

O. TADEUSZ DIONIZY ŁUKASZUK ZP

## WSPÓŁCZESNE INTERPRETACJE TEOLOGICZNE ORZECZENIA CHALCEDOŃSKIEGO

Leo Scheffczyk w artykule: „Chalcedon dzisiaj”<sup>1</sup> zauważa, iż Sobór Chalcedoński, traktowany przez długie wieki jako niezawodny wspornik wiary chrześcijańskiej, zdaje się pękać i kruszyć w naszych oczach. Na pytanie wszakże, czy tak jest faktycznie, autor zaleca ostrożność w formułowaniu odpowiedzi pochopnie twierdzącej. Całej sprawie należy się przyrzeć dokładniej i odpowiedzi udzielać z uwzględnieniem wieloaspektowości tego zagadnienia.

Obecny referat zechce uczynić zadość powyższemu zaleceniu, przedstawiając względnie bogatą gamę interpretacji teologicznych, wypracowanych w łonie teologii katolickiej ostatnich dziesięcioleci, a dotyczących zamierzonej treści i doktrynalnej powagi orzeczenia chalcedońskiego. Interpretacje te można uszeregować w trzy grupy, w zależności od dominującej w nich tendencji: bądź do krytycznej redukcji treści i powagi tego orzeczenia (1) bądź do aprobaty istotnych stwierdzeń Soboru z równoczesnym postulatem ich uzupełnienia (2); bądź wreszcie do obrony Soboru Chalcedońskiego jako całości (3). Tendencje te legną u podstaw podziału materiału w obecnym referacie.

### INTERPRETACJE KRYTYCZNO-REDUKCYJNE

Tendencja krytyczno-redukcyjna ujawniła się najwyraźniej u teologów holenderskich: E. Schillebeeckxsa, P. Schoonenberga, P. Smuldersa; od nich zaś przeszła do teologów innych kręgów, zyskując niekiedy życzliwe przyjęcie.

E. Schillebeeckx w swoim grubym tomie: *Gesù, la storia di un vivente*<sup>2</sup> poświęca bardzo niewiele miejsca pobiblijnemu dogmatowi chrystologicznemu w ogólności, a już zupełnie mimochodem wspomina o Chalcedonie. Dysproporcja miejsca, poświęconego Biblii i pobiblijnemu dogmatowi, zdaje się mówić, że dogmatu pobiblijnego nie traktuje on po-

<sup>1</sup> L. Scheffczyk, *Chalcedon dzisiaj*, W: „Communio” (1983), nr 3, s. 65.

<sup>2</sup> E. Schillebeeckx, *Gesù, storia di un vivente*, Queriniana — Brescia 1976; por. także: Tenże, *Wierzę w Jezusa z Nazaretu, Chrystusa, Syna Bożego*, Pana, w: „Znak” 32 (1980), s. 619—636.

ważnie. Tak jest faktycznie, na co dowodów dostarcza autor w swych wypowiedziach.

Ojcowie Kościoła, w większości helleniści, żyli w ramach systemu myślowego właściwego dla nich czasu i kultury. Elementem istotnym tego systemu była *paideia*, czyli teoria i praktyka zdobywania wyzwolenia i osiągania pełnego człowieczeństwa na podobieństwo Boga. To naśladowanie Boga w procesie *paideia* zostało przez stoików sprowadzone do: „żyć według natury”, jako że Boski Logos przenika całą naturę. Natura i historia są epifanią Bożego Logosu. Z tej racji przystosowanie się do natury, czyli naturalizacja, utożsamia się z humanizacją, a nawet z przeobstwieniem (ukształtowaniem na wzór Boga). Hellenistyczną *paideia* chrześcijaństwo przekształciło w system *paideia* Christou. Zbawienie polega na jedności z Jezusem Chrystusem. W tym czasie pojawiło się u aleksandryjczyków i kapadoczyków wyrażenie: Jeśli Chrystus nie jest Bogiem, to nie może nas przeobstwić. (A przecież zbawienie w ramach *paideia* polegało na przeobstwieniu). W ramach tego horyzontu myślowego sobory w Nicei, Konstantynopolu, Efezie i Chalcedonie zamierzają na planie drugiej refleksji — czyli przez orzeczenia drugiego rzutu (*second order*) — zabezpieczyć podstawowe wyznanie pierwszego rzędu (*first order*), czyli definitywne zbawienie ze strony Boga w Jezusie. Z jednej strony Bóg jest jedynym źródłem zbawienia człowieka, z drugiej zaś — miejscem, gdzie to zbawienie się dokonuje, jest człowiek historyczny, włączony w dynamikę kosmosu. Z tej racji Jezus musi być równocześnie i *idea-paradeigma* i *eikon-mimema*, czyli prawzorem i urzeczywistnieniem naśladowania, koniecznego dla zwartego przeżywania *Imago Dei*: musi być równocześnie i Bogiem, i człowiekiem. „Jeden i ten sam” (Chalcedon) musi być całkowicie ze strony Boga (inaczej nie byłby *paradeigma*): w terminach greckich oznacza to boską *ousia*, „być współistotnym z Ojcem”, lub „prawdziwym Bogiem”. Z drugiej strony winien być całkowicie od strony człowieka (jako *eikon* doskonały ludzkości, ujęty w umyśle, jest *paradeigma* dla nas), czyli prawdziwym człowiekiem. Hellenistyczna tożsamość ubóstwienia i ucłowieczenia, pisze autor, skonkretyzowała się w jednej osobie Jezusa Chrystusa<sup>5</sup>.

E. Schillebeeckx uważa, że Nicea i Chalcedon przez swoje orzeczenia zabezpieczają podstawową prawdę chrześcijaństwa, wyrażoną w zwrocie: zbawienie-ze-strony-Boga-w Jezusie, z tym jednak, że Nicea kładzie nacisk na: ze-strony-Boga, a Chalcedon: w-Jezusie. Wywody swoje na temat dogmatu pobiblijnego autor zamyka oświadczeniem: Jest to ewangelia czysta, lecz... w ramach problematyki, która całkowicie nie jest już problematyką naszą pod żadnym względem i dzisiaj stwarza

<sup>5</sup> E. Schillebeeckx, *Gesù...*, s. 599.

trudności<sup>4</sup>. Z powyższego oświadczenia wynika, że według E. Schillebeeckxa dogmat chalcedoński (dotyczy to także innych soborów starożytnych) nie ma dla nas nic do powiedzenia, poza stwarzaniem niepotrzebnych trudności: nie ma więc racji, żeby zajmować się nim bliżej w chrystologii. Zrodził się w określonych warunkach myślowych, jako sposób wyrażenia prawdy o zbawieniu Bożym w Jezusie, i wraz ze zmianą tych warunków, ostatecznie przeminął. Trudno o radykalniejszą redukcję wartości Chalcedonu niż ta, którą zaprezentował E. Schillebeeckx: autor popozostał konsekwentny wobec wypowiedzianej oceny i faktycznie w swojej refleksji chrystologicznej nie zaprzęta sobie głowy „trudnościami chalcedońskimi”.

W przeciwieństwie do E. Schillebeeckxa, który orzeczenie chalcedońskie radykalnie redukował, właściwie się nim nie zajmując, P. Schoonenberg sprawie tej poświęca dużo uwagi w swoich publikacjach<sup>5</sup>. Autor uważa, że początek krytycznej refleksji nad orzeczeniem chalcedońskim dała rozprawa K. Rahnera z lat pięćdziesiątych, której tytuł: *Chalkedon — Ende oder Anfang*<sup>6</sup> stał się hasłem wywoławczym dla nowych przemyśleń. W podejściu do problemu Soboru Chalcedońskiego i jego orzeczenia P. Schoonenberg wykazuje względnie dużą dbałość o poprawne przedstawienie kontekstu, tak z punktu widzenia precedensów jak i następstw, które dopiero zebrane razem zdolne są naświetlić zasadniczy zamiar (*Anliegen*) i właściwą treść (*Inhalt*) Chalcedonu. Korzenie orzeczenia chalcedońskiego tkwią w symbolu nicejskim. Sobór Nicejski wprowadził nie tylko niebiblijne słowo: *homoousios* (o czym wiedzieli sami ojcowie nicejscy), ale wprowadził także poważną zmianę perspektywy w patrzeniu na Chrystusa w stosunku do tej, którą autor wyczytuje w NT. NT patrzył na Chrystusa od strony człowieka, jego życia i jego dziejów, Nicea zaś chciała widzieć Chrystusa od strony Jego synostwa Bożego i Jego współistotności z Ojcem. Formuła chalcedońska powtarza naukę Nicei, wypunktowując ją w dwóch aspektach: 1. Stwierdza nieuszczipłone, pełne człowieczeństwo Chrystusa; 2. Powtarza aż do znudzenia, że boskie i ludzkie orzeczenia przysługują jednemu i temu samemu Chrystusowi<sup>7</sup>. Z uznaniem autor odnotowuje fakt,

<sup>4</sup> *Tamże*, s. 602.

<sup>5</sup> Z orzeczeniem chalcedońskim P. Schoonenberg „się mociuje” we wszystkich swoich chrystologicznych (i nie tylko) pracach, szczególnie w: *Ein Gott der Menschen*, Einsiedeln 1969. W późniejszych czasach autor stanowisko swoje dopracowywał i uzupełniał: dwa artykuły z tych późniejszych czasów będą podstawą obecnej prezentacji: *Christologische Diskussion heute*, „Theol.-prakt. Quartalschrift” 123 (1975), s. 105—117; oraz: *Denken über Chalkedon*, „Theol. Quartalschrift” 160 (1980), s. 295—305.

<sup>6</sup> K. Rahner, *Chalkedon — Ende oder Anfang?*, w: Grillmeier, A. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, Würzburg 1954, B. 1, s. 3—49.

<sup>7</sup> P. Schoonenberg, *Christologische Diskussion heute*, s. 107.

że Chalcedon śmiało stawia wobec nicejskiego *homooúsios tō patrì* podobne stwierdzenie współlistotności z nami: *homooúsios hemìn*. Jednakże nawet w tym śmiałym stwierdzeniu Chalcedon oddalił się o jeden krok od chrystologii NT, mianowicie element ludzki, który w NT jest czymś pierwotnym i stanowi punkt wyjścia, tutaj został stwierdzony na drugim planie i dodatkowo<sup>8</sup> („także współlistotny nam”). W kontekst Soboru Chalcedońskiego P. Schoonenberg włącza nie tylko to, co go poprzedziło, ale także to, co po nim nastąpiło. Dwa sobory konstantynopolskie (II z r. 553 i III z r. 680—1) ciągnęły dzieło Chalcedonu na przemian, raz ku koncepcji aleksandryjskiej, to znowu ku koncepcji antiocheńsko-leoniańskiej. W całym tym procesie uwydatnia się coraz bardziej rozdział tej chrystologii z chrystologią NT. Punkt wyjścia tego chrystologicznego myślenia znajduje się jednoznacznie w Bogu: osoba Jezusa Chrystusa jest boską osobą Słowa lub Syna, „Jednego z Trójcy”. Janowe „Słowo ciałem się stało” rozumie się w sensie „Słowo ciało przyjęło”. Bóstwo i człowieczeństwo stanowią dwie natury jednej boskiej osoby: każda natura obdarzona jest własną wolnością i własnym działaniem. Skoro jednak osoba w Chrystusie jest boska, wobec tego natura boska jest jej własną naturą, a ludzka — przyjętą. Taki jest — konkluduje autor — chalcedoński obraz Chrystusa<sup>9</sup>.

Istnieje w naszych czasach dwojaka krytyka Chalcedonu, różniąca się tym, że bądź neguje zasadnicze założenie orzeczenia chalcedońskiego, bądź też je aprobuje. Założeniem wspomnianym jest jedyne Boże synostwo Jezusa, takie jak zostało wypowiedziane w prologu ewangelii Jana i w symbolu nicejskim. Nie brakuje dzisiaj teologów — stwierdza autor — którzy negują bóstwo Chrystusa, orzeczone w symbolu nicejskim. Nazywanie ich neo-arianami jest niedokładne, ponieważ nie przyjmują niczego z gnostycko-mitycznych elementów ariańskich. Może to być w ich wypadku niezbyt szczęśliwy sposób poszukiwania drogi wyrażenia tego, że jedyna i niepowtarzalna wielkość Chrystusa i jedyna Jego relacja z Bogiem winna być poszukiwana nie poza Jego ludzką rzeczywistością, ale właśnie w jej obrębie. Sam Schoonenberg nie chce się wpisać na listę teologów tej orientacji, lecz przeciwnie — składa osobiste wyznanie wiary w Jezusa jako Syna Bożego i Boga z Boga w sensie ewangelii Jana i nicejskiego symbolu. Nie ujmując niczego z tej nauki, dąży do tego, żeby nic nie ujmować także z ludzkiej rzeczywistości Chrystusa. Pytanie jego sprowadza się do tego, czy tej głębokiej tajemnicy wiary nie da się wyrazić inaczej, niż zostało to dokonane w chrystologii chalcedońskiej? Ponieważ zaś teologia winna służyć przepowiadaniu, to i powyższe py-

<sup>8</sup> *Tamże*, s. 108.

<sup>9</sup> *Tamże*, s. 109.

tanie należy ukonkretnić w następujący sposób: Czy wypowiedzi chalcedońskie są jeszcze dzisiaj zrozumiałe dla ludzi? lub, czy dzisiaj nie należałoby przepowiadać Jezusa Chrystusa w ramach innego myślowego schematu niż chalcedoński?

Przechodząc do bezpośredniej krytyki Soboru Chalcedońskiego, P. Schoonenberg stawia mu pierwszy zarzut, twierdząc, że nie jest on biblijny. Zarzut powyższy znajduje swoje uzasadnienie, zdaniem P. Schoonenberga, w odmienności perspektywy, w jakiej Biblia i Chalcedon ujmują Chrystusa. Ta zmiana perspektywy, o której była mowa wyżej, stanowi zasadniczy punkt wyjścia dla krytyki Chalcedonu. Zdanie „Chalcedon nie jest biblijny” może znaczyć jeszcze coś innego, mianowicie to, że nie dorasta on do bogactwa chrystologii NT. Przynajmniej cztery tematy są całkowicie wyłączone z pola widzenia chalcedońskiego orzeczenia:

1. Stosunek Jezusa do Ojca
2. Właściwa historia Jezusa (uniżenie i wywyższenie Syna Bożego)
3. Dzieło zbawienia
4. Miejsce Jezusa w całości historii zbawienia

Wyliczonych braków właściwie nie należy zarzucać soborowi jako takiemu, który z tytułu swoich zadań nie był powołany do wyczerpania całego bogactwa objawienia, ale zarzut taki należy postawić wszystkim posoborowym „Denzinger-teologom”<sup>10</sup>.

Następny punkt formalnej krytyki Chalcedonu brzmi: Chalcedon nie jest biblijny, lecz hellenistyczny. Przy tym zarzucie autor zauważa najpierw, że pewna hellenizacja orędzia chrześcijańskiego była dobra i konieczna, podobnie jak dzisiaj musi następować ciągle pewien proces adaptacji do nowych kultur (europejskiej, ale także afrykańskiej i azjatyckiej). Liberalno-krytyczna historia dogmatów (Harnack) wypowiedziała się na temat „ostrej hellenizacji” chrześcijaństwa i napiętnowała ją jako zafałszowanie. P. Schoonenberg nie jest skłonny przyznać racji tym skrajnym ocenom: przychyła się nawet do zdania niektórych nowszych historyków (A. Grillmeier, P. Henry, R. Rieken), którzy twierdzą, że starożytne sobory prowadziły konsekwentną dehellenizację chrześcijaństwa zhellenizowanego przesadnie przez herezje (arianizm, monofizyzm). Autor stawia jednak pytanie: czy ówczesna dehellenizacja była dostateczna? — czy wystarcza dla nas? Na pytanie powyższe odpowiedź jest negatywna. Dopiero nasza epoka — twierdzi autor — jest powołana do dogłębnej dehellenizacji chrześcijańskiej tradycji, a szczególnie chrystologii.

Trzeci formalny zarzut, stawiany Chalcedonowi, brzmi: Chalcedon myśli nie funkcjonalnie, lecz ontologicznie; nie relacjonalnie, lecz fizy-

<sup>10</sup> *Tamże*, s. 111.

cznie; nie historycznie, lecz statycznie. W powyższym zdaniu-zarzuceniu autor dotyka tych punktów, w których należy chrystologię dzisiaj dehel-lenizować. NT ujmuje bowiem Chrystusa akurat przeciwnie niż czyni to Sobór Chalcedoński, tzn. ujmuje Go w działaniu (funkcjonalnie), w odniesieniu do Ojca (relacjonalnie) i autetycznym Jego dziejowym procesie (historycznie)<sup>11</sup>. Z powyższej krytyki Chalcedonu wynika dla P. Schoonenberga nagląca potrzeba poszerzenia i korekty tych chrystologicznych opracowań, które ograniczały się do opracowania wypowiedzi soborowych. W tej nowej chrystologii trzeba uwzględnić tematy biblijne i na nowo przemyśleć niektóre pojęcia, głównie pojęcie natury.

Do tematu Soboru Chalcedońskiego P. Schoonenberg powraca ciągle, m.in. sprawę tę podjął w 1980 r. w referacie: *Denken über Chalkedon*<sup>12</sup>. Orzeczenie chalcedońskie traktuje autor jako komentarz dany do nicejskiego symbolu wiary. Komentarz taki był konieczny. Nicea położyła nacisk na bóstwo Chrystusa (*homooúsios tò patri*), należało niejako ponownie odkryć człowieczeństwo Chrystusa. Kościół był do tego przygotowany zarówno od wewnątrz, poprzez sam przekaz wiary, zgodnie z którym Syn Boży stał się ciałem, żył, umarł i zmartwychwstał, jak również od zewnątrz, poprzez zagrożenie ze strony herezji, zaprzeczających prawdziwe człowieczeństwo w Chrystusie (arianizm, apolinaryzm). Antiocheńczycy poszukiwali odpowiedzi na te wyzwania herezji w nauce o dwóch naturach. Chalcedon był więc wymuszonym komentarzem do Nicei<sup>13</sup>. W orzeczeniu chalcedońskim — zauważa autor — dwoistość rzeczywistości Jezusa Chrystusa została utrwalona przy pomocy specjalnej terminologii. Chrystus istnieje w dwóch naturach (a nie jest tylko z dwóch natur). Że ta forma nauki jest czymś wymuszonym przez konkretną sytuację (*zeitbedingt*), widać z porównania jej z chrystologią N. Testamentu. NT nie zna dwoistości natur w Chrystusie, jakkolwiek przypisuje Chrystusowi te same boskie i ludzkie atrybuty, którymi obdarza Go Chalcedon. Nauka o dwóch naturach stała się czymś koniecznym na Soborze Chalcedońskim z racji stanowiska antiocheńczyków w tej sprawie.

Czy faktycznie nie ma możliwości, zapytuje P. Schoonenberg, wyrażenia rzeczywistości Chrystusa w jednym zwrocie, np. Syn Człowieczy? Taka możliwość istnieje i ewentualnie narzuci się jasno tam, gdzie sytuacja, w której powstała formuła chalcedońska, zniknie ze świadomości wierzących (co jest możliwe w naszej zachodniej kulturze), albo w ogóle w tej świadomości nigdy nie istniała (taki przypadek może zajść przy

<sup>11</sup> *Tamże*, s. 112.

<sup>12</sup> P. Schoonenberg, *Denken über Chalkedon*, „Theologische Quartalschrift” 160 (1980), s. 295—305. Jest to tekst odczytu gościnnego, który miał miejsce 5 maja 1980 w Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Tübingen.

<sup>13</sup> *Tamże*, s. 296.

głoszeniu Chrystusa w innych kulturach). W tych dwóch sytuacjach jest możliwe, a nawet wysoce prawdopodobne, głoszenie Chrystusa bez dwouistości natur<sup>14</sup>. Autor zdaje sobie jednak sprawę, że Chalcedon jest faktem historycznym, którego nie da się uznać za niebyły. Musimy więc z jego nauką wejść w dyskusję, jeśli nawet zamierzamy od niej odejść, zwłaszcza jeśli chcemy uczynić to z czystym sumieniem<sup>15</sup>.

Orzeczenie chalcedońskie zawiera w sobie dwa kręgi poważnych problemów:

- pierwszy dotyczy stosunku między osobą i naturą;
- drugi zaś dotyczy założeń, które legły u podstaw zastosowania tych pojęć.

Pierwszy krąg objęty jest pytaniem: Jak należy pojmować jedną osobę w dwóch naturach? Czy ta osoba należy do jednej z natur, czy do obydwu? Jest ona boska czy ludzka, a może bożoludzka? W następnej kolejności pojawia się pytanie o stosunek natur do siebie: Czy przynależą one tylko do osoby, czy też wchodzą w specjalny kontakt z sobą? Drugi krąg problemów dotyczy założeń, które zawarte są w orzeczeniu chalcedońskim. Zasadniczym założeniem jest — zdaniem autora — bezwzględna niezmiennność Boga. Zasada ta nie została w Chalcedonie wypowiedziana, lecz w całości przyjęta z nauki Nicei. Problemów tych nie udało się zadowalająco rozwiązać nikomu, kto pozostaje w ramach chrystologii chalcedońskiej. P. Schoonenberg usiłuje to uczynić jako jeden z pierwszych w ramach chrystologii, która z założenia nie chce być chalcedońską<sup>16</sup>. Warto na koniec zauważyć, że P. Schoonenberg, kwestionując prawie wszystko w orzeczeniu chalcedońskim, zatrzymuje z niego tylko mocne stwierdzenie pełnego człowieczeństwa. W tym stwierdzeniu chce widzieć właściwy zamiar soboru, określający zasięg magisterialnego orzekania<sup>17</sup>.

Interpretacja Chalcedonu, dokonana przez P. Schoonenberga, znalazła ochotnych odbiorców tak w Holandii, jak i poza jej granicami. Wypada wspomnieć krótko o niektórych z nich. W Holandii głośne było w swoim czasie *Credo*, zaprezentowane przez P. Smuldersa, które miało wyrażać w krótkich słowach istotne prawdy chrześcijańskie. Oto jego tekst:

„Wierzę w Boga Ojca, który kieruje wszystkim swoimi dłońmi. Moje istnienie jest darem Kogoś, kto jest miłością i troskliwością. Wierzę w człowieka Jezusa, który urodził się z Maryi i jest darem Boga dla nas,

<sup>14</sup> Tamże, s. 297.

<sup>15</sup> Tamże, s. 297.

<sup>16</sup> Zarys takiej chrystologii, wypowiedzianej w szeregu tez, prezentuje autor w dalszej części cytowanego wyżej artykułu: zob. s. 299—305.

<sup>17</sup> P. Schoonenberg, *Storicità e interpretazione del dogma*, w: *L'interpretazione del dogma*, (praca zbiorowa), Queriniana — Brescia 1971, s. 98.

w którym ujawnia się troska Boga o nas wszystkich, zaproszenie do miłości i cierpliwość Jego (Boga) — dla nas grzeszników. Ten Jezus żyje i wobec Niego i wobec Jego Ojca jesteśmy ostatecznie odpowiedzialni za to, czym jesteśmy i co czynimy naszemu bliźniemu. Wierzę w Ducha Świętego; dobro, którego pragniemy i które czynimy jest łaską i dlatego jest mocniejsze od naszej słabości, winy i niemocy”<sup>18</sup>.

Łatwo zauważyć różnicę między tym *Credo* a wyznaniem wiary z Nicei i Chalcedonu. Jezus według tego *Credo* jest tylko człowiekiem, narodzonym z Maryi, bez żadnej wzmianki o działaniu Ducha Świętego. Jest darem Bożym, ale nie ma słowa o tym, że jest Synem Bożym i prawdziwym Bogiem. Nie wspomina się o zbawczej śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, a ogranicza się jedynie do stwierdzenia, że On żyje. Dokument ten, przez samo przemilczenie ważnych prawd wiary jest faktycznym odrzuceniem doktryny starożytnych soborów.

Poza granicami Holandii koncepcja P. Schonenberga znalazła przyjącie i aprobatę m.in. u J. I. Gonzalesa Fausa<sup>19</sup>. Autor odrzuca dwie natury w Chrystusie: twierdzi, że kiedy się mówi o człowieczeństwie i bóstwie w Jezusie, to trzeba to rozumieć w sensie „boskie człowieczeństwo”. W miejsce formuły „Jezus jest Bogiem” trzeba wstawić Pawłową „Chrystus jest Boży”. Dwie natury w Chrystusie i jedna osoba, centrum orzeczenia chalcedońskiego, należy odrzucić jako nieprzydatne do wypowiedzenia prawdy o Jezusie Chrystusie. Jezus Chrystus jest po prostu człowiekiem podobnym do wszystkich innych ludzi, a jedynie Jego ludzka egzystencja jest objawieniem tego, czym Bóg jest dla nas. Autor jest przekonany o niemożliwości zachowania w swej mocy metafizycznych orzeczeń Chalcedonu w naszym świecie, który przeżył kryzys poznania i kryzys języka. Formuła chalcedońska miała swoje znaczenie dla chrześcijaństwa greckiego, które odznaczało się optymizmem epistemologicznym i wierzyło w harmonię między ontologią a zbawieniem: nie może mieć jednak znaczenia dla nas. Odrzucając Chalcedon autor stwierdza — z łaskawą pobłażliwością, zakrawającą na humor — że możemy i powinniśmy pozostać we wspólnocie z tymi, którzy swoją wiarę wypowiedzieli w Chalcedonie, nawet jeśli ich formuła została zarzucona. Nie można przecież powiedzieć, że zachodzi formalna sprzeczność między ich i naszą wiarą<sup>20</sup>. Spotykamy w powyższym zdaniu ciekawy przypadek całkowitego odwrócenia porządku: to nie my mamy obowiązek uspra-

<sup>18</sup> P. Smulders, *Het priesterbaraad in Noordwijkerhout. Inleiding in Scot-beschouwing*, „Theologie en Pastoraat” 64 (1968), s. 230. Tekst podaję i cytuję za: J. Galot, *Cristo contestato*, Firenze 1979, s. 31—32.

<sup>19</sup> J. I. Gonzales Faus, *La Hummanidad nuova. Ensayo de cristologia*, Madrid 1974.

<sup>20</sup> Tamże, s. 509.

wiedliwiać naszą wiarę w świetle Soboru Chalcedońskiego, ale sobór winien się wobec nas usprawiedliwić.

Wypadałoby omówienie tej grupy interpretacji zamknąć zwięzłą analizą argumentacji, zastosowanej przez omawianych teologów, która doprowadziła ich do radykalnej redukcji treści i powagi orzeczenia chalcedońskiego. Czy ta argumentacja jest faktycznie spójna? — czy uzasadnia wnioski, do których się dochodzi? Myślę, że można tę analizę na tym miejscu pominąć, w przekonaniu, że znajdzie się ona w interpretacjach następnych teologów, o których wypada nam teraz mówić.

#### INTERPRETACJE APROBATYWNO-POSTULATYWNE

Obok interpretacji krytyczno-redukcyjnych, sprowadzających Sobór Chalcedoński do faktu historycznego, który wprawdzie był, ale przeminął, spotykamy w dzisiejszej teologii katolickiej opinie bardziej wyważone. Nie brakuje także tym opiniom ocen krytycznych pod adresem Chalcedonu, lecz nie przeszkadzają one w zasadniczym uznaniu treści i powagi Soboru Chalcedońskiego. W interpretacjach tych obowiązuje pewien schemat myślenia, zgodny zresztą z podstawowymi zasadami teologii, według której treść zamierzona przez sobór i wypowiedziana w orzeczeniu jest prawdziwa i bezwzględnie obowiązująca; krytycznie oceniać natomiast można i należy to, czego sobór nie powiedział i co stanowi ewentualny brak w jego formule.

Przedstawicielem tego kierunku interpretacyjnego jest m.in. Walter Kasper<sup>21</sup>. Autor sądzi, że Sobór Chalcedoński miał dwie rzeczy na uwadze:

1. Nauczać trwałej odrębności dwóch natur w Chrystusie (przeciwko monofizyzmowi), bez której to odrębności pośrednictwo Jezusa byłoby zgoła iluzoryczne.

2. Stwierdzić jedność podmiotu w Jezusie Chrystusie i — wychodząc poza i ponad Sobór Efeski — wypowiedzieć ją w pojęciach osoby i hypostazy.

Ten zamiar soboru nie może wzbudzić żadnych zastrzeżeń pod adresem jego teologicznej poprawności: może dziwić zatem, że orzeczenie chalcedońskie spotkało się z ostrą krytyką (nawet poważniejszą niż wyznanie wiary z Nicei).

Orzeczeniu temu zarzuca się, że:

1. Wprowadziło w miejsce biblijnej i wczesnochrześcijańskiej chrystologii, która wychodziła od konkretnego, historycznego Jezusa Chrystu-

---

<sup>21</sup> Walter Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975. Omówieniu Soboru Chalcedońskiego poświęcone są strony: 279—282.

sa i rozważała Go w podwójnym aspekcie: wg ciała (*sarks*) i wg ducha (*pneuma*), formułę abstrakcyjną, w której chodzi o jedność i odrębność natury boskiej i ludzkiej.

2. Mowa o dwóch naturach jest problematyczna, ponieważ, po pierwsze — pojęcia tego nie można stosować w tym samym sensie do Boga i do człowieka, a po wtóre — stosunek osobowy został niepoprawnie wyjaśniony w sensie fizycznym (*physisch*)<sup>22</sup>.

Spotykając się z tą krytyką, aktualną również dzisiaj, W. Kasper czuje się zmuszonym do postawienia pytania o rzeczowy teologiczny sens i teologiczną doniosłość formuły chalcedońskiej.

W odpowiedzi dwie rzeczy uznaje za pewne:

1. Doktrynalna formuła chalcedońska zbudowana jest w oparciu o starą chrystologię, która głosiła, że Jezus Chrystus jest „jeden i ten sam, doskonały w bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, współistotny Ojcu pod względem bóstwa i współistotny nam pod względem człowieczeństwa”. Sobór przytacza tradycyjną chrystologię po to, żeby ją dokładniej wyjaśnić przy pomocy pojęcia dwóch natur i jednej osoby, a to w związku z powstałymi nieporozumieniami. Sobór uznaje za swoją zasadę, wg której Tradycja i interpretacja stanowią jedno. Definiuje on w nowych pojęciach, dostosowanych do zmienionych warunków, tradycyjną naukę kościelną.

2. Przez rozróżnienie natury i osoby (względnie hypostazy) sobór zachowuje jedność w dwoistości i dwoistość w jedności Boga i człowieka. Ten zabieg soboru nie jest żadną hellenizacją nauki Kościoła, a przeciwnie — dehellenizacją, podjętą przeciw monofizyzmowi: Bóg i człowiek nie tworzą żadnej symbiozy natur; Bóg przez Wcielenie nie staje się wewnątrzświatową zasadą bytu; nie pozwala się zamknąć w przestrzeni i czasie. Została zachowana transcendencja Boga jak również samodzielność i wolność człowieka. Zawiodły natomiast zdaniem W. Kaspera — pojęciowe środki, które miały dokładniej opisać to zjednoczenie, zachowujące i umacniające wolność człowieka. Rozróżnienie osoby i natury było właściwie terminologicznym prowizorium, jako że pojęcie osoby i natury nie było zupełnie wyjaśnione. Sobór był zmuszony wypowiedzieć w języku filozofii greckiej coś takiego, co rozsadało jej rami i do czego brakowało jej odpowiednich pojęć. Nie było innego wyjścia jak negatywnie odciąć się od błędów (sławne cztery negatywne przysłowki: *inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter*) i pozostać przy *christologia negativa*, która dalej zachowuje tajemnicę<sup>23</sup>. Nie było ambicją soboru tworzenie jakiegokolwiek metafizycznej teorii Chrystusa.

<sup>22</sup> *Tamże*, s. 297.

<sup>23</sup> *Tamże*, s. 280.

Zbierając powyższe uwagi w jedno, autor formułuje własną ocenę dogmatu chalcedońskiego. Wypowiada ją w dwóch długich zdaniach:

1. Chrystologiczny dogmat Chalcedonu stanowi, w ramach języka i problematyki swego czasu, w najwyższym stopniu precyzyjne odtworzenie tego, z czym spotykamy się wg świadectwa NT w dziejach i losie Jezusa, a mianowicie, że w Jezusie Chrystusie sam Bóg wkroczył w dzieje człowieka i dosięgnął nas w tych dziejach w sposób całkowicie i zupełnie ludzki. Dogmatyczne wyznanie, że Jezus Chrystus w jednej osobie jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem winno być uznane za ważne i wciąż obowiązujące wyjaśnienie Pisma.

2. Chrystologiczny dogmat chalcedoński, postawiony wobec całego przekazu biblijnego, oznacza jednak pewne jego zawężenie. Dogmat jest zainteresowany wyłącznie wewnętrzną konstytucją bosko-ludzkiego podmiotu. Wyłącza on tę kwestię z całości dziejów i losu Jezusa; następnie oddziela ją od relacji, w jakiej Jezus znajduje się nie tylko wobec Logosu, ale także wobec „swojego Ojca” i pozwala zaniknąć całemu eschatologicznemu wymiarowi chrystologii.

Wnioskiem z dostrzeżenia powyższych braków jest stwierdzenie W. Kaspera: Aczkolwiek dogmat chrystologiczny Chalcedonu jest wciąż aktualnym i obowiązującym wykładem Pisma, to jednak musi on zostać zintegrowany z całym przekazem biblijnym i w świetle tego przekazu interpretowany<sup>24</sup>.

Interpretacja W. Kaspera odcina się wyraźnie od jednostronnie redukcyjnych koncepcji holenderskich. Różnicę widać już w samej terminologii: dla niego nauka Chalcedonu nie jest wyłącznie „modelem” lub „formułą”, ale „dogmatem”. Słowo to ma swoją określoną treść w teologii: nie ma podstaw sądzić, że autor używa go w innym niż ogólnoteologicznym znaczeniu. Na ten właśnie sens wskazuje zarówno to, że dogmat jest precyzyjnym wyjaśnieniem Pisma, jak i to, że posiada w tym względzie trwałą moc obowiązywania. Aprobując dogmat chalcedoński w zakresie jego właściwej treści, autor nie przeocza braków, które w tej magisterialnej wypowiedzi można dostrzec.

Interpretację zbliżoną, przynajmniej w zasadniczej orientacji, do poprzedniej zaprezentował L. Bouyer<sup>25</sup>. Sobór Chalcedoński potwierdził jeszcze raz „wiarę nicejską”, interpretując ją w świetle dwóch listów Cyryla i Tomos Leona I, papieża, do Flawiana. Na bazie tych trzech dokumentów sobór ułożył definicję, w której strukturę weszły nadto fragmenty z *Formuły Zgody* (z 433) oraz z *Wyznania wiary* Flawiana na

<sup>24</sup> Tamże, s. 281.

<sup>25</sup> Louis Bouyer, *Le Fils éternel*, Paris 1974; Tłumaczenie włoskie: Luigi Rolfo, *Il Figlio eterno*, Roma (Edizioni Paoline) 1977. W opracowaniu niniejszym korzystam z tłumaczenia włoskiego.

synodzie w Konstantynopolu. Komentarz do definicji chalcedońskiej za-  
pożycza L. Bouyer u teologa prawosławnego, J. Meyendorffa<sup>26</sup>, a to z tej  
racji, że uznaje go za wyjątkowo wnikliwy. Oto jego treść: Formuły ła-  
cińskie, włączone w definicję — każda natura zachowuje swój własny  
sposób bytu, w dwóch naturach — które nie są w istocie przeciwne my-  
śli Cyryla, zostały skompensowane w definicji mocnym położeniem ak-  
centu na osobową jedność Chrystusa: wyrażenie *tón autōn* (ten sam),  
celowo zastosowane aż 8 razy, uwydatnia jedność podmiotu wszystkich  
aktów (boskich lub ludzkich) Chrystusa. Został użyty także termin *theó-  
tokos*, który zawiera w sobie *communicatio idiomatum*. Co się tyczy wy-  
rażenia „w dwóch naturach” — obcego Cyrylowi, lecz przyjętego pow-  
szechnie w Antiochii i na Zachodzie, i używanego często przez członków  
synodu, który w 448 r. potępił Eutychesa — to wnosi ono podstawowe  
i wybitnie konstruktywne rozróżnienie między *physis* i *hipostasis*,  
którego brakowało wcześniejszemu słownictwu chrystologicznemu.

Solidaryzując się z J. Meyendorffem, nasz autor przyznaje, że podję-  
ta przez Chalcedon próba syntezy była wyjątkowo wyważona. Może dzi-  
wić, że w miejsce zgody umysłów, spowodowała kryzys kościelny i teo-  
logiczny, który aż do dnia dzisiejszego nie został rozwiązany. Kryzys ko-  
ścielny, polegający na rozbiciu jedności Kościoła, posiada dla teologa  
o tyle znaczenie, o ile Kościoły nie-chalcedońskie przetrwały przez wie-  
ki i wciąż zachowują w sobie sporo żywotności (nie uschły w krótkim  
czasie, jak zwykło bywać z herezjami). L. Bouyer jest skłonny widzieć  
w tym fakcie dowód na to, że Kościoły te zachowały pewną tradycję  
chrześcijańską o wartości pozytywnej, której ich zdaniem, nie uznał w do-  
statecznej mierze Sobór Chalcedoński. Z powyższego spostrzeżenia auto-  
ra zdaje się wynikać wniosek, że Sobór Chalcedoński nie ogarnął w spo-  
sób zadowalający całej tradycji chrystologicznej. Kryzys teologiczny, wy-  
wodzący się z Soboru Chalcedońskiego, ukonkretnia się nie tylko w po-  
dziale kościelnym, o czym wyżej, ale daje o sobie znać także wewnątrz  
Kościoła katolickiego. Wszystko zdaje się wskazywać na to, że sposób  
rozwiązania problemów, narzucających się w tej dziedzinie, został przez  
Chalcedon jedynie naszkicowany, lecz nie był doprowadzony do zadowa-  
lającego rezultatu. Z tego powodu również wszystkie chrystologie, które  
mogą się nazywać prawowiernymi, w tej mierze, w jakiej nie kwestio-  
nują definicji soborowej, przejawiają pewne niedomaganie w postaci nie-  
przezwyćzionego dualizmu. Autor uważa, że sprawa jest na tyle ewi-  
dentna, iż należałoby chyba podjąć ponownie trud przemyślenia proble-  
mu w oparciu o szersze podstawy niż te, którymi posłużył się Chalce-

<sup>26</sup> Jean Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969,  
s. 30—31.

don. Do tego zdają się zachęcać niektóre — jak ich nazywa L. Bouyer — umiarkowane umysły wśród teologów katolickich. Co do innych, tych mianowicie, którzy — za wzorem protestantów — uważają rozwiązanie chalcedońskie za tak niewystarczające, iż należy je po prostu odrzucić, autor wyraża swoją dezaprobatę. Nie chodzi o odrzucenie wizji Chalcedonu, lecz o uznanie, że problem chrystologiczny nie posunie się w kierunku rozwiązania z tymi jedynie danymi, których sobór dostarcza<sup>27</sup>.

W koncepcji L. Bouyera występuje więcej postulatów niż aprobaty dla orzeczenia chalcedońskiego, lecz mimo to prawdą pozostaje, że nie kwestionuje się tutaj całej wartości — znaczeniowej i obligatoryjnej — soboru. Ostateczny wniosek autora sprowadza się do postulatu: poszerzyć bazę rozwiązania problemu przy zachowaniu zasadniczej wizji chalcedońskiej. Pytanie, czy autorowi udało się postulat ten zrealizować w chrystologicznym dziele *Le Fils éternel* musi na tym miejscu pozostać bez odpowiedzi, ponieważ wymagałoby to osobnego opracowania. Ogólnie można powiedzieć, że o wiele łatwiej przychodzi człowiekowi stawiać postulaty, niż w sposób konstruktywny uczynić im zadość.

Interpretacje typu aprobatywno-postulatywnego nawiązują — mniej lub bardziej wyraźnie — do alternatywy postawionej przed laty przez K. Rahnera: *Chalkedon — Ende oder Anfang?*<sup>28</sup> Nacisk bywa w nich kładziony na drugi człon alternatywy: *Anfang*, początek, przy czym jednak nie neguje się wartości osiągniętego przez sobór etapu wyjaśniania prawdy objawionej.

#### INTERPRETACJE APOLOGETYCZNE

Zdaję sobie sprawę, że określenie „apologetyczne” jest bardzo nieprecyzyjne i podatne tym samym na różne sposoby rozumienia. Używam go w tym miejscu po prostu z braku lepszego: ma ono za zadanie określić te interpretacje teologiczne Soboru Chalcedońskiego, które biorą w obronę treść i powagę rozstrzygającą orzeczenia soborowego zarówno w relacji do problemów jego epoki, jak też w odniesieniu do problemów naszych czasów.

Leo Scheffczyk zaleca poważną ostrożność w przyjmowaniu twierdzenia, że Chalcedon jako wspornik chrześcijaństwa poczyna pękać i kruszyć się na naszych oczach. Trzeba w pierwszym rzędzie zauważyć, że żyje on w oficjalnej nauce kościelnego Magisterium, czego dowodów

<sup>27</sup> L. Bouyer, *Le Fils éternel*, s. 400.

<sup>28</sup> K. Rahner, *Chalkedon — Ende oder Anfang?*, w: A. Grillmeier, A. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, B. 1. Würzburg 1951, s. 3—49. Taką samą alternatywę stawia i rozwija K. Rahner w: *Probleme der Christologie von heute*, w: *Schriften zur Theologie*, B. 1, Einsiedeln 1962, s. 169—222.

dostarcza pod dostatkiem Sobór Watykański II<sup>29</sup>. Również wiara ludu Bożego, przeżywana w świętej liturgii, przeniknięta jest twierdzeniami Soboru Chalcedońskiego, jak choćby to: „Dziewica mocą Ducha Świętego poczęła Słowo Przedwieczne i w Jej łonie Słowo stało się człowiekiem, żeby zamieszkać wśród nas ludzi” (prefacja na święto Zwiastowania). „Kościół i wierni w nim — pisze autor — nie zapomnieli prawdy Soboru Chalcedońskiego, który w rozumieniu samych ojców soborowych i późniejszej historii Kościoła jedynie zebrał wypowiedzi Pisma św. i skupił je w określonym punkcie, jak w wklęsłym zwierciadle”<sup>30</sup>.

Jeśli chodzi o dyscypliny teologiczne, to wśród nich jest jedna, która coraz bardziej sprawiedliwie i entuzjastycznie wyraża się o dziele dokonanym przez Sobór Chalcedoński: dyscypliną tą jest historia dogmatów. Badacze tej dziedziny, niezależnie od ich konfesyjnych przynależności<sup>31</sup> (protestanci, katolicy), uznają w wypowiedziach soboru powściągliwość i postęp, wierność tradycji i oryginalność, czyli te dwie wielkości, bez których nie osiąga się wcale duchowego rozwoju. Dostrzeżono przy tym — pisze L. Scheffczyk — że znakomita zasługa soboru polega na mądrym ograniczeniu się do centralnego zagadnienia i do tego, „co konieczne” w spornych kwestiach: sobór orzekł, że Chrystus jest jeden, lecz równocześnie Bóg i człowiek. To prawda, że sobór wyraził tę istotną treść, używając pojęć niezupełnie obcych ówczesnej filozofii, mianowicie „osoba” i „natura”. W tym punkcie podniosła się gwałtowna krytyka Chalcedonu, która wypowiada się w trzech kierunkach i na trzech płaszczyznach:

1. Jedna prowadzi do twierdzenia, że w omawianej sprawie grecka filozofia (tzw. hellenizm) wyparła chrześcijańskie słownictwo wiary, i że Chalcedon należy uznać za zwycięstwo obcego hellenizmu nad sformułowaniami Objawienia, których Kościół powinien strzec.

2. Druga krytyka (pozornie mniej ostra, lecz równie niebezpieczna) chciałaby wykazać, że sobór w ciasnoci i stabilności swoich myślowych horyzontów zupełnie nie mógł użyć innych określeń, wypowiedział się więc z pozycji pewnego przymusu intelektualnego (który dzisiaj naturalnie trzeba przewyciężyć).

3. Ostatni krytyczny zarzut odnosi się do tego, że w zastosowanym filozoficznym sposobie myślenia, które obejmowało tylko istotę Jezusa

<sup>29</sup> Por. *Unitatis redintegratio* 13; *Dei Verbum* 4; *Lumen gentium* 5; *Ad gentes* 6.

<sup>30</sup> L. Scheffczyk, *Chalcedon dzisiaj*, w: „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 3 (1983) nr 3, s. 65 n.; A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Gütersloh 1965, t. 1, 93. Przytaczam za L. Scheffczyk, *Chalcedon dzisiaj*, s. 67.

<sup>31</sup> Por. B. Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte*, Stuttgart 1963, s. 98; A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Gütersloh 1965, t. 1, s. 93. Przytaczam za L. Scheffczyk, *Chalcedon dzisiaj*, s. 67.

Chrystusa, nie uwzględniono w ogóle żadnego religijno-zbawczego aspektu, a ujawniła się jedynie radość Greków z filozoficznej spekulacji<sup>32</sup>.

Przedstawivszy względnie pełny wachlarz zarzutów pod adresem orzeczenia chalcedońskiego, L. Scheffczyk zauważa, że badania historyczne dogmatów potrafiły cofnąć tę krytykę do właściwych granic albo nawet wykazały jej bezprzedmiotowość. Pojęcia „natura” i „osoba” na pewno nie są biblijne, lecz nie są też wzięte z konkretnego kierunku filozoficznego, który można by całkowicie nazwać hellenistycznym. „Natura” w rozumieniu Soboru Chalcedońskiego oznaczała zasadniczo realność (rzeczywistość) bóstwa i człowieczeństwa; „osoba” zaś — jeden podmiot albo Jednego, w którym znajdowały się nierozdzielone i niez mieszane obie realności. Jak nie można mówić o formalnym przejęciu pojęć z konkretnego kierunku filozoficznego (Grecy nie mieli pod ręką pojęcia „osoby”), tak też nie można prawdy orzeczonej w Chalcedonie uważać za wytwór hellenistycznej myśli. Hellenizm z gruntu był przeciwny myśli, że Bóg jako osoba miałby złączyć się w pełną jedność z jestestwem ludzkim. Negatywne reakcje Celsusa (przy końcu II wieku) i Porfiriusza (†305) wskazują jak mało „grecką” była chrześcijańska nauka o wcieleniu Boga. Im mocniej chrześcijaństwo głosiło tę prawdę, tym głupiej zachowywało się w oczach hellenistycznych filozofów<sup>33</sup>. Sobór Chalcedoński, definiując osobowe wcielenie Boga, szedł pod prąd hellenistycznym koncepcjom. Dwa pozostałe zarzuty wyglądają, zdaniem autora, jeszcze mniej poważnie, jeśli się je rozpatruje w świetle badań historii dogmatów. Ojcowie soborowi mogli użyć innych terminów, np. „zastępca”, „pośrednik”, „przedstawiciel” Ojca, lecz na pewno przez nie nie osiągnęliby tej jasności w kontrowersyjnych kwestiach, którą zabezpieczyli przy pomocy pojęć „osoba” i „natura”. Nauka Chalcedonu nie jest także oderwana od zbawczego wymiaru chrześcijaństwa: przeciwnie, właśnie ten wymiar chciała zabezpieczyć, przyjmując w wierze, że Chrystus jedynie wtedy mógł nas doprowadzić do Ojca, jeżeli jako człowiek jest równocześnie Synem Bożym, współistotnym Ojcu. Orzeczenie chalcedońskie było przeznaczone także do przepowiadania prawdziwej wiary o zbawieniu. Na ten jego cel wskazuje wypowiedź jednego z ówczesnych biskupów, który powiedział, że sformułowania Chalcedonu trzeba rozumieć *piscatorie*, a nie *Aristotelice*.

Jeżeli się uprzytomni jednoznaczne wyniki badań historii dogmatów co do Soboru Chalcedońskiego, nie będzie można ukryć zdumienia, że w samej teologii (systematycznej nauce o treści wiary) istnieje ruch od-

<sup>32</sup> L. Scheffczyk, *tamże*, s. 68.

<sup>33</sup> Zdanie takie wypowiedział A. Grillmeier, a przyjmuje je i aprobuje L. Scheffczyk; por. A. Grillmeder, *Jesus von Nazareth — „im Schatten des Gottesohnes”?*, w: *Diskussion über H. Küngs „Christ sein”*, Mainz 1976, s. 70.

chodzenia od Chalcedonu. L. Scheffczyk zauważa, że ten odwrót nie jest zjawiskiem od dzisiaj, ale zaczął się od dawna, co już z góry skazuje na fiasko argument, że „nowoczesny człowiek” nie może w to wierzyć. Ten ruch odwrotu zaczął się w protestantyzmie, lecz dotarł również do teologów katolickich. L. Scheffczyk na konkretnych przykładach L. Dewarta, P. Schoonenberga, E. Schillebeeckxa i H. Künga pokazuje, jak ten odwrót wygląda. Odwórt od chrystologicznej tajemnicy Soboru Chalcedońskiego prowadzi z koniecznością do ebionickiego pojmowania, za którym poszła grupa judeochrześcijan, bo nie mogła sobie poradzić z nowością objawienia się Chrystusa; chciała Go wcisnąć w stary schemat pojmowania żydowskich proroków<sup>34</sup>. Do identycznych w swej istocie stwierdzeń dochodzą wszyscy zwolennicy odejścia od Chalcedonu. Chrystus zostaje uznany za „osobistego Wysłańca”, „Powiernika”, „Przyjaciela Boga”, lecz przez te tytuły nie różni się w niczym od proroków ST. Mówienie o Jezusie, że „nie jest zwykłym człowiekiem, lecz człowiekiem prawdziwym, pełnym lub nawet eschatologicznym” niczego nie zmienia w tej z gruntu ebionickiej koncepcji. Na żadnym miejscu w tych nowych koncepcjach nie mówi się — co autor specjalnie zaznacza — że do tego Jezusa można się modlić.

Za punkt wyjścia dla całego ruchu odwrotu od Chalcedonu służyć ma rzekoma niezrozumiałość mowy i sformułowań soborowych dla współczesnego człowieka. Równocześnie zaś — zauważa L. Scheffczyk — niesłychanie mało zainteresowania okazuje się postulatowi przedstawionemu przez historyków dogmatów, żeby formuły chalcedońskiej nie zacieśniać do pojęć „natura” i „osoba”, ale przyjmować ją (formułę) w całym kontekście (by tym lepiej ją zrozumieć). Chodzi w tym wypadku tak samo mało o trudność sformułowań, jak w teologii „śmierci Boga”, dziś już odrzuconej, której przedstawiciele rzekomo w żaden sposób nie rozumieli słowa „Bóg”, natomiast wiedzieli, co znaczy zwrot: „Bóg umarł” (w niej musi być zrozumiałe słowo „Bóg”). Dowodzi to, jak nie trudno pokonać tzw. trudności i niezrozumiałości pewnych sformułowań. Pewnym podsumowaniem myśli autora może być jego uwaga, iż nikt nie żąda od chrześcijanina, żeby uwielbiał Chrystusa i modlił się do Niego za pomocą formuły soboru, ale żeby w ogóle mógł się modlić do Niego musi się znajdować na drodze chalcedońskiej i po niej kroczyć<sup>35</sup>.

Innym teologiem, który podjął się zasadniczej obrony Soboru Chalcedońskiego, tak w odniesieniu do jego własnej epoki jak i czasów nam współczesnych, jest Jean Galot<sup>36</sup>. Wychodzi on z faktu zarzutów czy-

<sup>34</sup> L. Scheffczyk, *Chalcedon dzisiaj*, s. 71—74.

<sup>35</sup> *Tamże*, s. 75.

<sup>36</sup> J. Galot, *Cristo contestato*, Firenza 1979; Por. tenże, *Le problème christologique actuel*, Paris 1979.

nionych obecnie Soborowi Chalcedońskiemu: Dotyczą one najpierw hellenizacji dogmatu, następnie samej treści orzeczenia, głównie nauki o dwóch naturach w Chrystusie; wreszcie jest wysuwany ogólny postulat reinterpretacji wszystkich orzeczeń soborowych.

Wszystkie te zagadnienia autor podejmuje, odpowiadając na nie ze sporym zaangażowaniem środków, którymi teologia może dysponować. Na zarzut o hellenizację dogmatu odpowiada sama historia, dobrze dzisiaj znana bezstronnym badaczom. Wiadomo dzisiaj, że arianizm, apollinaryzm, a w końcu monofizyzm, były przejawami niedopuszczalnej hellenizacji, czyli nieusprawiedliwionej ingerencji koncepcji filozoficznych w treść chrześcijańskiej wiary. Konkretnie Sobór Chalcedoński miał przed sobą monofizyzm, który w prostej linii wywodził się od Apollinarego, od którego przyjął także podstawową zasadę chrystologiczną: *μία φύσις τοῦ Λογού Θεοῦ σεσαρκώμενη*. Formuła ta wyrażała stopień się Logosu z ciałem w jedną naturę. Dzięki rozróżnieniu natur sobór sprzeciwia się hellenizacji, czyli, innymi słowy, dokonuje dzieła dehellenizacji treści wiary, żeby zachować ją w autentycznym sensie biblijnym. Chodziło mu o zachowanie i przekazanie świadectwa biblijnego o Jednym Chrystusie, który był prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Taki jest Chrystus biblijny i właśnie w imię wierności temu Chrystusowi sobór użył odpowiednich terminów, które miały zagwarantować zachowanie tego biblijnego obrazu. Nie sposób więc mówić, że Chalcedon poświęcił prawdę objawioną na rzecz hellenistycznych sposobów myślenia<sup>37</sup>.

Zwolennicy odwrotu od Chalcedonu twierdzą często, że pojęcia włączone do definicji chalcedońskiej nie mają już dzisiaj tego samego sensu, który posiadały w tamtej epoce: odnosić się to ma zarówno do pojęcia „osoba” jak i „natura”. Wychodząc z pojęcia natury, utrzymuje się, że w czasach Soboru Chalcedońskiego oznaczało ono konkretne jestestwo w jego całej pełni. Wynikać z tego winno, że natura ludzka, orzeczona w Chalcedonie, zawiera w sobie ludzką osobę, bez której jestestwo w pełni ludzkie jest nie do pomyślenia. Jest prawdą, odpowiada J. Galot, że terminy „natura” i „hypostaza” w okresie przedchalcedońskim były używane w sposób mało precyzyjny. Lecz rozróżnienie tych dwóch terminów dla oznaczenia natury i osoby jest akurat tym *novum*, które wnosi Chalcedon, i które stanowi tytuł jego wielkości. W orzeczeniu chalcedońskim *physis* (natura) oznacza niewątpliwie naturę konkretną, ale nie oznacza jestestwa bezwzględnie totalnego, a to z tej racji, że jest wyraźnie odróżniona od osoby. Ludzka natura nie implikuje zatem ludzkiej

<sup>37</sup> J. Galot, *Cristo contestato*, s. 149—151.

osoby. To rozróżnienie natury i osoby zachowuje swój sens również dzisiaj: o osobę pytamy się „Kto to jest?”, a o naturę „Czym on jest?”.

Orzeczenie dwóch natur w Chrystusie staje się również przedmiotem krytyki, jako że ma to niszczyć prawdziwą jedność w Chrystusie. Jeśli jednak chce się pozostać wiernym prawdzie Chrystusa, nie można odstąpić od dwoistości natur, ponieważ w Nim musi się koniecznie uznać prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. Przyjęcie Jezusa ewangelii wymusza przyjęcie dwóch natur, chyba że się chce coś z Niego wyrzucić (bóstwo lub człowieczeństwo). Nie ulega wątpliwości, że orzekanie dwóch natur stanowi trudny punkt dla ludzkiego rozumu, który równocześnie chce widzieć Chrystusa Jednego. Jedności tej trzeba szukać na poziomie osoby i na ten właśnie poziom sobór wskazuje. Każda chrystologia, oświadcza J. Galot, która oddala się od orzeczenia dwóch natur i jednej osoby w Chrystusie, orientuje się na rozminięcie się z prawdą chrześcijańskiego objawienia<sup>38</sup>. Stwierdzenie powyższe uzasadnia J. Galot powołaniem się na powagę ekumenicznych soborów, uważanych w Tradycji Kościoła za przejaw nieomyślnej władzy wyjaśniania Bożego objawienia. To nauczycielskie, nieomyślne, działanie kościelnej władzy pasterskiej ustawia się na przedłużeniu Wcieleń, którego cechą charakterystyczną jest objawienie Absolutu w splocie przygodnych słów i gestów ludzkich. To ujawnienie Absolutu w ludzkim życiu nadaje objawieniu Jezusa charakter jedyny i definitywny. Z Jezusem Chrystusem zespala się Kościół: jest Jego przedłużeniem w historii. Z tego wynika, że niektóre akty tego Kościoła mają charakter absolutny: bezwzględną i ostateczną zdolność określania prawdziwej wiary. Można zauważyć, szczególnie w ostatnich dziesięcioleciach, zaskakującą zależność — i to w obu kierunkach — między przyjmowaniem bóstwa Jezusa i aprobowaniem powagi soborów. Hasło: „uwolnić Chrystusa od Chalcedonu” znaczy w zasadzie tyle, co pozbawić Go boskiej osoby Syna. Uprzednie zaś zaprzeczenie bóstwa Chrystusa pozbawia Kościół jego właściwych prerogatyw. Definicje soborowe muszą być uznane za to, czym są faktycznie: za definitywny i nieomyślny wyraz wiary. Nie stanowią jednak same w sobie źródła wiary, bo tym jest i pozostaje Pismo święte; do definicji należy tylko wyjaśniać prawdy w Piśmie zawarte. Nie wyjaśniają one całego bogactwa Pisma, lecz jedynie te punkty, których wyjaśnienia domaga się chwila. Pozostała część objawionego depozytu winna stanowić niewyczerpalne źródło, z którego czerpie teologia. W tym czerpaniu teologii z objawienia autor widzi szansę ciągłego postępu, wychodzenia poza to, co zostało w soborowych defi-

<sup>38</sup> J. Galot, *Cristo contestato*, s. 156: „Ogni cristologia che si allontana dall'affermazione dell'unica persona e di due nature, si orienta verso errore”.

nięjach powiedziane, ale zawsze przy zachowaniu tych ostatnich w swej treści i w mocy obowiązywania<sup>39</sup>.

A co sądzić o zarzucie, że orzeczenia soborowe z przeszłości są niezrozumiałe dla ludzi współczesnych? Można przyjąć, że faktycznie mogą stanowić pewną trudność. Od tego istnieje w Kościele teologia, czyli naukowe studium wiary, żeby ludziom przybliżyć treść wypowiedzi z przeszłości. Dotyczy to w równej mierze Pisma co i Tradycji, w której znakomitą część stanowią orzeczenia soborowe. Teologia winna służyć pomocą przepowiadaniu, a to z kolei winno ułatwiać ludziom rozumienie nauki wiary. Proces ten nie jest aż tak skomplikowany, jakby się mógł wydawać: zamiast mówić słowami Chalcedonu, że Jezus Chrystus jest jedną osobą w dwóch naturach, można powiedzieć, że jeden i ten sam Jezus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem<sup>40</sup>. W ten sposób prawda chalcedońska zostaje prosto i zwyczajnie wypowiedziana<sup>41</sup>.

\*

\* \* \*

Zamykając powyższą — z założenia niekompletną — prezentację interpretacji teologicznych orzeczenia chalcedońskiego, wypada postawić problem ich teologicznej i naukowej poprawności. Sporo uwag na ten temat wypowiedzieli, jak widzieliśmy, sami autorzy omówionych koncepcji. Do powyższych wypadnie mi dodać to, co następuje:

1. Interpretacje pierwszej grupy są nie do przyjęcia dla teologa z dwóch racji: po pierwsze, uchybiają w sposób rażący podstawowym wymogom metody teologicznej, która każe liczyć się z obowiązującym charakterem orzeczeń soborów ekumenicznych. W odrzuceniu powagi soborów zawarta jest *implicite* negacja bosko-ludzkiej struktury Kościoła, łącznie z przesunięciem w cień akcji Parakleta, który wprowadza Kościół w całą prawdę. Po wtóre, interpretacje te stoją często w jaskrawej niezgodzie z ustaleniami naukowymi (np. o hellenizacji chrześcijaństwa, o przepaści między Pismem a Chalcedonem itd.).

2. Interpretacje grupy drugiej i trzeciej czynią w zasadzie zadość wymogom metody teologicznej, ponieważ przyjmują za prawdziwe i obowiązujące orzeczenie soboru ekumenicznego. Przydatność poszczególnych koncepcji dla pracy teologicznej winna być mierzona stopniem ich zgodności z ustaleniami konkretnych badań.

<sup>39</sup> *Tamże*, s. 160—162.

<sup>40</sup> *Tamże*, s. 163.

<sup>41</sup> Zbliżoną interpretację Soboru Chalcedońskiego — do omówionej wyżej interpretacji J. Galota — przedstawił Renzo Lavatori, *L'Unigenito del Padre*, Bologna 1983, s. 231—232.

3. Wyniki konkretnych badań, prowadzonych w ramach historii dogmatów, zdają się zalecać najbardziej interpretacje grupy drugiej, jako oddające najtrafniej zarówno pozytywy jak i niedostatki orzeczenia chalcędońskiego. Wszystko wskazuje na to, że właśnie metoda aprobatywno-postulatywna może doprowadzić do możliwie poprawnego odczytania Chalcedonu, który przez samą swoją naturę wydarzenia historycznego jest równocześnie końcem i początkiem.

#### INTERPRETATIONES THEOLOGICAE MODERNAE DEFINITIONIS CHALCEDONENSIS

##### Argumentum

Interpretationes, de quibus in corpore articuli agitur, in tres classes distribui possunt:

1. Critico-reductivae
2. Approbativo-postulativae
3. Apologeticae.

Ad 1. Interpretationes huius classis, ex Hollandia praesertim oriundae, (E. Schillebeeckx, P. Schoonenberg, P. Smulders) ad nihilum fere reducunt tam argumentum quam auctoritatem definitionis chalcedonensis. Meram formulam verbalem seu modellum cogitandi habent illam, adeo conditionibus loci et temporis subiectam, ut, hisce praeteritis, nulla ratio adesse videatur de illa adhuc hodie tractandi. Theologorum nostri temporis est christologiam de novo exarare, schemati chalcedonensi prorsus alienam.

Ad 2. Interpretationes alterius classis (W. Kasper, L. Bouyer) definitionem chalcedonensem ut dogma fidei agnoscunt circa ea, quae a synodo directe ut doctrina revelata proponebantur. Hoc posito, ad defectus, quos in definitione non deesse putant, attentionem vertunt, qui defectus cum e nimis arcta perspectiva, a synodo tunc admisea, tum ex apparatu conceptuali vix exculto originem ducunt. Ad defectus supra memoratos superandos unicum viam in hoc consistere affirmant, ut fons originarius dogmatis argumentis e Sacra Scriptura et magis diversificata traditione haustis locupletetur necnon apparatus conceptuum ampliatur.

Ad 3. Interpretationes tertiae denique classis (L. Scheffczyk, J. Galot, R. Lavatori) totae sunt in definitionis chalcedonensis veritate absolutaque auctoritate defendenda. Ab ea recedere omnino nefas est, nisi cuiquam placuerit in haeresim labi.

Interpretationibus sic descriptis, iudicium de earum valore scientifico datur. In medio stat classis altera eique primatus iustae viae merito adscribi potest ac debet.