektem tego zespolenia obecności Boga z bytem osobowym Jezusa jest to, że można o Nim orzekać, iż jest On Synem Bożym a nawet Bogiem.

Powstaje pytanie, czym P. Schoonenberg usprawiedliwia swoje prawo do tak bardzo odmiennego prezentowania treści orzeczonego przez Kościół dogmatu? Przecież autor jako teolog katolicki nie zamierzał chyba dogmatu obalać, a chciał go tylko wyjaśnić. Czy rzeczywiście podana przez niego forma wykładu mieści się w granicach dopuszczalnych sposobów wyjaśniania treści? Sam autor jest o tym przekonany, a teoretycznego uzasadnienia dla wspomnianego przekonania dostarczyły miały wypracowane przez niego zasady interpretacji dogmatów<sup>13</sup>. Dla dogmatów centralnych w chrześcijaństwie zaleca uwzględniać nie tyle ich doraźny kształt słowny, ile raczej ich zasadniczy zamiar doktrynalny, sprowadzający się

zwykle do obrony atakowanych przez herezję punktów wiary. Zasadniczym zamiarem doktrynalnym Chalcedonu było - zgodnie z przekonaniem P. Schoonenberga - wzięcie w obronę pełnego człowieczeństwa w Chrystusie przeciwko zagrożeniom ze strony monofizytyzmu. Pełne człowieczeństwo, to - znowu zgodnie z przekonaniem Schoonenberga - człowieczeństwo wyposażone w wymiar osobowy. Bez tego wymiaru żadną miarą nie można by je nazwać pełnym.

Podobne zasady interpretacyjne stosuje autor do przekazu biblijnego, utrzymując w ich następstwie wolne pole do formułowania swoich chrystologicznych twierdzeń. W przypadku Biblii - w pierwszym rzędzie Nowego Testamentu - odwołuje się do wyników metody historyczno - krytycznej, które, stosowane dosyć swobodnie, odmawiają licznym wypowiedziom Jezusa o Nim samym autentyczności historycznej, przypisując ich autorstwo pierwotnej gminie chrześcijańskiej. Przy tak rozumianym ich autorstwie nie musi się w nich widzieć - taki jest wniosek P. Schoonenberga - rozstrzygającego argumentu na rzecz boskiej osobowej godności Jezusa.

### **b) Chrystologia Bożej obecności i Bożego synostwa w ujęciu E. Schillebeeckxa**

Edward Schillebeeckx, z powołania dominikanin, próbował startować w swojej nowej interpretacji dogmatu chrystologicznego z pozycji własnej zakonnej szkoły, w której miejsce naczelne jest przyznawane Tomaszowi z Akwinu i Kajetanowi. Jest prawdą, że w niektórych tekstach Tomaszowych spotkać można stwierdzenia wypunktowujące mocno rolę ludzkiej natury Chrystusa w ukonkretnieniu Jego osobowego bytu. Stwierdzenia te nie odstępują w niczym - o czym świadczy kontekst całej Tomaszowej chrystologii - od ustaleń dogmatu chalcedońskiego<sup>14</sup>. Tomasz rzeczywiście uważa, że nie może istnieć osoba pozbawiona osobowości. Dotyczy to także Chrystusa. Jego ludzka natura nie jest bez osoby, lecz ta jej ludzka osoba utożsamia się z osobą Słowa. Kajetan, interpretując Tomasza, zauważa, że osoba Słowa posiada charakter ludzkiej osoby dzięki ludzkiej naturze Jezusa.

E. Schillebeeckx sądzi, że w oparciu o Tomasza mógł sobie pozwolić już w 1953 roku sprzeciwić się obiegowej formule: *Człowiek Jezus jest Bogiem*. Podstawę pod sprzeciw chciał widzieć w zdaniu Tomasza: *Et ideo haec est vera: Christus, secundum quod homo, habet gratiam unionis; non tamen ista: Christus, secundum quod homo, est Deus*<sup>15</sup>. W miejsce zanegowanej formuły wprowadził inną: *Jezus Chrystus jest Synem Bożym w swoim człowieczeństwie*. W człowieczeństwie Jezusa objawia się Bóg w ten sposób, że nie ma potrzeby szukać bóstwa poza człowiekiem. Sam człowiek Jezus jest obecnością Bożą<sup>16</sup>.

Dla wytłumaczenia tej obecności autor przywołuje pojęcie *unitas hypostatica*, nadając mu swoje własne, odmienne od tradycyjnego, znaczenie. Nie widzi potrzeby odwoływania się w tym przypadku do preegzystujących osób boskich, z których jedna miałaby się połączyć z naturą ludzką; u Schillebeeckxa *unitas hypostatica* polega na tym, że Bóg stwarzając ludzką podmiotowość (osobę) Jezusa, uznał ją za swoją własność. Bóg objawia się osobowo w tej ludzkiej podmiotowości, która jest ludzkim „ja” i ludzką osobą. Tak stworzony człowiek jest synem Ojca, którego objawia w swoim ludzkim synostwie. Synostwo Boże nie istnieje poza tym człowiekiem. Jezus staje się ludzkim sposobem bycia Bogiem (= Boga). Nie

jest Synem istniejącym wcześniej, lecz aktualną osobową formą objawienia Ojca. Stanowi ludzką formę obecności Boga.

W świetle tego, co zostało powiedziane wyżej, widać, dlaczego Schillebeeckx wolał używać zwrotu *unitas hypostatica* zamiast powszechnie używanej *unio hypostatica*. Ten powszechnie używany zwrot zdawał się samym brzmieniem domagać przynajmniej dwóch odrębnych elementów składających się na powstającą jedność. Schillebeeckxowa *unitas hypostatica* obywa się bez żadnych elementów składowych: jest po prostu jednością ludzkiego stworzonego przez Boga bytu osobowego.

W swoim podstawowym dziele chrystologicznym<sup>17</sup> autor podtrzymuje z mocą tezę - prezentowaną już od wielu lat - że Jezus jest osobą ludzką. Zdaje się uznawać tę tezę za oczywistą samą przez się. Odrzuca neochalcedonizm, który mówił o anhipostazji, czyli o wyłączeniu osoby ludzkiej w Chrystusie. W neochalcedonizmie dostrzega zaprzeczenie doktryny Chalcedonu, który kładł mocny nacisk na pełne człowieczeństwo Chrystusa, w którym z konieczności winna być osoba ludzka. Gdyby Chrystus nie posiadał ludzkiej osoby nie byłby współistotny nam; przeciż o tej właśnie współistotności naucza z mocą Chalcedon.

Autor jakby od nowa podejmuje całe zagadnienie, kiedy stawia pytanie, w jaki sposób Jezus może być Synem Bożym, skoro jest osobą ludzką. Odpowiedź jego w tej sprawie jest wielce skomplikowana i nie do końca jasna. Tytuł Syna Bożego został dany Jezusowi po to - tak sądzi E. Schillebeeckx - ażeby odpowiednio wyrazić specyfikę Jego relacji do Boga. Relacja ta jest na tyle decydująca o Jego byciu, że każe w Nim widzieć Bożego Syna. Jezus w swoim człowieczeństwie jest tak bardzo oddany Ojcu, że przez to staje się Jego Synem. Hipostaza Jezusa, brana historycznie, czyli rozważana w konkretach dziejowych, utożsamia się z Jego relacją do Ojca. W tym sensie można mówić, że Jezus jest „osobą boską”.

O Jezusie nie można mówić, że jest Bogiem i człowiekiem, ale raczej, że jest „człowiekiem Boga”, czyli, że jest człowiekiem pozostającym w tak wzniosłej relacji z Bogiem, iż może być nazwany Synem Bożym a Jego ludzka osoba może być nazwana osobą boską. Naturalnym następstwem specjalnych relacji Jezusa z Bogiem jest to, że w Nim i przez Niego mamy specjalne objawienie się Boga i nadzwyczajny przejaw zbawczej mocy boskiej<sup>18</sup>. Zbierając wszystko w podsumowaniu, trzeba powiedzieć, że według myśli E. Schillebeeckxa Jezus Chrystus jest człowiekiem i tylko człowiekiem, który tak jest zespolony z Bogiem, iż przez Niego i w Nim mamy udostępnione objawienie Boga i ukazane Jego zbawcze działanie. Boże zbliżenie się przez Jezusa do nas nie wchodzi w żadną konkurencyjną grę z człowieczym bytem Jezusa.

Pozostając jeszcze przy teologii holenderskiej, wypadnie dodać, że w ślady omówionych wyżej „przodowników pracy teologicznej” podążyło wielu pomniejszych ich kolegów, widząc w nowych interpretacjach szansę na odnowienie kultury teologicznej w ich kraju a nawet na odnowienie życia religijnego ich lokalnego Kościoła. Nowe interpretacje, chrystologiczne i nie tylko, znalazły się w *Nowym Katechizmie*, przez który miały służyć przybliżeniu treści wiary dla człowieka współczesnego. Dzisiaj po latach ma się prawo powiedzieć, że zakładane nadzieje raczej się nie spełniły. Kościół holenderski nie odniósł specjalnych korzyści z nowatorskiej działalności swoich znaczących teologów. *Nowy Katechizm* wywołał

liczne zastrzeżenia i wzbudził poważne kontrowersje w Kościele, w następstwie czego musiała interweniować Stolica Apostolska, przynaglając do wprowadzenia licznych poprawek w opublikowanym tekście<sup>19</sup>.

### 3. Koncepcje neomonarchianistyczne u niektórych innych chrystologów europejskich

Kierunek neomonarchianistyczny nie ograniczył się tylko do terenu Holandii. Okazał się atrakcyjny także dla teologów innych krajów. Nie ominął teologii francuskiej, na gruncie której najgłośniejszym przedstawicielem tej tendencji stał się J. Pohier. W dziele *Quand je dis Dieu*, autor występuje jako wyraziciel skrajnego indywidualistycznego intelektualizmu, gotowego krytykować wszystko, co jest i żyje z Tradycji w Kościele naszych czasów. Nie podoba mu się teza o nieomyślności Kościoła, nie jest wcale zwolennikiem istnienia porządku hierarchicznego w Kościele, nie próbuje także tradycyjnej doktryny katolickiej o obecności Chrystusa w Eucharystii<sup>20</sup>.

Rozpędzony w swej krytyce autor przenosi jej ducha także na chrystologię. Jezus z Nazaretu zostaje przez niego określony jako obecność Boga z ludźmi, obecność mocna, wręcz zmasowana, ale rozumiana na modłę starotestamentowej *szekina*<sup>21</sup>, czyli jako obecność Boga w tym, co nie jest Bogiem. Z tego dla Pohiera wynika, że Jezus, będący narzędziem i środkiem urzeczywistniania się Bożej obecności, sam w sobie Bogiem nie jest. Autor nigdzie nie twierdzi, że Jezus jest boską osobą Syna. Nacisk, jaki Pohier kładzie na *obecność Boga w Jezusie*, zdaje się zbliżać go do zwyczajowo pojmowanego nestorianizmu, w którym miała być mowa o zamieszkaniu Boskiego Słowa w Jezusie jakby w świątyni<sup>22</sup>. Cokolwiek by powiedzieć o podobieństwie teorii Pohiera do ujęć starożytnych, to zawsze pozostanie prawdą, że nie mówi się w niej o wcieleniu osoby Syna Bożego. Autor przejawia specjalne zastrzeżenia co do chrystologii chalcedońskiej a także co do orzeczenia Nicei I. Nicejskie *Deus de Deo* znaczyć ma tyle, że pojęcie Boga żywione przez Jezusa, pochodzi od Boga, a nie od ludzi. W sprawie zmartwychwstania zaś uważa, że nie wydarzenie poranka wielkanocnego zrodziło wiarę uczniów w zmartwychwstałego, ale uprzednia wiara uczniów w Jezusa, kazała im wierzyć, że On faktycznie zmartwychwstał. Również męka i krzyżowa śmierć Pana nie mogą być widziane jako wydarzenia z jednej strony tragiczne a z drugiej przewidziane przez Jezusa jako zbawcze.

Okazuje się, że w tej udziwnionej rekonstrukcji teologicznej, którą zaprezentował Pohier jako jedynie przydatną człowiekowi dzisiejszemu, zabrakło miejsca dla takich rzeczywistości jak wcielenie, zbawcza męka i śmierć oraz chwalebne zmartwychwstanie<sup>23</sup>. Można zapytać, czym w ogóle autor chciał zainteresować czytelnika, jeśli Jezusa sprowadził do poziomu skrajnej zwyczajności, żeby nie powiedzieć - do poziomu banalności. Czy warto takim Jezusem się zajmować? Okazuje się, że przesadna troska o to, żeby człowiek dzisiejszy mógł zrozumieć Jezusa kończy się tym, że właściwie nie ma kogo rozumieć. Jezus staje się jednym z nas tak dalece, że po prawdzie nie ma w Nim czego szukać, co by mogło nas faktycznie zaintrygować.

Opinie zbliżone do omówionych powyżej spotkać można w literaturze teologicznej języka hiszpańskiego<sup>24</sup>. Bywają one odmienne od powyższych w dru-

gorzędnych szczegółach, ale w istocie się z nimi zgadzają, o ile w równej mierze jak one stawiają pod znakiem zapytania obowiązywalność dogmatu chalcedońskiego i wysuwają roszczenia do nowego sformułowania doktryny chrystologicznej. W dążeniu do nowych ujęć prawdy o Jezusie Chrystusie posuwają się do jawnych dowolności w dysponowaniu danymi Objawienia i Tradycji.

#### 4. Reakcje Kościelnego Magisterium

Nie może dziwić, że Urząd Nauczycielski Kościoła, do którego należy strzeżenie w stanie nienaruszonym depozytu wiary, obserwował bacznie poczynania teologów w dziedzinie chrystologicznej i w przypadkach koniecznych nie wahał się reagować. W ostatnich dziesięcioleciach odnotować wypada przynajmniej dwa wyraźne wystąpienia Stolicy Apostolskiej w obronie dogmatu chrystologicznego.

Wystąpienie pierwsze miało miejsce w 1972 roku i przybrało formę oficjalnej Deklaracji Kongregacji Doktryny Wiary wydanej „dla obrony wiary w tajemnicze Wcielenia i Przenajświętszej Trójcy przed niektórymi współczesnymi błędami”<sup>25</sup>. Kongregacja wychodzi w swoim dokumencie z prostego stwierdzenia faktu, że w czasach nam współczesnych bywają błędami „bombardowane” najbardziej podstawowe tajemnice naszej świętej wiary, mianowicie prawda o wcieleniu Syna Bożego i w pewnym związku z nią sama tajemnica Trójcy Świętej. W wytworzonej przez wspomniane bombardowanie sytuacji Kongregacji narzuca się obowiązek przypomnieć prawdziwą naukę wiary i wziąć ją w obronę. Przypomnienie podstaw nauki wiary o wcieleniu, podanych przez Pismo i skodyfikowanych w uroczystych orzeczeniach Kościoła, nie zajmuje wiele miejsca, ograniczając się do najistotniejszych punktów. Z nauki Kościoła Deklaracja odwołuje się wyłącznie do uroczystych wystąpień soborów, od Nicejskiego Pierwszego poczynając a na Watykańskim Drugim kończąc. Można wnosić z tego, że intencją Kongregacji było pokazać, iż nauka o wcieleniu należy do centralnych prawd wiary, głoszonych w sposób uroczysty i nieodwołalny. Z taką nauką Kościoła, usankcjonowaną przez sobory, musi się liczyć każdy wierzący katolik i nie ma prawa odstępować od niej żaden teolog, godny miana teologa katolickiego.

Tymczasem Kongregacja jest świadoma, że przez teologów bywają głoszone poglądy jawnie sprzeciwiające się przypomnianej przez nią nauce wiary. Na całość tych poglądów składają się - zdaniem Kongregacji - dwie grupy opinii i jedno wadliwe twierdzenie:

- Pierwsza grupa opinii próbuje dowodzić, że nie zostało nam objawione - i tym samym jest nam niewiadome - czy Syn istnieje odwiecznie w tajemniczej rzeczywistości Bożej jako osoba odrębna od Ojca i od Ducha Świętego.

- Druga grupa opinii utrzymuje przekonanie, że należy odstąpić od koncepcji jednej osoby Jezusa Chrystusa, zrodzonej przed wiekami z Ojca co do bóstwa, a w czasie z Maryi Dziewicy co do człowieczeństwa.

- Trzeci zespół błędów zbiega się w wadliwym twierdzeniu, zgodnie z którym ludzka natura Jezusa istnieje sama w sobie, jako ludzka Jego osoba, a nie jako włączona w odwieczną osobę Syna Bożego. Cała tajemnica Jezusa Chrystusa na tym miałaby polegać, że w Jego ludzkiej osobie byłby obecny w najwyższym stopniu objawiający się Bóg.

Wszyscy tak myślący, stwierdza Deklaracja, stoją daleko od wiary w Chrystusa, nawet gdy utrzymują, że specjalna obecność Boża w Jezusie sprawia, iż jest On najwyższym i ostatecznym szczytem Bożego objawienia. Prawdziwej wiary w bóstwo Chrystusa nie zabezpieczają także wtedy, gdy dodają, że Jezus może być nazwany Bogiem przez to, iż w Jego ludzkiej - jak twierdzą - osobie, Bóg jest w najwyższym stopniu obecny<sup>26</sup>.

Nie potrzeba specjalnej bystrości umysłu ani nadzwyczajnego intelektualnego wysiłku, ażeby poprawnie uchwycić adres, pod jakim kieruje się ostrze omawianego dokumentu. Adresatami jego są wszyscy ci teologowie, którzy zarzucawszy wymogi dogmatu chalcedońskiego i równocześnie przeoczywszy wiele z doktryny biblijnej, poczęli tworzyć wizerunek Jezusa Chrystusa na własny wymyślony obraz, którego zaletą miało być to, iż odpowiada oczekiwaniom zwykłego człowieka naszych czasów. Wcale nie jest pewne, że taki Chrystus przemówi do dzisiejszego człowieka. Pewna jest raczej sytuacja przeciwna, mianowicie taka, że oczekiwaniom człowieka - także dzisiejszego - może uczynić zadość tylko Jezus Chrystus w swojej całej rzeczywistości bosko-ludzkiego bytu.

O książce J. Pohiera *Quand je dis Dieu* Kongregacja wydała specjalną deklarację, w której piętnuje jej błędy w wierze i równocześnie ostrzega przed jej niebezpiecznymi sugestiami. Książka ta kwestionuje następujące prawdy wiary: **intencję** Chrystusa, by nadać odupieńczą i ofiarniczą wartość swojej męce; **cielesne zmartwychwstanie** Chrystusa i Jego trwanie po zakończeniu historycznego życia: **życie po śmierci, zmartwychwstanie i życie wieczne z Bogiem** jako powołanie człowieka; istnienie w Piśmie Świętym prawdziwej nauki w sensie obiektywnym. Do zdań dwuznacznych i tym samym niebezpiecznych dla wiary Kongregacja zalicza specyficzne rozumienie obecności eucharystycznej, roli i pozycji kapłaństwa służebnego i nieomyślności Kościoła. O chrystologicznych wypowiedziach autora czytamy w Deklaracji dosłownie: „O bóstwie Chrystusa autor wyraża się w sposób tak dziwny, że nie można określić, czy wyznaje tę prawdę jeszcze w sensie katolickim”<sup>27</sup>.

Wypowiedzi o Chrystusie są w odczuciu Kongregacji tak dziwne, że właściwie trudno w nich doszukać się jednoznacznego właściwego sensu. Jeśli Kongregacja miała kłopoty z odczytaniem sensu, to jawi się pytanie, czy przeciętny katolik, dla którego rzekomo książka była pisana, poradzi sobie z tą sprawą. Na przykładzie Pohiera widać, jak dwuznacznie wypada nadgorliwość w adaptowaniu prawd wiary do możliwości recepcyjnych dzisiejszego człowieka. Tak się je przystosowuje, że z prostych stwierdzeń, pobranych z symbolu apostoskiego lub soborowego, czyni się przedziwne łamańce myślowe, z których treścią nawet sam autor nie bardzo bywa zżyty. Niekiedy można odnieść wrażenie, że piszący nie do końca rozumie samego siebie, zastanawiając własną niewiedzę mnogością przywołanych słów i pojęć. Niby coś tłumaczy, a w rzeczywistości nie potrafi pomóc ani sobie ani innym.

### Przypisy

1. B. Sesbué, w: B. Sesbué, J. Woliński, *Storia dei dogmi*, Casale Monferrato, Piemme, 1996, s. 162
2. J. Galot, *Chi sei tu, o Cristo?*, Firenze, b. r., s. 207.



3. K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tł. G. Sowiński, Kraków 1995, s. 59 - 65.
4. B. Snela, *Adopcjanizm*. w: Encyklopedia Katolicka, t.1, Lublin 1985. kol. 94 n.
5. W starożytności kierunek ten bywał określany mianem patrypasjanizmu lub - od osoby głównego teoretyka, Sabeliusza - mianem sabelianizmu.
6. H. Crouzel. *Modalismus*, LTh K t. 7, (1962), kol. 508. Nazwa modalizm jest późna, być może pochodzi dopiero z XIX stulecia.
7. Wykład obecny ogranicza się do wskazania na odradzające się błędy monarchianistyczne, a więc te, które atakowały bóstwo Jezusa Chrystusa. Nie bierze pod uwagę błędów doketyzmu, a to z tej racji, że nie odrodziły się one w naszych czasach w formie rozwiniętych opinii. Jeżeli coś jest z doketyzmu we współczesnej świadomości wiary, to ma to kształt podświadomego zepchnięcia człowieczeństwa Chrystusa do poziomu nieistotnego elementu w Jego bycie, a przydatnego Mu jedynie w Jego obcowaniu z ludźmi „za dni ciała”.
8. Słowo i pojęcie hermeneutyki zrobiło ostatnimi czasy karierę. Współczesne modele hermeneutyki egzystencjalistycznej bywają szeroko stosowane jako droga do uchwycenia zamierzonego przekazu, który nie tyle ma być opisem narracyjnym, co raczej orędziem kerygmaticznym skierowanym do człowieka. Por. A. C. Theselton, *Hemeneutyka*, w: Słownik wiedzy biblijnej, B. M. Metzger, M. D. Coogan, red. Warszawa 1996. s. 213 n.
9. Chrystologia Schoonenberga znalazła swój względnie wykończony kształt w książce: *Il est le Dieu des hommes*, Paris 1973. Później autor koncepcję swoją wyjaśniał i uściślał w szeregu artykułów. Streszczenia stanowiska P. Schoonenberga dokonał J. Galot, *Cristo contestato. Le christologie non calcedoniane e la fede cristologica*, Firenze 1979. Z tego streszczenia pozwałam sobie w znacznej mierze korzystać, co jest usprawiedliwione także przez to, że Galot sięgał do twórczości Schoonenberga w języku holenderskim, niedostępnym dla mnie.
10. Zaskakuje u Schoonenberga tak mocne obstawanie przy jednym punkcie nauki chalcedońskiej, właśnie przy tym o współistotności z nami przy równoczesnym lekkim traktowaniu innych jej punktów. Czyżby Chalcedon był zainteresowany wyłącznie człowieczeństwem Chrystusa? A co sądzić o nauce innych soborów starożytnych?
11. P. Schoonenberg, *Het awontuur des christologie*. *Tiidschrift voor Theologie* 3(1972) s. 312.
12. Pojęcia te pojawiły się w chrystologii patrystycznej w okresie po Soborze Chalcedońskim. Posługiwano się nimi przy wyjaśnianiu nauki chalcedońskiej o dwóch naturach i jednej osobie w Chrystusie, gdzie przez jedną osobę rozumiano hipostazę Słowa. Wyjaśniano, że natura boska Jezusa posiadała swoją własną osobę (hipostazę), natomiast natura ludzka była własnej osoby pozbawiona, czyli była w stanie *anhypostasis*, ale została włączona w osobę Słowa, czyli znalazła się w stanie *enhypostasis*. Różnica między obydwooma określeniami sprowadza się do jednej litery: najprostsza znajomość języka greckiego doprowadzi do poprawnego odczytania sensu obydwu określeń. Por. G. L. Müller, *Katholische Dogmatik*, Herder 1995, s. 350 n.
13. O zasadach interpretacji dogmatów rozprawiał autor w: *Theologie und Lehramt. Die Hermeneutik am Beispiel der Erbsünde-Diskussion*. *Wort und Wahrheit* 22(1967) 737-746.
14. Por. STh III, q. 2, a 5; De unione Verbi incarnati, a. 1.
15. Por. STh III. q. 16, a. 11, ad I. W Tomaszowym wykładzie kwestii zostały zastosowane odpowiednie rozróżnienia, które w pewnym sensie i przy określonym układzie usprawiedliwiają końcowy wniosek, na który powołuje się Schillebeeckx. Chrystus jako człowiek może być brany dwojako: bądź jako człowiek w ogóle, z naciskiem położonym na jego naturę, wspólną z innymi ludźmi, bądź też jako TEN KONKRETNY

CZŁOWIEK, istniejący w specjalnej relacji ze Słowem. Wniosek Tomasa uwzględni pierwsze ujęcie Chrystusa jako człowieka i tylko do tej sytuacji się odnosi. Schillebeeckx nie uwzględnił Tomaszowych rozróżnień i pozwolił sobie nadać wnioskowi Tomasa bardzo ogólny sens.

16. Teorię swoją i jej odmiany E. Schillebeeckx prezentował w publikacjach głównie w języku holenderskim, stąd istnieje pewna trudność z dotarciem do jego oryginalnej myśli. Zmuszony jestem korzystać z opracowania J. Galota, dz. cyt. s. 21-28.
17. *Jezus, het verbaal van een levende*, Bloemendaal 1974. Tł. włoskie: E. Ten Kortenaar, *Gesu, la storia di un vivente*. Oueriniana - Brescia 1976. s. 774.
18. O sprawach omawianych w tekście autor traktuje per longum et latum w: Dz. cyt. (wersja włoska), s. 632-709.
19. Dokumentacja podstawowa afery katechizmowej przekazana została we włoskiej wersji tego działu. Zob. *Il nuovo catechismo olandese*, Torino 1969.
20. J. Pohier, *Quand je dis Dieu*. Paris 1977, s. 62.
21. P. Van Imschoot, *Schekina*, w: *Bibel-Lexikon*, Leipzig 1969, kol. 1536.
22. Inna rzecz, czy to zwyczajowe rozumienie nestorianizmu odpowiada rzeczywistości. Z historii wiadomo, że pojmowanie nestorianizmu zostało ukształtowane i przekazane potomności przez przeciwników tego kierunku.
23. W przedstawieniu poglądów J. Pohiera korzystałem z: J. Galot, *Cristo contestato*,... s. 49 nn.
24. Z autorów hiszpańskojęzycznych, godnych uwagi w naszym temacie, należałoby wymienić przynajmniej następujących: J. I. Gonzalez Faus, *La Humanidad nueva. Ensayo de cristologia*, Madrid 1974; J. Sobrino, *Cristologia desde America Latina*, Messico 1976. Omówienie ich poglądów mogłoby być ciekawe i ubogacające, ale nie sposób uczynić tego w jednym referacie.
25. Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, *Declaratio ad fidem tuendam in mysteria Incarnationis et Santissimae Trinitatis a quibusdam recentibus erroribus*. AAS 63 (1972) 237-241. Teksty polskie tej Deklaracji są mojego osobistego tłumaczenia.
26. Tamże, s. 238: Ocena wyliczonych błędów jest lapidarna i równocześnie mocna. Po łacinie brzmi: *Qui ita sentiunt, a vera fide in Christum longe remanent*.
27. Kongregacja Doktryny Wiary, Deklaracja w sprawie książki o. Jacquesa Pohiera „Quand je dis Dieu”, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, s. 127 n.