

Ignacy Bieda

"Jesus der Christus im Glauben der Kirche", t. 1, Alois Grillmeier, Freiburg-Basel-Wien 1979 : [recenzja]

Collectanea Theologica 50/3, 213-217

1980

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Schemat wygląda następująco: 1. Tekst, 2. Objaśnienie egzegetyczne, 3. Równoległe teksty z analogicznym motywem w Biblii i poza nią, 4. Zaktualizowanie tekstu. Tu następuje nawiązanie do współczesnych zagadnień moralnych lub polityczno-społecznych, w których odnajduje się motyw psychologiczny analogiczny do omawianego tekstu biblijnego.

I tak przy pierwszym tekście jest mowa o projekcji własnego zła na przedmiot zastępczy i wypędzeniu go dla uzyskania świadomości pojednania z bóstwem, przebiegania za własne winy. Takim „kozłem ofiarnym” i projekcją win Izraela jest postać Ezawa. Pod tym kątem widzenia patrzy się z kolei na stosunki wzajemne między chrześcijanami i Żydami, Żydami i Arabami, chrześcijanami różnych wyznań, na zjawisko nienawiści rasowych, apartheidu i uciskania mniejszości, by wreszcie spojrzeć na wewnętrzne ścieranie się dobra ze złem w każdym człowieku. Tą drogą konsekwentnie postępując, przez ukazywanie motywacji w skali historycznej i z pogłębieniem psychologicznym pomagają autorzy czytelnikowi w świetle tekstu biblijnego zrozumieć lepiej własną egzystencjalną sytuację. Człowiek współcześnie żyjący może usłyszeć do siebie skierowane orędzie biblijne, utożsamić się z bohaterami tekstów i wyciągnąć wnioski odnośnie własnego życia. Książeczka niewielka, a bardzo interesująco napisana i praktyczna.

o. Józef Wiesław Roston OFMConv., Warszawa

Alois GRILLMEIER SJ, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, tom I: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon* (451), Freiburg-Basel-Wien 1979, Verlag Herder, s. 826.

Znany historyk dogmatów i znawca Ojców ogłosił drukiem pierwszy tom swego dzieła zaplanowanego na trzy tomy. W pierwszej części omawia autor narodziny chrystologii (*Die Geburt der Christologie*). Poczynając od obrazu Chrystusa, jaki nam podają synoptycy, przechodzi autor do chrystologii św. Pawła, by naszkicować chrystologię św. Jana, u którego osiąga ona swój nowotestamentowy szczyt: „Słowo stało się ciałem”. Słowo to jest Bogiem z Boga i w Bogu, Stworzycielem, Dawcą objawienia, Jednorodnym Synem Ojca w ciele.

Chrześcijańscy pisarze II w., powołując się na Pismo św., podkreślają prawdziwe bóstwo i prawdziwe człowieczeństwo Chrystusa, stwierdzając rzeczowo Jego jedność. Mimo wszystko (z wyjątkiem Melitona z Sardes) nie sformowali jeszcze nauki o jednej osobie w dwóch naturach. Występuje także u nich zagadnienie stosunku Logosu do Ojca czyli problem chrześcijańskiego monoteizmu oraz z okazji polemiki z Celsusem — zarysowuje się samo sedno tajemnicy Wcielenia: jak Bóg może stać się człowiekiem?

Apologetów absorbuje dalej problematyka II w., chociaż występują już próby głębszej refleksji nad zjednoczeniem bóstwa z człowieczeństwem w Chrystusie, którego jedność raczej intuicyjnie stwierdzają. Pojawia się także (u Tertuliana) formuła o „dwojakim stanie bytowania (*duo status*), niezłanym, ale zjednoczonym w jednej osobie, Boga i Jezusa Człowieka”, ale w tę formułę Tertulian bliżej nie wnika. Jedność wewnętrzną Boga i Człowieka wyjaśnia się przy pomocy stoickiej *krasis*. Schemat *Logos — sarks* zaciąży nieszcześliwie na późniejszej chrystologii i stanie się okazją do głębokich rozbieżności.

Druga, najobszerniejsza część (s. 283—614), zatytułowana *Die ersten theologischen Deutungen*, obejmuje okres od Orygenesa do soboru Efeskiego (431). Nie ulega wątpliwości, że spuścizna otrzymana od Apologetów, a kontynuowana przez Klementa Aleksandryjskiego, Orygenesa i innych, wywierała swój wpływ, chociaż zdaniem autora w tym okresie występują pewne luki w chrystologii. Między Orygenesem i Soborem Nicejskim

(325) umysły były zajęte problemem tajemnicy Trójcy Świętej, tj. istnieniem w Bogu trzech boskich hipostaz. Odżywa zatem zagadnienie monoteizmu w związku z kontrowersjami z arianizmem i sabelianizmem, przy czym zostaje zaakcentowana współistotność Ojca z Synem. Homogeniczny rozwój chrystologii zakłóca orygenesowska koncepcja duszy jako pośredniczki między Logosem i ciałem.

Punktem nie tyle zwrotnym, ile raczej decydującym stał się Sobór Nicejski, którego Sobór Efeski i Chalcedoński były właściwie rozwinięciem i wyciągnięciem logicznych wniosków. Jednakowoż Ojcowie nicejscy, przyjmując schemat *Logos — sarks*, nie zdawali sobie sprawy, że nicejski symbol narażają na niebezpieczeństwo fałszywej interpretacji. Właśnie w imię obrony tego symbolu, czyli Słowa, które stało się ciałem, wystąpił Apolinary z Laodycei i jego zwolennicy, odmawiając Chrystusowi duszy rozumnej, której rolę miało przyjąć Słowo, tworząc razem z ciałem Chrystusa.

W polemice z apolinaryzmem zamiast schematu *Logos — sarks* wysuwa się schemat *Logos — anthropos* (Eustachiusz Antiocheński), który jednak przez przesadny nacisk na Boga i Człowieka krył w sobie tzw. *Trennungschristologie* (szkoła antiocheńska), czyli takie odróżnianie obu natur w Chrystusie, które podważało Jego jedność i prowadziło do przyjęcia w Nim dwóch osób. Mimo wszystko schemat *Logos — anthropos* miał tę zasługę, że z jednej strony podkreślał pełne *humanum* w Chrystusie (przeciw arianom i apolinarystom), a z drugiej — prawdziwe Bóstwo (przeciw arianom).

W tym okresie rozwija się głębsza refleksja chrystologiczna, uwidaczniają się filozoficzne punkty wyjścia i założenia Ojców i teologów, szczególnie w wyjaśnianiu jedności Chrystusa Pana. Można u nich wyróżnić założenia platońskie, neoplatońskie, stoickie, arystotelesowskie, albo ich mieszanie i eklektyzm. Im bardziej zaostrzał się problem tej jedności, tym bardziej naglącą stawała się konieczność ustalenia płaszczyzn, na których trzeba szukać tak jedności Chrystusa, jak i różnic obu natur. Całe przeto zamieszanie poprzedzające Sobór Efeski i Chalcedoński miało swoje korzenie właśnie w trudności określenia tych płaszczyzn i ich odróżnienia od siebie. Antiocheńczykom przy akcentowaniu różnicy obu natur nie udało się należycie wyjaśnić ich ontycznego zjednoczenia. Pewien krok naprzód uczynili Ojcowie Kapadocy (obaj Grzegorz). Mimo wszystko, stosując schemat *Logos — sarks*, jedności Chrystusa doszukują się raczej na płaszczyźnie natur, które jakoś przenikają się bez uszczerbku dla siebie, aczkolwiek Grzegorz z Nyssy zbyt nie przejaskrawia „ubóstwienie” Chrystusowego człowieczeństwa. Drugim wielkim niedociągnięciem był brak określenia stosunku zachodzącego między naturą (*ousia*) i hipotezą (*prosopon*). Jest zasługą Grzegorza z Nazjanzu, że inspirowany tajemnicą Trójcy Świętej widzi w Chrystusie *allon kai allon*, ale nie *allos kai allos*. To użycie rodzaju nijakiego i męskiego wskazuje na właściwy kierunek rozróżnienia między osobą i naturą, czego jednak Grzegorz bliżej nie opracował. Owszem, przyjmując stoickie określenie indywiduum (*ousia + diotetes*), pojęcie osoby jeszcze zaciemnił, co kryło w sobie niebezpieczeństwo dualizmu osób w Chrystusie.

Nie pomija autor także krótkiego omówienia chrystologii zachodniej tego okresu. Wprawdzie kontrowersje chrystologiczne miały miejsce na Wschodzie, ale i na Zachodzie znajdowały swój oddźwięk. Ani Hilary z Poitiers, ani Hieronim nie doszli do formuły *una persona in duabus naturis*. Trafnie wyraża się o jedności Chrystusa Ambroży: *Non enim alter erat ex Patre et alter ex Maria, sed qui erat ex Patre carnem sumpsit ex Maria*. Spekulatywnie tego jednak Ambroży nie zgłębia, zadowalając się praktycznie powtórzeniem Soboru Nicejskiego. Augustyn mocno podkreśla jedność podmiotu w Chrystusie Panu: *Idem ipse et homo et Deus — Deus homo*. Jedność Chrystusa nie jest wynikiem zjednoczenia się obu natur, ale opiera się na osobie Słowa, które ludzką naturę przyjęło do jedności z sobą (*in unitatem persona in duabus naturis*). W zjednoczeniu

ludzkiej natury z osobą Słowa przyznaje Augustyn wielkie znaczenie duszy duchowej: *Verbum particeps effectum est carnis rationali anima mediante*. Jeśli chodzi o owo zjednoczenie (*cohaerere*) Słowa i duszy, Augustyn zadowolona się prostym stwierdzeniem zjednoczenia bez mieszania. Mamy także u Augustyna problem psychologii Chrystusa Pana, gdzie dusza odgrywa rolę *factoris theologici*.

W przeddzień Soboru Efeskiego mamy dwa główne nurty w chrystologii. Aleksandryjski wyraża się w formule: „Bóg stał się człowiekiem”, a nie „zstał w człowieka”. Drugim jest nurt antiocheński, którego przedstawicielem był między innymi Teodor z Mopswestii. Ten odrzucając stanowczo schemat *Logos — sarks*, przyjmuje schemat *Logos — anthropos*: „jeden i ten sam Bóg, Słowo i Człowiek”. Niestety oprócz tej ortodoksyjnej formuły znajdujemy u Teodora inną, niefortunną: inny bowiem Bóg Słowo, a inny człowiek, ale jeden *prosopon*. Według autora tą drugą formułą chce Teodor podkreślić różnicę natur, które znowu porównuje do zjednoczenia duszy z ciałem. Teodor przyjmuje *akran henosin* — najwyższą jedność Bóstwa z człowieczeństwem, ale wikła się w jej uzasadnieniu. W każdym razie, jakkolwiek jeszcze mętnie, wskazuje drogę do rozwiązania problemu: różnicę należy szukać na płaszczyźnie natur (*physeis = hypostaseis*), a jedności — na płaszczyźnie osoby (*prosopon*), ale nie wiedząc, jak ją odróżnić od konkretnej natury (*physis*), popada w sprzeczności. Autor rehabilituje w pewnym stopniu opinię Teodora, która w ogniu polemik, rozgorzałych zwłaszcza wokół tzw. *Tria capitula*, za wiele chyba ucierpiała.

W trzeciej części zajmuje się autor okresem Soborów Efejskiego i Chalcedońskiego. W tym okresie Kościół zachodni, który dotąd w kontrowersjach chrystologicznych trzymał się na uboczu, interweniuje w sposób decydujący. Na początku V w. nie chodzi już o prawdziwe Bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa Pana, ale o sposób ich zjednoczenia. Cyryl Aleksandryjski i jego zwolennicy stają mocno w obronie jedności osoby Zbawiciela: ten sam jest Bogiem i człowiekiem, dlatego też Jego Matka jest prawdziwie *theotokos*. Antiocheńczycy natomiast, wybijając silnie różnicę między naturą Boską i ludzką Chrystusa Pana, mają kłopoty z wyjaśnieniem ich zjednoczenia. Przy tej okazji przedstawia autor chrystologię Nestoriusza, który z założen szkoły antiocheńskiej wyciągnął skrajne wnioski i oskarżył Cyryla o apolinaryzm. Nestoriusz szczerze pragnął wyjaśnić otylczną jedność Chrystusa Pana, ale — zaznacza autor — nie był do tego należycie przygotowany i popadł w herezję zwaną nestorianizmem (dualizm natur i dualizm osób, tworzących jedną moralną osobę zwaną *prosopon*). Przeciwnictwem nestorianizmu jest nauka Cyryla Aleksandryjskiego, którą autor sprowadza do trzech istotnych punktów: 1) Nie można oddzielać natur w Chrystusie. 2) Właściwości (*idiomata*) nie wolno rozdzielać na dwa różne podmioty, bo przysługują one temu samemu i jednemu, jakim jest Logos. 3) Logos zjednoczony jest z ciałem ożywionym duszą rozumną przez swą hipostazę (*kat'hypostasin*).

Sobór Efeski, przyjmując za normę wiary symbol nicejski, uznaje za zgodną z nim naukę Cyryla, a potępia Nestoriusza. Na soborze nie zabiegano o ułożenie nowego symbolu, ponieważ ojcowie soborowi byli zdania, że symbol nicejski całkowicie wystarczał do rozstrzygnięcia problematyki wywołanej przez Nestoriusza. Jednakowoż sobór ten nie wywiązał się w pełni ze swego zadania, jakim było wyjaśnienie zadawnionego problemu przez wydanie dogmatycznego orzeczenia, które by jasno wyraziło, na czym polega jedność, a na czym dualizm Chrystusa Pana. Rola ta przypadła w udziale Soborowi Chalcedońskiemu, do którego zwołania przyczyniły się polemiki między zwolennikami i przeciwnikami Cyryla. Ci ostatni zarzucali mu, że podkreślał przesadnie jedność Chrystusa, zacierając tym samym różnicę natur. Pzeholowanie w jednym lub w drugim kierunku mogło łatwo doprowadzić do nowych błędów, co się też stało. Niektórzy (zwła-

szcza Eutyches i Dioskur), trzymając się niewolniczo wyrażań Cyryla wyrwanych z kontekstu (*mia physis tou Theou Logou sesarkomene* — pochodzenia apolinarystycznego), oraz ze Chrystus jest z dwóch natur (*ex dyo physeon*) dali początek monofizytyzmowi. Przyczyną nieporozumień była także płynność terminologii (*ousia, physis, hypostasis, prosopon*), którą nie wszyscy jednakowo rozumieli.

Terminologię tę należało ustalić i uściślić, w czym wielka zasługa przypada Proklusowi, Flawianowi i Bazylemu z Seleucji, którego autor zwie najbardziej utalentowanym teologiem na Soborze Chalcedońskim, a zwłaszcza papieżowi Leonowi I. Proklus wyraża jasno dogmat w formule: „Jedna hipostaza w dwóch naturach”, względnie: „Jedna osoba Boga Słowa wcielonego” (*mia physis tou Theou Logou sesarkomene*). Taką samą naukę przedstawia Flawian w liście do Leona, chociaż niefortunne wyrażenie Flawiana o jednej osobie z dwóch natur zaszkodziło papieżowi, widzącego w tym zjednoczenie na płaszczyźnie natur. Tę także naukę przyjmuje Sobór Chalcedoński. Sobór odróżniając pojęcie osoby (*hypostasis*) od natury (*physis*) unika monofizycznej symbiozy natury Boskiej z ludzką. Chrystus jest jedną osobą Syna Bożego istniejącą w dwóch naturach. Sobór musiał się tak wyrazić, by z jednej strony uwydatnić różnicę obu natur bez ich uszczuplenia, zmieszania, rozdzielenia i ze wszystkimi swymi właściwościami, a z drugiej podkreślić jedność i jedynność osoby i to Boskiej. Ojcowie zdawali sobie sprawę, że chcąc położyć kres niekończącym się sporom, należało wejść w samo meritum kontrowersji i jej terminologii, gdyż w przeciwnym razie rozwiązanie byłoby niemożliwe. Przyjęli przeto formułę zawartą rzeczowo w Objawieniu, której jednak poprawne ujęcie było przedmiotem długich i zażartych nieraz kłótni.

Sobór Chalcedoński, chociaż za punkt wyjścia bierze symbol nicejski, jednak — zdaniem autora — jego chrystologia jest anagogiczna (oddalona): ujmuje Chrystusa symetrycznie, ponieważ obie natury akcentuje jednakowo, wprost i bezpośrednio. Wysuwając bowiem z tą samą jasnością i bezpośredniością naturę Boską i Ludzką, umożliwia wzniesienie się od tej ostatniej do tajemnicy Boskiej osoby Chrystusa. Tymczasem formuła Cyryla (*mia physis tou Theou Logou sesarkomene*) jest katagogiczna (odgórna): bezpośrednio i wprost akcentuje *physis* Słowa, a ludzką naturę zaznacza jakby drugoplanowo w imiesłowicie *sesarkomene* (wcielona). Za to mocniej uwydatnia jedność osoby w Chrystusie i Jej Bóstwo i historyczny charakter Wcielenia — Słowo stało się ciałem.

Dzieło Grillmeiera jest gruntowne. Autor wykazuje niezwykłą znajomość Ojców i pisarzy wczesnochrześcijańskich. Uważnie śledzi bieg i rozwój ich myśli. Umie łączyć wnikliwą analizę z syntezą, dzięki czemu czytelnik nie gubi się w rozległym materiale, w którym orientację ułatwia mu nadto bardzo szczegółowy indeks rzeczowy i słów greckich i łacińskich. Z dzieła przebija wielka erudycja autora, a jej dowodem są liczne przypiski i powoływanie się na bogatą literaturę. Trzyma się konsekwentnie wytyczonej na początku linii, tj. przedstawienia prób i usiłowań, na jakie zdobywali się myśliciele omawianego okresu, chcący zgłębić misterium ontycznej struktury Boga Człowieka. Tym się tłumaczy, że inne zagadnienia chrystologiczne zeszyły poniekąd na margines. Uwydatnia też dobrze trudności i ślepe uliczki, w jakie zapędzili się, ilekroć chcieli trzymać się sztywno modeli filozofii helleńskiej, czego rezultatem był tak apolinaryzm, jak nestorianizm i monofizytyzm. Dopiero kiedy w świetle wiary od nich odstąpiono, względnie je zmodyfikowano, zdołano należycie ująć dogmat Wcielenia. Droga ta była długa i mozolna.

Autor zaznacza jednak, że sobór mógł ogłosić swe dogmatyczne orzeczenie bez definiowania metafizycznej treści pojęć (osoby, natury). Celem soboru nie jest bowiem nauczanie filozofii, ale służba głoszeniu i wyjaśnianiu Bożego Objawienia. I to właśnie Objawienie domagało się rozróżnienia między

osobą i naturą. Rzeczą filozofii będzie zgłębiać i ustalać ich dokładną treść. Wypada autorowi życzyć, by i następne tomy mogły się ukazać jak najprędzej.

ks. Ignacy Bieda SJ, Warszawa

Mieczysław MALIŃSKI, *Johannes Paul II. Sein Leben von einem Freund erzählt*, Freiburg-Basel-Wien 1979. Verlag Herder, s. 384.

Wyrażony w podtytule charakter tej biografii trafnie dopowiada ks. Stanisław Dziwisz: „Mietek hat wieder einmal ein Buch über sich selbst geschrieben” (s. 237). I to nawet nie wygląda na zarzut. Przyjaciół piszący biografie przyjaciela nie może pomijać siebie, nawet gdy usiłuje usuwać się w cień. Tu zaś i cienia brak i to — jak wynika z lektury — nie tylko pod włoskim niebem. Autor przedstawia bowiem Jana Pawła II w różnych okolicznościach, miejscach, miastach, krajach czy kontynentach. Opiera się przy tym na własnych spotkaniach, posiłkuje wrażeniami ludzi znanych i mniej znanych obecnemu papieżowi, wykorzystuje reakcje prasy, radia i telewizji, ukazuje Karola Wojtyłę, księdza, profesora, biskupa, arcybiskupa, kardynała i papieża. Osobista znajomość i przyjaźń sprawia, iż powstaje z tego biografia szczególna, tchnąca swoistym autentyzmem.

Książd Maliński zaczyna ją od dwu początków jednocześnie. Rozdział pt. „16 października 1978 roku, godzina 17.30” otwiera życiorys Jana Pawła II, by wrócić wspomnieniami do Karola Wojtyły z roku 1940. Jest to początek ich znajomości, która z czasem przerodziła się w przyjaźń. Obaj nie byli wówczas nawet seminarzystami.

Tej dwuczłonowości rozdziałów autor pozostaje mniej czy bardziej wierny. Pierwszym, chronologicznie ułożonym dziesięciu dniom pontyfikatu Jana Pawła II nieustannie towarzyszą wspomnienia obejmujące okres od 1940 do 1964 roku, czyli do trzeciej sesji Soboru Watykańskiego II. Czytelnik odświeża wydarzenia sprzed dwóch lat. Na nowo przeżywa entuzjazm polskich środowisk w kraju i za granicą, uczestniczy w początkowym zaskoczeniu światowej opinii, która przeradza się w szybkim czasie w nie mniej wymowny zachwył. Autor raz jest jednym z tłumu, innym razem widzimy go w gronie znanych papieża, kiedy indziej na prywatnej audyencji u Jana Pawła II albo wertującego doniesienia prasowe czy udzielającego wywiadu.

Równocześnie — właśnie w owych wspomnieniowych partiach — pozwala on śledzić czytelnikowi życie mniej lub wcale mu nieznanego Jana Pawła II. Autor przedstawia w gronie znajomych i przyjaciół z czasów okupacji, lat seminaryjnych, by tym samym naszkicować jego drogę intelektualnego i duchowego rozwoju, którego następstwem jest aktywna współpraca w redagowaniu dokumentów Soboru Watykańskiego II.

Środowisko początkowo prawie wyłącznie krakowskie obecnego papieża rozszerza się na inne polskie ośrodki, a w miarę upływu czasu i zajmowanych stopniowo funkcji przekracza nie tylko granice krajów, ale i kontynentów. Polskie krajobrazy łączy osoba papieża i narratora z panoramą na przykład Castelli Romani wraz z jej cyprysami, oliwkami czy pizzą. Karol Wojtyła jawi się jako seminarzysta, wikary, doktorant czy piszący habilitacyjną rozprawę na temat Maxa Schellera. Jako poeta zaś daje się poznać pod pseudonimem Andrzeja Jawienia.

Poczynając od rozdziału 11, autor modyfikuje nieco swoją konstrukcję. Do chronologii pierwszych dni pontyfikatu dołącza się działalność duszpasterska Ojca św. Towarzyszymy mu w Mentorelli, zagubionym w podrzymskich górach miejscu pielgrzymkowym polskich zmarłychwstańców, w Asyżu u grobu św. Franciszka i św. Katarzyny, w rzymskim spotkaniu z zakonnymi siostrami, w jednej z cotygodniowych audyencji ogólnych, w podróży