

Manlio Simonetti

Łk 1, 35 w sporach chrystologicznych II i III wieku

Salvatoris Mater 11/2, 136-150

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Tekst Łk 1, 35: *Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego Ostoni Cię. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym*¹ jest jednym z tych nielicznych fragmentów Pisma Świętego, na których w szczególny sposób koncentrowało się zainteresowanie uczestników sporów chrystologicznych II i III wieku. Fakt ten nie zaskakuje, ponieważ tekst ten jako jedyny wydaje się przekazywać jakąś informację o sposobie, w jaki zrealizowało się Wcielenie Chrystusa. Znalazłszy się w kręgu polemiki, werset Łk 1, 35 był przedmiotem różnych interpretacji, uwarunkowanych istnieniem licznych, ścierających się pozycji teologicznych, do tego stopnia, że badanie tych zagadnień pozwala poznać znaczenie i sposób prowadzenia dyskusji. Ale by znaczenie to i sposób mogły być odpowiednio docenione, należy tu, tytułem wstępu, przedstawić kilka ogólnych uwag na temat stanu refleksji chrystologicznej i trynitarniej na początku interesującego nas okresu, czyli drugiej połowy II wieku.

W okresie tym zauważamy oczywistą nierówność pomiędzy refleksją teologiczną dotyczącą Chrystusa

Manlio Simonetti

Łk 1, 35 w sporach chrystologicznych II i III wieku*

SALVATORIS MATER
11(2009) nr 2, 136-150

a refleksją odnoszącą się do Ducha Świętego, bowiem ta pierwsza była dużo bardziej zaawansowana od drugiej w przedstawianiu Chrystusa Syna Bożego i Ducha jako Istot osobowych Boskiego pochodzenia i o Boskiej naturze, czy w każdym razie Istot wyższych niż cała ludzkość. W przypadku Chrystusa, prezentacja ta praktycznie została zrealizowana

w obszarze Nowego Testamentu, zgodnie z przewodnią linią teologiczną reprezentowaną przez Pawła (Hbr), czwartą Ewangelię, Apokalipsę. W tym kontekście doktrynalnym nie brakuje jednakże pewnych refleksji personalizujących w odniesieniu do Ducha Świętego: najbardziej zaangażowana jest tu z pewnością J 14-16, która określa Ducha Świętego mianem drugiego Parakleta (Pocieszyciela) u boku Syna. Jednak później, gdy refleksja chrystologiczna przyjmuje w pełni koncepcję Chrystusa od-

* M. SIMONETTI, *Luca 1, 35 nelle controversie cristologiche del II e III secolo*, w: *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, red. S. FELICI, Roma 1989, 35-47.

¹ Jak wiadomo, druga część tego wersetu może być odczytywana na różne sposoby: „to, co zrodzi się z Ciebie, będzie nazwane Świętym, Synem Bożym”, „święty, który zrodzi się z Ciebie, będzie nazwany Synem Bożym”. Są to jednak odcienie znaczeniowe, które nie wpłynęły na zasadniczy sens tych interpretacji, którymi będziemy się tu zajmować.

wiecznego, obecnego w osobowy sposób we Wcieleniu, nawet tam, gdzie waha się ona jeszcze nazwać Go Bogiem, jak ma to miejsce już u Jana², refleksja o Duchu Świętym zatrzymuje się, albo, lepiej rzecz ujmując, docenia koncepcję Ducha Bożego jako siły inspirującej i uświęcającej, działającej w Kościele – i utrwała Jego obecność w liturgii, jednak woli przemilczeć Jego wymiar osobowy i problemy, które taka koncepcja mogła wprowadzić do trynitarniej ekonomii Boskości, faktycznie w okresie tym ograniczonej do relacji Bóg – Chrystus.

W tym miejscu należy dodać, że taka nierówność nie była charakterystyczna dla całego chrześcijaństwa, lecz jedynie dla chrześcijaństwa katolickiego. Gnostycy bowiem, a przede wszystkim grupa związana z Walentynianem, bardzo rozwinęli personalizującą refleksję o Duchu Świętym, utożsamianym z Sofią, czyli wspólnie z Logosem główną Osobą gnostycznej Pleromy, bohatera mitów, które tak wyraźnie oddalały gnostycyzm od prostoty przekazu, jaką przyjmowały katolickie wspólnoty. Sądzę, że to właśnie obawa i reakcja na te spekulacje, odczuwane jako błędne deformacje, wpłynęły na usztywnienie refleksji pneumatologicznej w środowisku katolickim, dlatego działanie Ducha w Kościele było doceniane, ale bez wnikania w trudną problematykę związaną z Jego statusem Osoby Boskiej obok Ojca i Syna. To właśnie spory chrystologiczne, którymi się zajmujemy, mogły skłonić niektórych teologów (Hippolita, Tertuliana, Orygenesusa) do podjęcia dyskusji na ten temat; jednak rozprzestrzenienie montanizmu, tak odmiennego od gnostycyzmu, który jednakże również doceniał osobową postać Parakleta (choć w zupełnie odmienny sposób), mogło spowodować kolejne zatrzymanie tej dysputy, która miała ciągnąć się przez cały IV wiek³.

Inną przeszkodą w postępie teologicznej dyskusji o Duchu Świętym równym Chrystusowi była właśnie złożoność koncepcji Ducha rozpatrywanego na poziomie Boskim. W tej kwestii chrześcijanie mieli problem w związku z mieszaniem się informacji pochodzenia żydowskiego i greckiego: z jednej strony znali koncepcję Ducha Jahwe pojmowanego jako siła, Boska moc stwórcza i ożywcza; z drugiej strony znali też koncepcję, pochodzenia stoickiego popularną w innych kręgach, mówiącą o *pneumie* jako nie tylko sile, lecz także substancji Boskiej, przez co *duch* zaczął oznaczać właśnie esencję Boskości, czyli to, co ją odróżnia od świata stworzonego: w efekcie w środowisku chrześcijańskim zarówno J 4, 24

² Np. w *Pasterzu* autorstwa Hermasa, gdzie definicji Syna Bożego i Jego koncepcji jako Bytu odwiecznego, współpracownika Boga w stworzeniu i rządzeniu światem, nie towarzyszy wyraźne zdefiniowanie Boga.

³ Por. w tej kwestii M. SIMONETTI, *Il regresso della teologia dello Spirito in Occidente dopo Tertulliano*, „Augustinianum” 20(1980) 655 nn.

„Bóg jest duchem”, jak i rozróżnienie w Rz 1, 3-4 pomiędzy Chrystusem *κατὰ σάρκα* a Chrystusem *κατὰ πνεῦμα* były interpretowane, bez uwzględnienia odpowiednich kontekstów, z uznaniem *pneuma* za termin oznaczający Boski stan Chrystusa w odróżnieniu od ludzkiego⁴.

W wyniku mieszania się tych informacji z typowo chrześcijańskimi danymi o Duchu Świętym działającym w Kościele jako siła inspirująca i uświęcająca, w interesującym nas okresie zauważamy, że określenie *duch* jest używane w różnych tekstach chrześcijańskich w odniesieniu do świata Boskiego, a w szczególności do Chrystusa, w różnych odmianach znaczeniowych, które dla wygody połączymy w trzy grupy: 1) duch jako określenie ogólne, wskazujące na Boską substancję w odróżnieniu od ludzkiej; 2) duch jako imię właściwe Duchowi Świętemu, z uwzględnieniem uwagi, o której wyżej, czyli że Osobowość Ducha Świętego nie jest jeszcze dobrze zauważana przez wszystkich; 3) duch jako osobowe imię Chrystusa jako Boskiej Istoty odwiecznej, czyli określenie pojawiające się obok *logosu* i mądrości. To trzecie zastosowanie, najmniej znane, ale dla naszej kwestii szczególnie istotne, można wyjaśnić właśnie jako efekt tej wspomnianej wyżej nierówności w doktrynalnej refleksji na temat Chrystusa i Ducha Świętego. Dodajmy jeszcze, że używanie tego samego określenia zarówno dla oznaczenia Chrystusa odwiecznego, jak i Ducha Świętego spowodowało mylenie tych Dwóch Osób – Chrystus odwieczny, w swej Boskiej kondycji był czasem utożsamiany z Duchem Świętym. Zamieszanie to zauważamy przede wszystkim na Zachodzie, począwszy od Hermasa, i istnieje ono jeszcze w IV wieku, w Wyznaniu wiary z soboru ekumenicznego w Serdica i u Hilarego przed wygnaniem do Azji⁵.

Proszę o wybaczenie za ten zbyt długi wstęp, lecz uważam, iż konieczny jest on dla właściwej oceny tekstów, które w dalszej części przedstawię, gdyż interpretacja wersetu Łk 1, 35 w II wieku w radykalny sposób uwarunkowana była tą nierównością, o której już wspomniałem: z jednej strony powszechnie już uznaną koncepcją Chrystusa jako odwiecznej Boskiej Osoby, Syna Bożego w pełnym i niepowtarzalnym znaczeniu tego określenia, który, by móc działać wśród ludzi, zstępuje ze

⁴ W tym miejscu nie jest ważne, jakie dokładnie było znaczenie tego przeciwstawienia, które wprowadził Paweł, ale ważne jest, że zostało ono odebrane w epoce patrystycznej jako wskazanie na Boską i ludzką naturę Chrystusa. Na ten temat i ogólnie o związku tego fragmentu z Łk 1, 35 w refleksji teologicznej w pierwszych wiekach oraz o jej znaczeniu w tak zwanej *Geistchristologie* por. R. CANTALAMESSA, *La primitiva esegesi cristologica di „Romani” 1, 3-4 e „Luca 1, 35*, „Rivista di storia e letteratura religiosa” 1(1966) 69 nn. oraz M. SIMONETTI, *Note di cristologia pneumatica*, „Augustinianum” 12(1972) 201 nn.

⁵ Por. M. SIMONETTI, *Note di cristologia pneumatica...*, 224.

swej niebieskiej siedziby i przez Maryję przyjmuje ludzką naturę; z drugiej strony „mgłą niezrozumienia” otaczającą jeszcze Ducha Świętego jako Boską istotę obok Ojca i Syna, do tego stopnia, że określenie *Duch* może oznaczać osobowo także samego Syna.

Teraz łatwo możemy zrozumieć znaczenie tego oto fragmentu *Acta Pauli*: *W ostatnich czasach posłał dla nas Bóg ducha mocy w ciełe, przez Maryję Galilejkę, i nosiła Go Ona w swym łonie*⁶. Nawiązanie do Łk 1, 35 jest widoczne w wyrażeniu πνεῦμα δυνάμεως, które łączy w sobie πνεῦμα ἁγίου i δύναμις ὑψίστου z wersetu Łukasowego, natomiast zbieżność znaczeniowa πνεῦμα w rodzaju nijakim i ὄς w rodzaju męskim podkreśla, że to właśnie Duch Święty wcielił się w Jezusie, co jest efektem zamieszania *Duch Święty = Chrystus odwieczny*, które zobrazowaliśmy wyżej. Tekst ten to bez wątpienia poziom raczej ludowy. Znajdujemy jednakże analogiczną koncepcję w pewnym fragmencie pism Justyna, mającym dla nas zasadniczą wagę: *Maryja dziewica, pełna wiary i radości, kiedy anioł Gabriel zwiastował Jej, że Duch Pański zstąpi na Nią, a moc Najwyższego osłoni Ją, i że dlatego to, co narodzi się z Niej święte jest Synem, odpowiedziała: Niech mi się stanie według twego słowa*⁷. Sam Justyn w innym fragmencie odrzucił wszelkie wątpliwości odnośnie tożsamości Ducha Bożego, który zstąpił na Maryję, i nadal w odniesieniu do kontekstu Łukasowego mówił: *Duch i moc, która pochodzi od Boga, nie mogą być rozumiane inaczej, jak tylko w odniesieniu do Logosu, który jest także pierworodnym Boga*⁸.

Interpretacja, którą przedstawia tu Justyn, jest uproszczona w porównaniu z mnogością określeń, których użył Łukasz i w porównaniu z ostateczną katolicką interpretacją jego tekstu. Zarówno duch, jak i moc Najwyższego to dla niego nic innego, jak różne sposoby określania Logosu, czyli odwiecznego Syna Bożego. To Logos zstępuje do Maryi i przyjmuje od Niej ciało, a nie ma już miejsca dla Ducha Świętego⁹. I tu należy koniecznie podkreślić wariant „Duch Pański” z *Tryph.* 100, 5, zamiast „Duch Święty” z tekstu Łukasza: nie jest to rzeczywiście jed-

⁶ Dokładna analiza tego fragmentu, por. R. CANTALAMESSA, *La primitiva esegesi...*, 72.

⁷ JUSTYN, *Tryph.* 110, 5.

⁸ TENŻE, *Apol.* 1, 33.

⁹ Z drugiej jednak strony nieco wcześniej Justyn cytuje Łk 1, 35 w formie: *Oto poczniesz za sprawą Ducha Świętego* (ἐκ πνεύματος ἁγίου) *i porodzisz...* itd. i nie jest wcale pewne, czy Justyn utożsamiał Ducha Świętego z tego fragmentu z Duchem Pańskim z wersetu 35 (por. M. SIMONETTI, *Note di cristologia pneumatologica...*, 220). Justyn ma bowiem świadomość działania Ducha Świętego w Kościele, nawet jeśli nie pojmuje Go jeszcze jako „Osoby” Boskiej, zatem te dwa wyrażania, o których mowa wyżej, prawdopodobnie powinny być widziane odrębnie.

norazowe pojawienie się tego określenia, lecz wyrażenie wielokrotnie powtarzające się pomiędzy drugą połową II i pierwszymi dekadami III wieku¹⁰. Nie znamy dokładnego pochodzenia tego wariantu, lecz można wnioskować, że powstał on w związku z przekonaniem, iż Duch, o którym mówi tekst Łukasza, to właśnie Syn Boży, odwieczny Logos, który – jak przypomnieliśmy – był określany także mianem Ducha, a zatem wariant ten powstałby w celu lepszego sprecyzowania koncepcji poprzez wyeliminowanie źródła zamieszania, jakie mogło się tu pojawić, gdyby użyto określenia Duch Święty. Niezależnie od tego, czy wariant ten istniał czy nie, interpretacja fragmentu Łk 1, 35 zaproponowana przez Justyna funkcjonuje tam, gdzie Chrystus pojmowany jest jako Boska Istota osobowo odwieczna istniejąca przed Wcieleniem, zgodnie z tym, co zazwyczaj określamy jako *Logoschristologie*.

Jednakże w czasach Justyna i Ireneusza ta koncepcja natury Chrystusa nie jest jedyna. Istnieją także chrześcijanie o postawie radykalnie judaizującej, ebionici, którzy uważają Chrystusa za zwykłego człowieka, zrodzonego w naturalny sposób przez ludzi. Przeciw nim Ireneusz wysuwa właśnie świadectwo Łk 1, 35: oni zatrzymali się na starej koncepcji materialnego poczęcia i dlatego nie mogą zrozumieć, że Duch Święty zstąpił na Maryję, a moc Najwyższego osłoniła Ją, tak że z Niej zrodził się Święty i Syn tego Boga Ojca, który w ten sposób dokonał Wcielenia i wskazał nowe narodziny: jak przez pierwsze narodziny z Adama odziedziczyliśmy śmierć, tak przez te nowe narodziny odziedziczyliśmy życie¹¹. Cudowny sposób, w jaki Maryja poczęła Jezusa, pomijając polemiczny cel udowodnienia ebonitom, że Jezus nie może być uznawany tylko za człowieka takiego jak wszyscy ludzie, jako świadectwo Pisma dołącza do wielkiego tematu przeciwieństwa Adam – Chrystus, jest sercem refleksji Ireneusza. Kontynuuje on tę linię, przeciwstawiając stworzeniu Adama (który dał życie człowiekowi zwierzęcemu) narodzenie Chrystusa, pierwociny narodzin człowieka duchowego: *Jak u początku naszego stworzenia w Adamie tchnienie życia wydane przez Boga, łącząc się z ulepionym ciałem ożywiło człowieka i uczyniło z niego zwierzęcą istotę posiadającą rozum, tak na koniec Logos Ojca i Duch Boży, łącząc się z dawną substancją ulepionego ciała Adama uczyniło człowieka żyjącym i doskonałym: w ten sposób, jak wszyscy byliśmy martwi w człowieku zwierzęcym, tak wszyscy jesteśmy ożywieni w człowieku duchowym*¹².

¹⁰ W kwestii szczegółów na ten temat por. dwa artykuły, cytowane w przyp. 4.

¹¹ IRENEUSZ, *Haer.* 5, 1, 3.

¹² TAMŻE. Duch Boży, o którym się mówi wyżej to właśnie Logos Ojca, zgodnie ze znaną nam już dobrze zamianą. Na początku fragmentu, z większą zgodnością z Łukaszem, Ireneusz mówi o Duchu Świętym, który zstępuje na Maryję. Można tu

Ireneusz nie zajmuje się badaniem sposobu, w jaki podzielony jest Bóg-Logos, lecz także i on, jak Justyn i inni, podziela koncepcję Logosu jako odwiecznej Istoty Bożej, realnego Syna Bożego; i także on, jak widzieliśmy, prezentował Wcielenie jako zstąpienie i zamieszkanie Logosu w Maryi, podobnie jak Justyn, lecz w odróżnieniu od niego potrafi Ireneusz zauważyć obecność całej Trójcy w tym dziele, które odnawia i udoskonala dawne stworzenie człowieka, które także było dziełem całej Trójcy¹³. W rzeczywistości, nawet jeśli Ireneusz podziela zasadniczą ideę *Logoschristologie*, jest bardzo ostrożny, jeśli chodzi o mówienie o jedności Boga poza artykulacją Bóg-Logos. Jednak nie wszyscy propagatorzy tego podejścia teologicznego byli tak ostrożni, a tendencja niektórych z nich (począwszy od Justyna) do przedstawiania Logosu jako mniejszego Boga podporządkowanego Bogu Ojcu i zjednoczonego z Nim w sposób nietrwały i niepewny sprowokowała pod koniec II wieku reakcją zmierzającą do bardziej zdecydowanego potwierdzania jedności Boga. Jak wiadomo, tendencja ta podzieliła się na dwie odrębne doktryny, obie pochodzenia azjatyckiego, ale przez pewien czas rozpowszechnione w Rzymie, w Afryce i innych miejscach, a które współcześnie nazywamy adopcjanizmem i modalizmem. W obu kontekstach doktrynalnych potwierdzona jest obecność wersetu Łk 1, 35.

Adopcjaniści praktycznie kontynuowali doktrynę ebionitów, ponieważ chronili jedność Boga, uważając Chrystusa za zwykłego człowieka, obdarzonego szczególnymi charyzmatami. Jednakże w odróżnieniu od ebionitów uznawali dziewiczy poród Maryi, więc trudno byłoby przeciwstawiać im świadectwo Łk 1, 35, co czynił Ireneusz przeciwko prawdziwym ebionitom; to oni stworzyli tekst przeciwko swoim przeciwnikom. W *Elenchos*, zwyczajowo przypisywanym Hipolitowi, po stwierdzeniu, że Jezus był człowiekiem jak wszyscy inni, lecz innym, bowiem z woli Bożej zrodzonym z Dziewicy, czytamy ten fragment odnoszący się do adopcjanisty Teodota: *bowiem Duch Święty osłonił Dziewicę i nie*

powtórzyć nasze słowa z przyp. 9 z uwag do analogicznego podejścia u Justyna, tym bardziej, że w trynitarniej refleksji Ireneusza rola przypisana Duchowi Świętemu jest dużo ważniejsza niż u Justyna. Z drugiej strony należałoby tu doradzić niezatrzymanie się zbytnio nad tą uwagą, jako że nie posiadamy greckiego oryginału tego tekstu.

¹³ Oto, jak Ireneusz kontynuuje fragment, który cytowaliśmy wyżej: *Nigdy bowiem Adam nie uciekł z rąk Bożych (czyli Syna i Ducha Świętego), do których Ojciec zwraca się tymi słowami: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1, 26). Dlatego na koniec nie z woli ciała ani z woli człowieka (J 1, 13), lecz w woli Ojca jego ręce ożywiły człowieka, aby Adam stał się na obraz i podobieństwo Boga, gdzie dobrze uwidocznione jest działanie całej Trójcy (czyli Ojca i Jego dwóch rąk) w stworzeniu człowieka i jego odkupieniu, które – zwyczajowo w tamtej epoce – było uważane za drugie, nowe i doskonalsze stworzenie.*

wcielił się w Niej (10, 23, 1)¹⁴. Choć krótki, fragment ten jest bogaty w znaczenia. Teodot dobrze zna interpretacje tego fragmentu, dokonywane przez teologów Logosu, którzy utożsamiali Ducha Świętego, być może zmienionego w Ducha Bożego, z Logosem i uznawali Go za podmiot Wcielenia: on jednak uściśla, że ewangeliczny fragment mówi o osłonieniu Maryi przez Ducha Świętego, a nie o wcieleniu Go w Niej, ewidentnie utożsamionego z Logosem. Dla niego Duch Święty jest tylko zdolnością działania jedynego Boga, pozbawioną jednakże jakiegokolwiek wymiaru osobowego, która po spowodowaniu porodu Dziewicy zstępuje następnie na Jezusa w chwili chrztu w Jordanie. Łukaszowy fragment jest zatem interpretowany w taki sposób, jakoby Maryja zrodziła, pozostając Dziewicą z woli Ducha Świętego, lecz zrodzony z Niej Jezus jest, mimo to, tylko człowiekiem, a nie odwieczną Boską Istotą, która się w Niej wcieliła. Od Epifaniusza dowiadujemy się także o subtelności interpretacyjnej, jaką adopcjaniści zastosowali wobec Łk 1, 35 dla obrony własnej doktryny wobec przeciwników: *Teodot także twierdzi, że słowa Ewangelii wobec Maryi brzmią: „Duch Pański zstąpi na Ciebie”, a nie „Duch Pański będzie w Tobie” (Panar. 54, 3)*. Notatka Epifaniusza jest lakoniczna; jednak sens tej interpretacji można łatwo odczytać, porównując ją z poprzednim fragmentem, poza tym ponownie należy tu podkreślić obecność wariantu *Duch Pański* zamiast *Duch Święty*, co poza wszystkim innym świadczy o wieku informacji przekazanej przez Epifaniusza: Duch Pański – czyli Logos zgodnie z normalną interpretacją, jaką znamy – nie schronił się w Tobie, wcielając się w Jezusie, lecz ograniczył się do zstąpienia na Ciebie, czyli udzielenia Ci Boskiego daru, który umożliwił Ci zrodzenie Syna, pomimo iż byłaś Dziewicą.

¹⁴ ἐπισκιάσαντος τοῦ ἁγίου πνεύματος, οὐκ ἐν παρθένῳ σαρκωθέντος. Tak czyta to Cantalamessa (*La primitiva esegesi...*, 74), a w przypisie zauważa, że tekst kodeksu paryskiego podaje tu σαρκωθέντα, poprawione na –τος pod wpływem sugestii Lofs'a. Opierał się on na wydaniu Wendlanda, zaś korekta powinna była nastąpić, gdyż tekst w rodz. męskim nie oddaje sensu. Co więcej, opierając się na nowszej edycji *Elenchos*, Marcovicha (Berlin-New York 1986), wydaje się, że σαρκωθέντα nie jest właściwym odczytaniem przez wydawcę Millera nieco zniszczonego fragmentu, co jednak Marcovich *dubitanter* uważa za możliwe do odczytania właśnie jako σαρκωθέντος. Z drugiej strony odrzuca on ten sposób odczytania, akceptuje w tekście odczytanie jako σαρκωθέντα i poprawia οὐκ na τὸν: *bowiem Duch Święty osłonił Tego, który wcielił się w Maryi*. Nawet gdyby nie brać pod uwagę niedopuszczalnego naciągania tekstu, nie można zaakceptować korekty Marcovicha, ponieważ zgodnie z jego rekonstrukcją w Maryi miałby się wcielić Boski Byt przedistniejący, czyli Syn Boży, Logos istniejący osobowo, a jest to doktryna, którą Teodot odrzucał, twierdząc, iż z Maryi narodził się tylko człowiek, choć napełniony Bożą łaską, a żadna istota przedistniejąca nie przyjęła w Niej ciała. W wydaniu Marcovicha częste są tego typu nieporozumienia koncepcyjne.

Obrona jedności Boga przez modalistów rozwijała się w kierunku dokładnie odwrotnym w porównaniu z adopcjanistami. Podczas gdy ci ostatni sprowadzają Chrystusa do statusu zwykłego człowieka, modalści całkowicie utożsamiają Go z Bogiem Ojcem, a Syn to tylko Jego imię, sposób prezentowania się ludziom, do tego stopnia, że na krzyżu cierpiał Ojciec w postaci Syna. To, co wiemy o pierwotnej treści tej doktryny stworzonej przez Noeta to twierdzenie o tożsamości Ojciec = Syn, o męce Ojca na krzyżu¹⁵, lecz niczego nie możemy dowiedzieć się o ich zainteresowaniu sposobem, w jaki Ojciec pod postacią Syna działał pośród ludzi aż do ukrzyżowania. Nie dziwi zatem brak nawiązania do Łk 1, 35 w tej prymitywnej formule modalizmu i w efekcie w polemice Hipolita, która dla nas jest praktycznie jedynym źródłem wiedzy o Noecie. Jednakże wspomina on krótko o Łk 1, 35 (*Noet.* 4) w celu ukazania tajemnicy Wcielenia, przez które od Ducha Świętego i Dziewicy pochodzi Logos, który w ten sposób dał życie Synowi Bożemu¹⁶. Zauważmy tu pewną specyficzną cechę Hipolita, który choć uznaje Logos za odwieczną Boską Istotę pochodzącą od Ojca, kwalifikuje Go jako Syna dopiero począwszy od Wcielenia. Jeśli jednak chodzi o naszą dyskusję, jak widać – także on podziela podstawową koncepcję, zgodnie z którą Logos zstąpił i przyjął ciało w Maryi¹⁷.

Jednak na Zachodzie ta elementarna doktryna Noeta została zmieniona w wersję, która na pierwszy plan wysunęła Łk 1, 35, usiłując w każdy możliwy sposób usunąć podstawowy problem, z którym borykała się doktryna Noeta, czyli twierdzenie, że na krzyżu cierpiał Ojciec. Jak wiadomo, Kalikst w Rzymie podjął próbę mediacji pomiędzy modalistami i zwolennikami chrystologii Logosu, proponując formułę, która nie była równoważna i ciążyła ku monarchianizmowi. Podstawą formuły Kaliksta była koncepcja ducha, pneumy rozumianej na sposób stoicki, jako boska substancja i siła przenikająca świat, Logos będący równocześnie Ojcem i Synem. To ten Duch Boży, który wcielił się w Maryi (i pomimo braku bezpośredniego cytatu wyraźnie widoczne jest tu nawiązanie do Łk 1, 35 interpretowanego w jeszcze inny sposób niż dotychczas widzieliśmy): dla Kaliksta Duch Święty jest tu tożsamy z tym Duchem Bożym, który łączy w sobie całą Boskość pod różnymi imionami. Tu wprowadza on główny element swej formuły: tym, co

¹⁵ Stąd nazwa *Patripassiani*, pod jaką ci heretycy byli znani na Zachodzie.

¹⁶ W kwestii innych fragmentów Hipolita, dotyczących tej sprawy por. R. CANTALAMESSA, *La primitiva esegesi...*, 78.

¹⁷ Na temat jego ulubionego sformułowania: „z (ἐκ) Ducha Świętego i z (ἐκ) Maryi Dziewicy”, por. TAMŻE, 78 nn.

w Chrystusie jest widzialne, czyli człowiekiem, jest Syn; elementem Boskim, wcielonym w Dziewicy, jest Ojciec. Na tej podstawie Kalikst może twierdzić, że na krzyżu cierpiał Syn, a Ojciec tylko uczestniczył w Jego męce (*Elench.* 9, 12, 16-19).

Tę istotną zmianę w doktrynie modalistycznej znał również Tertulian, który obszernie przedstawił ją oraz dyskutował z nią w *Prax.* 26-27. Nie podaje on imion: być może chce tym samym wskazać na Kaliksta, ale nie możemy być tego pewni¹⁸. W tym kontekście Tertulian w celu polemicznym przytacza pełną interpretację modalistyczną wersetu Łk 1, 35: *Bez wątpienia* – mówią oni – *Duch Boży jest Bogiem, a moc Najwyższego jest Najwyższym* (26, 3); a następnie: *Oto* – mówią – *zapowiedział anioł: „Dlatego to, co narodzi się święte, będzie nazwane Synem Bożym”. Tak zatem narodziło się ciało i dlatego ciało będzie Synem Bożym* (27, 4). Dla modalistów Bóg był absolutnie Jeden, choć przedstawiał się pod różnymi imionami. Wychodząc z tego założenia, Boskie imiona z Łk 1, 35a ukazują tę samą rzeczywistość: zarówno Duch Boży – i zwracamy ponownie uwagę na użycie tego wyrażenia zamiast słów Duch Święty – jak i moc Najwyższego to nic innego, jak różne imiona oznaczające jednego Boga – tego, którego Kalikst wskazywał pod imieniem Ducha. Dlatego to jest ten jeden Bóg, który zstąpił do Maryi i wcielił się w Niej: to jest zasadniczy sens tej odmiany słownej ewangelicznego fragmentu. Bardzo prosta jest również interpretacja drugiej części tego wersetu, lecz prostota ta ma potwierdzać tę odmianę doktryny modalistycznej, którą się zajmujemy: to, co narodzi się z Maryi, będzie nazwane Synem Bożym: z Maryi narodziło się ciało, czyli człowiek Jezus; dlatego człowiek Jezus jest Synem Bożym. W ten sposób znaleziono podstawę w Piśmie Świętym dla podziału wprowadzonego przez modalistów pomiędzy Ojca i Syna: *Syn jest ciałem, czyli człowiekiem, czyli Jezusem; natomiast Ojciec jest Duchem, czyli Bogiem, czyli Chrystusem* (27, 1).

Tertulian ma obiekcje wobec tej interpretacji i twierdzi, że gdyby Łukasz przez Ducha Bożego rozumiał tylko Boga, a przez moc Najwyższego rozumiał tylko Najwyższego, użyłby takich określeń, bez uciekania się do peryfraz. I kontynuuje: *Mówiąc natomiast „Duch Boży”, to mimo iż Duch Boży jest Bogiem, ale nie podając imienia Boga, chciał, aby uważano Go za część całości, która miała przejść w Syna. Tu Duch Boży to Logos. Jak wtedy, gdy Jan mówi: „Słowo stało się ciałem” (J 1,14) my przez Logos rozumiemy także Ducha, tak też tu rozpoznajemy Logos we*

¹⁸ Nie można zatem wykluczyć, że źródło modalistyczne, z którym polemizuje Tertulian, nieznanne nam, jest tym samym, na którym opierał się Kalikst w swojej próbie mediacji. Należy pamiętać, że nie znamy *terminus ante quem* z *Adversus Praxeam*.

wzmiance o Duchu (26, 3-4). W gronie teologów Logosu Tertulian jest jednym z tych, którzy najbardziej posunęli naprzód refleksję nad Duchem Świętym. W *Adversus Praxeam* używa on terminu *spiritus* w trojakim znaczeniu, które znamy jako Boskiej substancji ogólnie pojmowanej, osobowego imienia Syna oraz nazwy własnej Ducha Świętego i dokonuje zamieszania wśród tych trzech znaczeń. Jednak we fragmencie, który nas interesuje, na podstawie wariantu *Spiritus Dei* nie ma on wątpliwości, że Duch Boży, o którym tu mowa, jest niczym innym jak Logosem, odwiecznym Synem Bożym, i przynajmniej tu nie myśli on wcale o obecności Ducha Świętego. Dla niego Logos i Duch Święty to określenia zamienne, tak że w Łk 1, 35 Duch Boży nie może oznaczać nic innego jak Logos, który zstąpił do Maryi i w Niej się wcielił. Także moc Najwyższego to Logos, tak że dla niego, jak dla Justyna, wcielenie staje się Boskim aktem, w którym działa tylko Druga z Trzech Osób Boskich, ta część Boga – jak mówi on w oparciu o pewną koncepcję, jeszcze materialistyczną – która jest Synem¹⁹. Jeśli dobrze się przyjrzeć, interpretacja ta w swojej prostocie jest koncepcją modalistów, lecz ze znakiem przeciwnym: dla nich jedynym bohaterem Bożego działania, niezależnie od mnogości imion, jest jeden Bóg; dla Afrykańczyka tym jedynym bohaterem jest natomiast Logos, Syn Boży osobowo istniejący obok Ojca.

Także przeciwko drugiej części modalistycznej interpretacji Tertulian tworzy nadmierne uproszczenie: nie bierze on pod uwagę, że Ten, który miał się narodzić z Maryi, pochodził od Ducha Świętego i dlatego nie mógł być zwykłym człowiekiem. Dziewica poczęła *de Spiritu sancto*²⁰ i zrodziła to, co poczęła. *Musialo zatem narodzić się to, co się poczęło, aby się narodzić, czyli Duch, który będzie także nazwany Emmanuelem, co oznacza: Bóg z nami (Iz 7, 14 = Mt 1, 23). Istotnie bowiem ciało nie jest Bogiem, tak że mogło być o nim powiedziane: „Będzie nazwany świętym, Synem Bożym”, lecz Ten, który narodził się w Niej jest Bogiem,*

¹⁹ Dobrze znana jest koncepcja Tertuliana, pochodzenia stoickiego, odnośnie do Boga pojmowanego jako *spiritus* cielesny (*Prax.* 7, 8). W związku z tym twierdzi on, że Ojciec jest *tota substantia*, natomiast Syn jest *derivatio totius et portio* (9, 2). To zatem jest podstawa do rozumienia *portionem totius* [...] *quae cessura erat in filii nomen*, w cytowanym fragmencie.

²⁰ Także do tego wyrażenia Tertuliana odnosi się nasza uwaga z przypisów 9 i 12 odnośnie do Justyna i Ireneusza, tym bardziej że Tertulian w dużo większym stopniu uważa Ducha Świętego za Osobę Bożą. Dlatego też, choć Duch z Łk 1, 35, cytowanego w formie *Spiritus Dei*, jest dla niego Logosem, to tu, w nawiązaniu raczej do Mt 1, 20: z *Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło* (ἐκ πνεύματος ἔστιν ἄγιου), Duch jest właśnie Duchem Świętym, który działa w Dziewicy, współpracując we Wcieleniu w Niej Logosu Ducha Bożego.

o którym mówi psalm: „Bowień Bóg jako człowiek narodził się w niej i ją zbudował zgodnie z wolą Ojca” (Ps 86, 6). Kim jest Bóg, który narodził się w Niej? Logosem i Duchem, który z Logosem narodził się z woli Ojca. A zatem Logosem w ciele (27, 5-6). Nie jest to wzór polemiki: Tertulian nie robi nic innego, jak przeciwstawia swoją interpretację interpretacji przeciwników. Jego silnym punktem jest odwołanie się do argumentu zaczerpniętego z Pisma Świętego, czyli do innych fragmentów, które mogą popierać jego interpretację. Jednak o ile w tym porządku idei dość szczęśliwe jest nawiązanie do Iz 7, 14 na mocy implikacji, które mogły wynikać ze znaczenia słowa Emmanuel: Bóg z nami, o tyle niezbyt szczęśliwe jest nawiązanie do Ps 86, 6, fragmentu całkowicie wyrwanego z kontekstu polemicznego i zmodyfikowanego w arbitralny sposób²¹. Jednak w tle zawsze widoczna jest obecność J 1, 14. Rzeczywiście, Prolog Jana zawsze był silnym punktem teologów Logosu i cierniem w oku dla modalistów. Ten tekst dał bowiem Tertulianowi, jak wcześniej Hipolito- wi, tę perspektywę, na podstawie której mógł on rozwijać całą polemikę, a zatem również interpretację Łk 1, 35.

Nowacjan działa w połowie III wieku, mniej więcej jedno pokolenie po Kalikście, autorze *Elenchos*²², i Tertulianie. Choć działa w Rzymie, zwraca on szczególną uwagę na *Adversus Praxeam* i opiera się na nim stale, lecz ze znaczącymi zmianami, które wyraźnie odróżniają jego refleksję od refleksji Tertuliana. To samo dotyczy interpretacji Łk 1, 35.

On także zajmuje się tym fragmentem w relacji do wariantu modalistycznego, który już dobrze znamy, a interpretacja przeciwników, którą przytacza, choć mniej kompletna, zasadniczo zgodna jest z tą przytoczoną przez Tertuliana: *Wysuwają bowiem naprzód i przedkładają słowa przytoczone w Ewangelii Łukasza i próbują na ich podstawie udowodnić nie to, co tam jest, lecz to, co chcą, żeby było... Skoro – jak argumentują – anioł Boży mówi Maryi: „święta istota, która zrodzi się z Ciebie”, substancja ciała pochodzi z Maryi. Ale Ewangelista wskazał na tę substancję jako Syna Bożego, czyli tę świętą istotę, która się rodzi z Maryi: właśnie człowiek – mówią – i to ciało fizyczne, to, co zostało nazwane świętym,*

²¹ Pogwałceniem sensu tekstu jest nie tyle oddalenie tego fragmentu od oryginalnego kontekstu, w którym mowa jest o Jeruzalem, bowiem postępowanie tego typu w czasach Tertuliana i później było dość powszechne, ile dodanie słowa *deus* (*Quoniam deus homo natus est in illa*), podczas gdy oryginalny tekst mówi: „I człowiek narodził się w niej (czyli w Jeruzalem)”.

²² Ten autor nie miał okazji zajmować się w szczególności sposobem Łk 1, 35, ponieważ w prezentacji swojej doktryny trynitarnej, którą zamyka to dzieło, krótko tylko wspomina o Wcieleniu Logosu, zresztą w sposób powszechny dla teologów o poglądach jemu podobnych: *Ten (czyli Logos) wiemy, że przyjął ciało z Dziewicy* (10, 33, 15). Zresztą wyeliminował on faktycznie koncepcję ducha ze swojej refleksji trynitarnej.

właśnie to jest Syn Boży. Dlatego, kiedy Pismo mówi „święta istota”, powinniśmy pojmować człowieka Chrystusa jako syna człowieczego, a ponieważ ukazuje Go jako Syna Bożego, powinniśmy Go uważać nie za Boga, lecz człowieka (Trin. 24, 136)²³. Polemika Nowacjana jest oparta na pewnej subtelności interpretacyjnej, na tym *et* (koń w tekście greckim) w *propterea et quod nascetur ex te sanctum*, co w rzeczywistości ma jedynie wartość emfatyczną, a co dla Nowacjana staje się podstawą do interpretacji skierowanej na udowodnienie, że tekst ewangeliczny chce ukazać obecność w Maryi zarówno Logosu, autentycznego Syna Bożego, jak i Jezusa, Syna Bożego tylko przez asocjację z autentycznym Synem Bożym. Przytoczmy zatem tekst Nowacjana: (Pismo) nie rzekło bowiem: „dlatego święta istota, która narodzi się z Ciebie”, lecz dodało spójnik i mówi: „dlatego także święta istota, która narodzi się z Ciebie”, aby wskazać, że Syn Boży nie jest zasadniczo tą świętą istotą, która rodzi się z Niej, czyli tą substancją z ciała i krwi, lecz jest nią w konsekwencji i w dalszej kolejności. Pierwotnie natomiast jest Synem Bożym Logos Boży, który wcielił się za sprawą tego Ducha, o którym anioł głosi: „Duch zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię”. On jest bowiem prawowiernym Synem Bożym, On, który pochodzi od samego Boga, On, który przyjmując ten święty byt i jednocząc z sobą syna człowieczego, przyciągając go do siebie i wynosząc, przez swe połączenie i zmieszanie ma nad nim pierwszeństwo i czyni go Synem Bożym – tym, czym nie był on ze swej natury, bowiem pierwotne znaczenie imienia „Syn Boży” jest należne Duchowi Pańskiemu, który zstąpił z nieba, a pochodne znaczenie tego słowa należne jest temu, który jest Synem Bożym i synem człowieczym, tak że stał się on Synem Bożym w efekcie, a nie jest pierwotnie Synem Bożym (Trin. 24, 138)²⁴.

Ten krótki przegląd zakończymy na Orygenesie. W wielu fragmentach, w których polemizuje on z monarchianami, zarówno adopcjani-

²³ Stąd monarchianie uznają tożsamość Syna Bożego ze synem człowieczym, podczas gdy starożytni są raczej jednomyślni w odnośniu Syna Bożego do Chrystusa *qua deus*, a syna człowieczego do Chrystusa *qua homo*. W ich argumentacji, jak widać u Nowacjana, brakuje interpretacji pierwszej części wersetu, który czytaliśmy u Tertuliana, lecz kompleksowy sens interpretacji jest ten sam, a podkreślanie, że tylko ciało narodziło się z Maryi, wydaje się zaprzeczać w bezpośredni sposób interpretacji Afrykańczyka, który, jak widzieliśmy, rozumował inaczej, w oparciu o Iz 7, 14 (= Mt 1, 23).

²⁴ Także w tym fragmencie spotykamy określenie *spiritus domini* odniesione do Logosu; ale jest to swego rodzaju relik, bowiem u Nowacjana to nazwanie Chrystusa odwiecznego nie ma takiego znaczenia jak u Tertuliana, natomiast jasna jest funkcja Ducha Świętego, chociaż słowo „święty” nie zostaje użyte w wyrażeniu: *principaliter autem filium dei esse verbum dei incarnatum per illum spiritus, de quo angelus referat: Spiritus veniet in te, etc.*, w którym widoczny jest podział na Logos i Ducha Świętego, który działa w Dziewicy w celu Wcielenia się w Niej tego Logosu.

stami, jak i modalistami, nie odwołuje się do Łk 1, 35. Wydaje się, że fragment ten zainteresował go jedynie z uwagi na termin „osłoni”, który przywodzi na myśl cień, koncepcję bardzo drogą naszemu autorowi, który chętnie zestawia Łk 1, 35 z Lam 4, 20: *Duch naszego wizerunku, Chrystus Pan został wzięty z powodu naszych grzechów, któremu rzekliśmy: „W jego cieniu żyć będziemy wśród ludów pogańskich”*, gdzie koncepcja cienia przywodzi na myśl początek ludzkiego dzieła Chrystusa, a jednocześnie początek dobroczynnych owoców, które to dzieło przysparza ludzkości²⁵. Ale jego świadectwo interesuje nas w tym miejscu przede wszystkim w kwestii terminu *Duch Święty /Duch Boży, Pański*, z którym tyle razy już się zetknęliśmy. Także w niedawno cytowanym fragmencie Nowacjana, o ile z jednej strony ukazana jest rola Ducha Świętego podczas dziewiczego poczęcia Maryi, o tyle z drugiej jeszcze okazjonalnie mowa jest o Logosie jako Duchu Pańskim. Wyrażenie to pojawia się kilkakrotnie również u Orygenes²⁶. Nie tylko jednak woli on generalnie cytować Łk 1, 35 z *Duchem Świętym*²⁷, lecz przede wszystkim unika jakiegokolwiek możliwości wprowadzenia zamieszania i nałożenia pojęć, ponieważ nie używa osobowego imienia *Duch* przypisywanego Synowi, co jeszcze Tertulian, jak widzieliśmy, bardzo cenił. Oczywiście, jako przedstawiciel chrystologii Logosu, nie ma on wątpliwości, że zstąpił On na Maryję i przyjął ciało w Niej, ale ma także jasną koncepcję współpracy Ducha Świętego w tym wydarzeniu, przez uświęcenie Jezusa²⁸.

Zacząłem ten artykuł przypomnieniem nierówności rozwoju, jaka miała miejsce w refleksji trynitarnej II i III wieku, na niekorzyść Trzeciej Osoby w porównaniu z Drugą. Zakończę, podkreślając, że nierówność ta, usuwając w cień osobową wartość Ducha Świętego, ułatwiła rozwój koncepcji o relacji Bóg – świat skoncentrowanej na pośredniczącej roli Logosu pomiędzy najwyższym Bogiem a światem stworzonym, czyniącej z Niego jedynego pośrednika, który faktycznie wyczerpywał w sobie Boże dzieło w porządku świata. W tym prostym schemacie nie było łatwo znaleźć miejsce dla Ducha Świętego, nie czyniąc z Niego kopii Logosu, i trudność tę mieli nawet ci, którzy jak Tertulian i Orygenes, próbowali wprowadzić Ducha Świętego do artykulacji Trójcy. Oczywistym jest, że ten stan rzeczy odbił się również na interpretacji

²⁵ W kwestii znaczenia tego powiązania por. przede wszystkim *Ho. Cant.* 2, 6 (= *Co. Cant* 3, 182 Bae.) i *Ho. Num.* 27, 12.

²⁶ Por. np. *Ho. Num.* 27, 12; *Ho. Lc.* 14, 8.

²⁷ Tu znajduje się zasadnicze świadectwo tekstów, które zostały nam przekazane w oryginalnie greckim: *Ho. Ier.* 1, 8; *Co. Io.* 6, 11.

²⁸ Por. np. *Ho. Lc.* 4, 5.

i trynitarnym zastosowaniu wersetu Łk 1, 35, tym bardziej, że różnorodność znaczeniowa terminu *duch* odniesionego do Boskości czyniła jeszcze bardziej niepewnymi rysy tego ducha. Dlatego łatwo jest wyjaśnić sukces tej interpretacji, która pojmując Wcielenie jako zstąpienie Boskiego osobowo odwiecznego Logosu do ciała, usuwała na margines wydarzenia Ducha Świętego z Łk 1, 35 aż po całkowite wykluczenie Go, na korzyść Logosu pod nazwą Ducha Pańskiego. W rzeczywistości adoptjaniści, choć dalecy od przypisania walorów osobowych Duchowi Świętemu, uznawali, że o Nim jest mowa w tekście św. Łukasza – bardziej niż teolodzy Logosu, którzy, nawet wtedy gdy z Nowacjanem i przede wszystkim z Orygenesem lepiej zharmonizują swoją koncepcję Wcielenia Logosu z obecnością Ducha Świętego przy poczęciu Maryi, nigdy nie zdołają wyjaśnić w sposób dostatecznie satysfakcjonujący dokładnej roli Ducha w obecności Logosu. W tej kwestii, jak i w innych, najlepszym rozwiązaniem było rozwiązanie zaproponowane przez Ireneusza, który popierając globalną koncepcję Boskości szanującą Jej jedność, w dziele poczęcia Jezusa widział całą Trójcę. Właśnie to rozwiązanie miało stać się dużo później, praktycznie pod koniec IV w., podstawą trynitarnych koncepcji herezji ariańskiej.

Prof. Manlio Simonetti
 Institutum Patristicum “Augustinianum”

Via del S. Uffizio, 25
 00193 Roma

Luca 1, 35 nelle controversie cristologiche del II e III secolo

(Riassunto)

Lc 1, 35 è uno dei pochi passi scritturistici sui quali si è concentrato in modo particolare l'interesse dei protagonisti delle controversie cristologiche del II e III secolo.

In tale periodo avvertiamo un'evidente sfasatura tra la riflessione teologica relativa a Cristo e quella relativa allo Spirito santo, nel senso che la prima è molto più avanzata della seconda nella presentazione di Cristo Figlio di Dio e dello Spirito santo come entità personali di origine e natura divine o comunque trascendenti nettamente l'umanità.

L'autore rileva che tale sfasatura, relegando in ombra la sussistenza personale dello Spirito santo, favorì l'imporsi di una concezione del rapporto Dio/mondo incentrata sulla funzione intermediaria del Logos fra il sommo Dio e il mondo

creato, tale da fare di lui l'unico mediatore che di fatto esauriva in sé l'opera divina in ordine al mondo. In tale semplice schema non era facile trovare posto per lo Spirito santo, senza farne una sorta di doppione del logos, anche da parte di chi, come Tertuliano e Origene, ha più cercato di inserire lo Spirito santo nell'articolazione della Trinità. E' ovvio che questo stato di cose si è ripercosso anche sull'interpretazione e applicazione trinitaria di Lc 1, 35. Si spiega perciò agevolmente il successo dell'interpretazione che, concependo l'incarnazione come la discesa del Logos divino personalmente preesistente nella carne, relegava al margine dell'accadimento lo Spirito santo di Lc 1, 35, fino al punto di escluderlo del tutto, a beneficio del Logos sotto l'appellativo di Spirito del Signore.