



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Monofizytyzm praktyczny? O problemach z wyznawaniem integralnego człowieczeństwa Chrystusa

Author: Grzegorz Strzelczyk

Citation style: Strzelczyk Grzegorz. (2006). Monofizytyzm praktyczny? : o problemach z wyznawaniem integralnego człowieczeństwa Chrystusa. "Studia Pastoralne" (Nr 2 (2006), s. 268-280).



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Ks. Grzegorz Strzelczyk*

Katowice

MONOFIZYTYZM PRAKTYCZNY? O PROBLEMACH Z WYZNAWANIEM INTEGRALNEGO CZŁOWIECZEŃSTWA CHRYSYTA

Korzystając z różnych tekstów Pisma Świętego pragniemy ułatwić katechizowanemu dostrzeżenie istnienia wielorakich świadectw o Jezusie. Na ich podstawie należy mówić o tym, że Jezus był postrzegany przez ludzi jako Bóg¹.

Przytoczony tekst stanowi fragment *Rozwinięcia* katechezy zatytułowanej *Słowo stało się ciałem* (zawartej w popularnym podręczniku metodycznym do katechezy gimnazjalnej). Pomijamy tu kwestię tego, czy w perspektywie chrystologii Nowego Testamentu jest do końca rzetelnym twierdzenie, że Jezus był „postrzegany przez ludzi jako Bóg”. Interesuje nas raczej to, że autorzy tekstu dążą jednoznacznie do uwydatnienia bóstwa Chrystusa, pomijając w praktyce kwestię Jego historycznego człowieczeństwa. Wspomniana katecheza ma wykazać, że Jezus „jest Bogiem, który stał się człowiekiem”², przy czym próżno szukać w tym podręczniku katechezy podejmującej opowieść Jego ludzkiej

* **Grzegorz Strzelczyk**, ks. dr teologii – prezbiter archidiecezji katowickiej, adiunkt i kierownik pracowni komputerowej w Zakładzie Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Studia w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym, na Papieskim Wydziale Teologicznym w Lugano (Szwajcaria) i Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Ważniejsze publikacje: *Communicatio idiomatum. Lo scambio delle proprietà. Storia, status quaestionis e prospettive* (Roma 2004), *L’esperienza mistica come locus theologicus* (Lugano 2005), *Traktat o Jezusie Chrystusie* (*Dogmatyka* t. 1, Warszawa 2005), bibliografia chrystologiczna on-line (www.chrystologia.pl).

¹ *Jezus uczy i zbawia. Podręcznik metodyczny do religii dla klas I gimnazjum*, red. Z. Marek i in., Kraków 1999, s. 99.

² Tamże, s. 97.

historii, zajmującej się Jego człowieczeństwem. Cała uwaga koncentruje się na boskości – w katechezie chodzi ostatecznie o apologetyczną afirmację Bóstwa Chrystusa.

Przedstawiony przykład stanowić może ikonę szerszej tendencji: w duszpasterstwie uwaga skupiona jest na Chrystusie-Bogu. Człowieczeństwo, jego realność i integralność nie są nigdzie negowane. Często jednak – na skutek pominięcia, przesuwania akcentów itd. – formuje się w wiernych obraz Chrystusa, w którym wiele brakuje do pełnego uznania roli, a nawet integralnego przyjęcia człowieczeństwa Jezusa. Sam wielokrotnie spotkałem się ze zdziwieniem (a wręcz i zgorszeniem) wobec wspomniania o takich aspektach Jego życia, jak żydowska tożsamość, fizyczne potrzeby i słabości, niewiedza itd. Wobec takich reakcji odnieść można wrażenie, że w świadomości niejednego wiernego panuje coś w rodzaju – nieświadomionego zwykle – praktycznego monofizytyzmu: nie jest negowana otwarcie prawda o integralnym charakterze człowieczeństwa Jezusa, jednocześnie jednak marginalizuje się ją do tego stopnia, że niektóre jego cechy i własności zanikają i zostają zastąpione cechami boskimi. Chrystus jawi się zatem bardziej jako Bóg przybrany w ciało, czy też udający człowieczeństwo, niż prawdziwy Człowiek.

Nie podejmujemy się tutaj oceny skali tego zjawiska³. Trudno jednak zaprzeczyć, że problem istnieje. A jego istnienie stawia teologii wyzwanie dwojakiego rodzaju: bardziej teoretyczne, przekładające się na pytanie o przyczyny owego praktycznego monofizytyzmu, oraz bardziej praktyczne – o wskazania pastoralne, dotyczące tego, jak przekazywać integralny obraz Chrystusa, a zwłaszcza Jego człowieczeństwa. W niniejszym artykule pragniemy podjąć – nawet jeśli tylko na sposób pierwszego rozpoznania terenu – to podwójne wyzwanie, konfigurując refleksję w trzech etapach. Po pierwsze prześledzimy pokrótce drogę, na jakiej kształtowała się w pierwotnym Kościele wiara w realne i integralne człowieczeństwo Jezusa, po wtóre zastanowimy się nad przyczynami spychania w cień tego człowieczeństwa w popularnej teologii, a w konsekwencji w praktyce życia Kościoła, po trzecie wreszcie sformułujemy – w tym świetle – kilka praktycznych postulatów dotyczących przekazywania prawdy o integralnym człowieczeństwie Jezusa w pasterskiej posłudze Kościoła.

WIARA KOŚCIOŁA W INTEGRALNE CZŁOWIECZEŃSTWO CHRYSYTA

Dzieje kształtowania się w Kościele wiary w integralne człowieczeństwo Chrystusa są już dość dobrze przebadane⁴, nie będziemy więc na tym miejscu podejmować pogłębionych dociekań o charakterze analitycznym. Ograniczymy się jedynie do

³ By tego dokonać konieczne byłyby zakrojone na szerszą skalę badania typu socjologicznego nad chrystologiczną świadomością wiernych, badania do przeprowadzanie których autor niniejszych słów nie ma dostatecznych kompetencji. Sygnalizuję zatem, że badania takie warto podjąć.

⁴ Odsyłamy przede wszystkim do dzieła A. Grillmeiera, (*Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, t. 1/1–2/4, Brescia 1982–2001), zawierającego także obfite wskazówki bibliograficzne.

przedstawienia najważniejszych etapów tego procesu, co powinno nam jednocześnie pozwolić na wskazanie teologicznych motywów, dla których jakiegokolwiek ustępstwo w sprawie wyznawania pełni człowieczeństwa Chrystusa było (i pozostaje) niemożliwe.

Nowy Testament

W perspektywie danych Nowego Testamentu człowieczeństwo Jezusa jest faktem bezspornym. Żadna z tradycji chrystologicznych nań się składających nie przeczy, ani nawet nie wątpi w to, że Jezus z Nazaretu był człowiekiem. Rzecz jest dla ich autorów tak oczywista, że w praktyce nie podejmują refleksji nad tym faktem⁵, wielokrotnie natomiast podejmowany jest wątek wyjątkowości Jego człowieczeństwa, czy może raczej roli, jaką ten oto człowiek, Jezus z Nazaretu, ma do spełnienia w planie Bożym.

Niezaprzeczalność człowieczeństwa Jezusa w pismach Nowego Testamentu ma jedną podstawową przyczynę: rodzą się one z historycznego doświadczenia uczniów Chrystusa. Oni zetknęli się z konkretnym człowiekiem, który ich powołał, któremu towarzyszyli przez kilka lat będąc świadkami życia, nauczania, dzieł. Wreszcie stali się uczestnikami kryzysu, który doprowadził do Jego śmierci, a potem spotkali Go żywego, zmartwychwstałego – odtąd sami siebie będą określać mianem „świadków” (por. Dz 3,15; 10,39). Osią ich egzystencji stanie się przekonanie o konieczności głoszenia, przekazywania dalej tego doświadczenia⁶. I choć będzie w nich wzrastała świadomość tego, że Jezus był Mesjaszem, Synem Bożym, a więc postacią wyjątkową w dziejach zbawienia i być może kimś więcej niż tylko człowiekiem, to jednak historyczne doświadczenie kontaktu z człowiekiem-Jezusem pozostanie dla nich niezbywalnym punktem wyjścia dla wszelkiej refleksji nad Jego tożsamością i rolą.

To przekonanie przejęły kolejne pokolenia chrześcijan – świadczy o tym choćby wyjątkowa rola Ewangelii w życiu Kościoła, ale też i wytrwałość, z jaką traktowało się je jako teksty (ściśle) historyczne. Dla naszej perspektywy istotne jest zwrócenie uwagi na jeden aspekt owego przekonania: historyczne człowieczeństwo Jezusa jest „miejscem” definitywnej zbawczej i objawicielskiej interwencji Boga w ludzkiej historii. W nim i przez nie Bóg staje się obecny i działa w świecie w sposób podpadający pod ludzkie doświadczenie. Jakiegokolwiek umniejszanie tego człowieczeństwa pociąga za sobą z konieczności poważne zagrożenie dla całego naszego pojmowania objawienia i zbawienia. Ziemskie życie Jezusa z Nazaretu stanowi w istocie fundament i źródło całej chrześcijańskiej teologii.

⁵ Jedyne ślady odnajdujemy w Listach Jana (1 J 4,2; 2 J 7) oraz w wątpliwościach związanych z realnością ciała zmartwychwstałego. Te jednak położyć należy raczej na karb trudności z zaakceptowaniem faktu zmartwychwstania, niż traktować jako wątpliwości, co do realności Jego człowieczeństwa w ogóle.

⁶ *Bo my nie możemy nie mówić tego, cośmy widzieli i słyszeli* (Dz 4,20).

Problemy z ciałem: doketyzm i gnoza

W kontekście kulturowym, w którym materia postrzegana była nieraz jako najniższa (najbardziej niedoskonała) z możliwych form bytu, a życie w ciele pojmowane było wręcz jako kara, wygnanie, prawda o zbawieniu dokonującym się poprzez konkretnego człowieka, jego śmierć i zmartwychwstanie, a więc wydarzenia rozgrywające się jak najbardziej (choć nie tylko) na płaszczyźnie ciała i materii, musiała wzbudzać sprzeciw lub przynajmniej niezrozumienie. Klasycznym przykładem jest tu reakcja Ateńczyków na głoszenie zmartwychwstania Chrystusa: *posłuchamy Cię o tym innym razem* (Dz 17,32) odpowiadają Pawłowi. Oczywiście wśród samych chrześcijan wątpliwości, co do realności człowieczeństwa Jezusa nie mogły się pojawić, dopóki żyło pokolenie naocznych świadków. Jednak już późne pisma Nowego Testamentu notują początki polemiki wobec tendencji poddających w wątpliwość cielesny charakter przyjścia Chrystusa: *Wielu bowiem pojawiło się na świecie zwodzicieli, którzy nie uznają, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele ludzkim* (2 J 7; por. 1 J 4,2).

Doketyzm, pojawiający się w różnych odmianach i będący często elementem składowym gnostyckich reinterpretacji chrześcijaństwa⁷, stanowić miał jedno z poważniejszych wyzwań, jakie stanęły przed refleksją chrystologiczną pierwszych trzech wieków chrześcijaństwa. Tendencje do mitologizowania Chrystusowego ciała i/lub człowieczeństwa jako takiego wywołały reakcję najwybitniejszych pasterzy tego okresu. Szczególnie warto wspomnieć wkład Ireneusza z Lyonu⁸ i Tertuliana⁹. Pierwszy bronił jedności Chrystusa i realności człowieczeństwa, budując szeroką wizję historii zbawienia i wskazując, że bez realnego ciała (człowieczeństwa) Jezusa nie może być mowy o zbawieniu człowieka (bo wówczas męka, śmierć i zmartwychwstanie byłyby tylko pozorne)¹⁰. Drugi bronił godności (realności) materialnego ciała wobec tendencji dualistycznych¹¹ (Marcjon), rozwijając ideę miłości do człowieka jako motywu Wcielenia¹².

Wspólną intuicją tych wysiłków był związek realności człowieczeństwa Jezusa, a zwłaszcza Jego ludzkiego ciała, z naszym zbawieniem. Jeżeli w Chrystusie dokonało się zbawienie – a przecież wiara w to jest osią i sensem życia Kościoła – to dokonać się ono mogło tylko i wyłącznie poprzez realne przyjęcia na siebie człowieczeństwa przez

⁷ Por. zwłaszcza dzieło uznawane wręcz za klasyczne: A. Orbe, *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, t. 1, 2, Casale Monferrato – Roma 1995, zwłaszcza t. 2, s. 100–122.

⁸ Por. zwłaszcza B. Sesboüé, *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*, Paris 2000, s. 65–82.

⁹ Por. zwłaszcza J. Alexandre, *Le Christ de Tertullien*, Paris 2004, s. 161–232.

¹⁰ Por. *Adversus haereses* III, 18, 6.

¹¹ Por. zwłaszcza *De carne Christi* V, 1–5.

¹² Por. tamże IV, 2–3.

Syna Bożego. Tylko prawdziwa krew rozlana na krzyżu i zmartwychwstanie prawdziwie ludzkiego ciała, gwarantują nam zbawienie. Jeśli wydarzenia z życia Chrystusa były w jakimkolwiek sensie fikcją, mirażem, to zbawienie się nie dokonało i *aż dotąd pozostajemy w naszych grzechach* (por. 1 Kor 15,17).

Kiedy spoglądamy na te historyczne dane z naszej perspektywy, wydaje się zasadne pytanie, czy trudności z głoszeniem zbawienia współczesnemu człowiekowi nie biorą się – przynajmniej po części – z tego, że człowieczeństwo Jezusa zeszło nieco na plan dalszy w przepowiadaniu. Kiedy ono ginie z pola widzenia musi pojawić się trudność ze wskazywaniem na związek zbawienia z ludzką codziennością. Zbawienie bowiem dosięgnęło tej codzienności właśnie w ludzkich losach Jezusa (i tylko wtedy w sposób tak bezpośredni i konkretny).

Problemy z duchem: apolinaryzm, monoenergizm, monoteletyzm

W polemikach II i III wieku kluczowym problemem było zaakceptowanie materialnego wymiaru człowieczeństwa Chrystusa – Jego ciała. Kiedy pod tym względem sytuacja nieco się ustabilizowała, zadziało prawo wahadła i zaczęto poddawać w wątpliwość prawdziwie ludzki charakter sfery duchowej Chrystusa. Sytuacji nie ułatwiałoby najajmniej Janowe stwierdzenie „Słowo *ciałem* (*sarx!*) się stało” – brane dosłownie mówi bowiem jedynie o przyjęciu ludzkiego ciała przez boski Logos. Wprawdzie już Orygenes mówił wyraźnie o ludzkiej duszy Chrystusa¹³, to jednak po uroczystej proklamacji Jego Bóstwa wzrosła tendencja do interpretowania Wcielenia w sposób akcentujący totalną dominację Logosu nad ludzkim ciałem (schemat chrystologiczny *logos-sarx*). Stąd był już tylko krok do postawienia tezy w formie radykalnej: Logos przyjął ciało i *tylko* ciało. Sam zaś stał się w tym ciele elementem dynamizującym, duchowym, siedliskiem władz. Innymi słowy – duszą.

Bezpośrednia negacja istnienia ludzkiej duszy w Jezusie była dziełem Apolinarego z Laodycei (zm. ok. 390) i wywołała natychmiast silną opozycję, której instytucjonalnym wyrazem była seria potępień synodalnych¹⁴. Ponownie – jak to było w przypadku obrony realności ciała – kluczową rolę odegrał motyw soteriologiczny. W *Tomie Damazego*¹⁵ odnajdujemy charakterystyczne stwierdzenie, że Syn Boży „przyjął i zbawił taką duszę, jak nasza” (*Breviarum Fidei* VI,2). Zestawienie „przyjął i zbawił” jest sercem argumentacji antyapolinarystycznej. To co nie zostało przyjęte, nie zostało też dotknięte zbawieniem¹⁶.

¹³ Por. np. *O zasadach* II,6,3.

¹⁴ Aleksandria (362), Rzym (374 i 377), Antiochia (379) oraz Sobór Konstantynopoliński I.

¹⁵ *Tom* zbiera owoce obrad Synodu Rzymskiego (382)

¹⁶ Słynna formuła „To, co nie zostało przyjęte, nie zostało zbawione; ale to, co zostało złączone z Bogiem, to jest także odkupione”, pochodząca od Grzegorza z Nazjanzu (*Epistula* 101), powstała właśnie w owym okresie.

Mimo, że Sobór Chalcedoński (reagując zresztą przynajmniej po części na nadużycia ze strony chrystologii *logos-sarx*) proklamował integralne człowieczeństwo Jezusa, które posiada wszystkie ludzkie własności¹⁷, dyskusja wokół integralnego charakteru ludzkiej sfery duchowej miała trwać nadal. Sobór spotkał się z silnym oporem ze strony monofizytyzmu, co doprowadziło do trwałego podziału w Kościele. Również w łonie ortodoksji spokój nie miał trwać długo. Po duszy przysłała kolej na wolę i ośrodek działania w Chrystusie.

Monoteletyzm i monoenergizm – bo o nie chodzi – powstały na początku VII wieku jako próba znalezienia drogi pośredniej pomiędzy stanowiskiem ortodoksyjnym i monofizytyzmem. Odpowiedź ortodoksji, wypowiedziana przede wszystkim przez usta Maksyma Wyznawcy (zm. 662), opierała się na założeniu, że zarówno działanie, jak i wola związane są z naturą. Zatem, aby można było mówić o prawdziwie ludzkiej naturze Chrystusa, musi ona posiadać ludzką wolę i specyficznie ludzki ośrodek działań. Przy tym założeniu odrzucenie monoteletyzmu i monoenergizmu było tylko kwestią formalną: wystarczyło się bowiem odwołać albo do definicji chalcedońskiej, mówiącej o dwóch naturach, albo do starszej jeszcze zasady, że co nie jest przyjęte, nie jest zbawione. *De facto* pierwsze orzeczenia magisterialne wykorzystują obie drogi łącznie: „przez posiadanie obu [wól] dobrowolnie stał się prawdziwym sprawcą naszego zbawienia”; „przez czynności obydwu natur stał się On prawdziwym sprawcą naszego zbawienia”¹⁸. Kryterium soteriologiczne, wypracowane w pierwszych wiekach, jest zatem nadal z powodzeniem stosowane.

Ze współczesnej perspektywy niezwykle ważne jest to, że chrystologia ortodoksyjna wyraźnie broniła integralnie ludzkiego charakteru władz duchowych w Jezusie. To nie tylko ciało w Chrystusie jest ludzkie, ale możemy mówić – naszymi współczesnymi już kategoriami – o ludzkiej psychice Jezusa, charakterze, emocjach. Konsekwentna obrona kolejnych elementów człowieczeństwa Jezusa wskazuje wyraźnie drogę na przyszłość: niezależnie od tego, jaką zastosujemy antropologię i na co w niej położymy akcent jako na specyficznie ludzką cechę, stosować musimy fundamentalną zasadę soteriologiczną: Syn Boży przyjął we Wcieleniu (nie zmienił ani nie zniszczył) i zbawił każdy „element składowy” człowieczeństwa. My odkrywamy te elementy w pewnym porządku uwarunkowanym historycznym rozwojem myśli antropologicznej. On przyjął całe człowieczeństwo raz na zawsze – w ten sposób skuteczność dokonanego zbawienia zawsze wyprzedza niejako o krok nasze jego zrozumienie.

¹⁷ Dokonuje się to przez cały szereg określeń obecnych w definicji chalcedońskiej (*Dokumenty Soborów Powszechnych* II, s. 223): „doskonały w człowieczeństwie, [...] prawdziwy człowiek, [...] współlistotny nam co do człowieczeństwa, [...] zostały zachowane cechy właściwe obu natur”.

¹⁸ Z Kanonów 10 i 11 Synodu Laterańskiego z 649 roku (*Breviarum Fidei* VI,35, 36).

TEOLOGICZNO-HISTORYCZNE PRZYCZYNY PROBLEMÓW Z WYZNAWANIEM INTEGRALNEGO CZŁOWIECZEŃSTWA CHRYSYUSA

Prześledziliśmy pokrótce najważniejsze etapy kształtowania się i obrony wiary w istnienie integralnego człowieczeństwa Jezusa. Nietrudno zauważyć, iż związana jest ona z fundamentalnymi dla życia Kościoła pierwszych wieków rozstrzygnięciami. W żadnym razie nie można uznać jej za marginalną. Nasuwa się zatem pytanie jak, z jakich powodów doszło do pewnej marginalizacji, usunięcia w cień (niektórych przynajmniej) ludzkich rysów Jezusa. Wyczerpująca odpowiedź na to pytanie wymagałaby oczywiście znacznie obszerniejszego studium w tym opracowaniu ograniczymy się tutaj do wskazania na czynniki – naszym zdaniem – najistotniejsze.

Tajemnica Wcielenia

Pierwszym czynnikiem, na jaki należy zwrócić uwagę jest sam charakter Wcielenia. Wyjątkowość tego wydarzenia, wyjątkowość Jezusa Chrystusa, Boga-człowieka oraz trudność (czy wręcz niemożność) w pełni adekwatnego wyjaśnienia za pomocą dostępnych człowiekowi kategorii tego, w jaki sposób Syn Boży mógł przyjąć człowieczeństwo, pozostając tym, kim był i w niczym nie naruszając tego, co przyjął, prowadziły do prób – świadomych lub nie – upraszczania, uprzystępniania obrazu Chrystusa. Tego typu próby swoistej redukcji tajemnicy były zawsze związane z konkretnym kontekstem kulturowym, w którym ich dokonywano: misterium bogoczwłowieczeństwa Chrystusa usiłowano bowiem wpasować w pojęcia i obrazy odgrywające kluczową rolę w kulturze danego czasu.

Niejednokrotnie granice zdrowo pojętej inkulturacji były i bywają przekraczane w różnych kierunkach¹⁹. Póki chrześcijaństwo rozwijało się (lub samo stanowiło) formacji kulturowej akcentującej kult, celebrację Boskiej chwały, dominację Boga nad wszystkim, co stworzone; prawda o integralnym człowieczeństwie Jezusa narażona była wręcz nieustannie na marginalizację.

Uroczysta afirmacja boskości Chrystusa

Nieco paradoksalnie za jedną z przyczyn prowadzących do zachwiania równowagi w obrazie Chrystusa uznać należy sposób, w jaki proklamowano Jego boskość. Kontrowersja wokół doketyzmu, kluczowa dla uznania realności Jezusowego człowieczeństwa, rozegrała się w okresie, w którym Kościół był jeszcze prześladowany. Kontrowersja

¹⁹ Współcześnie, mimo że wspólnoty o bardziej tradycyjnym charakterze mają wciąż spore kłopoty z afirmacją człowieczeństwa Jezusa, rozwijają się – zwłaszcza w ramach szeroko pojętej teologii liberalnej – tendencje teologiczne, redukujące Chrystusa tylko do człowieczeństwa, a w miejsce chrystologii uprawiana jest specyficzna „jezuologia”. Jej korzenie tkwią niewątpliwie w tendencjach filozoficznych XVIII i XIX wieku, na co wskazują współczesne studia z historii chrystologii – por. np. E. Brito, *La jésuologie de Fichte*, „Revue théologique de Louvain” 2002, nr 33, s. 497–520.

wokół boskości natomiast stała się pierwszą „publiczną” dyskusją chrześcijaństwa kreowanego na siłę przewodnią cesarstwa. Nicejska proklamacja wiary w pełni bóstwa w Chrystusie pociągnęła za sobą z jednej strony spory, które na wiek prawie zdominowały chrześcijańską teologię²⁰, pociągając za sobą także interwencje władzy cesarskiej w życie Kościoła, z drugiej przełożyła się natychmiast na uroczyste wyznanie wiary, szeroką recepcję w liturgii i prężnie rozwijającej się sztuce chrześcijańskiej – takiej okazji prawda o człowieczeństwie nigdy nie miała.

To, co działo się po Nicei pokazuje wyraźnie, że wahadło refleksji teologicznej, jak i praktyki wiary przechyliło się w stronę boskości. Kolejne orzeczenia Kościoła²¹ świadczą o konieczności nieustannego korygowania tego wychylenia. Nie sposób nie wspomnieć w tym kontekście dwuznacznej roli Cyryla Aleksandryjskiego²², u którego tendencja do uprzywilejowania boskości Chrystusa na niekorzyść człowieczeństwa jest bardzo wyraźna, nawet jeśli całość jego myśli mieści się w ramach ortodoksji.

Platońskie tło teologii chrześcijańskiej i tendencje manichejskie

Warto jednocześnie pamiętać, że spory, o których wspominaliśmy wcześniej rozgrywały się w kontekście szerokiej recepcji myśli platońskiej w chrześcijaństwie oraz jej praktycznej dominacji w kulturze cesarstwa w pierwszych wiekach. Zaś jednym z niekorzystnych dla chrześcijaństwa elementów platońskiej interpretacji rzeczywistości było przekonanie o tym, że materia (ciało człowieka) jest czymś wręcz nierzeczywistym w stosunku do świata duchowego. Ciało postrzegane jako więzienie duszy trudno było uznawać jednocześnie za przestrzeń zbawienia. Do tego przekonania dochodziły poglądy prądów dualistycznych, w szczególności manicheizmu, mówiące wręcz o tym, że materia przynależy do sfery zła.

Chrześcijaństwo wprawdzie w oficjalnych wypowiedziach i „wysokim” nauczaniu dość skutecznie korygowało niekorzystne wpływy tendencji platonizujących i manichejskich, jednak wydaje się, że nie pozostawały one bez wpływu zarówno na niektóre obszary teologicznej refleksji, jaki i na *humus* ludowej pobożności²³. Zaś

²⁰ Jako że tezy negujące pełnię bóstwa Chrystusa opierały się często na tekstach biblijnych, mówiących o słabościach Jego ciała, narodziła się tendencja do odczytywania ich w sposób niejako alegoryczny (Jezus okazywał słabość wyłącznie dla naszego zbudowania), mająca osłabić ostrze heretyckiej argumentacji. Ubocznym skutkiem takiego podejścia było z konieczności osłabienie wymowy nowotestamentalnego obrazu Jezusa-człowieka.

²¹ Przeciw apolinaryzmowi, monofizytyzmowi, monoenergizmowi, monoteletyzmowi.

²² Por. zwłaszcza klasyczne już studium J. Liébaerta, *L'évolution de la christologie de saint Cyrille d'Alexandrie a partir de la controverse nestorienne*, „Mélanges de science religieuse” 1970, nr 27, s. 27–48, jak też nowszą pracę R.M. Siddals, *Logic and Christology in Cyril of Alexandria*, „Journal of Theological Studies” 1987, nr 38, s. 341–367.

²³ Odżywianie tendencji manichejskich w średniowiecznych ruchach katarów i albigensów dobitnie tego dowodzi.

problemy z adekwatnym uznaniem roli ciała i ludzkiej historii musiały się przekładać w chrystologii na usuwanie w cień prawdy o integralnym człowieczeństwie Jezusa i jego roli w ekonomii zbawienia.

Teologia „Bożego ciała”

Za kolejny czynnik sprzyjający umniejszaniu roli człowieczeństwa Jezusa w życiu Kościoła uznać należy średniowieczne przesunięcie akcentu w rozumieniu i sprawowaniu liturgii z celebracji będącej wspomnianiem i uobecnianiem wydarzeń zbawczych (pamiętka), na adorację Boga obecnego pod „postaciami eucharystycznymi”. Przesunięcie to było ubocznym skutkiem kontrowersji wywołanej przez tezy Berengariusza z Tours (zm. 1088)²⁴, dotyczącej realnej obecności Chrystusa w Eucharystii. Proklamacja tej ostatniej doprowadziła do „odkrycia”, że w Eucharystii sam Bóg staje się obecny w zgromadzeniu i dalej – że jest przechowywany (stąd już tylko krok do stwierdzenia: „mieszka”) w świątyni.

Akcentowanie w duszpasterstwie owej realnej obecności Boga w Eucharystii (mające wyraźnie polemiczno-apologetyczny charakter) znalazło jeden z punktów szczytowych w procesjach „teoforycznych”²⁵, a zwłaszcza w procesji „Bożego Ciała”. Polska potoczna nazwa tego święta doskonale oddaje tendencję, jaka od średniowiecza dociera aż do współczesności: zaciera się świadomość, że jeżeli mowa jest o „ciele”, to przecież chodzić może tylko i wyłącznie o ludzkie ciało Jezusa Chrystusa. Syn Boży także w Eucharystii staje się obecny w świecie w/poprzez/dzięki człowieczeństwu, które (na trwale!) przyjął, to ono staje się sakramentalnie obecne, a wraz z nim – Osoba. Określenie „Boże Ciało” jest teologicznym skrótem myślowym, jednak wydaje się, że skrót ten przyczynił się do wyeliminowania ze świadomości wiernych tego, co zostaje w nim pominięte: roli integralnie pojmowanego człowieczeństwa Chrystusa.

WSKAZANIA PASTORALNE

Zrozumienie podstawowych przyczyn, które doprowadziły do jednostronnego akcentowania roli boskości Chrystusa przy jednoczesnym umniejszaniu lub pomniejszaniu roli, czy wręcz integralności Jego człowieczeństwa, pozwala nam sformułować – przynajmniej wstępnie – pewne postulaty praktyczne, pastoralne. Ich charakter będzie – ze względu na dość ograniczone ramy niniejszego opracowania – dość ogólny, mamy jednak nadzieję, że dopomogą one choć w niewielkim stopniu w wyznaczaniu dróg, na

²⁴ Por. zwłaszcza H. Chadwick, *Ego Berengarius*, „Journal of Theological Studies” 1989, nr 40, s. 414–445.

²⁵ Określenie to samo w sobie charakteryzuje tendencję: świadomość wspólnoty idzie po linii teocentrycznej, a nie chrystocentrycznej – po jakiej iść powinno – zważywszy, że w procesji niesione jest Ciało Chrystusa za nas wydane.

których mogłaby dokonać się korekta jednostronnych akcentów w obrazie Jezusa Chrystusa.

Warto przede wszystkim – nim przejdziemy do bardziej praktycznych uwag – mieć w pamięci trzy motywy, które wyodrębniliśmy wcześniej jako osie, wokół których kształtowała się wiara w integralne człowieczeństwo Jezusa.

- człowieczeństwo Jezusa i Jego ludzka historia są *par excellence* miejscem objawienia się Boga i Jego planu zbawienia;
- poprzez człowieczeństwo Jezusa zbawienie dociera do nas i dotyka naszej codzienności;
- tylko przyjęcie „kompletnego”, cielesno-duchowego (w dowolnym szczegółowym ujęciu antropologicznym) człowieczeństwa przez Syna Bożego gwarantuje nam zbawienie.

Język katechezy i przepowiadania

Nie ulega wątpliwości, że wizerunek Chrystusa, jaki posiadają wierni, kształtują głównie dwa czynniki: katecheza i przepowiadanie. W obu tych obszarach posługi Kościoła konieczne jest przede wszystkim czuwanie nad równowagą języka i obrazowania. Chodzi przede wszystkim o:

- nienadużywanie tytułu „Bóg” w odniesieniu do Jezusa przy jednoczesnym pomijaniu określenia „człowiek”;
- ostrożne stosowanie bezpośredniego przypisywania Jezusowi ziemskiemu (ludzkiej naturze) boskich działań i własności²⁶. Dotyczy to zwłaszcza kwestii wiedzy Jezusa²⁷;
- niepomijanie typowo ludzkich cech Jezusa, także (zwłaszcza!) takich, które kontrastują z boskością;
- ostrożne rozwijanie wątków dotyczących doskonałości człowieczeństwa Jezusa, które łatwo mogą prowadzić do mitologizacji Jego postaci, przesuwając ją na poziom niejako nad-ludzki;
- preferowanie narracji (w stylu ewangelicznym), opowiadania o wydarzeniach w stosunku do abstrakcyjnych tez chrystologii spekulatywnej²⁸.

²⁶ Przypisywanie takie jest możliwe na mocy *communicatio idiomatum*. Wyrażenia utworzone wg tej zasady mają sporą nośność retoryczną, w której jednak czai się niebezpieczeństwo przeakcentowania roli jednej natury na niekorzyść drugiej – por. G. Strzelczyk, *Communicatio idiomatum. Lo scambio edlle proprietà. Storia, status questionis e prospettive*, Roma 2004, s. 250, 251 i 268–272.

²⁷ Zbyt często dochodzi do takiego przedstawienia wiedzy Jezusa, jakby Jego ludzka świadomość dysponowała wszystkimi danymi, jakie „zawiera” wszechwiedza Boga. Zapomina się przy tym o fundamentalnej niewspółmierności ludzkiego umysłu i boskiej wszechwiedzy. Trudno sobie wyobrazić, jak druga mogłaby całkowicie zawrzeć się w pierwszym. Bez wątpienia Ewangelie sugerują pewien rodzaj nadprzyrodzonej (czy przekraczającej zwykłą ludzką miarę) wiedzy Jezusa, ale zdecydowanie nie posuwają się do przypisywania mu boskiej wszechwiedzy.

Jezus-człowiek jako wzór dla chrześcijan

Wydaje się, że jednym z wyzwań, jakie stoją obecnie przed pasterską posługą Kościoła, jest ukazywanie Chrystusa-człowieka jako konkretnego wzoru osobowego. Zdecydowanie częściej w przepowiadaniu i katechezie następują bowiem odwołania do Jego nauki, której przedstawianie jako „Słowa Bożego”, choć poprawne teologicznie, pociągać za sobą może jednostronne akcentowanie boskości Chrystusa i odhistorycznienie samego Jezusowego nauczania. O wiele rzadziej natomiast Jezus-człowiek ukazywany jest jako wzór dla chrześcijan²⁹. A przecież to właśnie Jego relacja do Ojca, relacja człowieka-Jezusa do Boga-Ojca, stanowić powinna paradygmat wszelkich relacji pomiędzy wierzącym chrześcijaninem a Bogiem.

Podobnie, jeśli weźmiemy pod uwagę aspekt soteriologiczny: jeżeli szukamy wzoru aktywnej współpracy człowieka z dziełem zbawczym Boga, to nie znajdziemy lepszego przykładu, niż Jezus z Nazaretu, którego wolność jawi się jako w pełni powierzona i oddana temu planowi, aż po ostateczny dar z siebie za innych ludzi dokonany w miłości.

I wreszcie na płaszczyźnie duchowości chrześcijańskiej: trudno szukać lepszego wzoru człowieka oddanego modlitwie i zarazem łączącego owo oddanie z czynnym życiem w świecie. W modlitwie Jezusa w dynamikę synowskiego, pełnego zaufania oddania, włączona zostaje cała pełnia ludzkich emocji, przeżyć, pragnień. Zespolenie życia i modlitwy osiąga w Jego człowieczeństwie najdoskonalszą realizację.

Zakończmy tutaj wymienianie aspektów, w których rozwijana może być idea paradygmatycznego charakteru człowieczeństwa Jezusa³⁰. Wydaje się, że niedocenywanie tego tematu we współczesnej posłudze pastoralnej sprawia, że łatwo przeoczyć (bądź niedocenić) niektóre fundamentalne rysy życia chrześcijańskiego.

Tajemnice życia Jezusa

Człowieczeństwo Jezusa najwydatniej i najwierniej w stosunku do ewangelicznej (i dogmatycznej) tradycji ukazać można wychodząc od Jego ziemskiego życia. Tradycja chrystologiczno-pastoralna zwykła mówić o „tajemnicach życia Jezusa”, czyli o ukazywaniu poszczególnych wydarzeń z Jego życia w perspektywie ich znaczenia dla naszego zbawienia. Owo otwarcie soteriologiczne pozwala uniknąć spłaszczenia dyskursu o Jezusie ziemskim wyłącznie do człowieczeństwa i chroni go przed ześlizgnięciem się w „jezuologię”.

²⁸ Dla osoby, która nie posiada technicznego przygotowania teologicznego, obraz Jezusa odpoczywającego przy studni, czy płaczącego nad grobem Łazarza zdecydowanie łatwiej przenosi w intuicyjne zrozumienie pełni Jego człowieczeństwa, niż stwierdzenie, że posiadał „kompletną ludzką naturę”, nawet jeśli to drugie stwierdzenie jest teologicznie o wiele bardziej precyzyjne.

²⁹ Na przykład w programie katechezy dla klas I gimnazjum *Jezus uczy i zbawia* (red. A. Marek i in., Kraków 1999), na kilkanaście katechez poświęconych Chrystusowi, tylko jedna (nr 41 – *Ten najwierniejszy*) w sposób wyraźny bazuje na modelowym charakterze ludzkiej, historycznej egzystencji Jezusa.

³⁰ Spośród innych moglibyśmy wskazać np. ascetyczny: Jezus-człowiek jako zwycięzca pokus, itd.

Teologia ostatnich lat dość intensywnie powraca do kwestii tajemnic życia Jezusa³¹, przywracając im należne miejsce w chrystologicznej refleksji – wydaje się, że konieczna jest recepcja tej tendencji w różnych wymiarach pasterskiej posługi Kościoła – od przepowiadania po treść i styl celebracji liturgii i nabożeństw. Znaczący impuls ku temu dał Jan Paweł II, proponując rozszerzenie rozważań różańcowych o „tajemnice światła”, które nie są przecież niczym innym, jak właśnie wybranymi „tajemnicami życia Jezusa”³². Wydaje się jednak, że stoimy dopiero na progu procesu recepcji tej teologiczno-pastoralnej intuicji.

Jako krok kolejny, postulować należy poszukiwanie takich form celebracji pozalitur-
gicznych, które nieco lepiej oddawałyby historiozbawczy dynamizm tajemnicy Wcielenia, niż prosta adoracja eucharystyczna. Tradycja Drogi Krzyżowej daje tu znakomity przykład, ale należałoby życzyć sobie kolejnych twórczych poszukiwań, idących w podobnym kierunku. Jednocześnie warto zastanowić się nad poszukiwaniem alternatywnej terminologii, związanej z praktyką kultu eucharystycznego poza Mszą św. (np. kwestia procesji „teoforycznych”): chodzi o to, by doskonale oddawała ona prawdę, iż adorowane „Boże Ciało” to w istocie człowieczeństwo Jezusa, w którym obecna jest w świecie Osoba Syna Bożego.

Wydaje się, że cennym elementem w pastoralnym akcentowaniu integralnego charakteru człowieczeństwa Jezusa może być tradycja ikonograficzna. Wizerunki Chrystusa z konieczności ukazują Jego ciało, a więc odwołują się w pierwszym rzędzie do człowieczeństwa (a przez to do osoby)³³. Warto zatem dbać z jednej strony o ich obecność w pastoralnej działalności Kościoła (zwłaszcza w postaci scen odzwierciedlających ewangeliczne narracje), z drugiej zaś o to, by artystyczne przedstawienia Jezusa nie uciekały w nadmierną stylizację, osłabiającą wymowę człowieczeństwa Jezusa, lub usiłującą ukazać – za wszelką cenę niejako – Jego boskość, poprzez zniekształcanie czy zacieranie ludzkich rysów. Właściwa równowaga może tu być trudna do osiągnięcia, warto jednak pamiętać, że ukazanie konkretnego człowieczeństwa Jezusa zawsze pociąga za sobą odwołanie do osoby. Natomiast oderwanie się od tego człowieczeństwa oznacza ignorowanie Wcielenia, a tym samym niedobrze służy integralnemu przekazowi wiary.

* * *

Integralny przekaz świadectwa o Wcieleniu Syna Bożego był i jest podstawowym zadaniem uczniów Chrystusa. Rozwój tradycji chrystologicznej może być rozumiany jako historia auto-korekt różnorodnych jednostronności tego przekazu. Wydaje się, że Kościół współczesny stoi przed kolejnym wyzwaniem tego typu, które określimy umownie jako „monofizytyzm praktyczny”. W niniejszej pracy usiłowaliśmy

³¹ Znakiem tego powrotu może być na polskim gruncie choćby praca T. Doli, *Teologia misteriów życia Jezusa*, Opole 2002, czy poświęcony temu tematowi numer „Communio” 2003, nr 133.

³² Por. *Rosarium Virginis Mariae*, 16 X 2002, zwłaszcza nr 19.

³³ Zasadnym wydaje się pytanie, czy dynamiczne rozpowszechnianie się kultu obrazu Jezusa miłosiernego nie należy uznać za wyraz *sensus fidelium* w tej kwestii.

wskazać na najważniejsze przyczyny tego problemu i działania, jakie można podjąć, aby dokonać korekty tej tendencji. By mogła się ona dokonać, konieczny będzie wysiłek nie tyle na płaszczyźnie refleksji teologiczno-dogmatycznej (tu prawda o integralnym człowieczeństwie Jezusa jest wiernie przekazywana), ale raczej na płaszczyźnie wysiłku pastoralnego. Pozostaje mieć nadzieję, że wysiłek taki zostanie owocnie podjęty.

**MONOFISISMO PRATICO?
RIFLESSIONE SUI PROBLEMI NELLA CONFESSIONE
DELL'INTEGRALE UMANITA' DI CRISTO**

Riassunto

Lo studio concerne il problema di un certo „monofisismo pratico”, e cioè di una tendenza verso diminuzione di alcuni spetti dell'umanità di Cristo nella vita quotidiana dei credenti, nonostante la fedeltà dichiarata rispetto la tradizione dogmatica che confessa l'umanità integrale del Salvatore. La questione viene affrontata in tre tappe: la prima presenta lo sviluppo della coscienza della Chiesa riguardo Gesù-vero uomo nei primi secoli (la storia umana di Cristo nei Vangeli, le polemiche con docetismo e relative alle facoltà spirituali dell'umanità di Cristo). In secondo luogo vengono scrutate le cause della situazione odierna (le difficoltà nella comprensione del mistero dell'incarnazione, una sottolineatura posta unilateralmente sulla divinità di Cristo dopo Nicea, lo sfondo platonico della teologia cristiana antica, i problemi generati da certi accenti del culto eucaristico). Infine vengono date certe proposte di tipo pastorale cui applicazione permetterebbe far emergere meglio l'umanità integrale di Cristo. Queste proposte riguardano soprattutto l'ambito della predicazione e della catechesi (la questione del linguaggio della cristologia „predicata”), poi il problema di Gesù come modello dell'uomo (nelle diverse dimensioni dell'esistenza umana). Infine vengo indicati alcuni accenti che potrebbero permettere di migliorare la portata cristologica del culto cristiano.