

RECEPCJA SOBORU NICEJSKIEGO W CHRYSOLOGII KARDYNAŁA CHRISTOPHA SCHÖNBORNA¹

SPRAWA ARIUSZA

Wyznanie Boskości Chrystusa wiąże się jak najściślej „z jednym z największych kryzysów w dziejach Kościoła, a mianowicie z konfliktem dotyczącym Ariusza i arianizmu”². Kryzys ten zrodził się nie tyle z chęci odmówienia Chrystusowi Bóstwa, ile raczej z pragnienia głębszego zrozumienia specyfiki monoteizmu chrystologicznego³. Sam Ariusz (zm. 336) nie zamierzał krytykować chrześcijaństwa czy tworzyć nowej nauki. Jako kapłan i uczeń męczennika Lukiana z Antiochii (zm. 312) zajmował się egzegezą i był kaznodzieją w Aleksandrii. „W swoim nauczaniu – wyjaśnia kard. Christoph Schönborn – starał się [Ariusz] przeciwstawić różnym prądom heretyckim swego czasu, konkretnie zaś modalizmowi oraz ujęciom gnostyckim. Podkreślał z jednej strony samodzielność (niezależność) Chrystusa w stosunku do Ojca, z drugiej zaś starał się zachować jedność Boga. Sednem i ośrodkiem teorii tego kapłana aleksandryjskiego są słowa: «Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym» (Pwt 6,4)”⁴. W *Liście do Aleksandra* twórca arianizmu wyznaje: „Znamy jednego Boga, który jest jedyny niezrodzony, jedyny wieczny, jedyny bez początku (przyczyny), jedyny prawdziwy, jedyny nieśmiertelny, jedyny mądry, jedyny dobry, jedyny Pan, sędzia wszystkich, rządca nie podlegający zmianom i niezmienny [...]”⁵. Tak mocne podkreślenie jedyności Boga sprawiło, że Ariusz odrzucił wszystko, co ją narusza. Skoro istnieje tylko jedno Boskie pryncypium, to ono jest fundamentem wszelkiego bytu, „nie ma sobie równego; swej absolutnej transcendencji nie dzieli z nikim. Ze względu na jej całkowite odosobnienie transcendencja ta jest ostatecznie niewypowiedziana. Odnosi się to nie tylko do stworzenia, lecz także do Syna; również dla Niego Ojciec pozostaje zasadniczo nieuchwytny”⁶. Starotestamental-

¹ W tekście odwołuję się do mojej książki, zob.: P. Artemiuk, *Chrystologia „zstępująca” kard. Christopha Schönborna*, Tarnów 2011, s. 74–88.

² Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie*, współpr. M. Konrad, H.P. Webber, Paderborn 2002, s. 69; zob. także H. Pietras, *Początek „kontrowersji arianskiej”*, w: *Chrześcijaństwo antyczne. Studia Religiologiczne*, z. 39, red. J. Drabina, Kraków 2006, s. 57–79.

³ H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007, s. 193.

⁴ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 69.

⁵ Atanazy, *De synodis*, 16, cyt. za: H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, s. 198.

⁶ F. Courth, *Bóg trójjednej miłości*, tłum. M. Kowalczyk, Poznań 1997, s. 173.

ne „Słuchaj Izraelu” jest dla Ariusza podstawową wypowiedzią, na której buduje całą swoją teologię, prowadząc konsekwentnie do radykalnego wyniesienia Boga ponad świat i oddzielenia Go od Syna. W ten sposób Jezus zostaje przesunięty na nie-Boski poziom stworzeń. Jak parafrazuje myśl Ariusza teolog wiedeński: „Syn może być – owszem – Jego [Boga] obrazem, ale tylko radykalnie niepodobnym. Pomiędzy Bogiem a wszystkim, co nie jest Bogiem, istnieje bowiem niepokonalna przepaść: bezwzględna różnica pomiędzy Niestworzonym a stworzonym”⁷. Ariusz – jak podawał Sokrates Scholastyk – wyraźnie wskazywał na rozdział pomiędzy Ojcem i Synem: „Jeżeli Ojciec zrodził Syna, w takim razie zrodzony ma początek istnienia; z tego zaś jasno wynika, że był kiedyś czas, kiedy nie było Syna. Nieuchronną z kolei konsekwencją tego faktu jest, że Syn ma substancję z niebytu”⁸. Tym, co radykalnie odróżniało Boga od Syna, była niewyraźność, która dominowała w koncepcji Ariusza. Można o Bogu mówić tylko tyle, ile da się zanegować w ograniczonych określeniach stworzeń. Zatem Bóg jest niepodobny, niewidzialny, niewymowny, niewypowiedziany. Określenia te jednoznacznie wskazują na absolutną jedność Boga, której będą strzegli zwolennicy Ariusza. Wiedeński teolog zauważa, że tak pojmowany Bóg bliski jest idei platońskiej monady⁹.

Chociaż z pism Ariusza przetrwało niewiele, w zadzie tyle tylko, ile przechowali jego adwersarze¹⁰, to jednak nauka twórcy arianizmu o Logosie jest dobrze znana. Ariusz, wykorzystując pojęcia swojego czasu, starał się wyjaśnić rolę Logosu. Christoph Schönborn podkreśla, że Aleksandryczyk pojmuje „odniesienie Boga do świata jako *pośredniczone* przez jakąś istotę pośrednią. Pomiędzy jednym transcendentnym Bogiem, jedyną bezpośrednią Monadą, a całym zakresem kosmicznej różnorodności znajduje się *Logos*, źródło i zasada wszelkiej wielości, pośrednik pomiędzy Jednym a wieloma”¹¹. Henryk Pietras zwraca uwagę, że Bóg jest dla Ariusza Jednością, która – zgodnie z filozofią platońską – nie dopuszcza żadnej dwoistości: „Nie chodzi tu o podwójność, ale o zgodę na istnienie w Bogu «drugiego». «Drugie» zaś u Platona znaczyło coś niedoskonałego: pierwiastek ziemski w przeciwieństwie do duchowego lub lewą rękę w przeciwieństwie do prawej. W Bogu zaś nie mogło być nic niedoskonałego”¹². Ariański Logos odpowiada ujęciu platońskiemu, że Bóg stworzył Logosa ze względu na jego funkcję w stwarzaniu świata, gdyż bez istoty pośredniej nie mógłby stwarzać¹³. Chociaż więc Ariusz posługiwał się w swoim nauczaniu Biblią,

⁷ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 70.

⁸ Sokrates Scholastyk, HE I, 5 (Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1986²).

⁹ Por. Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 70.

¹⁰ Najważniejszy z nich był poemat *Thalia (Uczta)*, por. S. Longosz, *Literacki charakter Thalii Ariusza*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 18(1971), s. 113.

¹¹ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 70.

¹² H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, s. 195. H. Pietras zwraca uwagę na to, że „poza założeniami filozoficznymi Ariusz opierał się na Piśmie Świętym, które jednak interpretował zgodnie z tymi założeniami. Koronnym tekstem wydaje się być fragment Księgi Przysłów 8,22-25. [...] Był to też tekst ważny dla Filona. Nie jest wykluczone, że Ariusz, przeniósłszy się do Aleksandrii, zapoznał się tam z pismami tego Aleksandryjczyka” (tamże).

¹³ Por. Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 70.

to jednak na jego wiarę oddziaływała w znacznej mierze ontologia neoplatońska¹⁴. Taki sposób myślenia zdecydowanie odbiegał od żydowsko-chrześcijańskiej wiary w stworzenie. Zdaniem Franza Courtha „nie ma tu w ogóle mowy o rzeczywistym samoudzielaniu się Boga w historii zbawienia. Bóg jest tym, czym jest, ale tylko w sobie samym i dla siebie samego”¹⁵. Według Ariusza, jak komentuje Ch. Schönborn, „Bóg potrzebuje swoistego «bezpiecznika», który by tak zmniejszył Jego wszechmoc, że stworzenie ją zniesie i przetrzyma. W ariańskim ujęciu stworzenia świat jest dziełem podporządkowanego Bogu sługi, nie nosi więc na sobie śladów Boga i nie jest nawet przejrzysty dla samego Stwórcy”¹⁶. Zdaniem Ariusza, na co zwraca uwagę z kolei Jaroslav Pelikan, „jakakolwiek inna koncepcja czyniłaby Boga złożonym, podzielnym, zmiennym i cielesnym. «Bezcieleśny Bóg» musiał za wszelką cenę być przedstawiany w taki sposób, który pokazywał, iż nie doświadczył On zmian [...]». A to oznaczało, że Bóg w swoim transcendentnym istnieniu musiał być utrzymywany z dala od jakiegokolwiek uczestnictwa w świecie stworzonym”¹⁷.

SOBOROWA ODPOWIEDŹ

Głoszona przez Ariusza i popularyzowana przez niego w formie pieśni doktryna o stworzonoci Syna Bożego nie mogła pozostać bez odpowiedzi. Nauka ta została określona mianem herezji, a jej autor – usunięty z Kościoła przez biskupa Aleksandra¹⁸. Rozwiązanie przyniósł zwołany przez cesarza Konstantyna w roku 325 do Nicei synod, który przeszedł do historii pod nazwą pierwszego soboru ekumenicznego¹⁹. Ojcowie Soborowi odrzucili doktrynę Ariusza, sytuując Logosa po stronie stworzeń. „Nicea – podkreśla wiedeński teolog – jest przeświadczona, że ta opcja zbawcza wypływa z samego sedna orędzia chrześcijańskiego. Chrystus stoi po stronie Boga. Wszystko, co Nowy Testament mówi o początku, pochodzeniu i istocie *Logosa* i *Kyriosa* Chrystusa, trzeba wyjaśniać na podstawie odwiecznej jedności Ojca i Syna. Takie

¹⁴ Próbował on wiarę w Jezusa umiejscowić w schemacie kosmologicznym średniego platonizmu, por. J.H. Tüek, *Jesus Christus – Gottes Heil für uns. Eine dogmatische Skizze*, w: *Jesus begangen. Zugänge zur Christologie*, red. G. Hotze, T. Nicklas, Freiburg/Br 2009, s. 125.

¹⁵ F. Courth, *Bóg trójjedynej miłości*, s. 174.

¹⁶ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 71.

¹⁷ J. Pelikan, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 1: *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, tłum. M. Höffner, Kraków 2008, s. 202; por. Atanazy Wielki, *Orationes contra Arianos* 2,26 (PG 26,201).

¹⁸ Por. J. Gliściński, *Współistotny Ojcu*, Łódź 1992, s. 21; próby pojednania, o których świadczy *List Konstantyna do Aleksandra i Ariusza*, nie powiodły się; por. H. Pietras, *List Konstantyna do Aleksandra i Ariusza a zwołanie Soboru Nicejskiego*, „*Vox Patrum*” 26(2006), s. 531–547.

¹⁹ Rola cesarza wydaje się znacząca. J. Woliński zauważa, że cesarz wprowadza do Kościoła nowe zjawisko o wielkim znaczeniu, a mianowicie zwoływanie wielkich soborów ekumenicznych; por. J. Woliński, *Sobór Nicejski zwrotnym punktem w nauczaniu patrystyki*, „*Vox Patrum*” 9(1989), s. 192. Zdaniem Ch. Schönborna „sobór sytuuje się historycznie w kontekście Konstantynowego zwrotu. Dzięki Edyktowi Mediolańskiemu, w ekumenii, która stała się już chrześcijańska, było możliwe zwołanie soboru ekumenicznego przez chrześcijańskiego cesarza. Wraz z Edyktem Mediolańskim zaczyna się chrześcijaństwo zachodnie, a wraz z Niceją – klasyczna teologia zachodnia”. Zob. Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 71.

rozstrzygnięcie zmusza teologię chrześcijańską do ostatecznego postawienia pytania o jedność Boga, które to pytanie Ariusz niejako obchodzi: jak mogą istnieć w Bogu trzy Osoby, nie naruszając przy tym jedności Boga?”²⁰. Jednakże poza potępieniem Ariusza Ojcom Soborowym chodziło także o wypracowanie terminologii chrystologicznej. Innymi słowy, jak zauważa Jan Słomka, „chodziło o takie wyznanie wiary, by Ariusz nie był w stanie wyinterpretować go wewnątrz swojej doktryny i by musiał albo odrzucić naukę soboru, albo wyrzec się swego nauczania. Nie było to jednak łatwe zadanie, albowiem Ariusz [...] był bardzo elastyczny w wykładaniu swoich poglądów”²¹. Kluczowy fragment nauczania Soboru Nicejskiego brzmiał następująco: „[Wierzymy] w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, zrodzonego z Ojca, to znaczy z substancji Ojca, Boga z Boga, światłość ze światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego, nie stworzonego, współistotnego Ojcu, przez którego zostały uczynione wszystkie rzeczy tak w niebie, jak i na ziemi” (DH 125)²².

Z punktu widzenia chrystologii, jak podkreśla Ch. Schönborn, najistotniejsze są trzy „określenia wyjaśniające”, czyli dodatki znajdujące się w *Credo*. „Nicea wyznaje: Jezus Chrystus, Syn Boży, jest «zrodzony z Ojca, to znaczy z substancji Ojca», wyjaśniając w ten sposób, co to znaczy, że Syn jest z Ojca. Następnie stwierdza, że jest On «zrodzony, a nie stworzony», aby uwypuklić, co oznacza zrodzenie, albo raczej, czego ono nie oznacza. W końcu zaś mówi, że jest On «współistotny Ojcu», zostaje tutaj wprowadzone kluczowe słowo Soboru: *homoousios*. A jest ono o tyle ważne, że w tradycji łacińskiej uznano za konieczne wprowadzenie dodatku: «co po grecku nazywa się *homoousios*»” (DH 125)²³. W odróżnieniu od wyznań wiary, które mówią językiem biblijnym i są związłymi ujęciami kerygmatu apostołskiego²⁴, *Credo* Nicejskie wyraża wypracowaną spekulatywnie doktrynę Kościoła. Wspomniane trzy nowe określenia zostały użyte świadomie. Ojcowie Soborowi poszerzyli język teologii przez wprowadzenie pojęć filozoficznych (istota, współistotny). Jak podkreśla Ch. Schönborn, „ciasny biblicyzm zamknąłby przecież drzwi przed jakimkolwiek rozwojem teologicznym, a teologia musiałaby wypowiadać wciąż nie tylko to samo, ale i tak samo. Formuły zamiast strzec istoty rzeczy, tylko by ją blokowały”²⁵. Dlatego też wiedeński teolog zatrzymuje się przy każdym spośród tych trzech sformułowań, dokonując ich analizy literacko-hermeneutycznej.

Pierwszym terminem obecnym w *Credo* jest wyrażenie jednorodzony po grecku: *monogenes*. Słowo to wielokrotnie pojawia się w Nowym Testamencie, zwłaszcza w tekstach Janowych (por. J 1,14,18; 3,16,18; 1 J 4,9). Swoim znaczeniem odpowiada ono hebrajskiemu *jachid*, które tłumaczy się jako jednorodzony, jedynie umiłowany. Nie tylko ewangelista informuje nas, że Jezus jest Synem Boga („Jednorodzony Bóg Syn, który jest w łonie Ojca” – J 1,18), ale On sam zwraca się do Boga, nazywając

²⁰ Tamże, s. 71–72.

²¹ J. Słomka, *Z historii interpretacji nicejskiego wyznania wiary*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 3(1994), s. 323–324.

²² Polska wersja w *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, nr 30.

²³ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 72.

²⁴ O symbolach wiary zob. m.in. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 149–151.

²⁵ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 73.

Go Ojcem (np. w ewangeliach synoptycznych – 51 razy²⁶). Zdaniem Ch. Schönborna „dla Nowego Testamentu podstawowe i typowe jest to, że Jezus nazywa Boga Ojcem (*Abba*), czyli że sam jest Jego Synem. Co jednak oznacza ta relacja? Konstytuuje ona osobę Jezusa i Jego samorozumienie. Problem pochodzenia jest wewnętrzną konsekwencją Jezusowego objawienia faktu, iż Bóg jest Jego Ojcem”²⁷. Zagadnienie pochodzenia Chrystusa wiązało się z pytaniem: W jaki sposób dokonało się to zrodzenie? Nie tylko gnoza nie potrafiła zmierzyć się z tym pytaniem, ale również św. Ireneusz (zm. 202) traktował zrodzenie jako niezgłębianą tajemnicę²⁸. Ariusz natomiast wyjaśniał, że Syn pochodzi od Ojca, tak jak każde stworzenie. To pochodzenie pojmował więc w sensie bardzo ogólnikowym, na podobieństwo pochodzenia wszystkich rzeczy ostatecznie od Boga (por. 1 Kor 11,12). Ariusz twierdził, że „z woli Bożej Syn ma określony wiek i określoną wielkość; Jego pochodzenie od Boga ma swoje od kiedy, przez kogo i od tego momentu”²⁹. Według niego Syn więc pochodzi z woli Ojca, został stworzony z niczego i był czas, kiedy Go nie było.

Schönborn zauważa w nauczaniu Soboru Nicejskiego pewną ewolucję. Początkowo, posługując się jedynie terminami biblijnymi (nicość, Słowo, Mądrość, Potomek, stworzenie), starano się uzasadnić, że Syn jest zrodzony z Boga³⁰. Jednakże w starciu z Ariuszem okazało się to niewystarczające, albowiem „arianie utrzymywali coś przeciwnego, głosząc, iż to «z Boga» (*ek tou theou*) odnosi się do wszystkich stworzeń (por. 1 Kor 8,6)”³¹. Dlatego sobór, jak wyjaśniał św. Atanazy, wprowadził wyrażenie „z substancji (*ousia*) Ojca”, „aby uwypuklić, że sposób, w jaki stworzenia pochodzą od Boga, różni się istotowo od pochodzenia Syna. O żadnym stworzeniu nie można powiedzieć, że wywodzi się z istoty (substancji) Ojca, albowiem Bóg stwarza je z niczego według swej woli”³². Używając tego terminu, sobór jednoznacznie odciął się od nauki ariańskiej. „Również ona – jak wskazał F. Courth – mówiła o płodzeniu i rodzeniu Syna przez Ojca; nie rozumiała jednak tego jako wewnątrzboskiego pochodzenia”³³. Takie wyjaśnienie, będące formalnie dodatkiem do soborowych dokumentów („to znaczy z substancji Ojca”), nie stanowiło samodzielnej wypowiedzi filozoficznej, ale doprecyzowywało język teologiczny. Logos więc w nauce Kościoła znalazł się po stronie Boga, a nie – jak w nauczaniu Ariusza – po stronie stworzeń.

²⁶ G. O’Collins, *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, tłum. K. Franek, K. Chrzanowska, Kraków 2008, s. 118.

²⁷ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 73–74, G. O’Collins twierdzi: „Jezus bez wątpienia mówił o Bogu czy raczej rozmawiał z Bogiem jako Ojcem w bezpośredni, familiarny sposób, który był czymś wyjątkowym lub przynajmniej niespotykanym w judaizmie palestyńskim. Innymi słowy, określenie «Abba» było charakterystyczną i odrębną cechą Jezusowego życia modlitewnego”. Zob. G. O’Collins, *Chrystologia*, s. 117. Pionierem w chrystologicznym zgłębianiu terminu Abba jest J. Jeremias; zob. m.in.: J. Jeremias, *Abba*, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, Kraków 1969, s. 316–331.

²⁸ Por. św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* II, 13, 3.

²⁹ Por. św. Atanazy, *De synodis* 15, cyt. za: H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, s. 195.

³⁰ „Syn – jak uczy św. Atanazy – nie został wydobyty z nicości, lecz z Boga, jest On Słowem i Mądrością, a nie jakąś stworzoną lub uczynioną istotą, lecz własnym Potomkiem Ojca”. Zob. św. Atanazy, *De decretis Nicaeni synodi*, 19 (Opitz, II/1, 15–16).

³¹ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 74.

³² Św. Atanazy, *De decretis Nicaeni synodi*, 19 i 25 (Opitz, II/1,16 i 20–21).

³³ F. Courth, *Bóg trójjednej miłości*, s.180.

Drugim określeniem wyjaśniającym *Credo* Nicejskie jest sformułowanie: „zrodzony, a nie stworzony”. Skoro sednem ariańskiej kontrowersji, zdaniem J. Pelikana, nie była doktryna o Bogu samym w sobie, ale nauczanie dotyczące relacji pomiędzy Bogiem i bBskością Chrystusa, to musiało pojawić się rozstrzygające twierdzenie o Jego pochodzeniu³⁴. Schönborn, charakteryzując poglądy Ariusza, zwraca uwagę na biblijny fundament jego refleksji o pochodzeniu Syna. Jednakże nieumiejętność wyartykułowania różnicy między terminami zrodzony i stworzony zaowocowała wyciągnięciem fałszywych, chociaż na pozór logicznych, wniosków: „Wszystko, co zrodzone, jest – według ludzkiej logiki – także stworzone, a więc skończone. Tymczasem Bóg nie jest ani stworzony, ani zrodzony. Stąd Ariusz wnioskował: skoro Pismo Święte mówi o Synu, że jest zrodzony, iż jest jednorodnym Synem, to znaczy, że jest On także uczyniony, stworzony, a więc nie jest Bogiem”³⁵. W *Liście do Aleksandra* herezjarcha wyznawał: „Bóg [...], który jest przyczyną wszystkiego, jest jedyny bez początku (przyczyny), a Syn zrodzony z Ojca poza czasem i stworzony, i ustanowiony przed wiekami, nie istniał, nim nie został zrodzony, ale zrodzony poza czasem przed wszystkimi, jest jedynym, który otrzymał istnienie bezpośrednio przez działanie Ojca”³⁶. Według Ariusza Bóg w żaden sposób nie może zrodzić Syna równie wiecznego, współistotnego, bo to kazałoby widzieć w Bogu dwa pryncypia. Wiedeński teolog podkreśla, że w opinii Ariusza „Bóg najpierw stał się Ojcem, zanim wydał Syna. Imię «Ojciec» nie może zatem określać odwiecznej istoty czy też specyfiki Boga, podobnie jak imię «Syn» nie objawia odwiecznej relacji, lecz określa jedynie właściwość danego stworzenia, które Bóg adaptował do godności Syna”³⁷. Ariusz nazywa Boga monadą, istnienie zaś Syna określa diadą, która pojawiła się w czasie tylko dzięki ojcowskiej woli Boga. Taki sposób spekulacji nie tylko ujawnia ducha neoplatońskiego w systemie Ariusza, ale również manifestuje całkowicie fałszywe pojęcie transcendencji Boga.

Święty Atanazy, odpowiadając Ariuszowi, podkreślił zbawczą i egzystencjalną rzeczywistość wiary chrześcijańskiej. Nazywanie Boga Ojcem nie ma w sobie nic przygodnego, ale jest znakiem jedności Boga jako źródła i Jego Boskiego ojcostwa³⁸. „To jasne – stwierdza Atanazy – że Bóg nie rodzi tak, jak ludzie rodzą, ale tak, jak Bóg rodzi. Albowiem Bóg nie naśladuje ludzi; to raczej ludzie ze względu na Boga, który we właściwym znaczeniu i jedynie prawdziwie jest Ojcem swojego Syna, bywają nazywani także ojcami swoich dzieci; albowiem od Niego «bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi» (Ef 3,15)”³⁹. Termin zrodzenie, określający pochodzenie Syna, użyty przez Sobór Nicejski I, jednoznacznie i definitywnie wyklucza więc stworzenie. Bernard Sesboüé uważa, że wzmacnia on język biblijny mówiący o pochodzeniu Słowa: „Jeden ze sposobów powstawania jest przeciwstawny drugiemu. Byt wytworzony przez człowieka lub stworzony przez Boga jest hipotetycznie inny

³⁴ J. Pelikan, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 1: *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, s. 203.

³⁵ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 75.

³⁶ Św. Atanazy, *De synodis*, 16, cyt. za: H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, s. 198.

³⁷ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 75.

³⁸ Tamże.

³⁹ Atanazy, *Orationes contra Arianos*, I, 23 (wyd. Tetz, I, 133).

od tego, który go uczynił, w odróżnieniu od bytu zrodzonego, który powstał według prawa identyczności substancji⁴⁰.

Zdaniem Ch. Schönborna trzeci dodatek, mianowicie „współistotny Ojcu” (*homoousios*), pojawiający się w *Credo* Nicejskim, miał charakter najbardziej sporny. Jest on kluczowym, chociaż niebiblijnym wyrażeniem, które spotykamy już u teologów przednicejskich, aczkolwiek świadectwa ich są nieliczne i niejednoznaczne⁴¹. Wprowadzenie go do wyznania wiary budziło zrozumiałe kontrowersje. W przypadku terminu współistotny „nie chodzi już tylko – stwierdza wiedeński teolog – jak to miało miejsce w starochrześcijańskich symbolach, o wypowiedzi dotyczące działania Chrystusa, ekonomii, ale także o odniesienie Chrystusa do Ojca samego w sobie. Problem wyraża się w pytaniu, kim jest faktycznie *Kyrios* i Syn Boży?”⁴². Nicejskie *Credo*, wprowadzając termin współistotny, poprzedza go trzema paralelnymi formułami: „Bóg z Boga, światłość ze światłości, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego”, znanymi z wcześniejszych wyznań wiary⁴³, niebiblijnymi, ale zakorzenionymi w języku św. Jana. Dwie pierwsze były akceptowane przez arian, jednak trzecia – „Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego” – zdecydowanie burzyła ich teologię. Zgodnie ze średnim platonizmem Logos był pojmowany jako „drugi Bóg” (*deuteros theos*), który ma swój udział w Boskości Ojca, ale pozostaje stworzeniem. Zdaniem Ch. Schönborna, wszystkie trzy wypowiedzi soborowe „zawierają w swej treści jedyne i wyjątkowe odniesienie Jezusa do Ojca. Podobnie jak «z substancji Ojca» powinno nam powiedzieć coś ważnego na temat pochodzenia Syna, tak też «współistotność» ma nam powiedzieć coś istotnego na temat samej istoty Chrystusa, akcentując wyraźnie – wbrew myśli o udziale – Boskość, równość w swej istocie z Ojcem”⁴⁴. Chociaż dla arian termin *homoousios* nadmiernie podkreślał nie jedność, lecz identyczność Ojca i Syna, „niwelując tym samym realność samodzielnego istnienia Syna”⁴⁵, cel wprowadzenia tego terminu do *Credo* jest zrozumiały. Chodziło mianowicie o wykluczenie jakiegokolwiek pomyłki w obrazowym wyjaśnianiu relacji Ojca do Syna: „«Bóg z Boga, światłość ze światłości, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego» – wszystko to należy rozumieć w pełnym tych ujęć znaczeniu. Natomiast dwa dodatki: «zrodzony, a nie stworzony» i «współistotny Ojcu», odnoszą się dialektycznie do siebie. Pierwszy ma wykluczyć możliwość traktowania Syna jako stworzenie, drugi z kolei ma uniemożliwić jakiegokolwiek stopniowanie w Bogu, jakoby było w Nim czegoś mniej lub więcej. Perspektywa jest zawsze biblijno-egzegetyczna. Wypowiedzi o Bóstwie Chrystusa nie będą rozumiane zgodnie z Pismem, jeśli odczyta się «z Ojca» inaczej niż «współistotny Ojcu»”⁴⁶.

⁴⁰ B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego (IV wiek)*, w: *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. I: *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 221.

⁴¹ J. Słomka, *Z historii interpretacji nicejskiego wyznania wiary*, s. 324.

⁴² Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 76.

⁴³ Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 178–179.

⁴⁴ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 77.

⁴⁵ J. Słomka, *Z historii interpretacji nicejskiego wyznania wiary*, s. 325.

⁴⁶ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 77.

Termin współistotność, swoiste słowo klucz *Credo* Nicejskiego, podkreśla – zdaniem B. Sesboüé – „że Syn ma tę samą substancję co Ojciec, jest Bogiem zupełnie tak samo jak On. Przynależy do tego samego poziomu bytu”⁴⁷. W pewnym sensie użycie tego terminu w Nicei „jest przedwczesne o tyle, o ile jego znaczenie nie zostało jeszcze objaśnione”⁴⁸. Z drugiej jednak strony termin ten został wprowadzony do wyznania wiary w samą porę. Zdaniem Ch. Schönborna pojęcia istoty (*ousia*) i współistotności (*homoousios*), spotykane w języku codziennym i posiadające określone znaczenie filozoficzne, zyskują w tekście soborowym nowe konotacje znaczeniowe, a tym samym ulegają treściowemu poszerzeniu. „Nie należy się dziwić – stwierdza wiedeński teolog. – Arystoteles wydobywa pojęcie istoty z analitycznego podejścia do rzeczywistości. To, że musi coś istnieć jako ostateczny podmiot przymiotów, daje się wywnioskować zarówno z języka, jak i z obserwacji, podobnie zresztą jak sensowność mówienia o najwyższym, ostatecznym Podmiocie (Bogu)”⁴⁹. Dla greckiego filozofa istnieje istota, substancja (*ousia*)⁵⁰, czyli to, co stanowi ostateczny przedmiot wszelkich wypowiedzi. To wszystko, co znajduje się poza, wszelkie określenia czy dodatki, to przypadłości. Arystoteles wyróżnia pierwszą istotę (*prote ousia*), czyli bytującą w sobie konkretną jednostkę, oraz drugą istotę (*deutera ousia*), przez którą rozumie wspólną istotę, czyli pojęcia ogólne i gatunkowe⁵¹.

W jaki sposób pojęcia te odnieść do teologii? Wiedeński teolog, świadom ich niewystarczalności, zauważa: „pierwszej substancji nie da się [...] tak po prostu pomyśleć; pozwala ona natomiast stwierdzić brak jakiegokolwiek różnicy pomiędzy Ojcem i Synem i dlatego w odniesieniu do Trójcy Świętej można by ją wypowiadać tylko modalnie. Gdyby natomiast ujmowano istotę Boga według drugiego sposobu, wówczas Boskość byłaby jedynie pojęciem gatunkowym, a Ojciec, Syn i Duch – trzema Boskimi Indywiduami”⁵². Jednakże pojęcie substancji (*ousia*) zostało użyte w znaczeniu teologicznym, odbiegającym od filozoficznej interpretacji. W takim znaczeniu istota (*ousia*) jest jednym, ale ma przy tym trzy podmioty odniesień. „Mowa o trójjedynym Bogu, mająca swoje podstawy w Objawieniu – zastrzega Ch. Schönborn – może się posługiwać pojęciem istoty tylko biorąc je [te trzy podmioty] w nawias”⁵³. Dlatego można przyjąć za J. Pelikanem, że „początkowo sobór chciał pozostać wiernym *ipsissima verba* Pisma, takim jak Syn «od Boga»; ale kiedy zaczęto przytaczać takie fragmenty, jak Pierwszy List do Koryntian (8,6) i Drugi List do Koryntian (5,17), by udowodnić, że «wszystkie rzeczy pochodzą od Boga» w tym sensie, że były przez Niego stworzone, ojcowie soborowi byli zmuszeni wyrazić bardziej dokładnie sens słów «od Boga»”⁵⁴. Konflikt z arianizmem przyczynił się do sprecy-

⁴⁷ B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego (IV wiek)*, s. 221.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 77.

⁵⁰ Na temat zagadnienia substancji u Arystotelesa zob.: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: *Platon i Arystoteles*, tłum. E.I. Zieliński, K. Leśniak, Lublin 2005, s. 414–421, K. Leśniak, *Wstęp*, w: Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. XX–XXII.

⁵¹ Por. Arystoteles, *Kategorie*, 2a–4b, cyt. za: Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 77–78.

⁵² Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 78.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ J. Pelikan, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 1: *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, s. 210.

zowania nauki pierwotnej w nowej, niebiblijnej szacie językowej. Proces ten dokonał się – jak stwierdza F. Courth – „nie po to, by porzucić Tradycję i zastąpić słowo biblijne, lecz by chronić je w jego objawiającej treści”⁵⁵. Termin współistotny został wprowadzony świadomie przeciwko Ariuszowi, dla którego Chrystus był Bogiem, ale nie na równi z Ojcem i nie współistotnie. „On, Syn – pisał herezjarcha – nie ma żadnej charakterystyki Boskiej w swojej hipostazie, ponieważ nie jest jednakowy ani *homoousios* z Nim”⁵⁶. Ariusz negował pojęcie współistotności, aby uniknąć koncepcji Boga cielesnego. Nie uważał również, że Syn pochodzi od Ojca na zasadzie emanacji czy podziału Monady. Podobnie również myśleli Ojcowie Soborowi, dlatego pomimo negatywnych „obciążeń” posłużyli się oni pojęciem współistotny. W ten sposób – jak charakteryzuje naukę Soboru Ch. Schönborn – Syn „może być samym Bogiem i to tak, że specyficzne istnienie Boga nie zostaje przy tym naruszone, a ten całkowicie Inny otrzymuje Boskość w takim znaczeniu, w jakim ją objawił. Ojcowie nicejscy uważali, że właśnie słowo *homoousios* wskaże na to znaczenie. Życiowa jedność odniesień, która jawi się w Nowym Testamencie pomiędzy Jezusem a Ojcem jako konstytutywna dla objawienia się Jezusa i Jego zbawczego działania, może być – jak wierzył Sobór – tylko wtedy właściwie oddana, kiedy odniesienie Jezusa do Ojca określi się mianem współistotnego synostwa”⁵⁷.

NASTĘPSTWA SOBOROWEGO WYZNANIA WIARY

Sobór w Nicei, chociaż przyniósł znaczące rozstrzygnięcia w sporach wywołanych nauką Ariusza⁵⁸, to jednak pozostawił na uboczu jedną wątpliwość, a mianowicie czy nie wniknęło do chrześcijaństwa myślenie nieodpowiadające wierze biblijnej⁵⁹. Problem hellenizacji chrześcijaństwa najmocniej wypłynął w refleksji naukowej Adolfa von Harnacka, który postulował „odhellenizowanie wiary”⁶⁰. Schönborn, bazując na badaniach Aloisa Grillmeiera (zm. 1998), odpiera tego typu zarzuty jako zasadniczo zniekształcające soborowe wyznanie wiary⁶¹. „Teza o hellenizacji – stwierdza teolog wiedeński – wychodzi z faktu, że mówienie o trójjedynym Bogu, a także o wcieleniu się Boga, pojawiło się dopiero na skutek spotkania orędzia Jezusa Chrystusa z filozofią świata grecko-rzymskiego, która je zafałszowała. W rzeczy samej jednak była to tylko próba wyrażenia roli Jezusa Chrystusa w ówczesnym języku filozoficznym”⁶². Należy zatem powrócić do stadium poprzedzającego cały ten proces, kiedy to jeszcze „właściwa kerygma” nie została rzekomo przykryta hellenizmem. Dlatego wiedeński teolog za Grillmeierem pyta: Jak można twierdzić, że „wiarę w Jezu-

⁵⁵ F. Courth, *Bóg trójjedynego miłości*, s. 180.

⁵⁶ *Thalia* według Atanazego, *De Synodis* 15, cyt. za: H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, s. 206.

⁵⁷ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 78.

⁵⁸ Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 229–232.

⁵⁹ Por. Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 79.

⁶⁰ A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1950; por.: K.H. Neufeld, *Adolf von Harnack. Theologie als Suche nach der Kirche. „Tertium genus Ecclesia”*, Paderborn 1977.

⁶¹ Por.: Ch. Schönborn, *Einheit im Glauben*, Einsiedeln 1984, s. 60.

⁶² Tenże, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 80.

sa z Nazaretu jako Boga, Syna Bożego i *Kyrios*, pojawiła się dopiero w związku z chęcią dopasowania orędzia chrześcijańskiego do mentalności greckiej, skoro – z drugiej strony – wiadomo, że filozofowie greccy mieli trudności z chrześcijanami właśnie dlatego, że ci ostatni traktowali ukrzyżowanego Nazarejczyka jako Boga i *Kyrios*, albo jako prawdziwego Cesarza i Władcę świata całego?⁶³ Krytyka orędzia chrześcijańskiego dokonywana przez filozofów greckich jest dowodem na to, z jakim niezrozumieniem i odrzuceniem traktowano w hellenizmie „nową religię”⁶⁴. Schönborn podkreśla więc, że proces „hellenizacji” miał oczywiście miejsce, ale cechowała go różnorodność, której nie dostrzegli zwolennicy też A. von Harnacka. Przecież już sami Ojcowie Soborowi zwracali uwagę na nowy język, pojawiający się w *Credo* Nicejskim. Święty Atanazy nie wahał się twierdzić, że te nowe słowa są zupełnie zgodne z Pismem Świętym⁶⁵. Słowa te zostały wprowadzono w całości z metafizyki greckiej, ale Bóg, którego one wyrażają, był Bogiem Biblii⁶⁶. Dlatego Ch. Schönborn dostrzega w teologii zarówno „hellenizację”, jak i „dehellenizację”, podkreślając, że „zasadnicze problemy chrześcijańskiej teologii: kwestia monoteizmu i nauka o Wcieleniu wymagały refleksji filozoficznej. A mogła się ona dokonać tylko w ten sposób, że teologowie chrześcijańscy włączyli się w świat myśli greckiej i doprowadzili orędzie chrześcijańskie do spotkania z myślą grecką”⁶⁷. Wiedeński teolog jest przekonany, że jedynie ta myśl mogła być pomocna dla chrześcijaństwa, aczkolwiek pozostają otwarte pytania: „Do jakiego stopnia teologia mogła się zbliżyć do filozofii? Gdzie należało szukać ostatecznej normy tego zbliżenia? Gdzie leżały granice recepcji filozofii greckiej?”⁶⁸.

Metoda, która pozwoliła chrześcijaństwu przetrwać w nieznieszczonej formie, polegała na umiejętności rozróżnienia. Wyjaśnianie pojęć w długim procesie badawczym prowadziło ostatecznie do ich przyjęcia lub odrzucenia. Granica przebiegała zawsze między herezją i ortodoksją. Sobór Nicejski I uznawany jest pod tym względem za wzorcowy punkt zwrotny. „Właśnie dlatego – komentuje wiedeński teolog – doszło do odrzucenia nauki Ariusza, że orędzie chrześcijańskie zostało przez niego mocno zhellenizowane: [...]. Zaprzeczenie Boskości Chrystusa, sprowadzenie jej do sposobu bytowania aniołów, które jest oddzielone od samotnego, niedostępnego Boga nieprzezwycięzalną przepaścią, wszystko to dokonuje się u Ariusza poprzez jednostronne przeważenie określonej koncepcji filozoficznej nad chrześcijańskim wyznaniem wiary”⁶⁹. Schönborn odczytuje orzeczenia nicejskie w kluczu decydującego drogowskazu w procesie rozróżnienia. To, co *Credo* wyraziło jako współistotność, czyli *homoousios*, oznaczało „coś nowego, przekraczającego zdecydowanie wszelkie kategorie myślowe greckiej filozofii. Atanazy określa Chrystusa jako «współistotny Obraz» Ojca. To, że Bóg może mieć swój obraz, który nie stanowi minimalnego choć-

⁶³ A. Grillmeier, *Christus licet vobis invitis deus. Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft*, w: *Kerygma und Logos*, (Fs. Andresen), red. A.M. Ritter, Göttingen 1979, s. 227, cyt. za: Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 80.

⁶⁴ Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi* VI, 74, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986², s. 230–231.

⁶⁵ Św. Atanazy, *De decretis Nicaeni synodi*, 21 (Opitz, II/1, 16 i 20–21); PG 25, 453.

⁶⁶ Por. R. Hübner, *Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel*, München 1979, s. 16.

⁶⁷ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 81.

⁶⁸ Ch. Schönborn, *Einheit im Glauben*, s. 69.

⁶⁹ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 81.

by tylko pomniejszenia Jego Pra-obrazu, było nie do pomyślenia w żadnej z istniejących kategorii greckiej filozofii. Rozwinięta w IV wieku teologia trynitarna stanowi w tym kontekście bardzo ostry przypadek odhellenizowania⁷⁰. Grillmeier, chętnie przywoływany przez wiedeńskiego teologa, zwraca uwagę na to, że proces dehellenizacji rozpoczął się od wystąpienia Ariusza, który „zmusił Kościół do gruntownego zastanowienia się nad własnym kerygmatem i zweryfikowania rozpoczętego z chwilą spotkania jego orędzia z greckim logosem procesu samowchodzenia w tamtą rzeczywistość [...]. Refleksja nad tym, co własne, zmuszała do odhellenizowania wszędzie tam, gdzie zaszło się za daleko w tym procesie hellenizacji”⁷¹. Należy się zgodzić z poglądem wiedeńskiego teologa, że „dzieje chrystologii starożytnego Kościoła to historia bolesnej często i niestety nie zawsze we właściwy sposób przeprowadzonej konfrontacji postulatów kerygmatycznych ze systematyzującymi tendencjami różnych filozofii starożytnych. Kierunek uznany ostatecznie za heretycki można zazwyczaj uważać tu równocześnie za przykład zaawansowanej hellenizacji”⁷².

Nie tylko hellenizacja chrześcijańskiego orędzia była problematyczna. Sobór Nicejski I, jak podkreśla Ch. Schönborn, okazał się w swym antyariańskim nauczaniu nie do zaakceptowania dla władzy cesarskiej⁷³. Początkowe przyjęcie soborowych dekretów przez Konstantyna stało się niedługo potem, tzn. już w roku 330, przeszłością. Na Synodzie Antiocheńskim (330) cesarz stanął po stronie arian. „Jego osobisty kult *summus deus* – wyjaśnia wiedeński teolog – Boga najwyższego, za którego sługę i narzędzie Konstantyn się uważał, mając nadzieję na uzyskanie Jego skutecznej opatrności nad wszystkimi ludami, bardziej pasował do ariańskiego obrazu Boga jako absolutnego Suwerena [...]”⁷⁴. Z kolei sobór, wprowadzając do wyznania wiary termin współistotność, przekreślił monarchiczne postrzeganie relacji Ojciec–Syn. „Obraz Boga – stwierdza dalej Ch. Schönborn – jaki znajduje się w Credo Nicejskim, wskazuje natomiast na Boga, który nie ukrywa się bynajmniej za niedostępnym majestatem swojej wszechmocy, albowiem Jego moc na tym właśnie polega, że może się On objawić, udzielać ludziom. Jeżeli z kolei Bóg ma równie odwiecznego Syna, to Boskość Boga jest taka, że nie wyklucza Boskości Chrystusa, ale ją umożliwia, objawia, współ-oznacza. W takiej jednak sytuacji również cesarstwo nie może się uważać wyłącznie za obraz niedostępnego, absolutnego i najwyższego Boga”⁷⁵.

Fałszywa hermeneutyka arianizmu, nurtu, który budował rozumienie Logosu oraz swoją teologię na aksjomacie, że Bóg jest jeden, została przez Sobór Nicejski I zdemaskowana. Sobór wypracował kryteria, na podstawie których można przyjąć lub odrzucić sugerowane twierdzenia chrystologiczne. Christoph Schönborn zwraca uwagę na to, że skoro do dzisiaj *Credo* Nicejskie pozostaje wyznaniem wiary Kościoła, słuszne jest pytanie, jak doszło do takiego właśnie rozwiązania. Faktem jest, że niektóre pojęcia zostały zaakceptowane przez Kościół, inne zaś odrzucone. Pojęcia zaakceptowane „nie zadomowiły się jednak – jak podkreśla wiedeński teo-

⁷⁰ Tamże, s. 81–82 (s. 93); szerzej na temat św. Atanazego i jego teologii współistotnego Obrazu zob.: Ch. Schönborn, *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Wien 1998, s. 21–27.

⁷¹ A. Grillmeier, *Christus licet vobis invitis deus*, s. 251.

⁷² Ch. Schönborn, *Einheit im Glauben*, s. 71.

⁷³ Por.: Ch. Schönborn, *Die Christus-Ikone*, s. 67–86.

⁷⁴ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 84.

⁷⁵ Tamże, s. 85.

log – samowolnie, ale raczej dlatego, że odnoszą się faktycznie do Boga, że nasze słowa dosięgają Bożej rzeczywistości, nie ogarniając jednak oczywiście Boga”⁷⁶. Jak ujmuje to *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „Słowa ludzkie pozostają zawsze nieadekwatne wobec tajemnicy Boga”⁷⁷. Schönborn podkreśla, że nie można już się wycofać z nicejskiego wyznania wiary: „Wolno było natomiast wypowiedzieć się o Bogu, który objawił się ludziom, w sposób dostępny myśli greckiej. Nicea nie jest hellenizacją chrześcijaństwa; to raczej greckie myślenie zostało poszerzone i zmienione ze względu na orędzie zbawienia. Dokonała się inkulturacja. W Nicei nie wprowadzono bezpośrednio pojęcia zaczerpniętego z filozofii do języka wiary, lecz to pojęcie otrzymało dzięki swojemu nowemu miejscu także nową treść. Takie teologiczne pojęcia, jak obraz, istota, a także osoba, nie są jasne uprzednio, lecz określają teologicznie inną rzeczywistość aniżeli w swoim pierwotnym – filozoficznym lub codziennie stosowanym – kontekście, rzeczywistość, którą zostają odtąd same naznaczone”⁷⁸. Bez Soboru Nicejskiego I, będącego przełomowym wydarzeniem w teologii, nie byłby możliwy Sobór Chalcedoński (451), nauczający o dwóch naturach i jednej osobie w Chrystusie⁷⁹.

Polemika z arianami ujawniła, według Ch. Schönborna, dwa argumenty, które zadecydowały o nośności *Credo Nicejskiego*⁸⁰. Pierwszy pozwala dostrzec we współistotności Syna jedyną możliwość ujrzenia Boga przez ludzi. Chrystus jest doskonałym obrazem Ojca. Nie poznalibyśmy Boga, gdyby Logos Go nie objawił. Bez Boskości Chrystusa nasza wiedza o Bogu byłaby znikoma, oparta tylko na ludzkich możliwościach poznawczych. Drugi natomiast argument, natury soteriologicznej, pozwala ludziom dostrzec w Chrystusie gwaranta zbawienia. Człowiek może być zbawiony tylko dlatego, że Chrystus jest Synem Boga. Bez Jego boskości niemożliwe byłyby zbawienie, usprawiedliwienie i przebóstwienie człowieka. Jaka jest zatem różnica między ariańskim a soborowym rozumieniem obrazu? Dlaczego, zdaniem wiedeńskiego teologa, tak istotna jest właściwa interpretacja tekstu św. Pawła o Chrystusie jako „obrazie Boga niewidzialnego” (Kol 1,15)? Według arian nazwanie Chrystusa obrazem Boga stanowi dowód na Jego mniejszość. Zgodnie z mentalnością starożytną obraz tylko odzwierciedla model. Schönborn zwraca uwagę na to, że dla Ariusza „Logos Boży jest obrazem Boga w tym sensie, w jakim o obrazie myślała filozofia grecka: jest tym odbłaskiem, słabym naśladownictwem nieosiągalnego Pra-obrazu. A ponieważ należy do zmiennego świata rzeczy widzialnych, to nie może żadną miarą

⁷⁶ Tamże, s. 88.

⁷⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 42.

⁷⁸ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 88–89 (s. 101). J. Ratzinger zwraca uwagę na swoisty proces przekraczania granic, który miał miejsce chociażby w kulturze greckiej: „Ojcowie (Kościół) nie włączyli po prostu do Ewangelii odrębnej i samodzielnej kultury greckiej. Mogli podjąć dialog z filozofią i uczynić ją instrumentem Ewangelii tam, gdzie w greckim świecie przez poszukiwanie Boga rozpoczęła się krytyka własnej kultury i partykularnego myślenia”. Zob.: J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 160.

⁷⁹ Por. G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków 1998, s. 363.

⁸⁰ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 89–90.

ując ani wyrazić całej pełni swojego prostego i niezmiennego zarazem Pra-obrazu⁸¹. Do Ojca nic i nikt nie może być podobny. „Głównym zadaniem wiary ariańskiej – kontynuuje wiedeński teolog – jest strzec absolutnej samotności Boga: «Ponieważ Bóg jest Monadą i Przyczyną wszystkiego, istnieje również przed wszystkim, nawet przed Synem»⁸². Ta zasada warunkuje wszystkie twierdzenia chrystologiczne arian oraz nadaje pojęciu obraz zniekształcone znaczenie. Syn może być obrazem Boga tylko w radykalnie od Niego różnej zniszczalności swego człowieczeństwa. Nie ma zatem mowy o doskonałym obrazie, jakim może być Syn względem Ojca. W żaden sposób nie może On objawić Ojca, ponieważ – jak argumentuje Ariusz – „ten, który ma początek, nie jest w stanie ogarnąć ani doświadczyć nie-mającego-początku, takim, jakim On jest”⁸³.

Chociaż Ariusz przedstawił swoją doktrynę jako spójną i zgodną z rozumem, to jednak św. Atanazy postanowił wykazać, że wiara chrześcijańska, aczkolwiek przewyższa rozum, pozostaje z nim bardziej zgodna aniżeli spekulacyjne koncepcje tego herezjarchy. Opierając się na słowach Chrystusa z Ewangelii św. Jana: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30) oraz: „Wszystko, co ma Ojciec, jest moje” (J 16,15), dostrzegł, że Bóg posiada Obraz samego siebie. Obraz, który jest Mu całkowicie równy w godności i istocie, czyli współistotny. Dla św. Atanazego, jak przyznaje wiedeński teolog, jest to „paradoks doskonałego obrazu, obrazu, który nie ustępuje w niczym w swej doskonałości Pra-obrazowi”⁸⁴. Będąc „prawdziwym Bogiem z Boga prawdziwego”, Chrystus jest „najdoskonalszym owocem Ojca, jedynym Synem i niezmiennym odbłaskiem Ojca”⁸⁵. Słowo jest Bogiem nie na zasadzie udziału czy podobieństwa, ale na zasadzie tożsamości. „Syn – jak pisał św. Atanazy – jest «Odroślą Istoty» Ojca”⁸⁶. Na tym właśnie polega paradoks wiary katolickiej, która – jak zaznacza Ch. Schönborn – wyznaje „tożsamość bez pomieszania Ojca i Syna; a także pochodzenia Syna od Ojca, przy czym to pochodzenie nie oznacza jakiegokolwiek niższości; obrazu, który wychodzi od Boga samego i który ma to wszystko, co sam Bóg posiada; sam Bóg ma doskonały Obraz samego siebie”⁸⁷. Pojęcie obrazu, którym posługują się Ojcowie Kościoła, jest analogiczne, nie można go więc „odnieść do Boga i do stworzeń bez równoczesnego podkreślenia zachodzącej między nimi różnicy”⁸⁸. Święty Grzegorz z Nazjanzu wyraża to przekonanie w następujący sposób: „Obrazem znowu (nazywany jest [Syn]) jako współistotny Ojcu, i dlatego że od Ojca pochodzi, a nie od Niego Ojciec. [...] Zwykły bowiem obraz jest nieruchomym obrazem czegoś, co się porusza, tu zaś występuje Obraz czegoś, co żyje, a ponadto Obraz żywy i mający więcej niezmiennego (podobieństwa) do Ojca, niż miał Set do Adama, i niż ma wszystko, co się rodzi, w stosunku do swojego rodzica. Taka bowiem jest natura istot niezłożonych, nie że w jednym są podobne, w drugim

⁸¹ Tamże, s. 89.

⁸² Ch. Schönborn, *Die Christus-Ikone*, s. 18–19.

⁸³ *Błuznierstwa Ariusza*, 40–41, w: Atanazy, *De Synodis*, 15, cyt. za: Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 90.

⁸⁴ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 90.

⁸⁵ PG 25, 93C, cyt. za: Ch. Schönborn, *Die Christus-Ikone*, s. 24.

⁸⁶ Atanazy, *De Synodis*, 36, cyt. za: Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 91.

⁸⁷ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 91.

⁸⁸ Ch. Schönborn, *Die Christus-Ikone*, s. 25.

zaś niepodobne, ale że całe stanowią odbicie całości wzoru, i raczej są tożsamością aniżeli podobieństwem”⁸⁹.

Wkład św. Atanazego i św. Grzegorza z Nazjanzu w rozwój pojęcia doskonałego i współistotnego Obrazu jest, zdaniem Ch. Schönborna, ogromny. Broniąc paradoksalności pojęć, Ojcowie ci pozostali wierni realizmowi Objawienia, ukazując, że „tylko jako doskonały obraz Ojca, w niczym niepomniejszający jasności tego prawzoru, Syn może w pełni objawiać Ojca. Tylko wtedy jest doskonałym objawieniem Ojca i prowadzącym wprost do Niego pośrednikiem”⁹⁰. Chociaż więc przypisanie Jezusowi tytułu Syna Bożego – jak zauważa A. Gesché – nie wydawało się samooczywiste⁹¹, to jednak dla wiedeńskiego teologa odwieczność Chrystusa, Jego preegzystencja, wpływa wprost z kerygmatu. Wszelkie mówienie o pochodzeniu Chrystusa czy konstruowanie chrystologii zawsze muszą być mierzone wiernością kerygmatowi⁹². Christoph Schönborn, odczytując biblijne świadectwa o preegzystencji i snując refleksję nad pierwszymi polemikami chrystologicznymi starożytnego Kościoła z filozofią helleńską, ukazuje meandry starań Kościoła o właściwy kształt wiary w Jezusa, Odwiecznego Syna Bożego.

Ks. prof. ucz. dr hab. Przemysław Artemiuk
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Wyższe Seminarium Duchowne w Łomży
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5337-0329>

⁸⁹ *Mowa 30, 20* (PG 36,129BC), w: św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, przekład zbiorowy, Warszawa 1967, s. 341–342.

⁹⁰ Ch. Schönborn, *Die Christus-Ikone*, s. 26–27.

⁹¹ Por. A. Gesché, *Chrystus*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2005, s. 209.

⁹² Ch. Schönborn, *Einheit im Glauben*, s. 72.