

Ks. Przemysław Artemiuk: Recepcja Soboru Nicejskiego w chrystologii kard. Christopha Schönborna

„Nicea nie jest hellenizacją chrześcijaństwa; to raczej greckie myślenie zostało poszerzone i zmienione ze względu na orędzie zbawienia. Dokonała się inkulturacja. W Nicei nie wprowadzono bezpośrednio pojęcia zaczerpniętego z filozofii do języka wiary, lecz to pojęcie otrzymało dzięki swojemu nowemu miejscu także nową treść” – stwierdzał kard. Christoph Schönborn. Jego myśl chrystologiczną przybliżył ks. Przemysław Artemiuk.

Sprawa Ariusza

Wyznanie Boskości Chrystusa wiąże się jak najściślej „z jednym z największych kryzysów w dziejach Kościoła, a mianowicie z konfliktem dotyczącym Ariusza i arianizmu” [1]. Kryzys ten nie tyle zrodził się z chęci odmówienia Chrystusowi Bóstwa, ile raczej z pragnienia głębszego zrozumienia specyfiki monoteizmu chrystologicznego [2]. Sam Ariusz (zm. 336) nie zamierzał krytykować chrześcijaństwa czy tworzyć nowej nauki. Jako kapłan i uczeń męczennika Lukiana z Antiochii (zm. 312), zajmował się on egzegezą i był kaznodzieją w Aleksandrii. „W swoim nauczaniu – wyjaśnia Ch. Schönborn – starał się [Ariusz] przeciwstawić różnym prądom heretyckim swego czasu, konkretnie zaś modalizmowi oraz ujęciom gnostyckim. Podkreślał z jednej strony samodzielność (niezależność) Chrystusa w stosunku do Ojca, z drugiej zaś starał się zachować jedność Boga. Sednem i

ośrodkiem teorii tego kapłana aleksandryjskiego są słowa: «Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym» (Pwt 6,4)” [3]. W „Liście do Aleksandra” twórca arianizmu wyznaje: „Znamy jednego Boga, który jest jedyny niezrodzony, jedyny wieczny, jedyny bez początku (przyczyny), jedyny prawdziwy, jedyny nieśmiertelny, jedyny mądry, jedyny dobry, jedyny Pan, sędzia wszystkich, rządca nie podlegający zmianom i niezmienny [...]” [4]. Tak mocne podkreślenie jedyności Boga sprawiło, że Ariusz odrzucił wszystko, co ją narusza. Skoro istnieje tylko jedno Boskie pryncypium, to ono jest fundamentem wszelkiego bytu, „nie ma sobie równego; swej absolutnej transcendencji nie dzieli z nikim. Ze względu na jej całkowite odosobnienie transcendencja ta jest ostatecznie niewypowiedziana. Odnosi się to nie tylko do stworzenia, lecz także do Syna; również dla Niego Ojciec pozostaje zasadniczo nieuchwytny” [5]. Starotestamentalne „Słuchaj Izraelu” jest dla Ariusza podstawową wypowiedzią, na której buduje całą swoją teologię, prowadząc konsekwentnie do radykalnego wyniesienia Boga ponad świat i oddzielenia Go od Syna. W ten sposób Jezus zostaje przesunięty na nie-Boski poziom stworzeń. Jak parafrazuje myśl Ariusza teolog wiedeński: „Syn może być – owszem – Jego [Boga] obrazem, ale tylko radykalnie niepodobnym. Pomiędzy Bogiem a wszystkim, co nie jest Bogiem, istnieje bowiem niepokonalna przepaść: bezwzględna różnica pomiędzy Niestworzonym a stworzonym” [6]. Ariusz – jak podawał Sokrates Scholastyk – wyraźnie wskazywał na rozdział pomiędzy Ojcem i Synem: „Jeżeli Ojciec zrodził Syna, w takim razie zrodzony ma początek istnienia; z tego zaś jasno wynika, że był kiedyś czas, kiedy nie było Syna. Nieuchronną z kolei konsekwencją tego faktu jest, że Syn ma substancję z niebytu” [7]. Tym, co radykalnie odróżniało Boga od Syna, była niewyraźność, która dominowała w koncepcji Ariusza. Można o Bogu mówić tylko tyle, ile da się zanegować w ograniczonych określeniach stworzeń. Zatem Bóg jest niepodobny, niewidzialny, niewymowny, niewypowiedziany. Określenia te jednoznacznie

wskazują na absolutną jedyność Boga, której będą strzegli zwolennicy Ariusza. Wiedeński teolog zauważa, że tak pojmowany Bóg bliski jest idei platońskiej monady [8].

Chociaż z pism Ariusza przetrwało niewiele, w zasadzie tyle tylko, ile przechowali jego adwersarze [9], to jednak nauka twórcy arianizmu o *Logosie* jest dobrze znana. Ariusz, wykorzystując pojęcia swojego czasu, starał się wyjaśnić rolę Logosu. Ch. Schönborn podkreśla, że Aleksandryczyk pojmuje „odniesienie Boga do świata jako *pośredniczone* przez jakąś istotę pośrednią. Pomiędzy jednym transcendentnym Bogiem, jedyną bezpośrednią Monadą, a całym zakresem kosmicznej różnorodności znajduje się Logos, źródło i zasada wszelkiej wielości, pośrednik pomiędzy Jednym a wieloma” [10]. H. Pietras zwraca uwagę, że Bóg jest dla Ariusza Jednością, która – zgodnie z filozofią platońską – nie dopuszcza żadnej dwoistości: „Nie chodzi tu o podwójność, ale o zgodę na istnienie w Bogu «drugiego». «Drugie» zaś u Platona znaczyło coś niedoskonałego: pierwiastek ziemski w przeciwieństwie do duchowego lub lewą rękę w przeciwieństwie do prawej. W Bogu zaś nie mogło być nic niedoskonałego” [11]. Ariański *Logos* odpowiada ujęciu platońskiemu, że Bóg stworzył *Logosa* ze względu na jego funkcję w stwarzaniu świata, gdyż bez istoty pośredniej nie mógłby stwarzać [12]. Chociaż więc Ariusz posługiwał się w swoim nauczaniu Biblią, to jednak na jego wiarę oddziaływała w znacznej mierze ontologia neoplatońska [13]. Taki sposób myślenia zdecydowanie odbiegał od żydowsko-chrześcijańskiej wiary w stworzenie. Zdaniem F. Courtha, „nie ma tu w ogóle mowy o rzeczywistym samoudzielaniu się Boga w historii zbawienia. Bóg jest tym, czym jest, ale tylko w sobie samym i dla siebie samego” [14]. Według Ariusza, jak komentuje Ch. Schönborn, „Bóg potrzebuje swoistego «bezpiecznika», który by tak zmniejszył Jego wszechmoc, że stworzenie ją zniesie i przetrzyma. W ariańskim ujęciu

stworzenia świat jest dziełem podporządkowanego Bogu sługi, nie nosi więc na sobie śladów Boga i nie jest nawet przejrzysty dla samego Stwórcy” [15]. Zdaniem Ariusza, na co zwraca uwagę z kolei J. Pelikan, „jakakolwiek inna koncepcja czyniłaby Boga złożonym, podzielnym, zmiennym i cielesnym. «Bezcielesny Bóg» musiał za wszelką cenę być przedstawiany w taki sposób, który pokazywał, iż nie doświadczył On zmian [...]. A to oznaczało, że Bóg w swoim transcendentnym istnieniu musiał być utrzymywany z dala od jakiegokolwiek uczestnictwa w świecie stworzonym” [16].

Soborowa odpowiedź

Głoszona przez Ariusza i popularyzowana przez niego w formie pieśni doktryna o stworzoności Syna Bożego nie mogła pozostać bez odpowiedzi. Nauka ta została określona mianem herezji, a on sam został usunięty z Kościoła przez biskupa Aleksandra [17]. Rozwiązanie przyniósł zwołany przez cesarza Konstantyna w roku 325 do Nicei synod, który przeszedł do historii pod nazwą pierwszego soboru ekumenicznego [18]. Ojcowie Soborowi odrzucili doktrynę Ariusza, sytuującą *Logosa* po stronie stworzeń. „Nicea – podkreśla wiedeński teolog – jest przeświadczona, że ta opcja zbawcza wypływa z samego sedna orędzia chrześcijańskiego. Chrystus stoi po stronie Boga. Wszystko, co Nowy Testament mówi o początku, pochodzeniu i istocie *Logosa* i *Kyriosa* Chrystusa, trzeba wyjaśniać na podstawie odwiecznej jedności Ojca i Syna. Takie rozstrzygnięcie zmusza teologię chrześcijańską do ostatecznego postawienia pytania o jedność Boga, które to pytanie Ariusz niejako obchodzi: jak mogą istnieć w Bogu trzy Osoby, nie naruszając przy tym jedności Boga?” [19]. Jednakże poza potępieniem Ariusza, Ojcom Soborowym chodziło także o wypracowanie terminologii chryzologicznej. Innymi słowy, jak zauważa J. Słomka, „chodziło o takie wyznaczenie wiary, by Ariusz nie był

w stanie wyinterpretować go wewnątrz swojej doktryny i by musiał albo odrzucić naukę soboru, albo wyrzec się swego nauczania. Nie było to jednak łatwe zadanie, albowiem Ariusz (...) był bardzo elastyczny w wykładaniu swoich poglądów” [20]. Kluczowy fragment nauczania Soboru Nicejskiego brzmiał następująco: „[Wierzymy] w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, zrodzonego z Ojca, to znaczy z substancji Ojca, Boga z Boga, światłość ze światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego, nie stworzonego, współistotnego Ojcu, przez którego zostały uczynione wszystkie rzeczy tak w niebie, jak i na ziemi” (DH 125) [21]. Z punktu widzenia chrystologii, jak podkreśla Ch. Schönborn, najistotniejsze są trzy „określenia wyjaśniające”, czyli dodatki znajdujące się w *credo*. „Nicea wyznaje: Jezus Chrystus, Syn Boży, jest «zrodzony z Ojca, to znaczy z substancji Ojca», wyjaśniając w ten sposób, co to znaczy, że Syn jest z Ojca. Następnie stwierdza, że jest On «zrodzony, a nie stworzony», aby uwypuklić, co oznacza zrodzenie, albo raczej, czego ono nie oznacza. W końcu zaś mówi, że jest On «współistotny Ojcu», zostaje tutaj wprowadzone kluczowe słowo Soboru: *homoousios*. A jest ono o tyle ważne, że w tradycji łacińskiej uznano za konieczne wprowadzenie dodatku: «co po grecku nazywa się *homousios*»” (DH 125) [22]. W odróżnieniu od wyznań wiary, które mówią językiem biblijnym i są związłymi ujęciami kerygmatu apostołskiego [23], *Credo Nicejskie* wyraża wypracowaną spekulatywnie doktrynę Kościoła. Wspomniane trzy nowe określenia zostały użyte świadomie. Ojcowie Soborowi poszerzyli język teologii przez wprowadzenie pojęć filozoficznych (istota, współistotny). Jak podkreśla Ch. Schönborn, „ciasny biblicyzm zamknąłby przecież drzwi przed jakimkolwiek rozwojem teologicznym, a teologia musiałaby wypowiadać wciąż nie tylko to samo, ale i tak samo. Formuły zamiast strzec istoty rzeczy, tylko by ją blokowały” [24]. Dlatego też wiedeński teolog zatrzymuje się przy każdym spośród tych trzech sformułowań, dokonując ich analizy literacko-hermeneutycznej.

Pierwszym terminem, obecnym w *Credo*, jest wyrażenie „jednorodzony”, po grecku *monogenes*. Słowo to wielokrotnie pojawia się w Nowym Testamencie, zwłaszcza w tekstach Janowych (por. J 1,14.18; 3,16.18; 1J 4,9). Swoim znaczeniem odpowiada ono hebrajskiemu *jachid*, które tłumaczy się jako „jednorodzony, jedynie umiłowany”. Nie tylko ewangelista informuje nas, że Jezus jest Synem Boga („Jednorodzony Bóg Syn, który jest w łonie Ojca” – J 1,18), ale On sam zwraca się do Boga nazywając Go Ojcem (np. w Ewangeliach synoptycznych – 51 razy [25]). Zdaniem Ch. Schönborna, „dla Nowego Testamentu podstawowe i typowe jest to, że Jezus nazywa Boga Ojcem (*Abba*), czyli że sam jest Jego Synem. Co jednak oznacza ta relacja? Konstytuuje ona osobę Jezusa i Jego samorozumienie. Problem pochodzenia jest wewnętrzną konsekwencją Jezusowego objawienia faktu, iż Bóg jest Jego Ojcem”[26]. Zagadnienie pochodzenia Chrystusa wiązało się z pytaniem: W jaki sposób dokonało się to zrodzenie? Nie tylko gnoza nie potrafiła zmierzyć się z tym pytaniem, ale również św. Ireneusz (zm. 202) traktował zrodzenie jako niezgłębioną tajemnicę [27]. Ariusz natomiast wyjaśniał, że Syn pochodzi od Ojca, tak jak każde stworzenie. To pochodzenie pojmował więc w sensie bardzo ogólnikowym, na podobieństwo pochodzenia wszystkich rzeczy ostatecznie od Boga (por. 1 Kor 11,12). Ariusz twierdził, że „z woli Bożej Syn ma określony wiek i określoną wielkość; Jego pochodzenie od Boga ma swoje od kiedy, przez kogo i od tego momentu” [28]. Według niego, Syn więc pochodzi z woli Ojca, został stworzony z niczego i był czas, kiedy Go nie było.

Ch. Schönborn zauważa w nauczaniu Soboru Nicejskiego pewną ewolucję. Początkowo, posługując się jedynie terminami biblijnymi (nicość, Słowo, Mądrość, Potomek, stworzenie), starano się uzasadnić, że Syn jest zrodzony z Boga [29]. Jednakże w starciu z Ariuszem

okazało się to niewystarczające, albowiem „arianie utrzymywali coś przeciwnego, głosząc, iż to «z Boga» (*ek tou theou*) odnosi się do wszystkich stworzeń (por. 1Kor 8,6)” [30]. Dlatego sobór, jak wyjaśniał św. Atanazy, wprowadził wyrażenie „z substancji (*ousia*) Ojca”, „aby uwypuklić, że sposób, w jaki stworzenia pochodzą od Boga, różni się istotowo od pochodzenia Syna. O żadnym stworzeniu nie można powiedzieć, że wywodzi się z istoty (substancji) Ojca, albowiem Bóg stwarza je z niczego według swej woli” [31]. Używając tego terminu, sobór jednoznacznie odciął się od nauki ariańskiej. „Również ona – jak wskazał F. Courth – mówiła o płodzeniu i rodzeniu Syna przez Ojca; nie rozumiała jednak tego jako wewnątrzboskiego pochodzenia” [32]. Takie wyjaśnienie, będące formalnie dodatkiem do soborowych dokumentów („to znaczy z substancji Ojca”), nie stanowiło samodzielnej wypowiedzi filozoficznej, ale doprecyzowywało język teologiczny. Logos więc w nauce Kościoła znalazł się po stronie Boga, a nie jak w nauczaniu Ariusza po stronie stworzeń.

Drugim określeniem wyjaśniającym *Credo Nicejskie* jest sformułowanie: *zrodzony, a nie stworzony*. Skoro sednem ariańskiej kontrowersji, zdaniem J. Pelikana, nie była doktryna o Bogu jako takim, ale nauczanie dotyczące relacji pomiędzy Bogiem i Boskością Chrystusa, to musiało pojawić się rozstrzygające twierdzenie o Jego pochodzeniu [33]. Ch. Schönborn, charakteryzując poglądy Ariusza, zwraca uwagę na biblijny fundament jego refleksji o pochodzeniu Syna. Jednakże nieumiejętność wyartykułowania różnicy między terminami *zrodzony a stworzony* zaowocowała wyciągnięciem fałszywych, chociaż na pozór logicznych, wniosków: „Wszystko, co zrodzone, jest – według ludzkiej logiki – także stworzone, a więc skończone. Tymczasem Bóg nie jest ani stworzony, ani zrodzony. Stąd Ariusz wnioskował: skoro Pismo Święte mówi o Synu, że jest zrodzony, iż jest jednorodnym Synem, to znaczy, że jest On także uczyniony, stworzony, a więc nie jest

Bogiem” [34]. W „Liście do Aleksandra” herezjarcha wyznawał: „Bóg [...], który jest przyczyną wszystkiego, jest jedyny bez początku (przyczyny), a Syn zrodzony z Ojca poza czasem i stworzony, i ustanowiony przed wiekami, nie istniał, nim nie został zrodzony, ale zrodzony poza czasem przed wszystkimi, jest jedynym, który otrzymał istnienie bezpośrednio przez działanie Ojca” [35]. Według Ariusza, Bóg w żaden sposób nie może zrodzić Syna równie wiecznego, współistotnego, bo to kazałoby widzieć w Bogu dwa *principia*. Wiedeński teolog podkreśla, że w opinii Ariusza „Bóg najpierw stał się Ojcem, zanim wydał Syna. Imię «Ojciec» nie może zatem określać odwiecznej istoty czy też specyfiki Boga, podobnie jak imię «Syn» nie objawia odwiecznej relacji, lecz określa jedynie właściwość danego stworzenia, które Bóg adoptował do godności Syna” [36]. Ariusz nazywa Boga monadą, istnienie zaś Syna określa diadą, która pojawiła się w czasie, tylko dzięki ojcowskiej woli Boga. Taki sposób spekulacji nie tylko ujawnia ducha neoplatonickiego w systemie Ariusza, ale również manifestuje całkowicie fałszywe pojęcie transcendencji Boga.

Św. Atanazy, odpowiadając Ariuszowi, podkreślił zbawczą i egzystencjalną rzeczywistość wiary chrześcijańskiej. Nazywanie Boga Ojcem nie ma w sobie nic przygodnego, ale jest znakiem jedności Boga jako źródła i Jego Boskiego ojcostwa [37]. „To jasne – stwierdza Atanazy – że Bóg nie rodzi tak, jak ludzie rodzą, ale tak, jak Bóg rodzi. Albowiem Bóg nie naśladuje ludzi; to raczej ludzie ze względu na Boga, który we właściwym znaczeniu i jedynie prawdziwie jest Ojcem swojego Syna, bywają nazywani także ojcami swoich dzieci; albowiem od Niego «bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi» (Ef 3,15)” [38]. Termin *zrodzenie*, określający pochodzenie Syna, użyty przez Sobór Nicejski I, jednoznacznie i definitywnie wyklucza więc stworzenie. B. Sesboué uważa, że wzmacnia on język biblijny mówiący o pochodzeniu Słowa: „Jeden ze sposobów powstawania jest

przeciwstawny drugiemu. Byt wytworzony przez człowieka lub stworzony przez Boga jest hipotetycznie inny od tego, który go uczynił, w odróżnieniu od bytu zrodzonego, który powstał według prawa identyczności substancji” [39].

Zdaniem Ch. Schönborna, trzeci dodatek, mianowicie *współistotny Ojcu (homousios)*, pojawiający się w *Credo Nicejskim*, miał charakter najbardziej sporny. Jest on kluczowym, chociaż niebiblijnym wyrażeniem, które spotykamy już u teologów przednicejskich, aczkolwiek świadectwa ich są nieliczne i niejednoznaczne [40]. Wprowadzenie go do wyznania wiary budziło zrozumiałe kontrowersje. W przypadku terminu *współistotny* „nie chodzi już tylko – stwierdza wiedeński teolog – jak to miało miejsce w starochrześcijańskich symbolach, o wypowiedzi dotyczące działania Chrystusa, ekonomii, ale także o odniesienie Chrystusa do Ojca samego w sobie. Problem wyraża się w pytaniu, kim jest faktycznie *Kyrios* i *Syn Boży?*” [41]. Nicejskie *Credo*, wprowadzając termin *współistotny*, poprzedza go trzema paralelnymi formułami: „Bóg z Boga, światłość ze światłości, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego”, znanymi z wcześniejszych wyznań wiary [42], niebiblijnymi, ale zakorzenionymi w języku św. Jana. Dwie pierwsze były akceptowane przez arian, jednak trzecia: „Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego”, zdecydowanie burzyła ich teologię. Zgodnie ze średnim platonizmem, *Logos* był pojmowany jako „drugi Bóg” (*deuteros theos*), który ma swój udział w Boskości Ojca, ale pozostaje stworzeniem. Zdaniem Ch. Schönborna, wszystkie trzy wypowiedzi soborowe „zawierają w swej treści jedyne i wyjątkowe odniesienie Jezusa do Ojca. Podobnie jak «z substancji Ojca» powinno nam powiedzieć coś ważnego na temat pochodzenia Syna, tak też «współistotność» ma nam powiedzieć coś istotnego na temat samej istoty Chrystusa, akcentując wyraźnie – wbrew myśli o udziale – Boskość, równość w swej istocie z Ojcem” [43]. Chociaż dla arian termin

homoousios nadmiernie podkreślał nie jedność, lecz identyczność Ojca i Syna, „niwelując tym samym realność samodzielnego istnienia Syna” [44], cel wprowadzenia tego terminu do *Credo* jest zrozumiała. Chodziło mianowicie o wykluczenie jakiegokolwiek pomyłki w obrazowym wyjaśnianiu relacji Ojca do Syna: „«Bóg z Boga, światłość ze światłości, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego» – wszystko to należy rozumieć w pełnym tych ujęć znaczeniu. Natomiast dwa dodatki: «zrodzony, a nie stworzony» i «współistotny Ojcu», odnoszą się dialektycznie do siebie. Pierwszy ma wykluczyć możliwość traktowania Syna jako stworzenie, drugi z kolei ma uniemożliwić jakiegokolwiek stopniowanie w Bogu, jakoby było w Nim czegoś mniej lub więcej. Perspektywa jest zawsze biblijno-egzegetyczna. Wypowiedzi o Bóstwie Chrystusa nie będą rozumiane zgodnie z Pismem, jeśli odczyta się «z Ojca» inaczej niż «współistotny Ojcu»” [45].

Termin *współistotność*, swoiste „słowo-klucz” *Credo Nicejskiego*, podkreśla – zdaniem B. Sesboüé – „że Syn ma tę samą substancję co Ojciec, jest Bogiem zupełnie tak samo jak On. Przynależy do tego samego poziomu bytu” [46]. W pewnym sensie użycie tego terminu w Nicei „jest przedwczesne o tyle, o ile jego znaczenie nie zostało jeszcze objaśnione” [47]. Z drugiej jednak strony, termin ten został wprowadzony do wyznania wiary w samą porę. Zdaniem Ch. Schönborna, pojęcia istoty (*ousia*) i współistotności (*homoousios*), spotykane w języku codziennym i posiadające określone znaczenie filozoficzne, zyskują w tekście Soborowym nowe konotacje znaczeniowe, a tym samym ulegają treściowemu poszerzeniu. „Nie należy się dziwić – stwierdza wiedeński teolog – Arystoteles wydobywa pojęcie istoty z analitycznego podejścia do rzeczywistości. To, że musi coś istnieć jako ostateczny podmiot przymiotów, daje się wywnioskować zarówno z języka, jak i z obserwacji, podobnie zresztą jak sensowność mówienia o najwyższym, ostatecznym Podmiocie

(Bogu)” [48]. Dla greckiego filozofa istnieje istota, substancja (*ousia*) [49], czyli to, co stanowi ostateczny przedmiot wszelkich wypowiedzi. To wszystko, co znajduje się poza, wszelkie określenia czy dodatki, to przypadłości. Arystoteles wyróżnia pierwszą istotę (*prote ousia*), czyli bytującą w sobie konkretną jednostkę, oraz drugą istotę (*deutera ousia*), przez którą rozumie wspólną istotę, czyli pojęcia ogólne i gatunkowe [50].

W jaki sposób pojęcia te odnieść do teologii? Wiedeński teolog, świadom ich niewystarczalności, zauważa: „pierwszej substancji nie da się [...] tak po prostu pomyśleć; pozwala ona natomiast stwierdzić brak jakiegokolwiek różnicy pomiędzy Ojcem i Synem i dlatego w odniesieniu do Trójcy Świętej można by ją wypowiadać tylko modalnie. Gdyby natomiast ujmowano istotę Boga według drugiego sposobu, wówczas Boskość byłaby jedynie pojęciem gatunkowym, a Ojciec, Syn i Duch – trzema Boskimi Indywiduami” [51]. Jednakże pojęcie substancji (*ousia*) zostało użyte w znaczeniu teologicznym, odbiegającym od filozoficznej interpretacji. W takim znaczeniu istota (*ousia*) jest jednym, ale ma przy tym trzy podmioty odniesień. „Mowa o trójjedynym Bogu, mająca swoje podstawy w Objawieniu – zastrzega Ch. Schönborn – może się posługiwać pojęciem istoty tylko biorąc je [te trzy podmioty] w nawias” [52]. Dlatego można przyjąć za J. Pelikanem, że „początkowo sobór chciał pozostać wiernym *ipsissima verba* Pisma, takim jak Syn «od Boga»; ale kiedy zaczęto przytaczać takie fragmenty, jak Pierwszy List do Koryntian (8,6) i Drugi List do Koryntian (5,17), by udowodnić, że «wszystkie rzeczy pochodzą od Boga» w tym sensie, że były przez Niego stworzone, ojcowie soborowi byli zmuszeni wyrazić bardziej dokładnie sens słów «od Boga»” [53]. Konflikt z arianizmem przyczynił się do sprecyzowania nauki pierwotnej w nowej, niebiblijnej szacie językowej. Proces ten dokonał się – jak stwierdza F. Courth – „nie po to, by porzucić Tradycję i zastąpić słowo biblijne, lecz by chronić je w jego

objawiającej treści” [54]. Termin *współistotny* został wprowadzony świadomie przeciwko Ariuszowi, dla którego Chrystus był Bogiem, ale nie na równi z Ojcem i nie współistotnie. „On Syn – pisał herezjarcha – nie ma żadnej charakterystyki Boskiej w swojej hipostazie, ponieważ nie jest jednakowy ani *homoousios* z Nim” [55]. Ariusz negował pojęcie współistotności, aby uniknąć koncepcji Boga cielesnego. Nie uważał również, że Syn pochodzi od Ojca na zasadzie emanacji czy podziału Monady. Podobnie również myśleli Ojcowie Soborowi, dlatego pomimo negatywnych „obciążeń”, posłużyli się oni pojęciem *współistotny*. W ten sposób – jak charakteryzuje naukę Soboru Ch. Schönborn – Syn „może być samym Bogiem i to tak, że specyficzne istnienie Boga nie zostaje przy tym naruszone, a ten całkowicie Inny otrzymuje Boskość w takim znaczeniu, w jakim ją objawił. Ojcowie nicejscy uważali, że właśnie słowo *homoousios* wskaże na to znaczenie. Życiowa jedność odniesień, która jawi się w Nowym Testamencie pomiędzy Jezusem a Ojcem jako konstytutywna dla objawienia się Jezusa i Jego zbawczego działania, może być – jak wierzył Sobór – tylko wtedy właściwie oddana, kiedy odniesienie Jezusa do Ojca określi się mianem współistotnego synostwa” [56].

Następstwa soborowego wyznania wiary

Sobór w Nicei, chociaż przyniósł znaczące rozstrzygnięcia w sporach wywołanych nauką Ariusza [57], to jednak pozostawił na uboczu jedną wątpliwość, a mianowicie, czy nie wniknęło do chrześcijaństwa myślenie nieodpowiadające wierze biblijnej [58]. Problem hellenizacji chrześcijaństwa najmocniej wypłynął w refleksji naukowej Adolfa von Harnacka, który postulował „odhellenizowanie wiary” [59]. Ch. Schönborn, bazując na badaniach A. Grillmeiera (zm. 1998), odpiera tego typu zarzuty jako zasadniczo zniekształcające Soborowe wyznanie wiary [60]. „Teza o hellenizacji – stwierdza teolog wiedeński –

wychodzi z faktu, że mówienie o trójjedynym Bogu, a także o wcieleniu się Boga, pojawiło się dopiero na skutek spotkania orędzia Jezusa Chrystusa z filozofią świata grecko-rzymskiego, która je zafałszowała. W rzeczy samej jednak była to tylko próba wyrażenia roli Jezusa Chrystusa w ówczesnym języku filozoficznym” [61]. Należy zatem powrócić do stadium poprzedzającego cały ten proces, kiedy to jeszcze „właściwa kerygma” nie została rzekomo przykryta hellenizmem. Dlatego wiedeński teolog za A. Grillmeierem pyta: Jak można twierdzić, że „wiara w Jezusa z Nazaretu jako Boga, Syna Bożego i *Kyrios*, pojawiła się dopiero w związku z chęcią dopasowania orędzia chrześcijańskiego do mentalności greckiej, skoro – z drugiej strony – wiadomo, że filozofowie greccy mieli trudności z chrześcijanami właśnie dlatego, że ci ostatni traktowali ukrzyżowanego Nazarejczyka jako Boga i *Kyrios*, albo jako prawdziwego Cesarza i Władcę świata całego?” [62]. Krytyka orędzia chrześcijańskiego dokonywana przez filozofów greckich jest dowodem na to, z jakim niezrozumieniem i odrzuceniem traktowano w hellenizmie „nową religię” [63]. Ch. Schönborn podkreśla więc, że proces „hellenizacji” miał oczywiście miejsce, ale cechowała go różnorodność, której nie dostrzegli zwolennicy też A. von Harnacka. Przecież już sami Ojcowie Soborowi zwracali uwagę na nowy język, pojawiający się w *Credo Nicejskim*. Św. Atanazy nie wahał się twierdzić, że te nowe słowa są zupełnie zgodne z Pismem Świętym [64]: Słowa te zostały wprawdzie zaczerpnięte z metafizyki greckiej, ale Bóg, którego one wyrażają, był Bogiem Biblii [65]. Dlatego Ch. Schönborn dostrzega w teologii zarówno „hellenizację”, jak i „dehellenizację”, podkreślając, że „zasadnicze problemy chrześcijańskiej teologii: kwestia monoteizmu i nauka o Wcieleniu wymagały refleksji filozoficznej. A mogła się ona dokonać tylko w ten sposób, że teologowie chrześcijańscy włączyli się w świat myśli greckiej i doprowadzili orędzie chrześcijańskie do spotkania z myślą grecką” [66]. Wiedeński teolog jest przekonany, że jedynie ta myśl mogła być pomocna dla chrześcijaństwa, aczkolwiek pozostają

otwarte pytania: „Do jakiego stopnia teologia mogła się zbliżyć do filozofii. Gdzie należało szukać ostatecznej normy tego zbliżenia? Gdzie leżały granice recepcji filozofii greckiej?” [67].

Metoda, która pozwoliła chrześcijaństwu przetrwać w nieznieształconej formie, polegała na umiejętności rozróżnienia. Wyjaśnianie pojęć, w długim procesie badawczym, prowadziło ostatecznie do ich przyjęcia lub odrzucenia. Granica przebiegała zawsze między herezją i ortodoksją. Sobór Nicejski I uznawany jest pod tym względem za wzorcowy punkt zwrotny. „Właśnie dlatego – komentuje wiedeński teolog – doszło do odrzucenia nauki Ariusza, że orędzie chrześcijańskie zostało przez niego mocno zhellenizowane: (...). Zaprzeczenie Boskości Chrystusa, sprowadzenie jej do sposobu bytowania aniołów, które jest oddzielone od samotnego, niedostępnego Boga nieprzezwycięzalną przepaścią, wszystko to dokonuje się u Ariusza poprzez jednostronne przeważenie określonej koncepcji filozoficznej nad chrześcijańskim wyznaniem wiary” [68]. Ch. Schönborn odczytuje orzeczenia nicejskie w kluczu decydującego drogowskazu w procesie rozróżnienia. To, co *Credo* wyraziło jako *współistotność*, czyli *homoousios*, oznaczało „coś nowego, przekraczającego zdecydowanie wszelkie kategorie myślowe greckiej filozofii. Atanazy określa Chrystusa jako «współistotny Obraz» Ojca. To, że Bóg może mieć swój obraz, który nie stanowi minimalnego choćby tylko pomniejszenia Jego Pra-obrazu, było nie do pomyślenia w żadnej z istniejących kategorii greckiej filozofii. Rozwinięta w IV wieku teologia trynitarna stanowi w tym kontekście bardzo ostry przypadek odhellenizowania” [69]. A. Grillmeier, chętnie przywoływany przez wiedeńskiego teologa, zwraca uwagę na to, że proces dehellenizacji rozpoczął się wystąpieniem Ariusza, który „zmusił Kościół do gruntownego zastanowienia się nad własnym kerygmatem i zweryfikowania rozpoczętego z chwilą spotkania jego orędzia z greckim

logosem procesu samowchodzenia w tamtą rzeczywistość [...]. Refleksja nad tym, co własne, zmuszała do odhellenizowania wszędzie tam, gdzie zaszło się za daleko w tym procesie hellenizacji” [70]. Należy się zgodzić z poglądem wiedeńskiego teologa, że „dzieje chrystologii starożytnego Kościoła to historia bolesnej często i niestety nie zawsze we właściwy sposób przeprowadzonej konfrontacji postulatów kerygmatycznych z systematyzującymi tendencjami różnych filozofii starożytnych. Kierunek uznany ostatecznie za heretycki można zazwyczaj uważać tu równocześnie za przykład zaawansowanej hellenizacji” [71].

Nie tylko hellenizacja chrześcijańskiego orędzia była problematyczna. Sobór Nicejski I, jak podkreśla Ch. Schönborn, okazał się w swym antyariańskim nauczaniu nie do zaakceptowania dla władzy cesarskiej [72]. Początkowe przyjęcie soborowych dekretów przez Konstantyna, stało się niedługo potem, tzn. już w roku 330, przeszłością. Na Synodzie Antiocheńskim (330) cesarz stanął po stronie arian. „Jego osobisty kult *summus deus* – wyjaśnia wiedeński teolog – Boga najwyższego, za którego sługę i narzędzie Konstantyn się uważał, mając nadzieję na uzyskanie Jego skutecznej opatrności nad wszystkimi ludami, bardziej pasował do ariańskiego obrazu Boga jako absolutnego Suwerena [...]” [73]. Z kolei Sobór, wprowadzając do wyznania wiary termin *współistotność*, przekreślił monarchiczne postrzeganie relacji Ojciec–Syn. „Obraz Boga – stwierdza dalej Ch. Schönborn – jaki znajduje się w *Credo Nicejskim*, wskazuje natomiast na Boga, który nie ukrywa się bynajmniej za niedostępnym majestatem swojej wszechmocy, albowiem Jego moc na tym właśnie polega, że może się On objawić, udzielać ludziom. Jeżeli z kolei Bóg ma równie odwiecznego Syna, to Boskość Boga jest taka, że nie wyklucza Boskości Chrystusa, ale ją

umożliwia, objawia, współ-oznacza. W takiej jednak sytuacji również cesarstwo nie może się uważać wyłącznie za obraz niedostępnego, absolutnego i najwyższego Boga” [74].

Fałszywa hermeneutyka arianizmu, nurtu, który budował rozumienie *Logosu* oraz swoją teologię na aksjomacie, że „Bóg jest jeden”, została przez Sobór Nicejski I zdemaskowana. Sobór wypracował kryteria, na podstawie których można przyjąć lub odrzucić sugerowane twierdzenia chrystologiczne. Ch. Schönborn zwraca uwagę na to, że skoro do dzisiaj *Credo Nicejskie* pozostaje wyznaniem wiary Kościoła, słuszne jest pytanie, jak doszło do takiego właśnie rozwiązania. Faktem jest, że niektóre pojęcia zostały zaakceptowane przez Kościół, inne zaś odrzucone. Pojęcia zaakceptowane „nie zadomowiły się jednak – jak podkreśla wiedeński teolog – samowolnie, ale raczej dlatego, że odnoszą się faktycznie do Boga, że nasze słowa dosięgają Bożej rzeczywistości, nie ogarniając jednak oczywiście Boga” [75]. Jak ujmuje to *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „Słowa ludzkie pozostają zawsze nieadekwatne wobec tajemnicy Boga” [76]. Ch. Schönborn podkreśla, że nie można już się wycofać z Nicejskiego Wyznania Wiary: „Wolno było natomiast wypowiedzieć się o Bogu, który objawił się ludziom, w sposób dostępny myśli greckiej. Nicea nie jest hellenizacją chrześcijaństwa; to raczej greckie myślenie zostało poszerzone i zmienione ze względu na orędzie zbawienia. Dokonała się inkulturacja. W Nicei nie wprowadzono bezpośrednio pojęcia zaczerpniętego z filozofii do języka wiary, lecz to pojęcie otrzymało dzięki swojemu nowemu miejscu także nową treść. Takie teologiczne pojęcia, jak obraz, istota, a także osoba, nie są jasne uprzednio, lecz określają teologicznie inną rzeczywistość aniżeli w swoim pierwotnym – filozoficznym lub codziennie stosowanym – kontekście, rzeczywistość, którą zostają odtąd same naznaczone” [77]. Bez Soboru Nicejskiego I, będącego

przełomowym wydarzeniem w teologii, nie byłby możliwy Sobór Chalcedoński (451), nauczający o dwóch naturach i jednej osobie w Chrystusie [78].

Polemika z arianami ujawniła, według Ch. Schönborna, dwa argumenty, które zadecydowały o nośności *Credo Nicejskiego* [79]. Pierwszy pozwala dostrzec we *współistotności* Syna jedyną możliwość „ujrzenia Boga” przez ludzi. Chrystus jest doskonałym obrazem Ojca. Nie poznalibyśmy Boga, gdyby *Logos* Go nie objawił. Bez Boskości Chrystusa nasza wiedza o Bogu byłaby znikoma, oparta tylko na ludzkich możliwościach poznawczych. Drugi natomiast argument, natury soteriologicznej, pozwala ludziom w Chrystusie dostrzec gwaranta zbawienia. Człowiek może być zbawiony tylko dlatego, że Chrystus jest Synem Boga. Bez Jego Boskości niemożliwe byłoby zbawienie, usprawiedliwienie i przebóstwienie człowieka. Jaka jest zatem różnica między ariańskim a soborowym rozumieniem „obrazu”? Dlaczego, zdaniem wiedeńskiego teologa, tak istotna jest właściwa interpretacja tekstu św. Pawła o Chrystusie jako „obrazie Boga niewidzialnego” (Kol 1,15)? Według arian, nazwanie Chrystusa obrazem Boga stanowi dowód na Jego mniejszość. Zgodnie z mentalnością starożytną, obraz tylko odzwierciedla model. Ch. Schönborn zwraca uwagę na to, że dla Ariusza „*Logos* Boży jest obrazem Boga w tym sensie, w jakim o obrazie myślała filozofia grecka: jest tym odbłaskiem, słabym naśladownictwem nieosiągalnego Pra-obrazu. A ponieważ należy do zmiennego świata rzeczy widzialnych, to nie może żadną miarą ująć ani wyrazić całej pełni swojego prostego i niezmiennego zarazem Pra-obrazu” [80]. Do Ojca nic i nikt nie może być podobny. „Głównym zadaniem wiary ariańskiej – kontynuuje wiedeński teolog – jest strzec absolutnej samotności Boga: «Ponieważ Bóg jest Monadą i Praprzyczyną wszystkiego, istnieje również przed wszystkim, nawet przed Synem»” [81]. Ta zasada warunkuje wszystkie

twierdzenia chrystologiczne arian oraz nadaje pojęciu „obraz” zniekształcone znaczenie. Syn może być Jego obrazem tylko w radykalnie od Boga różnej zniszczalności swego człowieczeństwa. Nie ma zatem mowy o doskonałym obrazie, jakim może być Syn względem Ojca. W żaden sposób nie może On objawić Ojca, ponieważ – jak argumentuje Ariusz – „ten, który ma początek, nie jest w stanie ogarnąć ani doświadczyć nie-mającego-początku, takim, jakim On jest” [82].

Chociaż Ariusz przedstawił swoją doktrynę jako spójną i zgodną z rozumem, to jednak św. Atanazy postanowił wykazać, że wiara chrześcijańska, aczkolwiek przewyższa rozum, pozostaje z nim bardziej zgodna, aniżeli spekulacyjne koncepcje tego herezjarchy. Opierając się na słowach Chrystusa z Ewangelii św. Jana: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30) oraz: „Wszystko, co ma Ojciec, jest moje” (J 16,15), dostrzegł, że Bóg posiada Obraz samego siebie. Obraz, który jest Mu całkowicie równy w godności i istocie, czyli współistotny. Dla św. Atanazego, jak przyznaje wiedeński teolog, jest to „paradoks doskonałego obrazu, obrazu, który nie ustępuje w niczym w swej doskonałości Pra-obrazowi” [83]. Będąc „prawdziwym Bogiem z Boga prawdziwego”, Chrystus jest „najdoskonalszym owocem Ojca, jedynym Synem i niezmiennym odbłaskiem Ojca” [84]. Słowo jest Bogiem nie na zasadzie udziału czy podobieństwa, ale na zasadzie tożsamości. „Syn – jak pisał św. Atanazy – jest «Odroślą Istoty» Ojca” [85]. Na tym właśnie polega paradoks wiary katolickiej, która – jak zaznacza Ch. Schönborn – wyznaje „tożsamość bez pomieszania Ojca i Syna; a także pochodzenia Syna od Ojca, przy czym to pochodzenie nie oznacza jakiegokolwiek niższości; obrazu, który wychodzi od Boga samego i który ma to wszystko, co sam Bóg posiada; sam Bóg ma doskonały Obraz samego siebie” [86]. Pojęcie obrazu, którym posługują się Ojcowie Kościoła, jest analogiczne, nie można go więc „odnieść do Boga i do stworzeń bez

równoczesnego podkreślenia zachodzącej między nimi różnicy” [87]. Św. Grzegorz z Nazjanzu wyraża to przekonanie w następujący sposób: „Obrazem znowu (nazywany jest [Syn]) jako współistotny Ojcu, i dlatego że od Ojca pochodzi, a nie od Niego Ojciec. (...) Zwykły bowiem obraz jest nieruchomym obrazem czegoś, co się porusza, tu zaś występuje Obraz czegoś, co żyje, a ponadto Obraz żywy i mający więcej niezmiennego (podobieństwa) do Ojca, niż miał Set do Adama, i niż ma wszystko, co się rodzi, w stosunku do swojego rodzica. Taka bowiem jest natura istot niezłożonych, nie że w jednym są podobne, w drugim zaś niepodobne, ale że całe stanowią odbicie całości wzoru, i raczej są tożsamością aniżeli podobieństwem” [88].

Wkład św. Atanazego i św. Grzegorza z Nazjanzu w rozwój pojęcia doskonałego i współistotnego Obrazu jest, zdaniem Ch. Schönborna, ogromny. Broniąc paradoksalności pojęć, Ojcowie ci pozostali wierni realizmowi Objawienia, ukazując, że „tylko jako doskonały obraz Ojca, w niczym niepomniejszający jasności tego prawzoru, Syn może w pełni objawiać Ojca. Tylko wtedy jest doskonałym objawieniem Ojca i prowadzącym wprost do Niego pośrednikiem” [89]. Chociaż więc przypisanie Jezusowi tytułu „Syna Bożego” – jak zauważa A. Gesché – nie wydawało się samooczywiste [90], to jednak dla wiedeńskiego teologa odwieczność Chrystusa, Jego preegzystencja, wypływa wprost z kerygmatu. Wszelkie mówienie o pochodzeniu Chrystusa czy konstruowanie chrystologii zawsze musi być mierzone wiernością kerygmatowi [91]. Ch. Schönborn, odczytując biblijne świadectwa o preegzystencji i reflektując nad pierwszymi polemikami chrystologicznymi starożytnego Kościoła z filozofią helleńską, ukazuje meandry zmagania się Kościoła o właściwy kształt wiary w Jezusa, Odwiecznego Syna Bożego.

Ks. dr hab. Przemysław Artemiuk, prof. UKSW

Przypisy

[1] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie, unter Mitarb.* M. Konrad, H. P. Weber, Paderborn 2002, s. 69; zob. także H. Pietras, *Początek „kontrowersji ariańskiej”*, w: *Chrześcijaństwo antyczne. Studia Religiologica*, z. 39, red. J. Drabina, Kraków 2006, s. 57-79.

[2] H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007, s. 193.

[3] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 69.

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

[5] F. Courth, *Bóg trójjedynej miłości*, przekład M. Kowalczyk, Poznań 1997, s. 173.

[6] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 70.

[7] Sokrates Scholastyk, HE I, 5 (Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, przekład S. Kazikowski, Warszawa 1986²).

[8] Por. Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 70.

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

[10] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 70.

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

[12] Por. Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 70.

[13] Próbował on wiarę w Jezusa umiejscowić w schemacie kosmologicznym średniego platonizmu, por. J-H. Tück, *Jesus Christus – Gottes Heil für uns. Eine dogmatische Skizze*, w: *Jesus begegnen. Zugänge zur Christologie*, Freiburg/Br 2009, s. 125.

[14] F. Courth, *Bóg trójjedynej miłości*, s. 174.

[15] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 71.

[16] J. Pelikan, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny. Powstanie wspólnej tradycji (100-600)*, t. I, przekład M. Höffner, t. I., Kraków 2008, s. 202, por. Atanazy Wielki, *Orationes contra Arianos* 2,26 (PG 26,201).

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

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

[19] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 71-72.

[20] J. Słomka, *Z historii interpretacji nicejskiego wyznania wiary*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 3/1994, s.323-324.

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

[22] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 72.

[23] O symbolach wiary zob. m.in. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, przekład P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 149-151.

[24] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 73.

[25] G. O'Collins, *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, przekład K. Franek, K. Chrzanowska, Kraków 2008, s. 118.

[26] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 73-74, G. O'Collins napisał następująco: „Jezus bez wątpienia mówił o Bogu czy raczej rozmawiał z Bogiem jako Ojcem w bezpośredni, familiarny sposób, który był czymś wyjątkowym lub przynajmniej niespotykanym w judaizmie palestyńskim. Innymi słowy, określenie «Abba» było

charakterystyczną i odrębną cechą Jezusowego życia modlitewnego”; tenże, *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, s. 117. Pionierem w chrystologicznym zgłębianiu terminu *Abba* jest J. Jeremias; zob. m.in.: tenże, *Abba*, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, s. 316-331.

[27] Por. św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* II, 13,3.

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

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

[30] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 74.

[31] Św. Atanazy, *De decretis Nicaeni synodi*, 19 i 25 (Opitz, II/1, 16 i 20-21).

[32] F. Courth, *Bóg trójjedynej miłości*, s.180.

[33] J. Pelikan, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny. Powstanie wspólnej tradycji (100-600)*, przekład M. Höffner, Kraków 2008, t. I, s. 203.

[34] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 75.

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

[36] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 75.

[37] Tamże.

[38] Atanazy, *Orationes contra Arianos*, I, 23 (wyd. Tetz, I, 133).

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

[40] J. Słomka, *Z historii interpretacji nicejskiego wyznania wiary*, s. 324.

[41] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 76.

[42] Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, przekład J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 178-179.

[43] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 77.

[44] J. Słomka, *Z historii interpretacji nicejskiego wyznania wiary*, s. 325.

[45] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 77.

[46] B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego (IV wiek)*, w: *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. I, s. 221.

[47] Tamże.

[48] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 77.

[49] Na temat zagadnienia substancji u Arystotelesa zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*. t. II. *Platon i Arystoteles*, przekład E. I. Zieliński, K. Leśniak, Lublin 2005, s. 414-421; K. Leśniak, *Wstęp w: Arystoteles, Metafizyka*, przekład K. Leśniak, Warszawa 1983, s. XX-XXII.

[50] Por. Arystoteles, *Kategorie*, 2a-4b, cyt. za: Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 77-78.

[51] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 78.

[52] Tamże.

[53] J. Pelikan, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny. Powstanie wspólnej tradycji (100-600)*, t. I, s. 210.

[54] F. Courth, *Bóg trójjedynnej miłości*, s. 180.

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

[56] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 78.

[57] Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, przekład J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 229-232.

[58] Por. Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 79.

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

[60] Por. Ch. Schönborn, *Einheit im Glauben*, Einsiedeln 1984, s. 60.

[61] Tenze, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 80.

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

[63] Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, przekład S. Kalinkowski, Warszawa 1986², VI, 74 (s. 230-231).

[64] Św. Atanazy, *De decretis Nicaeni synodi*, 21 (Opitz, II/1,16 i 20-21); PG 25, 453.

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

[66] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 81.

[67] Tenze, *Einheit im Glauben*, s. 69.

[68] Tenze, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 81.

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

[70] A. Grillmeier, *Christus licet vobis invitis deus*, s. 251.

[71] Ch. Schönborn, *Einheit im Glauben*, s. 71.

[72] Por. tenże, *Die Christus-Ikone*, s. 67-86.

[73] Tenże, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 84.

[74] Tamże, s. 85.

[75] Tamże, s. 88.

[76] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 42.

[77] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 88-89 (s. 101). J. Ratzinger zwraca uwagę na swoisty proces przekraczania granic, który miał miejsce chociażby w kulturze greckiej: „Ojcowie (Kościół) nie włączyli po prostu do Ewangelii odrębnej i samodzielnej kultury greckiej. Mogli podjąć dialog z filozofią i uczynić ją instrumentem Ewangelii tam, gdzie w greckim świecie przez poszukiwanie Boga

rozpoczęła się krytyka własnej kultury i partykularnego myślenia”;
tenże, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*,
przekład R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 160.

[78] Por. G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*,
przekład W. Szymona, Kraków 1998, s. 363.

[79] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 89-90.

[80] Tamże, s. 89.

[81] Tenże, *Die Christus-Ikone*, s. 18-19.

[82] *Błźnierstwa Ariusza*, 40-41, w: Atanazy, *De Synodis*, 15, cyt. za:
Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 90.

[83] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 90.

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

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

[86] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 91.

[87] Tenże, *Die Christus-Ikone*, s. 25.

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

[89] Ch. Schönborn, *Die Christus-Ikone*, s. 26-27.

[90] Por. A. Gesché, *Chrystus*, przekł. A. Kuryś, Poznań 2005, s. 209.

[91] Ch. Schönborn, *Einheit im Glauben*, s. 72.

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego
