

Ozorowski, Edward

Dzieje chrystologii

Studia Teologiczne 1, 25-62

1983

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.

Bp EDWARD OZOROWSKI

DZIEJE CHRYSTOLOGII

Treść: I. Początki; II. Chrystologia na progu szkół egzegetycznych; III. Chrystologia w sporach trynitarnych; IV. Chrystologia doby Soboru Konstantynopolskiego I; V. Chrystologia efeska; VI. Chrystologia chalcedońska; VII. Chrystologia pochalcedońska; VIII. Schyłek starożytności; IX. Wczesne średniowiecze; X. Złoty okres średniowiecza; XI. Jesień średniowiecza; XII. Chrystologia nowożytna i współczesna.

Chrystologia stawia głównie trzy pytania: Czy Jezus Chrystus był? Kim był? Co zdołał? Po odpowiedź na pytanie pierwsze zwraca się do nauk historycznych.¹ Pytanie drugie stawia za Jezusem, który zwrócił się do uczniów słowami: „Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?” (Mt 16, 13) i „A wy za kogo Mnie uważacie?” (Mt 16, 15). Pytanie to stanowi istotę problemu chrystologicznego. Raz postawione nie straciło nic ze swej aktualności. Teologia odpowiada na pierwszy jego człon. Odpowiedź na człon drugi przynależy do osobowej postawy człowieka. Pytanie trzecie wiąże chrystologię z soteriologią i eklezjologią. Najwięcej kłopotu sprawiało pytanie: Kim jest Jezus Chrystus? Ono też najczęściej występowało w dziejach chrystologii.

Chrystologia jako nauka zrodziła się z refleksji nad utrwalonym w Piśmie św. doświadczeniem wiary świadków czynów i słów Jezusa Chrystusa. Teologia nie ma bezpośredniego dostępu do postaci Chrystusa. Bada ona przekaz wiary Kościoła o Jezusie Synu Bożym. Kościół zaś, wyznając swą wiarę w tym względzie, opiera się na Objawieniu Bożym. W ten sposób chrystologia jest interpretacją nauki Objawienia o Jezusie Chrystusie, przechowywanej i przekazywanej w Kościele.

Każde pokolenie odczytywało wypowiedzi biblijne o Chrystusie w sposób sobie właściwy, tzn. formułując interesujące je pytania i posługując się dostępnymi mu pojęciami. Kształtowały one hermeneutykę i egze-

¹ Dziś już nikt z poważnych ludzi nie neguje istnienia Chrystusa, a poełady liberynych myślicieli w tej sprawie zostały skutecznie obalone. Istnieje natomiast tzw. problem „Jezusa historii i Chrystusa wiary”, postawiony przez S. Reimarsa, a do ostrości doprowadzony przez R. Bultmanna. Powstała już na ten temat olbrzymia literatura. Zwizję i jasne wprowadzenie w problematykę podaje W. E. May w książce pt. *Chrystus w myśli współczesnej*. Warszawa 1976. Argumentację historyczną za istnieniem Chrystusa zadowalająco przedstawił W. Granat w *Dogmatyce katolickiej*, t. 3, Lublin 1959, s. 33—60.

gezę tekstów chrystologicznych. Rodzaj tych pytań i pojęć decydował o specyfice chrystologii w poszczególnych okresach czasu.

Największe znaczenie dla rozwoju chrystologii posiadały starożytność i średniowiecze. W tym to okresie sformułowano dogmat chrystologiczny, wypracowano podstawową terminologię i określono granice ortodoksji. Wypowiedzi chrystologiczne ze starożytności i średniowiecza miały licznych swoich badaczy. W efekcie powstało wiele wnikliwych studiów i mniej lub bardziej udanych syntez. Z ostatnich publikacji w tej dziedzinie na szczególną uwagę zasługują prace: A. Grillmeiera,² J. Gejselmanna,³ P. Smuldersa,⁴ B. Studera,⁵ H. M. Monteau-Bonamiego⁶ i S. Biedy.⁷

W niniejszym studium wykorzystano najważniejsze dotychczasowe opracowania i sięgnięto do licznych źródeł. Problemy chrystologiczne potraktowano w nim łącznie z soteriologicznymi. Ma ono charakter podręcznikowy. Chodziło w nim o zwięzłość i w miarę możliwości wyczerpujące przedstawienie dziejów nauki o Chrystusie, tak żeby mogło być pomocne adeptom tej wiedzy w Seminariach Duchownych i Fakultetach Teologicznych.

I. POCZĄTKI

Chrystologia antyczna zrodziła się wśród Żydów, a wzrastała pośród pogan. Wobec jednych i drugich występowała z konkretnym posłannictwem. Głosiła bowiem orędzie o Jezusie, który jest Mesjaszem i Panem, w którym Bóg zawarł wieczne przymierze z ludźmi i który jest jedyną drogą zbawienia. Aby naukę tę uczynić przekonującą, potrzebowała odpowiednich argumentów. Czerpała je z proroctw starotestamentalnych i cudów Jezusowych. Posługiwała się przy tym językiem i kategoriami myślenia właściwymi obu środowiskom. Była to nauka ubrana w szatę judaistyczną i helleniską.⁸

Żydzi wyznawali ideę Boga jednoosobowego, wśród pogan panował

² A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg im Br. 1982², tenże, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, t. 1 (*von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon*), Freiburg im Br. 1981; tenże, *Christologie*. W: *Sacramentum mundi*, t. 1, Freiburg im Br. 1968 kol. 781—795.

³ J. R. Geiselman, *Jesus Christus*. W: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. 1, Kösel 1962 s. 739—770.

⁴ P. Smulders, *Dogmengeschichtliche und Lehramtliche Entfaltung der Christologie*. W: *Mysterium salutis*, t. 3, Einsiedeln 1970 s. 389—476.

⁵ B. Studer, *Zur Soteriologie der Kirchenväter*. W: *Handbuch der Dogmengeschichte*, t. 3 z. 2a, Freiburg im Br. 1978 s. 55—225.

⁶ H. M. Manteau-Bonamy, *Tajemnica Wcielenia*. W: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Dogmatyka*, Poznań 1969 s. 345—453.

⁷ S. Bieda, *Chrystologia ojców*. W: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971 s. 424—456.

⁸ W środowiskach judeochrześcijańskich uprawiano tzw. Chrystologię mesjaniścyczną, tzn. głoszono, że Jezus jest Mesjaszem zapowiadany przez proroków. Prawdę tę wyjaśniano na dwojakiej jakby drodze: wstępującej i zstępującej. Pierwszą można streścić w słowach św. Piotra: „Tego właśnie Jezusa wskrzesił Bóg, a my wszyscy jesteśmy tego świadkami. Wyniesiony na prawicę Boga, otrzymał od Ojca obietnicę Ducha Świętego i zesłał Go jak to sami widzicie i słyszyście” (Dz. 1. 32—33). Była to tzw. chrystologia wywyższenia. Drugą charakteryzuje wypowiedź św. Jana: „Słowo stało się ciałem” (J 1. 14). Naukę tę nazwano chrystologią preegzystencji. Por. W. Łydka, A. Zuberbier, *Chrystologia. Dzieje problematyki*. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, kol. 306.

politeizm. Nauka o Chrystusie była monoteistyczna, ale zakładała troistość w Bogu. Burzyła przez to dotychczasowy świat pojęć religii mojżeszowej i religii pogańskich. Religie te widziały w niej zagrożenie i starały się ją zwalczyć. Chrystologia przez to od początku miała charakter apologetyczny.

Do zagrożeń z zewnątrz dołączyły się rychło trudności wewnątrzdoktrynalne. W nauce o Chrystusie bowiem zaczęły się pojawiać błędy. Troska o czystość chrystologii towarzyszyła Kościołowi przez czas jego istnienia. Pierwsze błędne interpretacje wypowiedzi o Chrystusie pojawiły się wśród tzw. żydujących (*iudaizantes*). Ireneusz (*Adversus haereses*) i Epifaniusz z Salaminy (*Panarion*) przekazali wiadomość o Ceryncie (I w.), pochodzącym z Małej Azji, który głosił, że Jezus był naturalnym synem Józefa i Marii, wyróżniał się mądrością i sprawiedliwością, po chrzcie w Jordanie został napełniony Duchem Świętym, przez co mógł działać cuda i głosić nową naukę o Bogu Ojcu, pod koniec życia wszakże utracił Ducha i umarł tak jak umierają inni ludzie.

Z judeochrześcijan wyłoniły się w I w. grupy tzw. ubogich (*ebionim*). Ok. 150 r. podzielili się oni na ebionitów ortodoksyjnych i heterodoksyjnych. Ci ostatni, podobnie jak Cerynt, odmawiali bóstwa Jezusowi Chrystusowi i zbawczego charakteru Jego śmierci. W Jezusie widzieli tylko człowieka, który po chrzcie w Jordanie został podniesiony przez Boga do godności Mesjasza. Posłannictwo Chrystusa ograniczali do głoszenia słowa Bożego.⁹

Błędy w chrystologii pierwszych wieków miały najczęściej podłoże gnostyckie. O przenikaniu tych prądów do chrześcijaństwa wiemy lepiej i więcej dzięki odkryciu w latach 1945—46 biblioteki gnostyckiej z Nag Hammadi w Górnym Egipcie. Do najbardziej znanych gnostyków zaliczano Bazylidesa, Walentyna i Marcjona (według Michalskiego niesłusznie).¹⁰ Gnostycyzm w wierze był odmianą racjonalizmu. W chrystologii przybierał on najczęściej postać doketystyczną lub manichejską. Wychodząc z założeń dualistycznych (dobro — zło, duch — materia), błędnie interpretował zbawienie. Uważając zaś materię za zło, pomniejszał cielesność Chrystusa. Marcjon nauczał, że zarówno Wcielenie jak i ciało Jezusa były pozorne (*dokein* — wydawać się, sprawiać pozór), Walentyn natomiast określał je jako pneumatyczne lub eteryczne. O ile heterodoksyjna chrystologia ebionitów była naturalistyczno-realistyczna, o tyle chrystologia doketów kończyła zwykle antyrealizmem i skrajnym spirytualizmem. Ebionicy pomniejszali bóstwo Chrystusa, dokeci — człowieczeństwo, gnostycy emanacyjni — bóstwo i człowieczeństwo.¹¹

Naukę ebionitów i gnostyków o Chrystusie zwalczało wielu ojców Kościoła i pisarzy starochrześcijańskich. Zatrzymajmy się tu przy Ignacym Antiocheńskim (+107), Justynie (+ok. 167), Ireneusz (+ok. 202) i Tertulianie (+222). Należą oni bowiem do najbardziej oryginalnych szermierzy chrystologii Kościoła w pierwszych trzech wiekach.

Ignacy, drugi następca św. Piotra w Antiochii, swą naukę o Chrystusie przedstawił w listach do Rzymian, Efezjan, Magnezjan, Tralian, Fila-

⁹ Zob. *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1, Lublin 1980 s. 77—79.

¹⁰ M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975 s. 145—178. Zob. też M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 1979 s. 167—175.

¹¹ Obszerne wiadomości o gnostycyzmie i teksty źródłowe podaje W. Myszor w: *Gnostycyzm w tekstach z Nag-Hammadi*, *Studia Antiquitatis Christianae*, 1 (1977) z. 2 s. 121—260; *Teksty z Nag-Hammadi*. W: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 20, Warszawa 1979.

delfian, Smyrneńczyków i Polikarpa. Powiązał on chrystologię z soteriologią i doktryną o Eucharystii. Podkreślał zarówno wiekuistość bóstwa jak i prawdziwość człowieczeństwa w Chrystusie. Dał zaczątki nauce o *communicatio idiomatum*.

Justyn polemizował z Żydami, Marcjonem i filozofem Krescentem (*Apologia pierwsza, Apologia druga, Dialog z Żydem Tryfonem*). Wobec pierwszych wykazywał, iż Jezus jest prawdziwym Mesjaszem i Bogiem, drugich starał się przekonać o ścisłej łączności prawdy ewangelicznej z filozoficzną. „Chrystus — twierdził — jest pierworodnym Synem Boga a zarazem Logosem, w którym uczestniczy cały rodzaj ludzki... wszyscy ludzie, którzy wiedli życie zgodnie z Logosem, czyli naprawdę rozumne, zawsze byli w gruncie rzeczy chrześcijanami, chociażby nawet uchodzili za ateuszów”.¹² Chrystus jest *Logos spermaticos*, a ludzie posiadają w sobie *spermata tou Logou*. Syn Boży przyszedł na świat, aby ludzi oświecić i zbawić. Justyn uzupełnił paralełę „Adam — Chrystus” paralełą „Ewa — Maryja”. Chrystologia przez to wiąże się u niego z soteriologią i mariologią.

Ireneusz, biskup Wienney i Lyonu, był największym w II w. nauczycielem teologii historii. W dziele *Adversus haereses* nie tylko zbijał fałszywe poglądy na naturę Chrystusa, lecz również przedstawił wykład (księga IV) o Bożej pedagogii i ekonomii zbawczej. Myśli te spopularyzował w *Epideiksis*. Chrystologii nadał charakter historiozabawczy i kosmiczny. Pierwszy użył terminu *sarkosis* (wcielenie). Przewyciężył na dobre dualizm gnostycki, podkreślając jedność ciała i ducha w Chrystusie oraz zbawienie całego człowieka. Horyzont zbawienia widział w przebóstwieniu (Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem).¹³

Tertulian wreszcie, retor i apologeta, przysłużył się najbardziej do wypracowania chrystologii w języku łacińskim. Zwalczał przede wszystkim doketyzm, w związku z czym podkreślał realizm ciała Chrystusa. Ciało rozumiał raz jako substancję ludzką, w przeciwstawieniu do substancji boskiej zwanej duchem, innym razem jako cielesność w człowieczeństwie Chrystusa. Bronił integralności substancji boskiej i ludzkiej w Chrystusie. Przyczynił się w ten sposób wydatnie do późniejszego zdefiniowania dogmatu chrystologicznego. Skłaniał się ku tzw. chrystologii asumpcyjnej (*Logos assumpsit hominem*).¹⁴

Dzięki wysiłkowi apologetów chrystologia wyszła zwycięsko spod nacisku myśli judaistyczno-helleńskiej. W II w. nie stanowiła ona jeszcze systematycznie opracowanego traktatu, posiadała już jednak swoje zręby. Nauka o Chrystusie pojawiała się w wyznaniach wiary, dochodziła do głosu w listach pasterskich, skrywała się w uczonych wywodach teologów. Rozwoju tego nie zdołano zatrzymać ani mieczem (prześladowania), ani piórem (herezja). Po aprobatę uciekała się do wiary ludu, zgromadzonego wokół prawowiernych biskupów, i rozważającego Pismo św. Na zwołanie soboru nie było wówczas możliwości. W efekcie wyłoniły się następujące prawdy o Chrystusie: Jezus jest Mesjaszem zapowiedzianym przez proroków i Synem Bożym, który stał się człowiekiem dla naszego zbawienia. W Nim ludzkość dostąpiła pojednania z Bogiem. On dalej żyje w Kościele i karmi swoim ciałem w sakramencie Eucharystii. Tak pojęta

¹² M. Michalski, *Antologia*, t. 1, s. 95.

¹³ B. Przybylski, *Ekonomia Boża według św. Ireneusza*. W: *Drogi zbawienia, od Biblii do Soboru*, Poznań 1969 s. 287—306.

¹⁴ B. Studer, *Zur Soteriologie der Kirchenväter*, s. 73—85, tamże literatura.

chrystologia pozostawała w ścisłym związku z soteriologią, eklezjologią, mariologią i sakramentologią. Odwoływała się też do teologii i stymulowała ewolucję dogmatu trynitarnego.

II. CHRYSOLOGIA NA PROGU SZKÓŁ EGZEGETYCZNYCH

Na rozwój chrystologii w latach późniejszych duży wpływ wywarły szkoły katechetyczne w Aleksandrii i Antiochii. W ośrodkach tych kształtowały się dwa różne typy chrystologii: aleksandryjska i antiocheńska. Miały one decydujące znaczenie dla nauki o Chrystusie w IV—VII w., stanowiły nieraz zarzewie sporu, ale też wywierały wpływ na orzeczenia soborowe.

Chrześcijańscy egipcjanie rekrutowali się początkowo spośród warstw wykształconych, zarażonych gnostycyzmem. Aleksandria stanowiła prężny ośrodek nauki i kultury, posiadała najbogatszy na świecie zbiór biblioteczny. W środowisku tym żywe były tradycje egzegetyczne pism Homera. Pod ich wpływem ukształtowała się starotestamentalna egzegeza Biblii, wypracowana głównie przez Arystobula (II w. przed Chr.) i Filona (+ok. 45). Pod koniec II w. powstała w Aleksandrii chrześcijańska szkoła katechetyczna, która miała na celu zwalczanie fałszywej gnozy i nauczanie prawdziwej wiary kościelnej. Jej założycielem był prawdopodobnie Panten (+pocz. III w.), gorliwy kapłan z Sycylii. Do jej rozwoju przyczynili się najbardziej Klemens (+ok. 212) i Orygenes (+254).¹⁵

Chrześcijańska szkoła aleksandryjska, która wkrótce stała się prawdziwą akademią teologiczną, wypracowała tzw. alegoryczną wykładnię Pisma św. Podawała też wskazania, jak należy Nowy Testament wiązać ze Starym. Ponieważ postać Chrystusa była centralnym problemem nowej religii (Chrystus głosił nową naukę o Bogu, ustanawiał nową moralność i nowy kult), chrystologia wysunęła się na czoło zagadnień teologicznych. Przekazywać prawdziwą gnozę oznaczało w praktyce przekazywać Chrystusa. Orygenes wręcz nauczał o chrystocentryzmie biblijnym. Całe Pismo św. — według niego — zawiera w sobie tajemnicę Chrystusa. W Starym Testamencie Chrystus się ukrywał, w Nowym — ujawnił się ludziom. Chrystus przeto nadaje sens Pismu św. Wszelki sposób czytania Pisma św. ma za zadanie ukazać Chrystusa, nie tyle Go zrozumieć w pełni, ile przybliżyć do życia. Alegoria stanowiła środek oderwania się od antropomorfizmów biblijnych i odnalezienia ducha w literze.

Ten typ egzegezy nadał kształt chrystologii aleksandryjskiej. Alegoria prowadziła umysł badacza ku Bogu. Zarówno Klemens jak i Orygenes zaniebdywali w pewnym stopniu człowieczeństwo Chrystusa, a podkreślali Jego bóstwo. Chrystologia ta wychodziła od stwierdzenia: „Słowo stało się ciałem” (J 1, 14). Stąd też była ona poniekąd nauką o Bogu (*teologią*). Klemens Aleksandryjski tak dalece akcentował działanie Logosu, że został oskarżony o doketyzm. Oczywiście, zarzut był niesłuszny. Tym niemniej prawdą jest, że dzieło Chrystusa widział jako uwieńczenie działalności tego samego „Słowa”, które objawiało się w prorokach, aniołach, Mojżeszu, a na koniec stało się obecne w Jezusie. Zbawiciel

¹⁵ H. Langkammer, *Aleksandryjska szkoła egzegetyczna*. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 347—348.

przyjął ludzką naturę po to, aby Pan wyzwolił ciało ze skażenia grzechu i przyoblekł je w nieskazitelnosc.¹⁶

Klemens był filozofem, moralistą i pedagogiem. Stąd też nie rozwinął szerzej nauki o Chrystusie. Uczynił to natomiast Orygenes, uważany przez wielu za najwybitniejszego teologa starożytności, przerastającego „wszystkich — według Grzegorza Cudotwórcy — swym charakterem zdobnym w Boskie niemal przymioty”.¹⁷ Chrystologia Orygenesesa nie ustrzegła się błędów. Wynikło to prawdopodobnie ze specyficznego rozumienia teologii. Pracę bowiem nad zgłębianiem prawd wiary pojmował on jako kierowane przez Ducha Świętego docieranie do najgłębszych warstw wypowiedzi biblijnych. Oparcie widział w charyzmatach a nie w Urzędzie Nauczycielskim Kościoła. Nauka ta przeto często wpadała w subiektywizm.

Chrystologię Orygenes podporządkował soteriologii. Tę zaś wiązał razem z protologią i eschatologią. Punktem wyjścia dla niego było odwieczne istnienie Syna Bożego. Dzieje zbawienia — to droga Logosu ku ludzkości, eschatologia — to powrót ludzkości ku Bogu. Powszechna wola zbawcza Boga sprawiła, że Logos przeszedł przez wszystkie sfery duchów, aby wreszcie stać się człowiekiem. Dzięki temu wszystko może do Boga powrócić (*apokatastasis panton*). Orygenes nadto nie wykluczał możliwości kolejnych upadków i odkupień.

Z tak pojętej soteriologii wypływała nauka o bóstwie i człowieczeństwie Chrystusa. Orygenes uznawał odrębność natur w Chrystusie i zarazem ich przenikanie się wzajemne. Posłużył się przy tym obrazem żelaza zanurzonego w ogniu. Ludzką naturę Chrystusa przenika natura Boska, skutkiem czego jest ona jak najbardziej realna, ale zarazem w sposób szczególnie subtelna. Do wytłumaczenia połączenia natur sięgnął do teorii preegzystencji dusz. Wyjaśniał, że dusza ludzka Jezusa połączyła się z Logosem i wtedy przyjęła ludzkie ciało. Centrum jedności stanowi Logos. Zjednoczenie jest jednostkowe, ontologiczne i osobowe. Orygenes nie był doketą. Uznawał realizm śmierci Chrystusa na krzyżu, która stała się wykupieniem z niewoli szatana i ofiarą zastępczą złożoną Ojcu. Tym niemniej, podkreślał bardziej Chrystusa jako nauczyciela, mistrza, wzór życia, przewodawcę niż zertwę ofiarną.¹⁸

Naukę Orygenesesa zwalczali w starożytności m. in. Piotr Aleksandryjski I (+311), Teofil Aleksandryjski (+412), Epifaniusz z Salaminy (+403) i Hieronim (+419) po sporze z Rufinem z Akwilei (+411). Doczekała się ona potępienia na synodzie w Konstantynopolu w 543 r. Zarzucano Orygenesowi subordynacjanizm, zwalczano jego teorię preegzystencji dusz i apokatastazy. Orygenes miał wszakże wielu zwolenników, wśród których na czoło wysunęli się ojcowie kapadocy. Nieporozumienia wynikały często z fałszowania pism Orygenesesa lub też wadliwego ich tłumaczenia. Brak oryginalnych wydań do dziś stanowi trudność w ocenie tej nauki. Faktem jest jednak, że głoszona przezeń chrystologia wywarła decydujący wpływ na kierunek dalszego jej rozwoju.¹⁹

Alegoryzmowi aleksandryjskiemu przeciwstawiła się szkoła antiocheńska założona ok. 270 r. przez Lucjana z Anitiochii (+ ok. 312). Kształ-

¹⁶ *Pedagog*, ks. 3, rozdz. 1.

¹⁷ *Mowa na cześć Orygenesesa*. W: M. Michalski, *Antologia*, t. 1, s. 415.

¹⁸ Zob. wprowadzenia do dzieł Orygenesesa: *O zasadach*, Warszawa 1979; *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, Warszawa 1981, tamże obfita literatura.

¹⁹ A. Zajkowski, *Orygenesowskie spory*. W: *Słownik wczesnochrześcijańskięgo piśmiennictwa*, Poznań 1971 s. 307—309.

cili się w niej m. in. Euzebiusz z Nikomedii (+ ok. 342), Ariusz (+336), Diodor z Tarsu (+393), Teodor z Mopsuestii (+428). Propagowała ona egzegezę literalną, historyczną i realistyczną.²⁰ Konsekwentnie do tego uprawiano w niej tzw. chrystologię asumpcjonistyczną (*homo assumptus*) i historiozbawczą. Podkreślano realizm człowieczeństwa Chrystusa i akcentowano zbawczy walor Jego męki i śmierci. W powiązaniu z kierunkiem egzegezy antiocheńskiej była chrystologia Pawła z Samosaty (+ po 272), prawdopodobnie nauczyciela Lucjana. Przypuszcza się, że nauczał on o Chrystusie, iż jest tylko człowiekiem, w którym zamieszkało Słowo, którą to naukę określono mianem sabelianizmu. Ponieważ jednak pozostały tylko nieliczne fragmenty pism Pawła z Samosaty, trudno jest ustalić, jakie poglądy głosił rzeczywiście.

III. CHRYSTOLOGIA W SPORACH TRYNITARNYCH

Uczniem szkoły antiocheńskiej był Ariusz (+ 336), diakon a następnie kapłan w Aleksandrii. Swoim nauczaniem wznicił on długotrwały spór o naturę Boga. Polemika dotyczyła głównie relacji między Chrystusem a Bogiem Ojcem. Pod uwagę wzięto zarówno zagadnienia trynitarnie jak i chrystologiczne. Nauka o Chrystusie weszła przez to w nową fazę, a Sobór Nicejski (325 r.) stał się kamieniem milowym na drodze jej rozwoju. Streścić ją można w trzech określeniach: Chrystus współistotny Ojcu, władca i zbawiciel.

1. Jezus Chrystus Syn Boży współistotny Ojcu

Arianizm wyrósł na gruncie monoteizmu starotestamentalnego zaprawionego tendencjami gnostyczkimi. Ariusz podkreślał z naciskiem niewypowiedzianość, niezrodzoność, wieczność, niezłożoność i niezmienność Boga. W obrazie tym nie było miejsca dla bóstwa Słowa. Dla Orygenesza Logos był pośrednikiem między Bogiem a światem, dla Ariusza mógł być tylko stworzeniem. Słowo — według niego — miało początek i chociaż jest istotą najwyższą po Bogu, to pozostaje tylko stworzeniem, a dzięki łasce Bożej jest przybrany Synem Bożym. W Chrystusie zajęło ono miejsce ludzkiej duszy. W konsekwencji więc Ariusz odmówił Chrystusowi bóstwa i pomniejszył jego ludzką naturę.²¹

Na naukę Ariusza zareagował mocno biskup Aleksandrii Aleksander (+328). Dostrzegł on w niej błąd subordynacjanizmu. Ponieważ Ariusz nie posłuchał upomnienia, Aleksander zwołał (ok. 320 r.) synod do Aleksandrii, na który przybyło ok. 100 biskupów z Egiptu i Libii oraz wielu kapłanów i diakonów. Synod potępił naukę Ariusza, a jego samego skazał na wygnanie. Ariusz udał się wówczas do swego przyjaciela Euzebiusza bpa Nikomedii. Przy jego pomocy pozyskał dla siebie jeszcze innych zwolenników. W ten sposób spór, zamiast wygasnąć, począł zataczać coraz szersze kręgi. Wprawił on w kłopot cesarza Konstantyna, który niczego bardziej nie pragnął niż spokoju w cesarstwie. Aby uśmierzyć waśnie, zwołał w 325 r. sobór powszechny do Nicei, na który przybyło ok. 318 biskupów z całego ówczesnego świata chrześcijańskiego.

²⁰ H. Langkammer, *Antiocheńska szkoła egzegetyczna*. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 647.

²¹ W. Marcus, *Der Subordinationismus als historiologisches Phänomen*, München 1963; M. Simonetti, *Studi sull'Arianismo*, Roma 1965; E. Boula-
rand, *L'hérésie d'Arius et la "Foi" de Nicée*, Paris 1972.

Sobór po długich debatach ułożył wyznanie wiary. Podpisali je wszyscy obecni biskupi za wyjątkiem Teonasa z Marmaryki i Sekundusa z Ptolemaid. O Chrystusie Sobór orzekł:

„Wierzimy... w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, Jednorodzonego, narodzonego z Ojca, to jest z istoty (substancji) Ojca (*ek tes ousias tou Patros*), Boga z Boga, światło ze światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, narodzonego, nie uczynionego (*gennethenta ou poiethenta*), współistotnego Ojcu (*homoousion to Patri*), przez którego wszystko się stało, co jest w niebie i na ziemi”.²²

Użyte określenia „Syn Boży, jednorodzony, światłość” pochodziły z Pisma św. Terminem pozabiblijnym był *homoousios*. On też stał się prawdziwą kością niezgody między skrzydłem ariańskim a przedstawicielami ortodoksji.

Niezwykłą rolę w sporze ariańskim odegrał Atanazy (+ 373). Podczas Soboru Nicejskiego był on jeszcze diakonem. Biskupem Aleksandrii został w 328 r. po śmierci Aleksandra. Był człowiekiem bezkompromisowym i nieugiętym. Posiadał dobre wykształcenie teologiczne. Swą nieustępliwością ściągnął na siebie wiele zarzutów ze strony arian (m. in. o polamanie kielicha mszalnego, zabicie Arseniusza i usiłowanie wstrzymania dostaw zboża do Konstantynopola). Pięciokrotnie udawał się na wygnanie, na którym w sumie spędził 17 lat. Głównie dzięki niemu chrystologia nicejska nie uległa zaprzepaszczeniu.²³

Atak na nicejskie *Credo* rozpoczął się zaraz po zakończeniu Soboru. Mianowicie, Euzebiusz z Cezarei (+ ok. 339) po powrocie do domu skierował do diecezji list, w którym zaczął wyklądać naukę o Chrystusie w duchu heterodoksyjnym. Tłumaczył on, że Syn Boży posiada swoje istnienie od Ojca, jest stworzeniem, chociaż wyższym od innych stworzeń, i że jest we wszystkim podobny do Ojca. Formułą nicejskim przeto nadał znaczenie ariańskie. Zareagował na to Eustacjusz z Antiochii (+ ok. 327). W ten sposób doszło do wznowienia polemiki, która wlokła się przez wiele lat i swoim zasięgiem objęła cały świat chrześcijański. Podsycaly ją względy ambicjonalne. Sierzowano argumentami teologicznymi, moralnymi i politycznymi.

pozytywnym efektem walk ariańskich było sprecyzowanie terminologii. Na Soborze Nicejskim Chrystusa określono jako „współistotnego Ojcu” (*homoousios tou Patros*). Po raz pierwszy tym terminem posłużył się Paweł z Samosaty. Dla niego wszakże *ousia* znaczyła osobę i naturę. Stąd został oskarżony o sabelianizm. Ojcowie soborowi rozumieli *ousia* synonimicznie do *hypostasis* (substancja). Dla wielu przeto określenie *homoousios* sprawiało wrażenie wprowadzenia podziału w jedną niezłożoną i niepodzielną substancję Boga. Aby uniknąć rzekomego zamachu na pojęcie Boga, starano się zastąpić *homoousios* innymi terminami.

Bazyli z Ancyry (+ 364) uciekł się do określenia *homoiousios* (podobnej natury lub substancji). Godzili się na nie Ariusz i Euzebiusz z Cezarei. Znalazło się ono w tzw. trzeciej formule syrmińskiej podpisanej w 358 r. Opowiadali się za nim m. in. Euzebiusz z Emezy (+ 359), Eustacjusz z Sebasty (+ 378) i Teodor z Heraklei (+ 355). Skrajni arianie sięgnęli do formuły *anomoios* (niepodobny) lub *heteroousios* (innej natury lub substancji). Propagowali ją głównie Aecjusz z Antiochii (+ 366) i Eunomiusz (+ 394). Stąd zwolenników tej nauki zwano aecjanami lub eunomianami.

²² Denz. 125; *Breviarium fidei*, s. 729.

²³ Zob. wstęp do: Sw. Atanazy, *Apologie*, Warszawa 1979.

Wreszcie umiarkowani arianie, tzw. politycy, chcąc pogodzić skrajnych arian z semiarianami, posłużyli się terminem *homoios* (podobny). Wyszukali go zwłaszcza Akacjusz z Cezarei (+366), Ursacjusz z Singidunum (Belgrad) i Walens z Mursy (Esseg), obaj z IV w. Termin ten wszedł do tzw. czwartej formuły syrmińskiej z 359 r., której autorem był Marek z Aretuzy. Do podpisania tej formuły przymuszono biskupów zachodnich i wschodnich, tak że św. Hieronim zaznaczył: „Jęknął cały świat i osuwał, że jest arianski”. Potem dodawano jeszcze *homoios kata panta* (podobny we wszystkim do Ojca według Pisma).²⁴

Terminem *homoousios* ojcowie Soboru Nicejskiego pragnęli określić równość Syna Ojcu w bóstwie, ażeby w ten sposób wykluczyć wszelki subordynacjanizm. Prawdę tę wzmocnili słowami: „Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego”. Do pojęcia rodzenia uciekli się celem przedstawienia relacji między Ojcem i Synem. Aby nadać pojęciu temu właściwy sens, odwołali się do obrazu światła. Chcieli w ten sposób wykluczyć rozumienie „zrodzenia” w znaczeniu cielesnym, tzn. zakładającym zmianę i podział. Hilary z Poitiers (+367) pisał na ten temat:

„Istnieje odwiecznie w sposób nierozdzielny z Tobą Ten, który zrodzony z Ciebie ukazuje się z określeniami, odnoszącymi się do Twych wiecznych przymiotów. Zrodzony został, a to nie oznacza nic innego, jak tylko to, że Ty jesteś Jego źródłem. Przez takie jednak pojęcie zrodzenia nie odrzucamy wiary w Twoją niezmierność, ponieważ twierdzimy, że Syn zrodził się przed zaistnieniem czasu, czyli w wieczności.”²⁵

Zdawać by się mogło, że termin „*homoousios*” wykluczał wszelkie niejasności. W epoce Soboru Nicejskiego tak jednak nie było, a to dlatego, że nie sprecyzowano jeszcze, czy *ousia* oznacza rodzajową, czy też numeryczną jedność istoty Ojca i Syna. Nadto, na soborze tym bardzo mało powiedziano o stosunku Syna do natury ludzkiej w Chrystusie. Szerzej o tym pisał Atanazy. Reprezentował on aleksandryjski kierunek chrystologii. Podkreślał przeto, że Syn stał się człowiekiem, a nie odwrotnie, że Słowo przyjęło ludzkie ciało, czyli naturę ludzką. Hilary rozpatrywał istnienie Syna Bożego w trzech jakby stadiach: *ante hominem*, *in homine*, *et post hominem*. Wszystkie te rozważania jednak nie przyniosły ostatecznego rozwiązania problemu.

2. Jezus Chrystus król i władca

Zwołanie Soboru Nicejskiego przez cesarza Konstantyna oraz zawarcie przezeń przymierza korony z mitrą wywarły duży wpływ na kształt ówczesnej chrystologii. O ile przedtem rozpatrywano Logos przede wszystkim w porządku stwórczym, o tyle teraz naukę tę wprowadzono w sferę polityki. Obraz Chrystusa poczęto malować na wzór cesarza, o obowiązkach i godności monarszej rozprawiano przez relację do Chrystusa. Twórcą tzw. chrystologii politycznej był Euzebiusz z Cezarei, który jednocześnie uprawiał teologię historii. Znalazł on zwolenników: na Wschodzie w osobie Cyryla Jerozolimskiego (+386), na Zachodzie — w św. Ambroży z Mediolanu (+397). Euzebiusz przeprowadzał paralelę między funkcjami, które pełni Chrystus w świecie, a zadaniami, które wykonuje cesarz w swoim państwie. Widział on jako wspólne

²⁴ *Arianizm*. W: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, s. 48—52; I. Bieda, *Chrystologia ojców*, s. 433—435.

²⁵ *De Trinitate*. W: A. Hamman, *Portrety ojców*, s. 109.

Chrystusowi i cesarzowi szerzenie królestwa Bożego, głoszenie prawdy, wcielanie w życie Nowego Prawa itp.

Chrystologia polityczna wycisnęła piętno na tytulaturze. Chrystusa w tym czasie bardzo często nazywano królem, królem wszechświata, królem wielkim, królem chwały, władcą, królem narodów, stwórcą, cesarza zaś — sługą Bożym, pasterzem, dawcą pokoju, lekarzem dusz, ojcem. Chrystologia niekiedy przybierała postać salutologii, gdy mówiło się o zbawieniu wiecznym, publicznym, ciała i duszy, rodzaju ludzkiego, aby w ten sposób podkreślić uniwersalizm zbawienia Chrystusowego. Tendencje te dały znać o sobie w sztuce sakralnej i liturgii Kościoła.²⁶

Od czasu zwycięstwa Konstantyna nad Maksencjuszem chrześcijaństwo stało się religią panującą. W Chrystusie odtąd widziano pana i władcę, zbawcę i odkupiciela, który poprzez ziemskie panowanie realizuje królestwo niebieskie. Cesarzowi natomiast przypisywano rolę wasala Chrystusa i wykonawcy Jego poleceń. Uczestnicy synodu w Arminium w liście do Konstancjusza nazwali Chrystusa wprost zwierzchnikiem (*ephoros*) cesarstwa i opiekunem (*prostates*) suwerennej władzy monarchicznej.²⁷ Tak kształtowana historia zmierzała do ostatecznego triumfu Chrystusa, kiedy to wszystko znajdzie się pod jego stopami (Ef 1, 22). Krzyż stał się znakiem zwycięstwa. W jego kulcie rozwijano teologię chwały. Był to krzyż cesarski, *crux invicta*, krzyż triumfującego króla i prawdziwego władcy wszechświata.

3. Chrystus Zbawiciel

W polemice antyariańskiej wyakcentowano przede wszystkim bóstwo Chrystusa. Chrystologia była w niej właściwie teologią. Na tym jednak nie poprzestano. W *Credo* nicejskim po wyznaniu wiary w Syna Bożego współistotnego Ojcu umieszczono orzeczenie o zbawczej działalności Boga w Jezusie Chrystusie. Chrystologia tu znalazła uzupełnienie w „ekonomii”. Rozróżnienie obu porządków — teologicznego i ekonomicznego — stanowi cechę charakterystyczną chrystologii w tym czasie. Występowało ono wyraźnie zwłaszcza w piśmiennictwie łacińskim. Chrystologia postępowała wówczas jak gdyby dwiema drogami: stworzenia i zbawienia. Chrystusa, obraz Boga niewidzialnego i pierworodnego wszelkiego stworzenia (Kol 1, 15), widziano obok Chrystusa sługi, który przez uniżenie krzyża stał się panem ku chwale Boga Ojca (Flp 2, 5—11).

Uległy przesunięciu akcenty w pojmowaniu zbawienia. W teologii przednicejskiej zbawienie pojmowano głównie jako przedłużenie i dopełnienie stworzenia, w chrystologii antyariańskiej dołączono ideę zbawienia jako przebóstwienia i uwielbienia człowieka. Stało się to głównie za przyczyną Atanazego i Hilarego z Poitiers. Pierwszy z nich nawiązał do wywodów Ireneusza o zbawczym planie Boga, drugi do zachodniej nauki o *salus carnis*. Obaj swoją soteriologię utrzymali w ramach nicejskiej ortodoksji.

Atanazy znał doskonale tradycyjne tematy soteriologiczne, jak: śmierć Chrystusa wykupieniem z niewoli, ofiarą za grzechy wielu, triumfem nad szatanem itp. Szczególną jednak wagę przykładał do przebóstwienia. W nim widział motyw Wcielenia i cel ostateczny wszystkich wierzących w Chrystusa. Przebóstwienie pojmował jako zwycięstwo nad śmiercią, odzyskanie wiecznego trwania i przywrócenie poznania Boga, dzięki cze-

²⁶ B. Studer, *Zur Soteriologie*, s. 121—125.

²⁷ Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1980 s. 27.

mu człowiek na nowo staje się obrazem Boga i Jego dzieckiem. Przebóstwienie rozpoczęło się we Wcieleniu Słowa Bożego i realizuje się dalej w ludziach mocą Ducha Świętego. Teza ta wynikała z formuły nicejskiej, że Logos jest prawdziwym Bogiem i prawdziwie stał się człowiekiem.

Hilary z Poitiers rozwinął ideę zbawienia jako uwielbienia (*glorificatio*). Naukę jego w tym względzie można sprowadzić do następujących punktów: a) Bóg jest źródłem chwały; b) Syn Boży uczestniczy w chwale Boga, ponieważ jest tej samej substancji i posiada tę samą wszechmoc, mądrość i życie w wieczności; c) Wcielenie stało się początkiem uwielbienia człowieka; d) w ludzkiej naturze Chrystusa zawierała się cała ludzkość stąd Wcielenie jest początkiem uwielbienia Kościoła; e) *assumptio carnis est exaltatio gloriosa totius Christi*; f) ludzkość dostąpi w pełni uwielbienia, kiedy Chrystus pojedna wszystkich z Bogiem (Kol 1, 20); g) uwielbienie w Chrystusie posiada charakter eschatologiczny.²⁸

IV. CHRYSTOLOGIA DOBY SOBORU KONSTANTYNOPOLSKIEGO I

1. Apolinary z Laodycei

Chrystologia nicejska była teologią bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa rozpatrywanych rozdzielnie. Przeciwwstawiała się ona wszelkim tendencjom kreationistycznym i doketystycznym w odniesieniu do Chrystusa. Po Soborze Nicejskim w polemice antyariańskiej zjawiał się z nową siłą problem zespolenia Logosu z człowieczeństwem Chrystusa. Postawił go Apolinary z Laodycei (+390), znakomity dialektyk i bezkompromisowy szermierz słowa. Początkowo pozostawał on w ścisłej łączności z Atanazym w zwalczaniu błędów arianskich. Potem jednak sam dopuścił się błędu.

Apolinary pragnął szczerze pojednania arian z Kościołem. Aby usunąć rozbieżności doktrynalne, sięgnął do platońskiej teorii człowieka jako duszy rozumnej (*nous*), duszy zmysłowej (*psyche*) i ciała (*sarx*). Wychodził on ze słusznego na pozór założenia, że dwa pełne i doskonałe byty — Bóg i człowiek — nie mogą tworzyć całkowitej jedności. W Chrystusie — tłumaczył — Logos zajął miejsce *nous*. Apolinary oparł się w swej nauce na wypowiedzi biblijnej: „Słowo stało się ciałem” (J 1, 14). Przeoczył wszakże fakt, że w kategoriach myślenia żydowskiego, jakimi posługiwał się św. Jan Apostoł, ciało oznacza człowieka. Błędną również była jego teoria psychologiczna, tłumacząca bezgrzeszność Chrystusa zastąpieniem w nim rozumnej duszy przez Logos. Ariusz pomniejszył bóstwo Chrystusa i odmówił Mu duszy ludzkiej. Apolinary nie był tak skrajny w swoich poglądach. Uznawał bóstwo Chrystusa i obecność w nim duszy zmysłowej. Daleki jednak był od ortodoksji. W konsekwencji bowiem negował w Chrystusie istnienie ludzkiego umysłu i ludzkiej woli, a tym samym podważał realizm zbawienia.²⁹

Nauka Apolinarego początkowo nie zwróciła na siebie uwagi. Kontakt z nim utrzymywał Atanazy (choć już przeczuwał niebezpieczeństwo) i Bazyli Wielki. Dopiero Grzegorz z Nyssy rozprawił się z Apolinarym

²⁸ B. Studer, dz. cyt., s. 126—135.

²⁹ Apolinaryzm. W: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, s. 44—45; J. Szymusiak, Apolinaryzm. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 773, tamże literatura.

po imieniu (*Antirrhētikos*).³⁰ Na pomoc mu przyszedł Grzegorz z Nazjanzu. Chrystologię Apolinarego potępiły synody w Aleksandrii (362 r.), Rzymie (374, 377 r.) i Antiochii (379 r.) oraz Sobór Konstantynopolski I (381 r.). Na synodzie w Rzymie w 382 r., zwołanym przez pap. Damazego, dołączono kanon siódmy, który brzmi:

„Wyłączamy ze społeczności wiernych tych, którzy twierdzą, że Słowo Boże mieszkało w ciele ludzkim zamiast rozumnej i duchowej duszy, ponieważ Syn — to znaczy Słowo Boże — nie przebywał w ciele, zajmując miejsce duszy rozumnej i duchowej, ale przyjął i zbawił taką duszę, jak nasza, rozumną i duchową, lecz bez grzechu”.³¹

Niektórzy uczniowie Apolinarego wrócili do prawowiernej nauki Kościoła, inni zaś przyłączyli się do monofizytyzmu.

2. Ojcowie kapadoccy

Duży wkład do sprecyzowania dogmatu trynitarnego i chrystologicznego wnieśli Grzegorz z Nazjanzu (+ 390), Grzegorz z Nyssy (+ 394) i Bazyli Wielki (+ 379). Pierwszy z nich zwany teologiem (w Kościele Wschodnim tytuł ten przyznaje się jeszcze Janowi Apostołowi i Symeonowi tzw. nowemu teologowi) był wybitnym znawcą języka greckiego i kultury helleńskiej, drugi odznaczał się głębią filozoficzną, trzeci szczególnie zmysłem mistycznym. Grzegorz z Nazjanzu rozprawił o Bogu i Chrystusie głównie w swoich mowach i listach. Grzegorz z Nyssy napisał dzieła polemiczno-dogmatyczne: *Przeciw Eunomiuszowi*, *Przeciw Macedonianom* i *O Trójcy Świętej*. Bazyli pozostawił *Adversus Eunomium*, *De Spiritu Sancto* oraz wiele listów. Wszyscy trzej zwalczali błędy odłamów arianskich i apolinaryzmu.

Bazyli jako pierwszy określił dogmat trynitarny w formule: *mia physis treis hypostaseis*. Termin *physis* znaczył u niego to samo co *ousia*, a *hypostasis* była synonimem *prosopon*. Określenie zostało uznane za prawowierne najpierw na Wschodzie, a potem również na Zachodzie. Grzegorz z Nazjanzu pisał w tym względzie:

„u nas Greków mówi się prawowiernie o jednej istocie, a trzech hipostazach. Pierwsze słowo wyraża jedną naturę Bożą, drugie — potrójne właściwości. Tak samo myślano w Italii. Ale z powodu ubóstwa swego języka i braku słów mieszkańcy Italii nie mogli odróżnić hipostazy od istoty i wprowadzili pojęcie trzech osób, aby nie przyjmować trzech istot”.³²

Bazyli³³ tłumaczył, „że taki sam stosunek, jaki zachodzi między tym, co wspólne, a tym co swoiste, zachodzi też między istotą, tak że jednemu bytowi Boga różnych określeń nadawać nie można. Hipostazę natomiast uznajemy za stanowiącą o odrębności osoby... w wyznaniu wiary w Syna należy... związać odrębność ze wspólnotą i orzec: wierzę w Syna Bożego”.³⁴ Chrystus przeto — według ojców kapadockich — jest istotą (*ousia*) Bożą i hipostazą Syna Bieżącego. Jest w nim również nienaruszona natura (*physis*) ludzka, złożona z duszy rozumnej (*nous*), duszy zmysłowej (*psyche*) i ciała (*sarx*).

³⁰ J. Lenz, *Jezus-Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa*, Trier 1925; R. Hübn er, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa*, Leiden 1974.

³¹ *Berviarium fidel*, s. 264.

³² Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967 s. 242.

³³ Św. Bazyli Wielki, *Listy*, Warszawa 1972, s. 232.

³⁴ Tamże, s. 287.

Ojcowie kapadoccy wiele mówili o integralności natur w Chrystusie i ich wzajemnym zespoleniu. Uznawali też współorzekanie właściwości Boskich i ludzkich o tej samej osobie Chrystusa (*communicatio idionatum*). Nie wypracowali natomiast jeszcze precyzyjnej terminologii zjednoczenia. Posługiwali się oni najczęściej terminami: *synapheia*, *mixis*, *kra-sis*, *synkrisis*. W określeniach tych wszakże, sugerujących monofizytyzm, wyrażali prawowierną naukę. Ojcowie kapadoccy świadomi byli nieprzeniknionej tajemnicy, jaką jest Trójca Święta i Wcielenie Syna Bożego. Dlatego też w swoich wyjaśnieniach nie posuwali się za daleko. Umieili „trzymać się granic dogmatu” i tam gdzie trzeba „milczeniem czcić Boga”.³⁵

W nauce o integralności człowieczeństwa Chrystusa zawierała się soteriologia kapadoczczyków. Trzymali się oni bowiem zasady: *quod non est assumptum, non est sanatum*. Ponieważ cały człowiek zgrzeszył w Adamie, cały też potrzebuje uzdrowienia, a nie stanie się to inaczej, jak przez zjednoczenie tego co ludzkie z tym co Boskie. Dzieło zbawcze Chrystusa pojmowali oni zarówno jako przeobstwienie człowieka, jak też jako ofiarę i zwycięstwo nad szatanem. Soteriologia kapadoczczyków znajdowała uznanie u innych ojców Kościoła. Przykładem tego może być homilia św. Hieronima (+420) na Boże Narodzenie, w której czytamy:

„Gdyby nie przyjął natury ludzkiej, człowiek nie byłby zbawiony. Gdyby przyjął ciało bez duszy, ta ostatnia nie byłaby zbawiona. Czyż mógłby być zbawiony człowiek, gdyby została zbawiona jego mniejsza część bez zbawienia jego istoty? Rzeczywiście można powiedzieć: On zbawiając, przyjął także duszę. Dusza jest czymś więcej niż ciało, zmysły zaś stanowią główną część duszy. Jeśli więc nie zbawił zmysłów, nie zbawił także duszy, która niemniej jest ważna”.³⁶

3. Ambroży z Mediolanu

Ambroży (+397), mimo starannego wykształcenia humanistycznego, był bardziej pasterzem niż naukowcem. Nie wprowadził do chrystologii nowych rozwiązań, ale za to przepoił ją duchem niezwyklej żarliwości. Pragnął, aby nauka o Chrystusie przemieniała ludzi, a nie służyła ich czczym dociekaniom. Przyczynił się wydatnie do wypracowania chrystologii w języku łacińskim. Zachodowi przyswoił myśl ojców greckich. Swą wytrwałością i jasnością wypowiedzi doprowadził do triumfu orzeczeń nicejskich na Zachodzie i upadku doktryn ariańskich oraz apolinaryzmu. Wywarł olbrzymi wpływ na późniejszy rozwój chrystologii łacińskiej.³⁷

Spośród wielu pism, które pozostawił Ambroży, nas interesują najbardziej: *De fide* i *De Incarnationis Dominicae sacramento*. Pierwsze z nich jest zbiorem pięciu ksiąg, które autor skierował do cesarza Gracjana, celem utwierdzenia go w wierze katolickiej. Drugie stanowi polemiczny traktat przeciw nauce arian i Apolinarego z Laodycei. Ambroży w obu dziełach wykorzystał obficie pisma Orygenesza, Atanazego, Bazylego Wielkiego, Didyma Słepego i innych pomniejszych pisarzy starochrześcijańskich. Uniknął szczęśliwie błędów subordynacjonizmu i sabelianizmu.

Chrystologię Ambrożego cechuje swoisty chrystocentryzm. Głosił on

³⁵ Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy*, s. 313, 317.

³⁶ A. Hamman, *Portrety ojców*, s. 192.

³⁷ A. Madeo, *La dottrina soteriologica di s. Ambrogio*, Roma 1943; G. Matt, *Jesus Christus fons vitae*, Roma 1968; *Ambroise de Milan. XVI^e centenaire de son election episcopale*, Paris 1974.

Chrystusa, który jest wszystkim (*Christus omnia*), który jest dla nas (*Christus pro nobis*) i który jest dla człowieka osobiście (*Christus pro me*), Chrystusa drogę (*Christus via*) i cel (*Christus patria*), Chrystusa Boga, do którego idzie się przez Chrystusa człowieka (*per Christum hominem ad Christum Deum*). Uważał, że Chrystus rodzi się w sercu ludzkim, pozostaje w mistycznym związku z Kościołem jako swoją oblubienicą i jest obecny we wspólnocie przez słowo Pisma św.³⁸

Szczególną wymowę posiadają wywody Ambrożego o bóstwie i człowieczeństwie Chrystusa w Jego jedności i zarazem dwoistości. Chrystus — pisał:

„choć zawsze był odwiecznym Bogiem. przyjął tajemnicę Wcielenia, nie podzielony, lecz jeden, gdyż jest jednością dwóch i jeden z obydwu, to jest w Bóstwie i w ciele. Nie jest bowiem inny z Ojca a inny z Dziewicy... W śmierci był on zatem nieśmiertelny, a niecierpiący w cierpieniu. Przykreść śmierci nie dotknęła Go jako Boga, a jako człowieka widziały Go otchłanie... Wisiał na krzyżu, a kierował wszystkim, dygotał na skazańczym drzewie, a cały ten świat drżał z lęku przed Nim. Skazano Go na śmierć i zadawano Mu rany, a On rozdawał królestwo niebieskie. Stał się grzechem wszystkich, a obmywał grzechy ludzkości”.³⁹

4. Augustyn z Hippony

Augustyn (+430) uchodzi do dziś za największego teologa łacińskiego w starożytności. Żył jak gdyby na przełomie starego i nowego świata. Własnymi oczyma oglądał agonię państwa, zmierzch kultury antycznej, kiełkowanie nowej cywilizacji oraz rozprzestrzenianie się Ewangelii wśród ludów barbarzyńskich. Bronił nauki chrześcijańskiej przed wypaczeniami manicheizmu, donatyzmu, pelagianizmu, a także arianizmu. Okoliczności te ukształtowały jego chrystologię. Augustyn nie napisał odrębnego traktatu o Chrystusie. Chrystologia wszakże była duszą jego teologii. Podobnie jak Ambroży głosił on chrystocentryzm w aspekcie zbawienia i poznania przez wiarę.⁴⁰

Chrystologia Augustyna wyrastała z trynitologii, kierowała się zaś ku problemom codziennego życia. W swym epokowym dziele *De Trinitate*, które pisał przez dwadzieścia lat (399—419), umieścił naukę o Chrystusie wśród rozważań o Trójcy Świętej. W okresie tym spory ariańskie właściwie już wygasły. Arianie zdobywali zwolenników jedynie wśród barbarzyńców. Augustyn przeto nie dla celów polemicznych, lecz z potrzeby serca opracował ten traktat. Posłużył się w nim terminami osoby, natury, istoty. Chrystologię przedstawił na płaszczyźnie ontologicznej, psychologicznej, w perspektywie bytu i działania Bożego oraz w relacji do ludzkiego *compositum*. Naukę tę wielokrotnie głosił w kazaniach i zamieszczał w innych pismach. Chrystus — według niego — jest współistotny Ojcu i wraz z Ojcem posiada jedną naturę.

„Bóg i Bóg, obydwaj — jeden Bóg; wszechmogący i wszechmogący, obydwaj — jeden wszechmogący”.⁴¹

³⁸ B. Studer, *Zur Soteriologie*, s. 155—156.

³⁹ Sw. Ambroży, *Wybór pism dogmatycznych*, Poznań 1970 s. 116, 117.

⁴⁰ G. Madec, *Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustiniennne*, Paris 1975; J. Verhees, *Helliger Geist und Inkarnation in der Theologie des Augustinus von Hippo*, *Revue des études augustiniennes*, 22 (1976) s. 234—253; G. Rémy, *Le Christ médiateur dans l'oeuvre de s. Augustin*, Strasbourg 1977.

⁴¹ Sw. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952 s. 64.

Chrystus jest też doskonałym człowiekiem.

„Bo tak Słowo Ciałem się stało, że Bóstwo, łącząc się z Ciałem, nie zmieniło Bóstwa w Ciało. A przez ten wyraz należy tu rozumieć człowieka, bo w powiedzeniu tym oznaczono całość przez część... Była to natura najzupełniej wolna od wszelkiego w grzechu uwikłania, nie taka jaka z obydwójga płci rodzi się przez pożądliwość ciała, nie związana z przestępstwem, które przez odrodzenie dopiero się zmywa, lecz taka, jakiej z Dziewicy narodzić się przystało, taka, jaką wiara Matki, a nie żądza poczęła”.⁴²

W oparciu o teologię Wcielenia rozpracował św. Augustyn naukę o pośrednictwie Chrystusa. Widział je w porządku stwórczym, zbawczym i poznawczym. Termin *mediator* wiązał się u niego z określeniami: *creator, recreator, redemptor, reconciliator i revelator*. Była to więc uniwersalna wizja dzieła Chrystusowego. Doszedł do niej Augustyn poprzez wytrwale zmagania z błędami grożącymi wierze katolickiej. Potępiając manicheizm, podkreślał w Chrystusie najwyższy autorytet i drogę do zbawienia. Przecistawiając się donatystom, bronił obecności Chrystusa w sakramentach, a na fundamencie *communio sacramentorum* wznosił gmach wiedzy o Kościele jako *totus Christus*. Walcząc z pelagianami, ukazywał Chrystusa jako źródło łaski. Spiesząc wreszcie na pomoc prześladowanym, poszukiwał we Wcieleniu sensu historii świata i ludzkości.⁴³ Chrystologia Augustyna przez swój uniwersalizm łączyła protologię z eschatologią, eklezjologię z nauką o świecie, dzieło stworzenia z upadkiem i naprawą człowieka.

V. CHRYSTOLOGIA EFESKA

1. Początki nestorianizmu

Z wystąpieniem Apolinarego chrystologia coraz bardziej koncentrowała się wokół problemu zjednoczenia bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie. Na przeł. IV/V w. weszła ona w fazę długotrwałych i gwałtownych polemik, podczas których na nowo zaczęły rywalizować ze sobą szkoły antiocheńska i aleksandryjska i w których względy ambicjonalne, polityczne i geograficzne mieszały się z argumentami teologicznymi. Brali w nich udział: dwór cesarski, papieże, biskupi, mnisi i zwykli wierni.

Zarzewie sporu wybuchło w Konstantynopolu w 428 r., kiedy to paatriarchą tam został Nestoriusz (+451), mnich antiocheński, duchowy uczeń Diodora z Tarsu (+ ok. 393) i Teodora z Mopsuestii (+451). Od nich Nestoriusz przejął gorliwość w zwalczaniu błędów w wierze, skrajnie realistyczne tłumaczenie tektów bibliinych oraz tzw. chrystologię oddolną (*christus — homo assumptus*). Nestoriusz jednak nie dorównywał swoim poprzednikom wiedzą egzegetyczną i teologiczną, prześcigał ich natomiast wygórowaną ambicją. Wkrótce począł głosić nauki, które wzbudziły podejrzenie w Aleksandrii i Rzymie.

Nestoriusz wychodził z założenia, że de całości natury ludzkiej należy pierwiastek osobowy. W ten sposób zwalczał błąd apolinaryzmu i bronił integralności człowieczeństwa Chrystusa, składającego się z duży rozumnej (*nous*), duszy zmysłowej (*psyche*) oraz ciała (*sarx*) i stanowiącego samoistny byt — pełną osobę ludzką. W efekcie, przyjmował w Chry-

⁴² Tamże, s. 105.

⁴³ B. Studer, *Zur Soteriologie*, s. 158.

stusie istnienie dwóch osób zjednoczonych ze sobą moralnie poprzez wolę. Nestoriusz bronił się przed dualizmem chrystologicznym, nie umiał wszakże rozwiązać problemu jedności. Odrzucił naukę o *communicatio idiomatum*, Maryję nazywał matką Chrystusa (*christotokos*), a nie Boga (*theotokos*). Wywołało to zaniepokojenie u słuchaczy, a Cyryla Aleksandryjskiego (+444) popchnęło do ostrej interwencji.⁴⁴

Do formalnych zamieszek doszło już w 428 r., kiedy to Proklus z Kizyku (+446) podczas kazania w bazylice konstantynopolskiej — w obecności Nestoriusza — nauczał o Maryi jako Bogurodzicy. Patriarcha wystąpił wówczas gwałtownie przeciw temu kazaniu i skierował pismo do papieża Celestyna, który nadto otrzymał za pośrednictwem Euzebiusza z Dorylei cztery kazania Nestoriusza. W 429 r. naukę Nestoriusza potępił Cyryl Aleksandryjski w homilii paschalnej. On też wystosował jeden list do mnichów egipskich oraz dwa do samego Nestoriusza. Spór, który rozgorzał, przypominał do złudzenia konflikt, który wcześniej wybuchł między Teofilem Aleksandryjskim (+412) i Janem Chryzostomem. W obu wypadkach gwałtowność brała górę nad rozsądkiem. Ponieważ Nestoriusz nie przyjmował upomnienia, Cyryl zwrócił się osobnym listem do Celestyna.⁴⁵

W Rzymie odbył się w 430 r. synod, na którym naukę Nestoriusza uznano za błędną. Papież skierował pismo do kleru i wiernych Konstantynopola, Nestoriusza i biskupów Wschodu, a Cyrylowi zlecił wyjaśnienie prawdy. Cyryl w tymże roku zwołał synod do Aleksandrii, na którym ułożono list do Nestoriusza i dwanaście anatematyzmów. Nestoriusz odpowiedział na wyrok synodu aleksandryjskiego serią anatematyzmów, sformułowanych przy wydatnej pomocy Andrzeja z Samosaty i Teodoretę z Cyru. Cyryl zarzucał Nestoriuszowi dualizm, Nestoriusz Cyrylowi — apolinaryzm. U korzeni polemiki tkwiło różne rozumienie terminu *physis* przez aleksandryjczyków i antiocheńczyków. Zaogniały ją natomiast konsekwencje soteriologiczne i mariologiczne przyjętej nauki.

2. Sobór efeski

Aby pozyskać Teodezjusza II, Cyryl napisał trzy obszerne rozprawy: a) do cesarza; b) do sióstr cesarza Arkadii i Makryny; c) do żony cesarza Pulcherii i jej siostry Eudoksjii. Skutek jednak był odwrotny. Pisma spotkały się na dworze z nieprzychylnym przyjęciem. Tymczasem cesarz zwołał na Zielone Świąta 431 r. sobór powszechny do Efezu.

Na obradach Soboru zaciążył pośpiech. Ogłoszono na nim, ku radości wiernych, że Maryja jest Bogurodzicą (*theotokos*), naukę Nestoriusza odrzucono, a jego samego skazano na wygnanie. Cyryl zdołał zebrać pod aktem potępienia 198 podpisów. Legaci papiescy swe podpisy złożyli dopiero 11 lipca. Zaskoczony pośpiechem Jan z Antiochii (+442) zwołał odrębny sobór, na którym wyklęto Cyryla i wszystkich uczestników efeskiego *concilium*. W ten sposób doszło do formalnej schizmy. Cesarz przyjął uchwały Soboru powszechnego, biskupów rozesłał do swoich stolic, zatrzymując chwilowo Cyryla, Nestoriusza i Menona z Efezu. Potem

⁴⁴ Zob. wstęp do: Sw. Cyryl Aleksandryjski, *Wykład prawdziwej wiary*, Warszawa 1930.

⁴⁵ H. Chadwick, *Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy*, *The Journal of Theological Studies*, 2 (1951) s. 145—164; J. Liébaert, *La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille 1951; A. Rauch, *Die Menschwerdung Gottes aus Maria im Heilswerk der Heiligen Dreifaltigkeit bei Cyrill von Alexandrien*, Rom 1966.

Nestoriusza zesłał do klasztoru pod Antiochią, a jego pisma skazał na spalenie. Nestoriusz przed śmiercią (+ ok. 451) napisał autoapologię pt. *Księga Heraklidesa z Damaszku*. Zwolennicy jego rozproszyli się po terenach Persji.

Spór jednak nie ustał. Trwał jeszcze dwa lata. Dopiero w kwietniu 433 r. udało się cesarzowi pojednać Jana z Antiochii z Cyrylem Aleksandryjskim. Podpisano formułę zjednoczenia, która głosiła:

„Wierzmy więc, że Pan nasz Jezzus Chrystus, jedyny Syn Boga, Bóg prawdziwy i człowiek doskonały, złożony z duszy rozumnej i ciała, zrodzony z Ojca przed wiekami według Bóstwa, narodzony w ostatnich czasach dla nas i dla naszego zbawienia z Maryi Dziewicy jako człowiek, jest współistotny Ojcu co do Bóstwa i współistotny nam co do człowieczeństwa. Ponieważ nastąpiło zjednoczenie dwóch natur (*physis*), dlatego wyznajemy jednego Chrystusa, jednego Suna, jednego Pana”.⁴⁶

Osiągnięciem w formule było wprowadzenie podwójnej współistotności w Chrystusie: współistotny Ojcu co do Bóstwa (*homoousios to patri kata ten theoteta*) i współistotny nam co do człowieczeństwa (*homoousios hemin kata ten anthropoteta*). Mankamentem natomiast pozostawała niejasna treść pojęcia *physis* i określenia *dyo physeon henosis* (zjednoczenie dwóch natur). Uratowana została wiara w jednego Chrystusa, otwartą natomiast pozostawała dalek kwestia sposobu tego zjednoczenia.

3. Wkład Cyryla Aleksandryjskiego do rozwoju chrystologii

Istnieją rozbieżności w ocenie charakteru Cyryla Aleksandryjskiego i jego polityki kościelnej, zachodzi natomiast zgoda w uznawaniu uprawianej przezeń chrystologii. Uważa się ją powszechnie za szczytowe osiągnięcie teologii patrystycznej. Cyryl, poza wspomnianymi już rozprawami do dworu cesarskiego i anatematyzmami, napisał dzieła przeciw arianom (*Ho thesauros i Peri hagias*) oraz opracował liczne polemiki z nestorianami (m. in. *Kata ton Nestoriou dousphemion, Loyos kata ton me boulomenon homologein Theotokon ten hagian parthenon, Peri tes enanthropeseos*). W pismach swych Cyryl trzymał się linii wytyczonej przez Atanazego i Didyma Słepego. Był znakomitym egzegetą. Wprowadził na dobre argument patrystyczny, czerpany z wypowiedzi wielkich ojców. Umiejętnie posługiwał się dialektyką. Zdobył przez to wielki autorytet w dziedzinie teologii na Wschodzie i Zachodzie. Atanazy Synajski nazwał go „pieczęcią wszystkich ojców”. Imię jego sławili papieże Leon XIII, Pius XI i Pius XII.

Zasługą Cyryla było rozpracowanie tzw. chrystologii zjednoczenia. Jako błędne odrzucał on stwierdzenie: „Słowo przybrało człowieka”. Za ortodoksyjną uważał wypowiedź: „Słowo stało się człowiekiem”. Zjednoczenie w Chrystusie widział jako złączenie dwóch natur w jednej osobie Syna Bożego, a nie jako zamieszkanie Boga w człowieku. Cyryl zwalczał też apolinaryzm. Poprzez jednak zamienne używanie słów *physis* i *hypostasis* przyczynił się do powstania monofizytyzmu. Posługiwał się on bowiem zarówno formułą „jedna hypostaza Słowa Bożego” (*mia hypostasis tou Theou Logou*) jak i „jedna natura Słowa Bożego Wcielonego” (*mia physis tou Theou Logou*). Zjednoczenie dwóch natur w Chrystusie nazywał prawdziwym, rzeczywistym, wewnętrznym, definitywnym i nierozdzielnym. Nastąpiło ono w chwili Zwiastowania. Chrystus jako Jedno-

⁴⁶ *Breviarium fidei*, s. 271.

rodzony Syn Boży ma dwa działania i dwie wole, jest absolutnie święty i wolny od skłonności do grzechu.

Chrystologię dzielił Cyryl tradycyjnie na teologię i ekonomię. Konsekwencje soteriologiczne wszakże stawały się wyznacznikiem jego nauki chrystologicznej. Mówiąc o zbawieniu, kierował się stwierdzeniem *non est sanatum quod non est assumptum*. Odpowiedź na pytanie „Dlaczego Bóg stał się człowiekiem? widział w słowach: „Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa według postanowienia swej woli” (Ef 1, 5). Samo zbawienie pojmował jako uwolnienie od grzechu, zwycięstwo nad śmiercią i przywrócenie dziecięstwa Bożego. To ostatnie dokonuje się poprzez zjednoczenie człowieka z Bogiem.

VI. CHRYSOLOGIA CHALCEDOŃSKA

1. Powstanie monofizytyzmu

Posługiwanie się przez Cyryla formułą *mia physis* doprowadziło do powstania nauki, którą nazwano potem monofizytyzmem. Stało się to głównie za przyczyną Eutychesa (+455), mnicha konstantynopolskiego, ciszącego się wpływami na dworze cesarskim. Eutyches gorliwie bronił chrystologii Cyryla i zapalczywie zwalczał nestorian. W przekonaniu własnym chciał jedynie zachować *Credo nicejskie*, potwierdzone przez Sobór efeński. W rzeczywistości jednak wpadł w drugą skrajność. Nestorianie za cenę integralności natur przekreślili jedność w Chrystusie, Eutyches bronił jedności kosztem nienaruszalności człowieczeństwa Syna Bożego. Uznawał on wprawdzie w Chrystusie dwie natury, ale takie, które w momencie Wcielenia utworzyły jedną odrębną; boska natura wchłonęła ludzką podobnie jak woda w morzu wchłania w siebie wpuszczoną do niej kroplę miodu.⁴⁷

Niebezpieczeństwo tak sformułowanej nauki dostrzegł Flawian (+449), patriarcha Konstatynopola po wygnaniu Nestoriusza. W sukurs przyszedł mu też Teodoret z Cyru. Synod Konstantynopolski w 448 r. potępił Eutychesa i pozbawił go stanowiska archimandryty w klasztorze. Eutyches wówczas zaapelował do pap. Leona (+460) i innych patriarchów. Sam natomiast znalazł schronienie u Dioskura (+454), patriarchy aleksandryjskiego. Za jego staraniem przy poparciu cesarza doszło do zwołania synodu w Efezie w 449 r. Przeszedł on do historii pod nazwą *latrocinium efesinum*. Na synodzie tym bowiem siłą rehabilitowano Eutychesa, a biskupów broniących prawdy poturbowano. Flawian, zmaltretowany podczas synodu, zmarł w drodze na wygnanie. Zajęcie to potępiono na synodzie w Rzymie w 449 r.

Gorliwym obrońcą ortodoksji w tym czasie okazał się pap. Leon Wielki. Spośród licznych jego pism chrystologicznych (listy i mowy) na czoło wysuwa się list do Flawiana z 13 VI 449 r. Zawiera on bowiem jasny, stanowczy i precyzyjny wykład nauki o Chrystusie. Zyskał on tak wielkie uznanie u biskupów, że został włączony do akt soboru chalcedońskiego. Leon Wielki w liście tym stronił od polemiki. Jedynie Eutychesa nazwał „głową wielce nierozważną i grubo niedouczoną” (1), a jego poglądy „niedorzecznym i przewrotnym zeznaniem” (6). Po mistrzowski natomiast przedstawił jedność i dwoistość bóstwa i człowieczeństwa w

⁴⁷ *Le monophysitism sévérien*, Louvain 1919; W. H. C. Friend, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge 1972.

Chrystusie. Echo tej nauki znajdujemy w kolędzie „Bóg się rodzi”. Papież pisał:

„Zachowuje bez jakiegokolwiek braku swoje własności każda z natur; i jak postaci sługi nie pochłania postać Boska, tak postaci Boskiej nic nie ujmuje postać sługi... niewidzialny w swej naturze — widzialnym staje się w naszej, nieogarniony (niepojęty) — pozwala się ogarnąć (pojąć), odwieczny — zaczyna istnieć w czasie, Pan wszechświata — przyjmuje na siebie służebną postać, osłaniając swój majestat niezmierny, Bóg niedostępny z istoty swej cierpieniem — nie wzbrania się być człowiekiem cierpieliwym i nieśmiertelny — podlegać prawom śmierci... Ten sam i prawdziwym jest Bogiem i prawdziwym człowiekiem i nie masz żadnego kłamstwa w tym zjednoczeniu, gdy społem są niskość człowieka z wysokością Bóstwa. Jak bowiem Bóg nie zmienia się zmiłowaniem, tak człowiek nie niknie w wywyższeniu. Każda z natur w łączności z drugą pełni swoje; Słowo mianowicie sprawuje, co Słowa jest własnością, ciało zaś wykonuje, co ciału przysługuje... Narodziny ciała ludzką objawiają naturę; rodzenie dziewicy boskiej mocy jest znakiem. Niemowlęstwo maleńkiego skromna kolebka ukazuje; wielkość Najwyższego obwieszczają głosy aniołów”.⁴⁸

2. Sobór chalcedoński

Początkowo cesarz Marcjan zwołał sobór na 1 IX 451 r. do Nicei w Bitynii. Potem jednak przeniesiono obrady do Chalcedenu. Nie znana jest dokładnie liczba uczestników: według jednych ok. 360, według innych — ok. 600. Papieża reprezentowali biskupi Paschazyn z Lilibaetum i Lucencjusz z Ascoli oraz kapłani Bonifacy i Bazyli. Obrady otworzył 8 X 451 r. bp Paschazyn. Zaraz na pierwszej sesji potępiono *latrocinium efesinum* i przywrócono dobre imię patriarsze Flawianowi. Potwierdzono następnie symbole wiary Soboru Nicejskiego i Konstantynopolskiego, odrzucono raz jeszcze nestorianizm i przyjęto list Leona do Flawiana. Odbiło się to w podniosłej atmosferze, a zebrani wyrazili przekonanie, że „Piotr przemówił przez Leona”. Na trzeciej sesji pozbawiono Dioskura stolicy patriarszej, na czwartej poddano surowej krytyce monofizytyzm, a na piątej ustalono wspólną formułę wiary. Obrady zamknięto na początku listopada.⁴⁹

Leon Wielki w 453 r. listem do cesarza Marcjana potwierdził doktrynalne orzeczenie Soboru, na Nestoriusza, Eutychesa i Dioskura zaś rzucił ekskomunikę. Uchwały Soboru znalazły oponentów wśród zwolenników Eutychesa. Podzielili się oni potem na eutychian, sewerian i aftartodoketów. Niektórzy z nich osiedlili się w Antiochii i Aleksandrii. Na rozkaz cesarza Bazylika ok. 500 biskupów wschodnich odrzuciło postanowienia chalcedońskie, powodując w ten sposób schizmę. Losy orzeczeń Soboru ulegały potem zmiennym kolejom. Na przeszkodzie do pojednania stały często akty polityczne. Do dziś istnieją wspólnoty oparte na przedchalcedońskim wyznaniu wiary.⁵⁰

Sobór chalcedoński uchwalił następującą definicję chrystologiczną:

„Idąc za świętymi Ojcami wszyscy jednogłośnie uczymy wyznawać, że jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, doskonały w Bóstwie i doskonały w

⁴⁸ Leon Wielki, *Mowy*, Poznań 1958 s. XLII—XLIII.

⁴⁹ Najbardziej wszechstronne opracowanie problematyki Soboru Chalcedońskiego zawiera wydane staraniem H. Bachtla dzieło zbiorowe: *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*, t. 1—3, Würzburg 1951—54, 1973⁴, tamże obfita literatura.

⁵⁰ Zob. A. S. Atiya, *Historia kościołów wschodnich*, Warszawa 1978 s. 60—67.

człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, złożony z rozumnej duszy i ciała, współistotny Ojcu co do Bóstwa, współistotny nam co do człowieczeństwa, we wszystkim nam podobny oprócz grzechu (Hebr 4, 15).

Przed wiekami z Ojca zrodzony jako Bóg, w ostatnich zaś czasach dla nas i dla naszego zbawienia narodził się jako człowiek z Maryi Dziewicy, Bożej Rodzicielki; jeden i ten sam Chrystus Pan, Syn jednorodzony ma być uznany w dwóch naturach bez pomieszania, bez zamiany, bez podziału i bez rozłączenia. Nigdy nie została usunięta różnica natur przez ich zjednoczenie, lecz właściwości każdej z nich są zachowane i zjednoczone w jednej osobie, w jednym współistnieniu. Nie można go dzielić na dwie osoby ani ich w Nim rozróżniać, ponieważ jest jeden i ten sam Syn jednorodzony, Słowo Boże, Pan Jezus Chrystus, jak przedtem prorocy nauczali o Nim, jak sam Jezus Chrystus o tym nas pouczył i jak nam przekazał Symbol Ojców⁵¹.

3. Znaczenie orzeczeń chalcedońskich

Sobór chalcedoński w swej definicji odciął się od wszystkich poprzedzających go błędów chrystologicznych: doketyzmu, arianizmu, apolinarizmu, nestorianizmu i monofizytyzmu. Dogmat chrystologiczny określił w formie: dwie natury (*physis*) i jedna osoba (*prosopon kai hypostasis*). Związek obu natur ujął w czterech terminach: bez pomieszania (*asynchytos*), bez zamiany (*atreptos*), bez podziału (*adiaretos*) i bez rozłączenia (*achoristos*). Negatywna forma tych określeń miała na celu uszczegółwić dogmat chrystologiczny przed niewłaściwym jego rozumieniem i przybliżyć go mentalności ówczesnych ludzi. Przyczyniła się ona wydatnie do rozwoju tzw. chrystologii apofatycznej.

Na Soborze Chalcedońskim raz jeszcze zwyciężyła wiara przeciw rozumowi. Sobór pozostał wierny wypowiedziom Pisma św. o Chrystusie i zbawieniu. Niewątpliwym osiągnięciem Soboru było ustalenie terminologii. Dzięki niej ukazane zostały ramy ortodoksji. Nie znaczy to jednak, że nauka Soboru Chalcedońskiego jest ostatnim słowem w chrystologii. Sobór przedstawił naukę o Chrystusie w aspekcie ontycznym. Stała się ona w ten sposób podstawą do dalszych poszukiwań. Żywy jednak Chrystus przekracza wszelkie ramy, a Kościół jako pielgrzymujący lud Boży stara się nieustannie widzieć żywe oblicze Chrystusa. Stąd formułę chalcedońską musimy traktować pod pewnym względem jako koniec, pod innym — jako początek. Kończyła ona wieloletnie spory chrystologiczne, otwierała okres pogłębiania treści soborowych i wyważania ich w języku ludzi określonego środowiska i czasu. Zwłaszcza proces deheleinizacji wiary domaga się wysiłku zrozumienia i ujęcia chrystologii chalcedońskiej w nowych kategoriach myślowych.⁵²

Chrystologia chalcedońska przedstawia także problem ekumeniczny. Zachód zbyt często utożsamiał chrześcijaństwo aleksandryjskie z eutychanizmem. Tymczasem tzw. przedchalcedoński Kościół koptyjski uznaje naukę o dwóch naturach Chrystusa, a tylko różni się od innych Kościołów w interpretacji zjednoczenia tych natur. Poza tym trzeba pamiętać, że na obradach zarówno synodu efeskiego w 449 r. jak i Soboru Chalcedońskiego zaciążyły akty polityczne. Aleksandria odebrała potęgę postanowień efeskich i ekskomunikowanie Dioskura jako akt bizantyńizmu, godzący w uczucia narodowe. Dlatego też zachodzi pilna potrzeba reinterpretacji orzeczeń chalcedońskich pod tym kątem, oddzielenia tego,

⁵¹ *Breviarium fidei*, s. 280.

⁵² W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975 s. 16—20.

co w nich było efektem kalkulacji politycznych, od tego, co stanowiło wyraz pragnienia czystości wiary.⁵³

VII. CHRYSOLOGIA POCHALCEDOŃSKA

1. Henotikon

Chrystologia po Soborze Chalcedońskim pozostawała w ścisłym związku z wysiłkami przyprowadzenia do jedności kościelnej monofizytów aleksandryjskich. Ponieważ cesarzom bizantyńskim nie udawało się osiągnąć tego mieczem, sięgnięto po broń doktrynalną. Pierwszą taką próbą była formuła jedności, znana jako *Henotikon*. Ułożyli ją w 482 r. patriarcha konstantynopolski Akacjusz (+489) i aleksandryjski Piotr III Mongos (+490). Moc prawną nadał jej cesarz Zenon (+491).⁵⁴

Nowa formuła wiary przyjmowała postanowienia trzech pierwszych soborów powszechnych. Potępiała natomiast błędy Nestoriusza i Eutychesa. W Chrystusie uznawała tę samą naturę, co ma Ojciec, i zarazem naturę ludzką. Nie zawierała bezpośrednich wzmianek o soborze chalcedońskim. Pośrednio jednak nie przyjmowała zarówno orzeczeń tego Soboru jak i listu dogmatycznego pap. Leona.

Akt jedności początkowo odnosił nieznaczne sukcesy. Chrześcijanie aleksandryjscy nawiązali kontakt z kościołem konstantynopolskim. Jedności tej wszakże nie uznano w Rzymie. Pap. Feliks III wysłał do konstantynopola legatów w osobach biskupów Witalisa i Misena. Misja ich jednak zakończyła się niepowodzeniem. Wówczas papież zwołał w 484 r. synod do Rzymu, podczas którego odrzucono *Henotikon*, a Akacjusza ekskomunikowano. W odpowiedzi patriarcha konstantynopolski usunął imię papieża z dyptychów. Doszło do formalnej schizmy (tzw. akacjańskiej), która trwała ok 35 lat. *Henotikon* nadal obowiązywało w Konstantynopolu.

2. Tria Kephalaia

Sytuacja uległa zmianie, gdy cesarzem bizantyńskim został w 527 r. Justynian (+565), prawnik i teolog z wykształcenia. Przybrał on tytuł *isa yostolos* (równy apostołom) i chciał być wzorowym monarchą chrześcijańskim. Pierwszym jego aktem doktrynalnym był dekret potępiający mnichów palestyńskich, którzy ulegali błędom orygenizmu w chrystologii. Dekret ten został przyjęty na synodzie konstantynopolskim w 543 r. Opiewał on, co następuje:

„Jeśli ktoś mówi albo sądzi, że dusza Pana przedtem istniała i złączona była ze Słowem Bożym przed wcieleniem i narodzeniem z Dziewicy — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych. Jeśli ktoś mówi albo sądzi, że ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa najpierw zostało ukształtowane w łonie świętej Dziewicy, a dopiero później do niego dołączone zostało Słowo Boże i dusza jakoby przedtem istniejąca — n.b.w.⁵⁵

⁵³ Zob. J. Misiurek, *Chalcedoński sobór*. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, kol. 50—54, tamże bogata literatura.

⁵⁴ Sytuację w Kościele za czasów pap. Feliksa III i patr. Piotra III Mongosa z wykorzystaniem najnowszych badań przedstawił P. Nautin w art. *La lettre de Felix III à André de Thessalonique et sa doctrine sur l'Eglise et l'Empire*, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 77 (1982) nr 1—2 s. 5—34.

⁵⁵ *Breviarium fidei*, s. 283.

Następnym posunięciem Justyniana był edykt z 544 r., potępiający pisma Teodora z Mopsuestii, Teodereta z Cyru i Ibas z Edesy. Cesarz uważał ich za filary nestorianizmu. Przez akt potępienia chciał przypodobać się monofizytom. Rezultat wszakże pozostał nikły. Tzw. „trzy dzieła” (*tria kephalaia*) nigdy przedtem nie spotkały się z wyrokiem potępiającym. Przeciwnie, Ibas z Edesy i Teodoret z Cyru znaleźli uznanie na Soborze Chalcedońskim, zaś Teodor, z Mopsuestii zmarł przed powstaniem polemiki nestoriańskiej. Mimo zaakceptowania edyktu na Wschodzie, do całkowitego pojednania nie doszło. Sprzeciwiali się mu biskupi afrykańscy i część biskupów zachodnich. Poncjjan w swym liście z 544/45 roku prosił cesarza, aby wstrzymał się przed wydaniem wyroku.

„Lękam się — pisał — byśmy nie wpadli w większą herezję i chaos przez to, że nie chcemy cofnąć się przed takimi błahymi oświadczeniami. I na cóż nam się przyda zaczynać wojnę z umarłymi, skoro nie ma miejsca na zwycięstwo w spotkaniu?”⁵⁶

Cesarz wszakże nie zważał na prośby. W 533 r. zwołał sobór do Konstantynopola. Obradom przewodniczył miejscowy patriarcha Eutychiusz (+582). Wzięło w nim udział ok. 160 biskupów. Pap. Wigiliusz (+555) mimo zaproszenia nie uczestniczył w soborze. Potem jednak uznał jego prawowierność. Sobór wydał 14 anatematyzmów, z których 12 przeciw Teodorowi z Mopsuestii, trzynasty przeciw Teodoretowi i czternasty przeciw Ibasowi. W orzeczeniach tych powtórzył dotychczasową naukę Kościoła o Chrystusie. Stanowiła ona swoiste kompendium chrystologii, w które obok tzw. teologii i ekonomii znalazły się kwestie kultu, łaski oraz zagadnienia z pogranicza eklezjologii i mariologii.

3. Una persona in duabus naturis

Chrystologia pochalcedońska, mimo uwikłań w sprawy polityczne, nie zaprzestała wysiłku nad pogłębieniem samej siebie. Duże rezultaty osiągnęła ona w precyzowaniu słownictwa. Z wielu, którzy trudzili się na tym odcinku, wymienić należy Boecjusza (+524) i Leoncjusza z Bizancjum (+ ok. 548). Pierwszy z nich był rzymianinem, posiadał gruntowne wykształcenie klasyczne, dzięki czemu mógł skutecznie przekazywać myśl grecką w języku łacińskim. Obok pism filozoficznych, pozostawił on cztery dzieła z trynitologii i chrystologii. Na szczególną uwagę zasługuje jego *Księga o osobie i dwóch naturach przeciwko Eutychesowi i Nestoriuszowi*,⁵⁷ acz przez niektórych kwestionowana jako nieautentyczna. Drugi początkowo ulegał błędom nestorianizmu, po wstąpieniu do klasztoru zaraził się na krótko orygenizmem, potem wszakże wszedł na drogę ortodoksji i wytrwale polemizował z sewerianami. Przeciwko ich nauce, jak też przeciw błędom nestorianizmu i Eutychesa napisał kilka rozpraw.

Problemem zasadniczej wagi w okresie pochalcedońskim było wyjaśnienie terminów „osoba” i „natura”, aby móc interpretować dogmat chrystologiczny. Dewiacja monofizytów wydawała się niewielka. Tłumaczyli oni bowiem, że Chrystus jest *ex duabus naturis*, odrzucali natomiast formułę *in duabus naturis*. obrońcy ortodoksji natomiast uważali za nieodzowne oba stwierdzenia. Tłumaczyli, że poprzestanie tylko na pierwszej formule oznacza przekreślenie integralności natur w Chrystu-

⁵⁶ A. Bober, *Światła ekumeny*, Kraków 1965 s. 459.

⁵⁷ *Pisma ojców Kościoła*, t. 5, Poznań 1926 s. 207—249.

się i wprowadzenie ewentualnie trzeciej natury, tzn. boskiej, która wchłonęła ludzką. Aby wyjść z tego impasu, potrzebna była ścisła terminologia.

Boecjusz, po przeanalizowaniu słownictwa greckiego (*hypostasis*, *hypostaseos*, *ousia*, *ousiosis*, *prosopon*, *physis*, *hyphistasthai*), stwierdził:

„natura jest to oznaczona gatunkowo właściwość jakiegokolwiek substancji; osoba zaś jest to indywidualna substancja natury rozumnej”.⁵⁸

Dogmat chrystologiczny zinterpretował następująco:

„ponieważ wiara katolicka uczy, że w Chrystusie pozostają obydwie natury i w swej tożsamości doskonałej istnieją, ani też jedna w drugą się nie zamienia, zatem słusznie wnioskuje, że Chrystus zarówno w dwóch naturach jako też i z dwóch natur złożony istnieje. Jest On w dwu naturach, albowiem pozostają, a zaś z dwóch się składa, gdyż trwające w całości obydwie natury przez zjednoczenie tworzą jedną osobę Chrystusa”.⁵⁹

Leoncjusz uważał, że „natura” jedynie zakłada pojęcie bytu, wskazuje na gatunek i ma powszechny charakter, „osoba” natomiast byt wyodrębnia i ujednostkawia, oddziela to co właściwe jednostce od tego co ogólne.⁶⁰ Na „osobę” składa się pojęcie indywidualności i samoistności (*subsistentia*). Osoba — to istnienie samodzielne. Wychodząc z tego założenia, tłumaczył, że w Chrystusie natura ludzka istnieje w hypostasis Słowa (*enhypostaton*). Dlatego też zjednoczenie to należy nazywać hypostatycznym, a nie fizycznym. Kościół przyjął formułę Leoncjusza *Unio hypostatica* do swego oficjalnego nauczania. W unii hipostatycznej widział Leoncjusz podstawę do nauki o *communicatio idiomatum* i o realizmie zbawienia. Zwalczał astartodoketów, którzy utrzymywali, że Chrystus posiadał ciało niecierpiętlive. Chrystologia Leoncjusza wywarła olbrzymi wpływ na innych teologów, zwłaszcza Maksyma Wyznawcę i Jana Damasceńskiego, pośrednio także na wielu scholastyków.

Duży wkład do rozumienia terminów *hypostasis*, *physis*, *ousia* i *prosopon* wniósł w VI w. Rustyk Rzymianin. Jego dzieło *Acephalos* zawiera spekulatywną naukę o Trójcy Świętej i Chrystusie. Chrystologia jego wszakże była bardziej metafizyką niż teologią. Rustyk oparł się na arystotelesowskiej filozofii bytu ludzkiego. W pojęciu osoby wyróżnił element ją konstytuujący, którym jest indywidualna rozumna samoistność (*subsistentia*, *hypostasis*).⁶¹

VIII. SCHYLEK STAROŻYTNOŚCI

1. Monoteletyzm

Aby przywrócić do jedności kościelnej i państwowej monofizytów w Egipcie i Syrii, cesarz Herakliusz przy pomocy patriarchy konstantynopolskiego Sergiusza (+ 638) ogłosił w 622 r. jako obowiązującą w miejsce *Henotikon* naukę o jednej woli w Jezusie Chrystusie. Nie negował on dwóch natur Jezusa Chrystusa. Twierdził jedynie, że boska i ludzka wola Chrystusa tworzą tak ścisłą jedność i harmonię, że są ze sobą identyczne.

⁵⁸ Tamże, s. 232.

⁵⁹ Tamże, s. 243—4.

⁶⁰ H. M. Manteau-Bonamy, *Tajemnica Wcielenia*, s. 372.

⁶¹ E. Wojtacha, *Filozofia*. W: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, s. 510—514.

Wydawało mu się, że w ten sposób znalazł formułę możliwą do przyjęcia przez monofizytów i obrońców orzeczeń chalcedońskich. W rzeczywistości jednak przeoczył fakt, iż działanie i wola są właściwościami natury, a nie osoby. Ortodoksi rychło dostrzegli błąd, monofizyci natomiast pozostali nieufni wobec nowej nauki. W konsekwencji, monoteletyzm (*thelema* — wola) nie zyskał szerszego rezonansu ani po jednej, ani po drugiej stronie.

Początkowo, na skutek nieporozumienia ku monoteletyzmowi przychylił się patriarcha Antiochii Atanazy (+629) i papież Honoriusz I (+638). Spotkali się oni jednak z ostrym sprzeciwem biskupów sąsiednich. W 638 r. cesarz Herakliusz nakazał biskupom podpisać ułożone przez patriarchę Sergiusza wyznanie wiary, tzw. *Ektesis*. Odrzucił je jednak papież Seweryn (+640), a papież Jan IV (+642) potępił całą naukę monoteletyzmu. Celem zażegnania sporu cesarz Konstans II wydał w 648 r. tzw. *Typos*, tzn. edykt zakazujący wszelkiej dyskusji na ten temat.

Doktryną monoteletyzmu zajmowano się na synodzie laterańskim (649 r. oraz na soborze konstantynopolskim III (681 r.). Synod laterański odrzucił dekrety cesarskie *Ektesis* i *Typos*. Wydał też 20 kanonów, w których sprecyzował jeszcze raz obowiązującą naukę o Trójcy Świętej i Chrystusie (jeden i ten sam Pan i Bóg Jezus Chrystus z dwóch natur i w dwóch naturach złączonych substancjalnie, posiadającym dwie wole i dwa działania ściśle ze sobą złączone).⁶²

Synod toledański oparł się na orzeczeniach chalcedońskich. Niezwykle interesująco ukazał on paradoksy Wcielenia:

„Chrystus ma w sobie substancję dwojaką — swojego Bóstwa i naszego człowieczeństwa. Wszakże dlatego, iż wyszedł od Boga Ojca bez początku, jest tylko narodzony, bo nie jest ani stworzony, ani przeznaczony. Przez wzgląd natomiast na fakt narodzenia się z Maryi Dziewicy, należy wierzyć, że jest i urodzony, i stworzony i przeznaczony. Przedziwne są obydwie akty Jego rodzenia. Albowiem przed wiekami zrodził Go Ojciec bez matki, natomiast z końcem wieków wydała Go na świat matka bez ojca. A dalej, jako Bóg, On stworzył Maryję; jako człowiek, sam został przez nią utworzony: jest więc i ojcem swej matki, Maryi, i synem. Podobnie jako Bóg jest równy Ojcu; jako człowiek, jest mniejszy od Ojca”.⁶³

Sobór Konstantynopolski III również odrzucił monoteletyzm i sformułował uroczyste wyznanie wiary, opierając się w tym względzie na nauce poprzednich soborów i ojców Kościoła, zwłaszcza Atanazego, Grzegorza z Nazjanzu, Cyryla Aleksandryjskiego i Leona Wielkiego.

„Idąc za nauką świętych ojców przyjmujemy u Chrystusa według Jego dwóch natur dwie wole, dwa działania bez podziału, bez zmiany i pomieszania. Te dwie wole wynikające z dwóch natur nie są bynajmniej przeciwne, jak to twierdzili bezbożni heretycy, lecz wola ludzka idzie za wolą Boską nie sprzeciwiając się jej, nie walcząc z nią, i podporządkowuje się wszechmocnej woli Boskiej... Wyznajemy uroczyście, że w Chrystusie są dwa działania: Boskie i ludzkie, wypływające z natury Boskiej i ludzkiej, że istnieją w sposób nierozdzielny, niezmienny i niepomieszany w tym samym Panu naszym Jezusie Chrystusie, prawdziwym Bogu”.⁶⁴

W ten sposób monoteletyzm został ostatecznie odrzucony jako niezgod-

⁶² Denz. 501—522.

⁶³ *Breviarium fidei*, s. 301—302.

⁶⁴ Tamże, s. 306.

ny z wiarą Kościoła. Przetrwał on do wojen krzyżowych wśród maronitów w Libanie.

2. Maksym Wyznawca

Do odrzucenia błędu monoteletyzmu przyczynił się wydatnie Maksym Wyznawca (+662), najwybitniejszy teolog Kościoła bizantyńskiego w VII w. Do sporu włączył się on ok. 640 r. Wywarł wpływ na tok obrad synodów afrykańskich i synodu laterańskiego w 649 r. Był osobistym doradcą pap. Marcina I (+655). Sam ulegał wpływom nauki Orygenesza, Ewagriusza i Leoncjusza z Bizancjum. Pozostawił wiele pism teologicznych, z których wymienić zwłaszcza należy: *Questiones ad Thalassium* (PG 90, 244—785) i *Ambigua* (tamże, 91, 1061—1417). Znosił prześladowanie ze strony cesarza i monoteletów. Zmarł na wygnaniu w Lacji nad Morzem Czarnym.⁶⁵

Zasługi Maksyma dla chrystologii są wielorakie. Przede wszystkim wypracował on teoretyczne uzasadnienie doktryny o dwóch wolach Jezusa Chrystusa. Chrystologię ukazał z jednej strony w wymiarach kosmicznych, z drugiej — w ścisłym powiązaniu z codziennym życiem chrześcijańskim. Dogmatyka szła u niego w parze z mistyką. Posiadał gruntowną znajomość Biblii i pism patrystycznych. Umiejętnie łączył *ortodoxis* z *ortopraxis*.

Czynione w VII w. rozróżnienia na *thelema physikon* (wola jako źródło aktów wolitywnych) i *thelema gnotikon* (wola jako przemyślany wybór) Maksym uściślił przez stwierdzenie, że pierwsza jest właściwością natury, druga — osoby. W pierwszej widział podstawę do nauki o dwóch wolach w Jezusie Chrystusie. Maksym był dyoteleta, co w konsekwencji oznaczało uznanie dwóch energii i dwóch działań w Chrystusie. Wszakże ową dwoistość pojmował w ścisłej wzajemnej jedności i harmonii. Ludzka wola Chrystusa znajdowała się w stanie ubóstwienia (*thelema theoften*), przez co Jego ludzkie czyny nabierały szczególnej wartości.

W jedności Wcielonego Słowa upatrywał Maksym Wyznawca źródło, fundament i cel jedności ludzi i świata. We Wcieleniu — według niego — zawiera się zjednoczenie tego co boskie i ludzkie, przywrócenie człowiekowi utraconej godności, zespolenie świata, objawienie miłości, z jaką Bóg świat stworzył i ze sobą złączył. Syn Boży przyjął na siebie wszystko, co miało być zbawione. Chrystus na ziemi urzeczywistnił całość misterium chrześcijańskiego życia.

Nauka o zjednoczeniu wszystkiego przez Słowo stanowiła istotny punkt chrystologii Maksyma. Widział on w świecie pięciopokoleniowe różnicowanie: a) między Bogiem a stworzeniem, b) światem umysłowym a światem zmysłów, c) życiem na sposób niebieski a życiem ziemskim, d) rajem a ziemią jako miejscem wygnania, e) mężczyzną a niewiastą.⁶⁶ Człowiek — według niego — posiadał w sobie zdolność zjednoczenia tych przeciwieństw. Nie dokonał jednak tego, ponieważ zamiast ku niezmiennej przyczynie jako swemu prapoczątkowi zwrócił się ku temu, co było poniżej niego. Dzieła zjednoczenia dokonał dopiero Chrystus. On to

⁶⁵ E. von Ivanka, *Maximos der Bekenner, All-Eins in Christus*, Einsiedeln 1961; S. Otto, *Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontius von Byzanz*, München 1969; L. Negri, *Elementi cristologici ed antropologici nel pensiero di san Massimo il Confessore*, Scuola cattolica, 101 (1973) s. 331—361.

⁶⁶ B. Studer, *Zur Soteriologie*, s. 213—223.

„najpierw zjednoczył w sobie nas samych ze sobą, znosząc zróżnicowanie męzczyzny i kobiety i uczynił nas, z mężczyzn i kobiet, po prostu ludźmi w prawdziwym tego słowa znaczeniu, ponieważ jesteśmy stworzeni według niego nosząc w sobie nienaruszenie jego obraz, na którym nie może być żadnej rysy zmienności i zepsucia. Następnie ze względu na nas doprowadził do jedności wszystko stworzenie ogarniając wszystkie przeciwieństwa dzięki temu, że zajmuje środek między duchem a materią, przeciwieństwa jako części całości, którą sam jest, owijając naokoło siebie niepodzielnie świat ludzki i raj. W ten sposób połączył on ziemię i raj, ziemię i niebo, świat widzialny i duchowy, ponieważ zjednoczył w sobie ciało, dziedzinę zmysłową oraz duszę i duchy. Wraz z każdą z istotowych części tego dualistycznego świata wszedł w istotowy związek z każdym jego przeciwieństwem, przedstawiającym w swoim ogólnym pojęciu cielesność, widzialność i duchowość. Zbierając to wszystko w sobie jako głowie stworzenia i jednocząc, jak przystało bóstwu, przedstawił całe stworzenie jako jedność, równocześnie złączył je jako nowego człowieka i urobił jego części w doskonałości przez dążenie do jedności i spoiwości wewnętrznej dzięki zawartej całości jego bytu”.⁶⁷

3. Jan z Damaszku (+ ok. 750)

Jakkolwiek żył już w średniowieczu, to jednak pozostał przedstawicielem myśli starożytnej. Pochodził z chrześcijańskiej rodziny arabskiej. Posiadał rozległą wiedzę i zmysł syntezy, co pozwoliło mu na opracowanie kompendium teologii patrystycznej. W swym głównym dziele *Pege gnoseos* (Źródło poznania) zamieścił najpierw wyjaśnienie najważniejszych terminów filozoficznych występujących w teologii, następnie charakterystykę dawniejszych i współczesnych mu herezji oraz wykład wiary prawdziwej (*de fide orthodoxa*). Ostatnia część tego dzieła cieszyła się ogromnym powodzeniem w średniowieczu.

Jan Damasceński należy do epigonów chrystologii starożytnej. Niektórzy nazywają go teologiem tajemnicy Wcielenia. Maryi przyznawał tytuł *theotokos*. Połączył umiejętnie chrystologię z mariologią i soteriologią. Uczył o współprzenikaniu się (*perichoresis*) natur w Chrystusie, o udziale ludzkiej natury Chrystusa w Boskiej energii i o potrzebie kultu człowieczeństwa Chrystusa. Ze współprzenikaniem natur łączył współprzenikanie działań (czynności teandryczne). Wiele miejsca poświęcał wyjaśnianiu *communicatio idiomatum*. Wykluczał w Chrystusie jakikolwiek brak wiedzy i niedoskonałe uczucia. W wykładzie posługiwał się wywodem ściśle teologicznym. Wywarł wpływ na rozwój metody scholastycznej.⁶⁸

IX. WCZESNE ŚREDNIOWIECZE

Po Soborze Konstantynopolskim III w 681 r. chrystologia nie zajmowała już tyle miejsca w wypowiedziach Magisterium Ecclesiae co w starożytności. Wszystkie ważniejsze problemy z tej dziedziny wydawały się już rozwiązane. Kościół poza tym coraz bardziej wikłał się w sprawy praktyczne, jak np. organizowanie własnej administracji, umacnianie władzy papieskiej itp. Poglębiał się nadto przedział między chrześcijaństwem wschodnim i zachodnim zakończony schizmą w 1054 r. Chrysto-

⁶⁷ Maksym Wyznawca, *Dzieła*, Poznań 1980 s. 69.

⁶⁸ I. Bieda, *Chrystologia ojców*, s. 454—456.

logia z auli soborowej zstąpiła do pomieszczeń synodalnych lub skryła się za murami klasztorными.

Teologów wczesnego średniowiecza interesowały zasadniczo trzy problemy chrystologiczne: a) stosunku Syna do Ojca i Ducha Świętego; b) potężenia natury boskiej i ludzkiej Chrystusa w jednej osobie Syna; c) zbawienia dokonanego przez Chrystusa. Kwestie te występowały już w starożytności i tam właściwie otrzymały dla siebie wyczerpującą odpowiedź. W niektórych jednak wypadkach znalazły one we wczesnym średniowieczu oryginalnych badaczy. Wymienić tu szczególnie należy: Anzelma z Canterbury (+ 1109), Hugona ze św. Wiktora (+ 1141) i Piotra Lombarda (+ 1160).

1. Chrystus Syn Boga Żywego

W VIII w. odżyły w chrystologii trudności trynitologiczne. Pojawił się błąd adopcjanizmu. Głosił go bp Elifand z Toledo. Przyjmował on podwójne synostwo w Chrystusie: naturalne i adoptowane. Pierwsze przypisywał Chrystusowi jako Synowi Bożemu zrodzonemu odwiecznie z Ojca, drugie — Chrystusowi jako synowi Maryi, który przez adopcję stał się synem Bożym. Adopcjonizm potępiły synody w Regensburgu (792 r.), Frankfurcie (794 r.) i Friuli (797 r.). Na tym ostatnim stwierdzono, że:

„Ludzkie narodzenie w czasie nie sprzeciwia się Boskiemu narodzeniu poza czasem, lecz w jednej osobie Jezusa Chrystusa jest prawdziwy Syn Boży i człowieczy. Nie jest inny syn człowieczy, a inny Boży... Nie jest Synem pozornym, lecz prawdziwym, nie przybranym, lecz rodzonym, ponieważ nigdy nie był oddalony od Ojca z powodu natury ludzkiej, którą przyjął. Dlatego wyznajemy w obu naturach rodzzonego, a nie przybranego Syna Bożego: ten sam bez pomieszania i podziału po przyjęciu natury ludzkiej, jeden i ten sam jest Synem Bożym i synem człowieczym. Z powodu natury ludzkiej jest naturalnym synem matki, ale w obu naturach jest rodzonym synem Ojca”.⁶⁹

W XII w. Abelard (+1142) odnowił błąd monarchianizmu. Broniąc jedności w Trójcy Świętej, zagubił troistość. Spotkał się z zarzutem modalizmu lub sabelianizmu. Syn bowiem — w jego nauczaniu — był jedynym atrybutem mądrości Bożej. W swojej *Theologia christiana* pisał:

„Chrystus Pan, jako wcielona Mądrość samego Boga, określając doskonałość najwyższego dobra, to znaczy Boga, dokładnie odróżnił ją w trzech imionach, kiedy jedną i pojedynczą, absolutnie niepodzielną i niezłożoną substancję Boską nazwał z trzech powodów — Ojcem, Synem i Duchem Świętym... Tę samą jednak substancję nazwał i Synem ze względu na odrębność własnej mądrości, przez którą może wszystko prawdziwie poznać i odróżnić, tak że nic nie jest przed nią ukryte, przez co mogłaby się pomylić”.⁷⁰

Naukę Abelarda zwalczał Bernard z Clairvaux. Potępił ją synod w Sens w 1140 r. Wyrok synodu uzyskał aprobatę pap. Innocentego II.

2. Unia hipostatyczna

Nikt z poważnych teologów w średniowieczu nie negował orzeczenia Soboru Chalcedońskiego o Chrystusie. Niemal wszyscy natomiast starali się wytłumaczyć wnioski zeń wypływające. Podstawową trudność sprawiało rozumowe wyjaśnienie zjednoczenia natur (Boskiej i ludzkiej) w

⁶⁹ *Breviarium fidei*, s. 309—310.

⁷⁰ Piotr Abelard, *Pisma teologiczne*, Warszawa 1970 s. 7.

jednej osobie Słowa z jednoczesnym założeniem, że Chrystus był w pełni Bogiem i doskonałym człowiekiem. Opini na ten temat było dużo. Piotr Lombard w III księdze *Sentencji* posegregował je w trzy grupy.

Pierwszy pogląd streszczał się w słowach: *Filius Dei assumpsit hominem*. Wykorzystywał on terminologię, wypracowaną na wielkich soborach chrystologicznych. Według niego, w Maryi począł się najpierw konkretny człowiek, złożony z duszy rozumnej i ciała, który następnie przez przyjęcie go przez Syna Bożego stał się Słowem Wcielonym. W Chrystusie jest jedna osoba, ale dwa osobniki. Co bliżej oznacza to rozróżnienie, zwolennicy tego poglądu nie wyjaśniali. I to stanowi największy jego mankament. Został on odrzucony przez wielkich mistrzów złotego okresu średniowiecza.

Na przeciwnym krańcu plasowali się ci, którzy twierdzili, że we Wcielaniu Słowo przyjęło osobno duszę i ciało ludzkie Jezusa Chrystusa. Chodziło im o wytłumaczenie tego, że w zjednoczeniu hipostatycznym możliwe jest doskonałe człowieczeństwo bez ludzkiej osoby. Gdyby Słowo — przekonywali — przyjęło ukształtowaną rozumną naturę ludzką, znaczyłoby to, że przyjęło również osobę ludzką. Każda bowiem indywidualna natura rozumna — według definicji Boecjusza — stanowi osobę. Pogląd ten, streszczający się w zdaniu „Słowo przyjęło człowieczeństwo”, otrzymał miano nihilizmu chrystologicznego. Głosił go m.in. P. Abelard, skłaniał się ku niemu również P. Lombard. Został potępiony przez pap. Aleksandra III w 1170 i 1177 r.⁷¹

Stanowisko pośrednie zajmowali zwolennicy poglądu „złożonej osoby”. Powoływali się oni w tym na autorytet św. Jana Damasceńskiego. Czynili rozróżnienie między określonym człowiekiem (*aliquis*) a człowieczeństwem (*aliquid*). „Ten człowiek” — to samodzielnie istniejący podmiot, „człowieczeństwo” — to elementy konstytuujące człowieka. Słowo — ich zdaniem — przyjęło człowieczeństwo (*aliquid*), a nie określonego człowieka (*aliquis*). W Chrystusie jest jedna prosta osoba Słowa, którą wszakże należy nazwać złożoną ze względu na istnienie w dwóch naturach.⁷² Pogląd ten spotkał się z uznaniem św. Tomasza z Akwinu.

3. Zbawienie

Prawda o zbawieniu inspirowała w większości wypadków chrystologię wczesnośredniowieczną. Widziano w niej *ratio necessaria* Wcielenia (Anzelm, Abelard) i przedłużenie *opus conditionis* (Hugo ze św. Wiktora). O ile jednak ojcowie greccy zbawienie rozumieli przeważnie ontologicznie, jako przeobstwienie, to teologowie zachodni najczęściej rozpatrywali je na płaszczyźnie prawa, w kategoriach: *redemptio*, *liberatio*, *satisfactio*, *salvatio* lub nawet *reductio*.

Najbardziej znaną z tego czasu stała się teoria zbawienia jako zadośćuczynienia, wypracowana przez Anzelmą z Canterbury. Wywierała ona wpływ na późniejszych scholastyków i do dziś budzi zainteresowanie historyków teologii. Anzelm wyszedł z pojęcia Boga jako absolutnego władcy (*dominus*), od którego wszystko pochodzi i od którego woli wszystko zależy. Podstawowym obowiązkiem człowieka i wszystkich istot rozumnych jest okazywanie posłuszeństwa Bogu. Gdy człowiek tak postępuje, wówczas jest sprawiedliwy (*iustus*) i prawy (*rectus*). Gdy natomiast przeciwstawia się woli Bożej, wówczas dopuszcza się kradzieży.

⁷¹ Denz. 749, 750.

⁷² H. M. Manteau-Bonamy, *Tajemnica Wcielenia*, s. 377—380.

Odbiera bowiem Bogu to, co mu się należy z istoty dzieła stwórczego. Nieposłuszeństwo pierwszego człowieka było więc odebraniem Bogu należnej mu chwały (*honor*). Czyn ten stał się nieskończoną obrazą, wielkość bowiem grzechu mierzy się wielkością osoby obrażonej.

Sytuacja, w jakiej znalazła się ludzkość — według Anzelma — stała się dla niej sytuacją potępienia. Żeby z niej się wydostać, ludzkość musiałaby wyrównać wyrządzoną Bogu krzywdę. Nikt z ludzi nie był w stanie tego uczynić. Wszystko bowiem, co czyniłby człowiek, i tak należałoby się Bogu ze sprawiedliwości jako Panu i Władcy stworzenia. Nadto, doskonale zadośćuczynienie winno by zawierać odrobinę więcej (*aliquid maius*) niż zło wyrządzone przez grzech pierwszego człowieka. Spłacić więc należny dług mógł jedynie ktoś, kto byłby równy Bogu i zarazem pozostawałby człowiekiem. Warunki te spełniał Jezus Chrystus jako Wcielone Słowo Boże. On też przez swoją mękę i śmierć krzyżową dokonał doskonałego zadośćuczynienia Bogu za grzechy popełnione przez ludzi.

Anzelmiańska koncepcja zbawienia spotykała się z licznymi głosami krytyki. Zarzucano jej przede wszystkim jurydyzm. W ocenach tych wszakże zawierało się wiele uproszczeń i nieporozumień. Zwykle nie dostrzegano tego, iż podstawowymi dla Anzelma kategoriami zbawienia było pojęcie osoby i wolności. Relacja między Bogiem a człowiekiem grzesznym i pojednanym jest związkiem między dwiema wolnymi osobami. Posłuszeństwo, o którym pisał Anzelm jest zawsze posłuszeństwem w wolności. Nadto, gdy Anzelm mówił o sprawiedliwości, łączył z tym miłosierdzie. Zbawienie — według niego — to miłosierdzie Boga okazane ludziom po to, aby oni mogli pojednać się z Nim na płaszczyźnie sprawiedliwości.

Anzelm również odrzucał stanowczo teorię prawa szatana do ludzi. Pogląd ten był rozpowszechniony w starożytności i średniowieczu. Uważano, że człowiek przez grzech znalazł się w niewoli szatana, który przez to nabył względem ludzi szczególne prawa. Anzelm twierdził, że Bóg jest Panem całego stworzenia, a więc również i upadłych aniołów. Człowiek grzeszny i upadli aniołowie dopuścili się kradzieży względem Boga i są złodziejami. Szatan przeto nie ma względem grzesznego człowieka żadnego prawa.⁷³ Stanowisko to podzielał także Abelard. W komentarzu do Listu do Rzymian stwierdził on:

„Jeżeli z tych dwóch niewolników człowiek i szatan jeden miałby być postawiony nad drugim i mieć nad nim władzę, w żadnym wypadku zwierzchnikiem nie powinien być gorszy, ponieważ nie ma w ogóle żadnej podstawy do przywileju. Jest raczej zgodnie z rozumem, aby namówiony miał prawo i władzę mścić się nad tym, który zaszкодził mu przez swą namowę. Prócz tego, szatan nie mógłby dać człowiekowi nieśmiertelności, jaką mu przyrzekł za przekroczenie przykazania, aby z tej racji mógł jakimś prawem trzymać go w swej mocy. Z przytoczonych więc racji, jak się zdaje, wynika, że szatan przez kuszenie nie zdobył żadnego prawa do człowieka, chyba być może, jak powiedziałem, w sensie pozwolenia ze strony Boga, który wydał szatanowi człowieka, jako swemu więzonnemu stróżowi i oprawcy, aby go dręczył za karę”.⁷⁴

⁷³ K. Marciniak, *Św. Anzelm z Canterbury*. W: *Drogi zbawienia*, Poznań 1970 s. 387—392; D. Wiederkehr, *Glaube an Erlösung. Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute*, Freiburg im Br. 1976 s. 68—70; M. Ziółkowski, *Anzelm z Canterbury*. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 733—735, także literatura.

⁷⁴ P. Abelard, *Pisma teologiczne*, s. 449.

X. ZŁOTY OKRES ŚREDNIOWIECZA

Na chrystologii złotego okresu średniowiecza największe piętno wy-cisnęli: Bonawentura (+1274), Tomasz z Akwinu (+1274) i Jan Duns Szkot (+1308). Każdy z nich komentował *Sentencje* P. Lombarda. Czynili to jednak w sposób oryginalny. Bonawentura wyróżnił się przez swój chrystocentryzm, Tomasz z Akwinu — przez wnikliwą interpretację unii hipostatycznej, a Duns Szkot — przez subtelny wywód o motywach Wcielenia. Akwinata był spadkobiercą szkoły aleksandryjskiej, obaj franciszkanie natomiast trzymali się tradycji szkoły antiocheńskiej.

1. Bonawentura

Chrystologia Bonawentury zawiera się głównie w następujących jego dziełach: *Komentarz do III Księgi Sentencji*, *Konferencje na temat sześciu dni stworzenia*, *O sprowadzeniu nauk do teologii*. Dwa ostatnie oraz konferencja *Christus unus omnium magister* najpełniej ukazują jego chrystocentryczne nastawienie. Pojęcie „centrum” oznacza u niego nie tylko centralne miejsce (*medium*), lecz również zasadę, szczyt, źródło, wzór.⁷⁵

Chrystocentryzm rozciągnął Bonawentura na dzieło stworzenia i naprawy, na poznanie naturalne i nadprzyrodzone. Bonawentura widział Chrystusa między Bogiem i ludźmi jako jedyne i wszechogarniającego pośrednika, przez którego wszystko się stało; Chrystus — zasadę wszelkiego stworzenia, źródło życia i świata oraz wzór każdego bytu. Wszystkie te funkcje wobec świata przypadają — według niego — Chrystusowi jako *Verbum increatum*, jako natomiast Słowo Wcielone stanowi On centrum czasu i przestrzeni. Czas podzielił na dzieje świata przed Wcieleniem i po Wcieleniu. Słowo stało się ciałem w centrum wszechświata i jest szczytem wszelkiego stworzenia. Nic nie może być ponad Nie doskonałsze.

Dzieło stworzenia wiązał Bonawentura z dziełem naprawy, w którym Chrystus zajmuje centralne miejsce. W ten sposób jego chrystologia znalazła uzupełnienie w soteriologii. Doktor seraficki kładł duży nacisk na ukazanie możliwości i sposobu powrotu człowieka do Boga, od którego człowiek oddalił się przez grzech pierworodny. Uważał, że powrót ten może nastąpić tylko dzięki łasce Bożej, której jedynym pośrednikiem jest Jezus Chrystus. Zjednoczenie z Bogiem zaś nazywał nowym stworzeniem, odwzorowanym na Wcielonym Słowie. Aby to osiągnąć — tłumaczył — człowiek musi przejść potrójną drogę: oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia. Na każdej z nich znajduje się Chrystus jako cel, światło i drogowskaz.

Chrystocentryzm ontologiczny łączył się w pismach Bonawentury z chrystocentryzmem poznawczym i to zarówno w porządku naturalnym jak i nadprzyrodzonym, ten zaś prowadził do chrystocentryzmu moralnego. Doktor seraficki wychodził tu z założenia absolutnej doskonałości Boga i całkowitej niemocy człowieka. Przyjmując teorię illumi-

⁷⁵ E. Zieliński, *Bonawentura*. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, kol. 780—785, tamże literatura; C. Napiórkowski, *Chrystocentryzm według św. Bonawentury*, *Roczniki teologiczno-kanoniczne*, 21 (1974) z. 2 s. 5—40. — Toż. w: *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, Niepokalanów 1976 s. 240—246.

nacji, wskazywał na Chrystusa jako na źródło światła i wszelkiego prawdziwego poznania. Zasadę tę odnosił jeszcze bardziej do poznania nadprzyrodzonego przez wiarę i kontemplację. Chrystus — dodawał — był natchnieniem proroków i jest światłem wierzących, jako słowo Wcielone poucza ludzi przez Pismo św., które w Nim się streszcza i wypełnia. Stanowi też jedyny godny przedmiot kontemplacji, zwłaszcza w swoim misterium krzyża.⁷⁶ oraz najwyższą normę moralną. Był to więc chrystocentryzm bytu, poznania i działania człowieka.

2. Tomasz z Akwinu

Chrystologia Tomasza z Akwinu zawiera się głównie w trzech jego dziełach: *Komentarzu do Sentencji*, w *Sumie przeciwko poganom* i *Sumie teologicznej*. Stanowią one systematyczny wykład nauki o Chrystusie, opracowanej przy pomocy metody scholastycznej. Trzy wymienione prace ukazują ewolucję Akwinaty w rozwiązywaniu problemów chrystologicznych. *Komentarz* powstał najwcześniej.

Autor posiadał jeszcze skąpą bazę źródłową. Stąd też trzymał się w nim na ogół toku wywodów, wskazanego przez Lombarda. Tomasz wyróżnił w nauce o Chrystusie problematykę trynitarną (posłanie Słowa) i specyficznie chrystologiczną (zjednoczenie natur). Odrzucił pierwszy i trzeci pogląd na unię hipostatyczną, opowiedział się natomiast po stronie zwolenników tzw. „osoby złożonej”. Przy redagowaniu *Sumy przeciwko poganom* Tomasz posiadał już wiele pism patrystycznych, przywiezionych ze Wschodu. Miał więc możność bliższego poznania błędów chrystologicznych w starożytności, głębszego wnikięcia w orzeczenia soborowe. Szczególny jego sprzeciw budziła nauka Fotyna, który odmawiał różnicy osobowej między Ojcem i Synem, a w Chrystusie widział tylko doskonałego człowieka adoptowanego przez Boga. Naukę tę zwalczał Akwinata na wielu miejscach swoich dzieł.

Suma teologiczna w trzeciej księdze zawiera chrystologię, którą Doktor Anielski opracował pod koniec swego życia. Jest ona przeto najbardziej dojrzała. Całość materiału podzielił Tomasz na 59 kwestii, z których 34 odnosi się do Wcielenia, a 25 do tajemnic narodzenia, ziemskiego życia, śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia Chrystusa. Uderza szerokie bardzo potraktowanie *mysterium incarnationis* w stosunku do innych kwestii chrystologicznych. Na podstawie prawdy o Wcieleniu Akwinata nie tylko odpowiadał na pytanie, kim jest Jezus Chrystus, lecz również szeroko rozprawiał o łasce Chrystusa jako głowy Kościoła, o kapłaństwie Chrystusa, dziewictwie Maryi itp.

Cechami charakterystycznymi chrystologii Tomasza Z Akwinu są: a) rozpatrywanie unii hipostatycznej *in statu facti* a nie *fieri*; b) próba łączenia tzw. chrystologii preegzystencji z chrystologią wywyższenia, z położeniem akcentu na stwierdzenie „Słowo stało się ciałem”. c) widzenie Wcielenia w perspektywie zbawczej; d) włączenie do chrystologii kwestii eklezjologicznych i mariologicznych. Tomasz szeroko korzystał z dorobku Anzelma z Centerbury. Był jednak od niego mniej radykalny. Posługiwał się pojęciem „zadośćuczynienia”, nie uczynił zeń jednak klucza do rozumienia zbawienia. To ostatnie rozpatrywał integralnie, jako *redemptio*, *satisfactio* i *meritum*. Uczył o stosowności Wcielenia, a nie o jego konieczności.⁷⁷

⁷⁶ C. Napiórkowski, *Chrystocentryzm*, s. 244.

⁷⁷ H. M. Manteau-Bonamy, *Tajemnica Wcielenia*, s. 381—391.

Chrystologia Akwinaty podzielała blaski i cienie teologii średniowiecznej. Była ona chrystologią esencjalną, prawdy wiary przekazywała w terminologii filozoficznej. Odznaczała się niewątpliwie logiką wynikania i precyzją języka. Brakowało jej natomiast egzystencjalnego dynamizmu, ukazania dzieła Chrystusowego na tle realizującego się w czasie zbawczego planu Boga, w ramach paschalnego misterium Wcielenego Słowa.

3. Jan Duns Szkot

Zamyka okres wielkich scholastyków. Był franciszkaninem i spadkobiercą tradycji antiocheńskiej. To go różniło od Tomasza z Akwinu. O ile ten ostatni wychodził od pojęcia Boga jako najwyższego dobra, Szkot za naczelną zasadę przyjął prawdę o Bogu, który jest miłością (1 J 4, 16). Chrystologia Akwinaty była rozwinięciem nauki o Słowie, które stało się człowiekiem, chrystologia Doktora Subtelnego mówiła o Jezusie człowieku, który został przybrany przez Słowo. Była to więc chrystologia realistyczna, akcentująca człowieczeństwo Chrystusa.

Chrystologia Szkota dotyczyła całości bytu, wiązała porządek stworzenia z dziełem dopełnienia porządku stwórczego. Chrystus — to przede wszystkim najdoskonalsze dzieło Trójcy Świętej. W Nim najbardziej ujawnia się miłość Boga i On najpełniej okazuje miłość Bogu. Motywem Wcielenia przeto nie mogło być tylko odkupienie grzesznego człowieka. Wtedy bowiem to co wyższe (Wcielenie) byłoby tylko wydarzeniem okazynym tego co niższe (odkupienie). Gdyby nawet ani człowiek, ani anioł nie upadł, ani nawet ludzi nie było, i tak Chrystus by zaistniał (*Rep. Paris.*, p. III, d. 7, q. 4). Ponieważ jednak chwała, którą posiadałoby wówczas ciało Chrystusa, byłoby czymś mniejszym od wybawienia ludzi, dlatego w planach Opatrzności, po przewidzeniu grzechów, Chrystus stał się Pośrednikiem i cierpiącym Mesjaszem.⁷⁸

Powyższe rozumowanie Szkota odbiega od patrystycznej nauki opartej na stwierdzeniu: *non est sanatum quod non est assumptum*. W innych miejscach był jej znacznie bliższy. Szkot akcentował wprawdzie miłość i wolę Boga jako jedyną podstawę Bożego działania i jedyne kryterium poznania tego działania przez ludzi, ale nie pominął także porządkującej *ratio*. W punkcie wyjścia jego rozumowych dociekań tkwiło założenie, że miłość Boga jest uporządkowana. W tym pozostał nieodrodnym dzieckiem scholastyki.

Duże zainteresowanie u potomnych wzbudziła Szkotowska interpretacja osoby Chrystusa. Oparł ją on na dogmacie chrystologicznym: dwie natury — jedna osoba. Utrzymywał, że istotą osoby jest jej niezależność aktualna i skłonnościowa (*aptitudinalis*). Nie jest nią natomiast jakiś składnik pozytywny, absolutny lub względny. W takim bowiem wypadku Chrystus, w którym jest jedna tylko osoba Syna, nie mógłby być w pełni człowiekiem i nie mógłby w całości uzdrowić natury ludzkiej (*id est sanatum quod est assumptum*). Natura ludzka w Chrystusie pozostaje złączona z osobą Syna Bożego i w ten sposób posiada wszystko co potrzebne do swego urzeczywistnienia.⁷⁹

Soteriologia Szkota podporządkowana była metafizyce nieskończonej miłości Boga. Ona to stanowi motyw Wcielenia, nie cofa się po przewidzeniu upadku człowieka, z którego wyprowadza większe dobro, ona wreszcie znajduje doskonały odzew w heroiczej miłości umierającego

⁷⁸ W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. 3, s. 147.

⁷⁹ Tamże, s. 149.

na krzyżu Chrystusa. Do miłości Boga odwoływał się Doktor Subtelny wtedy, gdy tłumaczył hipotetycznie, że każdy człowiek obdarzony pierwszą łaską, mógłby zadośćuczynić Bogu za własne grzechy i że złość grzechu ludzkiego jest sama w sobie skończona.⁸⁰

XI. JESIEŃ ŚREDNIOWIECZA

1. Orzeczenia Kościoła

Było ich w tym okresie stosunkowo mało. Dotyczyły poza tym kwestii marginalnych chrystologii. W 1312 r. pap. Klemens V wydał konst. *Fidei catholicae*, w której bronił prawowiernej nauki o Chrystusie przeciw błędom Piotra Jana Olieu (+1298) o unii hipostatycznej i udziału ludzkiej natury Jezusa w dziele zbawienia.⁸¹ Franciszkanie spirytulani, do których należał Olieu, kładli nacisk na konieczność wyrzeczenia się dóbr materialnych. Powoływali się w tym na przykład Jezusa i apostołów. W gorliwości swej jednak przebierali miarę, tak że zniekształcili zdrową chrystologię. Aby temu zapobiec, Jan XXII ogłosił konst. *Cum inter nonnullos*, w której wyłożył, jak należy rozumieć ubóstwo Chrystusa⁸². Tenże sam papież potępił w 1392 r. w konst. *In agro dominico* niektóre panteizujące sformułowania chrystologiczne mistrza Eckharta⁸³.

Kolejne wypowiedzi chrystologiczne Magisterium Ecclesiae mieściły się w potępieniach doktryn Wiklefa i Husa. Wymienić tu zwłaszcza należy: list Grzegorza XI *Super periculosus* (1377 r.), dekrety Soboru Konstancjańskiego z 1418 r. oraz bullę Marcina V *Inter cunctas*: (1418 r.). Wiklef i Hus występowali zasadniczo przeciw nadużyciom w Kościele i domagali się jego reformy. W postulatach swych wszakże nawiązywali często do chrystologii. Mieli oni zwłaszcza niewłaściwe pojęcie Chrystusa jako głowy Kościoła oraz króla, fałszywie też interpretowali realizowanie się zbawienia w świecie. Swoją nauką przygotowali grunt pod protestancką tezę *solus Christus*.

Chrystologia znalazła się także w dekrete unijnym pap. Eugeniusza z IV z 1442 r. (*Decretum pro Jacobitis*). Miał on połączyć chrześcijan koptyjskich i etiopskich z Kościołem Rzymskim. Sygnatariuszem dekretu ze strony koptyjskiej był Jan, opat klasztoru św. Antoniego. Wprawdzie do faktycznego zjednoczenia nie doszło, ale przyjęto wspólną naukę o Chrystusie. Opierała się ona na dogmacie chalcedońskim. Była wyrazem wiary Kościoła Rzymskiego, przedstawionej do zaaprobowania przez Jakobitów. Stwierdzono tam, co następuje:

„Święty Kościół Rzymski mocno wierzy, wyznaje i głosi, że jedna Osoba Trójcy Świętej, prawdziwy Bóg, Syn Boży, zrodzony z Ojca, współistotny Ojcu i współwieczny, w pełni czasu, którą wyznaczyły niezbadane zamiary Boże, dla zbawienia rodzaju ludzkiego przyjął prawdziwą i całkowitą naturę ludzką z niepokalanego łona Dziewicy Maryi i z Sobą złączył w jedno osoby taką więzią jedności, że cokolwiek jest tam Boskiego, nie jest oddzielone od człowieka, a cokolwiek jest ludzkiego, nie jest oddzielone od Bóstwa. Jest więc jeden i ten sam niepodzielny, chociaż pozostają obie natury ze swoimi właściwościami, Bóg:

⁸⁰ K. Marciniak, *Jan Duns Szkot*. W: *Drogi zbawienia*, s. 415—476.

⁸¹ Denz. 900—901.

⁸² Denz. 930—931.

⁸³ Denz. 953, 960—964, 969—972.

i człowiek, Syn Boży i Syn Człowieczy, równy Ojcu w bóstwie, mniejszy od Ojca z powodu człowieczeństwa. nieśmiertelny i wieczny z racji natury Boskiej, podległy doczesnym cierpieniom z powodu natury ludzkiej”.⁸⁴

2. Traktaty

Chrystologia mistrzów późnego średniowiecza jest mało znana. Na podstawie dotychczasowych badań można stwierdzić, że dominowały w niej tematy Chrystusa pośrednika, króla i zbawiciela. Mikołaj z Kuzy (+1464) pojmował pośrednictwo Chrystusowe w sensie bardzo szerokim: w dziele stworzenia i zbawienia, w miłości, poznaniu i rozdawnictwie łaski.⁸⁵ W ukazywaniu pośrednictwa zbawczego funkcjonowały wówczas jak gdyby dwa modele: chrystocentryczny w podręcznikach typu akademickiego i chrysto-maryjny w utworach kaznodziejskich.⁸⁶

Ciekawą koncepcję chrystologiczną zarysował B. Hesse (+1456) w komentarzu do Ewangelii Mateusza. Twierdził on, że cała Ewangelia ukazuje naukę o królewskiej godności Chrystusa w czterech następujących po sobie częściach: genealogię (pierwsze dwa rozdziały), mądrość (od III do XXIV rozdz.), władzę (rozdz. XXIV i XXV) i łaskawość (od XXV rozdz. do końca). Jest to genealogia króla, mądrość prawodawcy, władza sędziego i łaskawość Zbawiciela.⁸⁷ Z godnością królewską wiązał Hesse funkcję kapłańską i prorocką. Do niej też uciekał się, gdy mówił o Kościele jako *corpus mysticum* i *corpus politicum*.

Dużo uwagi poświęcano też wyjaśnianiu tajemnicy Wcielenia i Narodzenia. Hesse sprowadzał zagadnienie do trzech pytań: Czy Wcielenie Syna Bożego należy przypisać Duchowi Świętemu? Czy Chrystus może być nazwany synem Ducha Świętego? Czy Chrystus może być nazwany synem Trójcy Przenajświętszej?⁸⁸ Na pierwsze pytanie odpowiadał twierdząco, na dwa ostatnie — przecząco. Wyjaśniał następnie, że trojkie jest narodzenie Chrystusa: boskie, ludzkie i przez łaskę. Pierwsze jest z Ojca i istnieje odwiecznie (*divina est ex Patre aeternaliter*), drugie dokonało się raz tylko z matki (*ex matre semel*), trzecie zachodzi często, duchowo, w umysłach ludzkich.⁸⁹

Po mistrzowsku tajemnicę Wcielenia i Narodzenia Chrystusa wyłożył Stanisław ze Skarbimierza (+1431) w kazaniu do słów *Gratias agimus propter magnam gloriam tuam*. Stylem przypomina on tu Leona Wielkiego. Pisał on:

„To jest ponad wszystko najprzedziwniejsze, że Bóg związał się z naturą ludzką, Pan przyjął postać sługi, nieśmiertelny stał się śmiertelnym, niepodlegający słabościom — słabym. Król chwały — uczestnikiem ludzkiego jestestwa, król aniołów — sługą sług, mieszkający w chwale pośród niebios — przebywającym w uniżeniu w łonie Dziewicy. Tam najwyższy — tu najmniejszy, tam oświecający aniołów swoim światłem — tu skrywający blask swego światła pod osłoną człowieczeństwa, tam boskością swą podtrzymujący aniołów — tu biorący ciało

⁸⁴ *Breviarium fidei*, s. 310.

⁸⁵ E. Vansteenbergh, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401—1464)*, Paris 1920, s. 389—408.

⁸⁶ C. Napiórkowski, *Solus Christus*, s. 52.

⁸⁷ B. Hesse, *Lectura supra Evangelium Matthaei*, Warszawa 1979 s. 42.

⁸⁸ Tamże, s. 241.

⁸⁹ Tamże, s. 264.

swe z najczystszej krwi niepokalanej Dziewicy; tam pozostaje zawsze jako władca wspaniały — tu trwa jako kruche dziecię w łonie Dziewicy, tam serafini i cherubini twarz jego w zachwycie oglądają — tu błogosławione wnętrzości Maryi Dziewicy jego cielesną obecnością się ozywiają”.⁹⁰

3. Literatura dewocyjna

Składają się na nią rozmyślania, modlitewniki, objaśnienia Mszy św., zbiory nabożeństw paraliturgicznych, niektóre kazania, objawienia prywatne, dzienniki, listy itp. Cechowała je obrazowość oraz dawanie upustu uczuciu. Zawarta w tych utworach chrystologia stanowiła najczęściej wyraz wiary ludowej, chociaż niekiedy jej twórcami byli wybitni teologowie.

Na pierwszym miejscu wymienić tu należy przedstawicieli *devotio moderna* (G. Grott, Tomasz a Kempis). Osią pobożności uczynili oni chrystologię. Pojmowali ją wszakże nie jako teoretyczne roztrząsanie kwestii, lecz jako naśladowanie Chrystusa. Ono bowiem jedynie pozwala „naprawdę żyć w świetle i uwolnić się od ślepoty serca”. Zrozumieć naukę Chrystusa można poprzez kształtowanie na Jego wzór swego życia.⁹¹

Tak pojęty chrystocentryzm podlegał różnorodnym dewiacjom. Jedną z nich było przesunięcie akcentu w pojęciu Chrystusowego pośrednictwa z płaszczyzny ontologicznej na instrumentalną. Ciągąca się od czasu polemiki ariańskiej obrona Bóstwa Chrystusa sprawiła, że u schyłku średniowiecza za pośrednika u Ojca uznawano krzyż Zbawiciela oraz relikwie Jego męki, a nie samego Chrystusa w Jego hipostatycznym zjednoczeniu.⁹²

W liturgii i pobożności indywidualnej rozpamiętywanie męki Pańskiej zdominowało przeżywanie misterium paschalnego w jego całości. Pojawiło się zjawisko doloryzmu. Wątki pasyjne przepajały kazania tego okresu i stawały się myślą przewodnią celebracji eucharystycznej. Rozwijające się w ten sposób formy pobożności opierały się często na Anzelmiańskiej idei zbawienia jako zadośćuczynienia. Męcę Pańskiej — tłumaczono — należy się szczególna cześć, ponieważ przez nią Chrystus złożył Ojcu ofiarę zadośćuczynienia za nasze grzechy. Nawet w niebie — dodawano — Chrystus nieustannie wstawia się za nami, „ukazując Ojcu zachowane na swoim uwielbionym ciele blizny, jako dowody cierpienia i trudów poniesionych dla odkupienia ludzkości”.⁹³

XII. CHRYSOLOGIA NOWOŻYTNA I WSPÓŁCZESNA

Poczynając od XVI w. chrystologia znalazła się w ogniu dyskusji wyznaniowej. Spór dotyczył właściwie soteriologii. Protestanci postawili zasadę: *solus Christus*. W jej świetle rozstrzygali kwastie poznania Boga i zbawienia ludzi. Katolicy również przypisywali Chrystusowi centralne

⁹⁰ Stanislaus de Scarbimiria, *Sermones super „Gloria in excelsis”*, Warszawa 1978 s. 96.

⁹¹ *De imitatione Christi*, rozdz. I.

⁹² J. Kopeć, *Męka Pańska w religijnej kulturze polskiego średniowiecza*, Warszawa 1975 s. 397.

⁹³ Tenże, *Nurt pasyjny w średniowiecznej religijności polskiej*. W: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, Lublin 1981 s. 60.

miejsce w zbawczym planie Boga. Trzymali się jednak zasady: *Christus solus numquam solus*.⁹⁴ Rozbieżności powstały także w rozumieniu *kēnosis* Chrystusa.

Odnowionym natomiast błędem ariańskim była chrystologia wyrosłej na gruncie protestanckim sekty antytrynitarzy. Wśród głównych jej propagatorów wymienić należy Piotra z Goniądza, Szymona Budnego i Pawła z Brzezin, wśród zaś jej zagorzałych przeciwników wspomnieć trzeba Hieronima Powodowskiego.⁹⁵

W traktatach scholastycznych epoki renesansu i baroku dominowała chrystologia tomistyczna i szkotystyczno-bonawenturiańska. Ciekawą teorię elementu formalnego osoby Chrystusa sformułował F. Suarez. Stopniowo jednak następowało zubożenie chrystologii zarówno pod względem merytorycznym jak i formalnym. Chrystologię coraz bardziej oddzielano od trynitologii, soteriologii, eklezjologii i sakramentologii, zacieśniając ją właściwie do problematyki Wcielenia.

Pytania chrystologii w okresie oświecenia formował racjonalizm i naturalizm. Negacja wszystkiego co nadprzyrodzone wiodła do odrzucenia bóstwa Chrystusa. Skrajnie zaś pojęty historyzm sprowadzał istnienie Chrystusa do obrębu mitu. Jeszcze inni pytali, czy Chrystus Ewangelii jest identyczny z Jezusem historii. Przecząco na to pytanie odpowiedział S. Reimarus (+ 1768), za nim poszło wielu innych myślicieli protestanckich. W ten sposób chrystologia ortodoksyjna z konieczności znalazła się w pozycji obronnej. Musiała ona wykazywać na nowo, że Jezus Chrystus jest nie tylko doskonałym człowiekiem, lecz również prawdziwym Bogiem, że apostołowie przekazali wierny Jego obraz i że wiara Kościoła w Chrystusa pozostaje niezafałszowana. Z polemiki tej wyrósł katolicki traktat apologetyczny, złożony z tezy chrystologicznej i eklezjologicznej. Poszukiwanie Jezusa historycznego przyczyniło się do rozwoju egzegezy biblijnej, najpierw w środowiskach protestanckich, potem katolickich. Absorbowało ono wielu uczonych w XIX w., a w XX w. znalazło swój wyraz w pracach R. Bultmana i jego postulacie demitologizacji Nowego Testamentu.

Swoistą odmianą racjonalizmu była protestancka chrystologia liberalna z jej głównymi przedstawicielami: F. Schleiermacherem (+ 1834), F. Baurem (+ 1885), D. F. Straussem (+ 1874), A. Ritschlem (+ 1889) i A. Harnackiem (+ 1930). Cechowały ją: duży optymizm w widzeniu przyszłości oraz dążność do przystosowania Ewangelii do panujących wówczas kierunków filozofii. Chrystologia liberalna interesowała się głównie Jezusem jako człowiekiem. Milczeniem natomiast pomijała Jego bóstwo. W biografjach Chrystusa akcentowano wysoki poziom moralny Jego życia i Jego geniusz. Jezus na tych obrazach był przedstawiany jako prorok, najwyższy nauczyciel ludzi, reformator społeczny, wzór życia etycznego. Historia wszakże obaliła złudną wiarę w postęp ludzkości. Sami prote-

⁹⁴ Zagadnienie to opracował szeroko C. Napiórkowski, w cyt. już dziele *Solus Christus*.

⁹⁵ Z najnowszej literatury o teologii ariańskiej wymienić należy: J. Krasieński, *Z teologicznej genezy polskiego arianizmu*, Roczniki teologiczno-kanoniczne, 8 (1961) z. 2 s. 45—62; tenże, *Zarys dziejów polskiego arianizmu przedsocyniańskiego*, Studia Sandomierskie, 1 (1980) s. 111—153; J. Misiurek, *Chryologiczna doktryna Marcina Czechowica (1532—1613)*, Roczniki teologiczno-kanoniczne, 24 (1977) z. 2 s. 63—79; tenże, *Obrona boskiej godności Chrystusa w polskiej teologii katolickiej XVI wieku*, Częstochowskie studia teologiczne, 7 (1979) s. 205—220; tenże, *Antytrynitaryzm w Polsce w drugiej połowie XVI wieku*, Roczniki teologiczno-kanoniczne, 27 (1980) z. 4 s. 77—92.

stanci spostrzegli, że w tak uprawianej chrystologii nastąpiło pomieszanie. Człowieka bowiem postawio 10 na miejscu Boga.⁹⁶

Z ostrą krytyką chrystologii liberalnej wystąpił K. Barth (+1969). Głosił on radykalny chrystocentryzm teologiczny. Uważał, iż jest czymś niedopuszczalnym oddzielać Chrystusa wiary w Ewangelii od Jezusa historii. Postulował też ścisłą łączność chrystologii z soteriologią. Poznanie tego co boskie i ludzkie w Chrystusie możliwe jest tylko wówczas — według niego — gdy zjednoczenie obu natur pojmiemy dynamicznie.⁹⁷ Na odcinku chrystologii funkcjonalnej poglądy Bartha były bliskie nauce O. Cullmana, który twierdził, że o tym kim jest Jezus wiemy przez to co uczynił. Za chrystologią syntetyzującą opowiadał się natomiast D. Bonhoeffer (+1945), z tym że chodziło mu o jedność bóstwa i człowieczeństwa oraz Chrystusa i Kościoła. Tylko bowiem w takim całościowym patrzaniu można dostrzec prawdziwy obraz Jezusa Chrystusa. Ostatecznie więc zwycięstwo odniosła tzw. *Einigungschristologie* przeciw tzw. *Trennungschristologie*.

Dwa powyższe typy chrystologii można było także znaleźć w teologii katolickiej I poł. XX w. Była to w zasadzie chrystologia ontologiczna, chociaż koncentrowała się głównie wokół problemu osobowości psychicznej i wiedzy Jezusa Chrystusa. Dużo też uwagi poświęcano w niej wyjaśnieniu problemu Wcielenia. Powstały nowe teorie: aktualizacji (M. de La Taille), integracji (H. Diepen), jednego aktu substancjalnego (B. Lonergan).

Rozwój nauk biblijnych, powrodozenie filozofii egzystencjalistycznej i wzrost aktywności świeckich wpłynęły korzystnie na kształt chrystologii katolickiej. Bódcem do nowych poszukiwań w tej dziedzinie stały się: 1500-lecie Soboru Chalcedońskiego i Sobór Watykański II. Program w tym względozie sformułował jasno K. Rahner. Formuła chalcedońska — tłumaczył — pozostanie żywą tylko wtedy, kiedy będziemy ciągle ją na nowo wyjaśniać, nie dlatego jakoby była fałszywa, lecz dlatego właśnie, że jest prawdziwa.⁹⁸ Badania współczesnych teologów katolickich dotyczyły: bliższego poznania misterium Chrystusa oraz metodologicznego dopracowania wykładu chrystologii. Pod adresem tradycyjnej chrystologii wysunęli oni zarzut esencjalizmu, wertykalizmu i dualizmu. Postulowali natomiast chrystologię pojętą historycznie, powszechnie odpowiedzialną i ukierunkowaną soteriologicznie. W efekcie nastąpiło powiązanie chrystologii immanentnej z chrystologią ekonomii zbawienia, ontologicznej z funkcjonalną, chrystologii rozdzielenia z chrystologią zjednoczenia. Dostrzeżono, że Jezus Chrystus nadaje sens dziejom ludzkim (chrystologia sensu), jest alfą i omegą ewolucji świata (chrystologia kosmiczna), wiąże ze sobą wszystkie prawdy chrześcijańskie i jedynie przekonywująco tłumaczy istnienie ludzkie (chrystologia transcendentalna antropologiczna). Na postać Chrystusa zaczęto patrzeć w świetle Jego paschalnego misterium, w tym kim się stał i co uczynił dla nas (chrystologię ontologiczną przedstawił P. Schoonenberg, z tym że tradycyjne pojęcia osoby i natury zastąpił koncepcją zbawczej obecności Boga w człowieku Jezusie Chrystusie).⁹⁹

⁹⁶ Szerzej na ten temat zob. A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978 s. 275—312.

⁹⁷ Tamże, s. 340—349.

⁹⁸ K. Rahner, *Chalkedon — Ende oder Anfang? W: Das Konzil von Chalkedon*, t. 3, Würzburg 1954 s. 3.

⁹⁹ W. E. May, *Chrystus w myśli współczesnej*, Warszawa 1976 s. 63—143;

Metodologiczne rozważania współczesnych teologów katolickich zmierzają do uczynienia z chrystologii środka integracji traktatów dogmatycznych i dyscyplin teologicznych. Opierały się one na znanym już założeniu, iż Jezus Chrystus jest jedyną drogą do poznania Boga i człowieka. W myśl tej zasady postulowano powiązanie chrystologii z trynitologią, protologią, antropologią, soteriologią, eklezjologią, sakramentologią, eschatologią, a także z takimi naukami jak teologia moralna, liturgia i ascetyka. Wytyczne te dały znać o sobie w programach nauczania teologii w Seminariach Duchownych i Wydziałach Akademickich oraz w podręcznikach dogmatyki.¹⁰⁰

HISTORIE DE LA CHRISTOLOGIE

Résumé

L'étude présente constitue une présentation synthétique de l'histoire de la christologie depuis ses débuts jusqu'à l'époque contemporaine. On y a mis l'accent sur la christologie ancienne et celle du Moyen Age comme les plus significatives de l'évolution de cette vérité de la foi. On y a montré aussi les tentatives actuelles de réinterprétation de l'enseignement de l'Eglise relatif à la doctrine christologique.

Tout en profitant des plus importants ouvrages dans ce domaine l'auteur a puisé aussi aux sources. Son but principal était celui d'aider les étudiants en théologie pour qui la christologie constitue le traité fondamental. L'objectif didactique n'a pas effacé le caractère scientifique de cette étude. Elle est, disons-le, une **vulgarisation scientifique de notre savoir sur le Christ**. Si la christologie s'y rapproche de la sotériologie, cette dernière se rapporte souvent à la mariologie et l'ecclésiologie.

C'est enfin la première publication exhaustive polonaise de ce genre qui concerne l'histoire du dogme christologique.

A. Schilson, W. Kasper, *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, Freiburg im Br. 1974.

¹⁰⁰ Np. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 1—2, Lublin 1972—74.