



## Herezje trynitarne – wczoraj i dziś

ZBIGNIEW KUBACKI SJ

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Bobolanum  
Warszawa

W teologii chrześcijańskiej termin „herezja” (gr. „wybór”) ma znaczenie negatywne. Jak zauważa Herbert Vorgrimler, „u Pawła [herezja] oznacza stronnictwo lub spory w jego gminach (Ga 5,20; 1Kr 11,18n.), a w późniejszym piśmiennictwie Nowego Testamentu błędne nauki (2P 2,1; Tt 3,10). W Kościele starożytnym sobory i teologowie dostrzegali zagrożenie dla tożsamości istotnych treści wiary, tzn. tradycji sięgającej apostołów, zwłaszcza w chrystologii, ze strony szczególnych sposobów ich interpretacji albo negacji”<sup>1</sup>. Te niebezpieczeństwa istnieją również i dzisiaj. Także i obecnie zasadniczym miejscem „błądzenia” w rozumieniu wiary jest chrystologia. Celem artykułu jest pokazanie, że konsekwencją „błądzenia” w chrystologii, czyli rozumienia tożsamości i zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa, jest błędne rozumienie Trójcy Świętej, czyli chrześcijańskiej koncepcji Boga.

### 1. O związku między doktryną o Chrystusie a doktryną o Bogu w Nowym Testamencie

W 1998 r. francuski egzegeta i dominikanin z *École Biblique de Jérusalem*, Marie-Emile Boismard, opublikował książkę pt. *A l'aube du christianisme. Avant la naissance des dogmes (Uzariańia chrześcijaństwa. Przed narodzeniem się dogmatów)*<sup>2</sup>. Jako egzegeta posługujący się metodą historyczno-krytyczną autor stara się odpowiedzieć na pytanie: Czy chrze-

<sup>1</sup> Herbert Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – objawienie – dogmat*, tłum. Tadeusz Mieszkowski, Paweł Pachciarek (Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów VERBINUM, 2005), 115.

<sup>2</sup> Marie-Emile Boismard, *A l'aube du christianisme. Avant la naissance des dogmes* (Paris: Cerf, 1998).

ścijanie epoki Nowego Testamentu wierzyli w takie dogmaty wiary chrześcijańskiej jak bóstwo Jezusa i Trójca Święta? Boismard pyta m.in.: Czy obecne w Nowym Testamencie tzw. formuły trinitarne, jak na przykład: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” (Mt 28,19) są rzeczywiście formułami trynitarnymi, czy pseudo-trynitarnymi, czyli takimi, gdzie, owszem, występują trzy imiona, ale jedynie Ojciec uznawany jest w nich za prawdziwego Boga? Zdaniem francuskiego egzegety, to, czy jakaś formuła jest formułą prawdziwie trynitarną czy pseudo-trynitarną zależy od tego, czy chrześcijanie epoki Nowego Testamentu wierzyli już w bóstwo Jezusa, czy jeszcze nie. W ten sposób wskazuje na **zależność rozwoju doktryny trynitarnej od doktryny chrystologicznej**. I w tym ma on absolutną rację. Jego wniosek dotyczący wiary chrześcijan w epoce Nowego Testamentu jest bardzo prosty: dopóki nie ma wiary w bóstwo Jezusa, nie można mówić o wierze w Trójcę Świętą. Oświadcza: „Wiara w Boga-Trójcę prawdopodobnie została opracowana według dwóch różnych tradycji. Pierwsza tradycja oparta byłaby na scenie chrztu Chrystusa. Wymienia ona Ojca (w sposób *implicite*), Syna i Ducha, ale w tym co dotyczy Syna chodzi w niej, tak jak w Ps 2,7, o synostwo adopcyjne, a nie naturalne. Trzeba będzie poczekać, kiedy synostwo to zrozumiane zostanie jako naturalne, a Chrystus jako równy Bogu, by wiara w Boga-Trójcę się przyjęła. Z całą pewnością nie było to przed końcem I w. Trzeba będzie poczekać jeszcze dłużej, by zrozumieć Ducha jako »osobę«, a nie jedynie jako moc Boga. W tradycji Janowej, będącej pod wpływem myśli Filona Aleksandryjskiego, opracowanie idei Boga-Trójcy oparte zostało nie na triadzie »Ojciec, Syn i Duch«, ale na triadzie »Ojciec, Logos (tzn. Słowo) i Duch«. W pierwszym stadium Logos nie był Bogiem, ponieważ był stworzony przez Boga, jak to myślał Filon Aleksandryjski. To jedynie na poziomie Jana IIb, zatem pod koniec pierwszego wieku, stwierdzono, że Logos był Bogiem”<sup>3</sup>. Zatem, żeby odpowiedzieć na pytanie, czy chrześcijanie epoki Nowego Testamentu wierzyli w Trójcę Świętą, najpierw należy wykazać ich wiarę w bóstwo Jezusa.

Swoje studium nad zagadnieniem wiary w bóstwo Jezusa w Nowym Testamencie egzegeta francuski zaczyna od wskazania dwóch par tekstów trudnych do pogodzenia, z których jedno uznają, że Jezus jest Bogiem, a drugie temu przeczą. Pierwszy z tekstów mówiący o bóstwie Jezusa pochodzi z Pierwszego Listu św. Jana: „Wiemy także, że Syn Boży przyszedł i obdarzył nas zdolnością rozumu, abyśmy poznawali Prawdziwego. Jesteśmy w Prawdziwym, w Synu Jego, Jezusie Chrystusie. On zaś jest prawdziwym Bogiem i życiem wiecznym” (1J 5,20). Tekst ten Boismard zestawia

<sup>3</sup> Tamże, 123.

ze słowami z Ewangelii Jana, J 17,3, gdzie Chrystus zwraca się do Boga: „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedyne prawdziwego Boga, oraz tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa”. Dominikanin podkreśla, że obydwa teksty związane są ze sobą przez podobne słownictwo. Jednak, jeśli w pierwszym z nich Jezus jest jasno określony jako Bóg, w drugim Jezus wyznaje, że istnieje jeden prawdziwy Bóg, natomiast On sam jest jedynie Jego wysłannikiem. Kolejny tekst stwierdzający, że Jezus jest Bogiem, znajduje się w Liście do Tytusa, Tt 2,13-14: „Oczekując błogosławionej nadziei i objawienia się chwały wielkiego Boga i Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa, który wydał samego siebie za nas, aby odkupić nas od wszelkiej nieprawości i oczyścić sobie lud wybrany na własność, gorliwy w spełnianiu dobrych uczynków”. Tu także egzegeta francuski zestawia ten tekst z innym, wedle którego Jezus jest tylko człowiekiem: „Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie” (1Tm 2,5-6).

Boismard przez to zestawienie pragnie podkreślić, że jeśli według pewnych tekstów Nowego Testamentu, jego zdaniem nielicznych, Jezus jest Bogiem, to według innych jest On tylko człowiekiem. „Stwierdzenie to – pisze – zaprasza nas do postawienia pytania, czy Chrystus był uważany za Boga od zarania chrześcijaństwa, czy też przekonanie to było wynikiem refleksji chrystologicznej, której to etapy można zrekonstruować”<sup>4</sup>. Boismard próbuje zrekonstruować rozwój wiary w bóstwo Jezusa i dochodzi do następującej konkluzji: „Według Ewangelii Marka, która jest odbiciem pierwotnego głoszenia Ewangelii, Jezus nie jest Bogiem, lecz człowiekiem. Sam Jezus odmawia tytułu Boga (Mk 10,17-18) i uznaje, że Jego poznanie planów Bożych odnośnie do świata jest ograniczone (Mk 13,32). Echo tej pierwotnej chrystologii odnaleźć można w tradycjach Janowej (J 17,3) i Pawłowej (2Tm 2,5). To jedynie w przeddzień swojej śmierci Chrystus czyni dyskretną aluzję, że w pewien sposób może On porównać się do Słowa Bożego lub Mądrości Bożej (Mk 14,22). Ten ostatni temat zostanie podjęty i rozwinięty w tradycjach Janowej i Pawłowej według dosyć szczególnego paralelizmu. Według ksiąg mądrościowych oraz Filona z Aleksandrii Bóg miałby stworzyć świat w dwóch czasach. Najpierw miałby stworzyć Mądrość lub Słowo, a następnie resztę świata przez pośrednictwo tej Mądrości, lub swego Logosu. Podobnie jak u Pawła, także według Jana Bóg stworzył świat przez swój Logos (1,1ab. 3), lub przez swoją Mądrość (1Kor 8,6). W jednym jak i drugim przypadku Logos lub Mądrość utożsamiają się w pewien sposób z Chrystusem. Jednak, jak to jest w księgach mądrościowych i u Filona z Aleksandrii, Chrystus-Mądrość lub Chrystus-

<sup>4</sup> Tamże, 64.

-Logos nie jest Bogiem, ponieważ został stworzony przez Boga (Ap 3,14; Kol 1,15). To jedynie u kresu tej ewolucji, nie wcześniej niż w latach 80., jak Chrystus będzie utożsamiany z Bogiem: w J 1,1c, który dodaje zdanie »i Słowo było Bogiem«, oraz w Tt 2,13, który interpretuje na nowo 1Tm 2,5 dodając stwierdzenie, że Chrystus jest »naszym wielkim Bogiem i zbawicielem«<sup>5</sup>. Tak zatem, zdaniem Boismarda, chrześcijanie epoki Nowego Testamentu doszli do wiary w Jezusa jako Boga nie wcześniej niż w latach 80. Zdaniem innych egzegetów były to już lata 50. i 60.<sup>6</sup>. W perspektywie tego studium nie datacja jest najistotniejsza, ale z a l e ż n o ś ć m i ę d z y w i a r ą w b ó s t w o J e z u s a a w i a r ą w T r ó j c ę Ś w i ę t ą.

Powróćmy więc raz jeszcze do interpretacji Boismarda odnośnie do wiary chrześcijan epoki Nowego Testamentu w Trójcę Świętą. Twierdzi on, że w początkowej fazie chrześcijaństwa takie teksty, jak chociażby:

- „Łaska Pana Jezusa Chrystusa, miłość Boga i dar jedności w Duchu Świętym niech będą z wami wszystkimi” (2 Kor 13,13);
- „Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch; różne też są rodzaje posługiwania, ale jeden Pan; różne są wreszcie działania, lecz ten sam Bóg, sprawca wszystkiego we wszystkich” (1 Kor 12,4-6);
- „Lecz my zawsze winniśmy dziękować Bogu za was, bracia umiłowani przez Pana, że wybrał was Bóg do zbawienia jako pierwociny przez uświęcenie Ducha i wiarę w prawdę” (2 Tes 2,13)

były modelami potrójnymi (pseudo-trynitarnymi), a nie trynitarnymi. Jego zdaniem, tajemnica Trójcy została opracowana na bazie opowiadania o chrzcie Chrystusa (Mk 1,10-11). „Niemniej – zauważa – będzie to możliwe dopiero, kiedy zrozumie się, że Jezus był »Synem Bożym« nie tylko w sensie Bożej adopcji, lecz w sensie synostwa naturalnego”<sup>7</sup>. Ponownie, moim celem nie jest dyskusja z Boismardem na temat, czy dana formuła obecna w Nowym Testamencie, w której występują trzy imiona Ojca, Syna i Ducha, jest formułą trynitarną czy pseudo-trynitarną. Zauważę jedynie, że chociażby Walter Kasper w swoim studium nad teologią trynitarną w Nowym Testamencie przytacza wyliczone wyżej przez Boismarda teksty (2 Kor 13,13 oraz 1 Kor 12,4-6) i uważa, że wyrażają one wiarę trynitarną<sup>8</sup>. Jakkolwiek by było, istotą tego pierwszego punktu opartego zasadniczo na badaniach francuskiego egzegety jest wskazanie ścisłej z a l e ż n o ś c i r o z w o j u d o k t r y n y t r y n i t a r n e j o d d o k t r y n y

<sup>5</sup> Tamże, 104-105.

<sup>6</sup> Raymond E. Brown, *An Introduction to New Testament Christology* (New York-Mahwah: Paulist Press, 1994), 190-192.

<sup>7</sup> Boismard, *A l'aube du christianisme. Avant la naissance des dogmes*, 121.

<sup>8</sup> Walter Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. Jan Tyrawa (Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Kurii Archidiecezjalnej, 1996), 305.

chrystologicznej. Jest to prawdziwe dla epoki Nowego Testamentu oraz dla wszystkich późniejszych epok, także dla naszej.

## 2. Herezje trynitarne z przeszłości: modalizm i arianizm

Dwie najważniejsze herezje trynitarne to modalizm i arianizm. Ich wspólną cechą jest to, że przeczą podstawowemu doświadczeniu nowotestamentalnemu, iż w Jezusie Chrystusie i w darze Ducha Świętego Bóg objawił siebie, czyli że nie tylko udzielił nam czegoś, ale dosłownie dał nam siebie samego i objawił nam siebie samego. O tym doświadczeniu chrześcijan epoki Nowego Testamentu Gisbert Greshake, niemiecki teolog katolicki, pisze: „Skoro w wydarzeniu Chrystusa Bóg ukazał się jako zróżnicowany w sobie samym oraz jako tajemnica przychodzącej do nas bliskości, miłości i daru, i jeżeli było to rzeczywiście objawienie się *Jego samego*, znaczy to, że ten Bóg zróżnicowany jest także w sobie samym, w tym znaczeniu, że stanowi wzajemnie się obdarowującą *Communio*. I taka właśnie jest treść wiary w Boga Trójjedynego: Bóg chrześcijan wcale nie jest Monadą, skupioną na sobie Wszecmocą czy Ojcowskim Monarchą, zamieszkującym – według określenia Schillera – »ponad gwiezdny namiotem«. Jeden i jedyny Bóg jest raczej w *ydarrzeniem wspólnoty* – w sobie samym i w swoim odniesieniu do nas<sup>9</sup>. Otóż, temu właśnie przeczą trynitarne herezje z przeszłości, modalizm i arianizm, oraz – jak to zostanie pokazane w punkcie 3 – współczesne teologie nieortodoksyjne.

**Modalizm** (III wiek): Pierwszą herezją trynitarą, która – jak zobaczymy – także współcześnie dla wielu chrześcijan jest atrakcyjna, był modalizm. „Przez modalizm rozumiemy doktrynę, która w imię monoteizmu mniej lub bardziej radykalnie eliminuje z Boga liczbę, to znaczy neguje istnienie w Nim trzech odwiecznie różnych Osób. Będzie zatem się mówić o Ojcu, Synu i Duchu Świętym, ale widząc w Nich nie więcej niż trzy różne sposoby, w jakie Bóg wchodzi w relację ze światem. To ten sam [jednoosobowy: Z.K.] Bóg, który przejawia się w różnych postaciach<sup>10</sup>. A zatem, tym, który wcielił się w Jezusa i który cierpi na krzyżu, to Bóg Ojciec. Z tego powstała doktryna o cierpieniu Ojca – patripasjonizm. Pierwszymi przedstawicielami tej tendencji byli Noetes i Prakseasz. Jako chrześcijanie, swoją argumentację opierali przede wszystkim na Piśmie

<sup>9</sup> Gisbert Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego*, tłum. Wiesław Szymona (Kraków: Wydawnictwo ZNAK, 2001), 18.

<sup>10</sup> Joseph Woliński, *Bóg Zbawienia*, tłum. Piotr Rak (Kraków: Wydawnictwo M, 1999), 161

Świętym. Ich ulubionym fragmentem były słowa Jezusa zapisane w Ewangelii Jana: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30).

Według nich, choć w ekonomii zbawienia mowa jest o Ojcu, Synu i Duch Świętym, jednak w Bogu samym w sobie nie istnieją trzy rzeczywiście odrębne Osoby boskie, ale istnieje tylko jedna osoba Boska – Ojciec. Tertulian w swoim traktacie *Przeciw Prakseaszowi* w taki sposób streszcza heretyckie poglądy: „Głosi się zatem, że Ojciec narodził się w czasie i Ojciec został umęczony; iż sam Pan Bóg Wszechmogący jest Jezusem Chrystusem”<sup>11</sup>. W ten sposób modalizm zaprzeczył zasadzie wiary mówiącej, że jakim Bóg objawił się w ekonomii zbawienia, taki jest sam w sobie. W obronie ekonomii właśnie stanęli Tertulian i Hipolit. Tertulian pisał: „A przecież Jeden jest także wszystkim, skoro wszystko pochodzi z jednego (naturalnie z racji jedności substancji), lecz mimo to należy wiernie strzec tajemnicy ekonomii rozkładającej ową jedność na trójcę: Ojca, Syna i Ducha; trzech jednak nie co do stanu, ale co do stopnia, nie pod względem substancji, a pod względem formy, nie co do mocy, lecz co do postaci. Są zatem jednej substancji, jednego stanu i jednej mocy, ponieważ jest jeden Bóg, owe zaś stopnie, formy i postaci rozróżniamy pod imionami Ojca, Syna i Ducha Świętego”<sup>12</sup>. W ten sposób Tertulian staje w obronie wiary w Trójcę Świętą jako rzeczywiste istnienie trzech Osób boskich. Natomiast odnośnie do modalistycznej interpretacji słów Jezusa zapisanej w J 10,30 oświadczą: „Tego to miejsca trzymać się chcą uparcie głupcy, a nawet ślepcy, którzy nie widzą, że początkowe »ja i Ojciec« oznacza dwóch, końcowe zaś »jesteśmy«, nie może dotyczyć jednej osoby, gdyż powiedziane zostało w liczbie mnogiej; ponadto »jedno jesteśmy«, a nie »jeden jesteśmy«”<sup>13</sup>. I choć główny argument za rzeczywistym istnieniem Trójcy Świętej opiera się na rozróżnieniu osoby Boga Ojca i osoby Chrystusa jako Syna Bożego, Tertulian i Hipolit nie zapominają o osobie Ducha Świętego. W swoim traktacie *Przeciw Noetesowi* św. Hipolit pisze: „Nie mówię o dwóch Bogach, lecz o jedynym! Mówię jednak o dwóch osobach i o trzeciej jeszcze – o Bożym planie zbawienia, to znaczy o łasce Ducha Świętego. Ojciec jest jeden, ale są dwie osoby, bo istnieje Syn; trzecią zaś osobą jest Duch Święty”<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Tertulian, „Przeciw Prakseaszowi”, II, 1, w: *Trójca Święta*. Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*. tłum. Elwira Buszewicz. Hipolit, *Przeciw Noetesowi*, tłum. Stanisław Kalinowski. Wprowadzenie, opracowanie Henryk Pietras (Kraków: Wydawnictwo WAM, 1997).

<sup>12</sup> Tamże, II, 4.

<sup>13</sup> Tamże, XXII, 10.

<sup>14</sup> Święty Hipolit, „Przeciw Noetesowi”, 14, w: *Trójca Święta*.

Od czasów sporu z modalistami, głównie za sprawą Tertuliana i św. Hipolita, ta zasada wiary mówiąca, że jaki Bóg objawił się sam w ekonomii zbawienia, taki jest sam w sobie, na trwale zadomowiła się w teologii chrześcijańskiej: skoro objawił się jako Ojciec, Syn i Duch Święty, zatem sam w sobie, odwiecznie w swojej immanencji jest Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Zasadę tę można wyrazić też w zdaniu: **T r ó j c a e k o n o m i c z n a j e s t T r ó j c ą i m m a n e n t n ą**.

**A r i a n i z m** (IV wiek): Główna trudność Ariusza w uznaniu Jezusa Chrystusa jako „odwiecznego” i „współistotnego” Ojcu związana jest z jego koncepcją Boga, która zabrania Bogu wszelkiego rodzaju zrodzenia, zmiany czy cierpienia. Odmawiając Jezusowi prawdziwego bóstwa, w swojej argumentacji Ariusz powoływał się zarówno na niektóre teksty Pisma Świętego, jak i na monoteizm biblijny, wedle którego pojęcie „Bóg” odnosi się wyłącznie do Ojca. Głównymi tekstami, które przytaczał i które wskazywać miały, że Syn Boży nie istnieje odwiecznie i nie jest Bogiem były: Prz 8,22 – dowód na to, że Syn nie istnieje odwiecznie; 1Kor 8,6; Jn 1,12; Pwt 14,1; Iz 1,2 – dowód na to, że Jezus jest synem Bożym jak wszyscy ludzie są synami Bożymi; Jn 14,28; 17,3; Mk 10,18 – dowód na to, że Syn nie jest równy Ojcu, lecz niższy od Niego; Mk 13,32; Jn 11,33.39 – dowód na to, że Jezus nie jest Bogiem, bo cierpiał i wykazywał się ignorancją, co jest sprzeczne z naturą Boga.

Ariusz mówił również, że broni monoteizmu biblijnego, gdzie pojęcie „Bóg” (*ho theos*) odnosiło się jedynie do Boga Ojca. W istocie jednak, to nie biblijna, ale filozoficzna koncepcja Boga stała się zasadniczą przeszkodą w uznaniu przez niego Jezusa za prawdziwego Boga. Jego myślenie zdominowane było filozofią platońską, która podkreślała absolutną transcendencję Boga. W tej filozoficznej koncepcji Bóg był kimś zamkniętym w sobie, nieosiągalnym i niepoznawalnym przez człowieka i w ten sposób mógł pozostawać bytem absolutnie transcendentnym, doskonałym, niesplamionym relacją z niedoskonałym materialnym światem ludzi, Bogiem niecierpiętliwym. Relacja, jaką utrzymywał On ze światem stworzonym, była relacją za pośrednictwem tzw. drugiego Boga stworzonego w tym celu przez niego samego. Kluczowym punktem w doktrynie Ariusza była właśnie koncepcja Boga jako ostatecznie niepoznawalnego, transcendentnego, niecierpiętliwego, doskonałego i zamkniętego w sobie. Dla Ariusza zatem, Jezus Chrystus, jako wcielony Logos, nie jest takim samym Bogiem jak Ojciec. Jedną z zasadniczych racji przemawiających za tym był dla niego aksjomat o niecierpiętliwości Boga. Twierdził, że to Logos cierpi, doświadcza potrzeb i ignorancji. Jest on boski – mówił – ale nie jest on równy Bogu, czyli współistotny Mu. Konsekwencją takiego rozumienia Chrystusa jako Syna Bożego było stwierdzenie, że **n i e i s t n i a ł O n o d w i e c z -**

n i e, gdyż jedynie sam Bóg jest odwieczny, który jednak nie zawsze był Ojcem. Atanazy tak streszcza myśl Ariusza: „Nie zawsze Bóg był Ojcem; zrazu nim nie był, istniał tylko samo, dopiero później został Ojcem. Nie zawsze też istniał Syn Boży; bowiem jak wszystkie istoty stworzone i uczynione, tak również On został powołany do bytu z nicości, to jest nie istniał, zanim zaczął istnieć, zaczął zaś istnieć dopiero, gdy został stworzony”<sup>15</sup>. Dla Ariusza Bóg jest monadą pozostającą w sobie samej, będącą dla siebie samej, samotną i oddaloną od świata. Bóg Ariusza był bardziej Pierwszą Zasadą niż Stwórcą i Zbawicielem. W imię transcendencji Ariusz odrzuca ewangeliczną odpowiedź Jezusa daną Filipowi: „Ten kto Mnie widział, widział i Ojca” (J 14,9).

Bóg Ariusza, to Bóg niedostępny. Według jego wizji rzeczywistość składa się z trzech pięter: na samej górze znajduje się jedyny Bóg, Ojciec – jedyny prawdziwy (jak naucza J 17,3), jedyny niezrodzony, jedyny doskonały, sam sobie wystarczający. Na samym dole jest stworzony świat, którego część tworzymy my, ludzie. Między nimi jest Syn Boży. Choć można nazwać Go „bogiem”, jednak, w sensie ścisłym, nie jest On Bogiem, lecz stworzeniem – super-stworzeniem, pierwszym ze stworzeń, jedynym w swoim rodzaju. Atanazy w *Drugiej mowie przeciw arianom* przytacza tekst ariański, który to wyraża: „Został stworzony, lecz nie jako jedno ze stworzeń; został uczyniony, lecz nie jako jedna z rzeczy uczynionych; został zrodzony, lecz nie jako jedna z istot zrodzonych [przez Boga]”<sup>16</sup>. Swoją komentarz demaskujący przekręty ariańskiego wyznania wielki obrońca prawdziwego bóstwa Jezusa Chrystusa zaczyna słowami: „Ileż w tym hereetyckim twierdzeniu kryje się podstęp i chytryści! Oto zdając sobie sprawę, że tak bezbożną naukę trudno będzie ludziom przelknąć, nasi heretycy starali się ją podać w kunsztownej szacie pięknych słów”. Po czym oświadcza: „Nie macie więc innego wyboru, jak tylko albo wyłączyć Logos z ogółu stworzeń Bożych i dołączyć Go do Ojca jako pośrednika w stworzeniu oraz prawdziwego Syna Bożego, albo uznać Go za stworzenie i włączyć między istoty stworzone, jako jedną z nich”<sup>17</sup>.

Konsekwencją teologiczną takiej chrystologii było zanegowanie istnienia odwiecznej i immanentnej Trójcy Osób boskich: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Więcej, jak widzimy, dla Ariusza, Bóg Ojciec nie ma żadnego związku ze światem. Jest nazbyt doskonały, aby brudzić ręce przy stwarzaniu niedoskonałego świata. W ten sposób zanegował on prawdę wiary,

<sup>15</sup> Atanazy, „Pierwsza mowa przeciw arianom”, 5, w Marian Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. II (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1982), 131.

<sup>16</sup> Tenże, „Druga mowa przeciw arianom”, 19-20, w tamże, 138.

<sup>17</sup> Tamże.



że w Jezusie Chrystusie Bóg dał nam siebie samego i objawił nam siebie samego; dał nam siebie samego i stał się naszym Zbawicielem; objawił nam siebie samego, czyli ukazał, że nie tylko w relacji do nas, ale także w sobie samym jest Trójjedyny jako *communio et communicatio* trzech Osób boskich: Ojca, Syna i Ducha Świętego.

### 3. Współczesne nieortodoksyjne koncepcje trynitarne: John Hick i Roger Haight

O tym, jak ścisły jest związek między chrystologią a teologią, czyli nauką o Chrystusie i nauką o Bogu, przekonujemy się także śledząc propozycje niektórych współczesnych teologów chrześcijańskich związanych z tzw. nurtem pluralistycznym teologii religii. W duchu otwartości na wyznawców religii niechrześcijańskich oraz dialogu międzyreligijnego „jak równy z równym” teologowie ci kwestionują prawdę o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa, a w konsekwencji prawdę o Trójcy Świętej. Zasadniczą trudność, na jaką wskazują, można by wyrazić w następującym pytaniu: Jak wydarzenie Jezusa Chrystusa, historycznie, społecznie i kulturowo zdeterminowane, może być uważane za konstytutywne do zbawienia wszystkich ludzi w całej historii ludzkości? Ich zdaniem, jest to niemożliwe, gdyż zbawienie musi być wieczne i powszechne, podczas gdy wydarzenie Jezusa Chrystusa było historycznie, społecznie oraz kulturowo zdeterminowane. Dlatego tam, gdzie tradycyjna teologia podkreślała, że Jezus Chrystus jest jednocześnie ostatecznym i doskonałym objawieniem Boga oraz jedynym Zbawicielem wszystkich, opcja pluralistyczna w Jego miejsce stawia Boga. To nie Jezus Chrystus jest w centrum, ale Bóg. To nie On jest Zbawicielem wszystkich, ale Bóg, z tym że słowo „Bóg” rozumiane jest tu jako „Ostateczna Rzeczywistość” sama w sobie niepoznawalna (*ineffabile misterium*). Jezus Chrystus nie jest ani Bogiem prawdziwym, ani jedynym Pośrednikiem powszechnego Bożego zbawienia. Co najwyżej może być On uważany przez chrześcijan za pośrednika, tak jak święci i bogowie innych religii są dla ich wyznawców. Ojcem tego nurtu był episkopalny teolog John Hick. Ale także wśród katolików istnieją jego zwolennicy. Owszem, są mniej radykalni i próbują wpisywać swoje poglądy w nauczanie Pisma Świętego oraz Tradycji Kościoła, ale – moim zdaniem – to im się nie udaje. Jednym z takich katolickich teologów jest amerykański jezuita Roger Haight.

W książce pt. *God Has Many Names (Bóg ma wiele imion)* John Hick (1922–2012) napisał: „Kopernik zrozumiał, że to Słońce a nie Ziemia, znajduje się w centrum, i że wszystkie ciała niebieskie, również nasza Ziemia, kręcą się wokół niego. Naszym zadaniem jest zrozumienie,

że wszechświat religijny skoncentrowany jest na Bogu, a nie na chrześcijaństwie czy na jakiejś innej religii. To On jest słońcem i źródłem, skąd pochodzą światło i życie; On, którego odzwierciedlają wszystkie religie, każda na swój własny sposób<sup>18</sup>. Przytoczony cytat wyraża jego rozumienie Boga, Chrystusa, chrześcijaństwa i innych religii w perspektywie teocentryzmu pluralistycznego. W ten sposób Hick wzywa teologię chrześcijańską do przeprowadzenia swojej „rewolucji kopernikańskiej”. Rewolucja w teologii, jaką proponuje, to radykalna zmiana spojrzenia na inne religie i na ich relację do chrześcijaństwa – zmiana, która zasada się na nowej, odmitologizowanej interpretacji tożsamości Jezusa Chrystusa i tajemnicy wcielenia, a w konsekwencji zmiana w rozumieniu zbawienia i Boga samego. Zdaniem brytyjskiego teologa, to nie tylko chrześcijaństwo winno zejść z centrum na orbitę, ale również Jezus Chrystus. Innymi słowy, uważa on, że radykalna krytyka eklezjocentryzmu z jego aksjomatem *Extra Ecclesiam nulla salus* musi uznać Jezusa Chrystusa za jedną z wielu manifestacji działania Boga *ad extra* oraz jednego spośród wielu pośredników zbawczej łaski Boga.

Hick krytykuje i w konsekwencji odrzuca ortodoksyjną chrystologię zdefiniowaną na soborach ekumenicznych pierwszych wieków. Jego zdaniem, ta tzw. klasyczna chrystologia jest błędna, gdyż pojmuje Boże wcielenie w sposób literalny i metafizyczny. W sposób dosłowny traktuje ona także bóstwo Jezusa. Hick podaje kilka argumentów sprzeciwiających się owej klasycznej chrystologii. Po pierwsze, twierdzi, że sam Jezus nie nauczał, że jest prawdziwym Bogiem, ani że jest Bogiem wcielonym. Po drugie, wiara Kościoła, zdefiniowana na Soborach Nicejskim i Chalcedońskim, mówiąca, że Jezus Chrystus jest „prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem”, nigdy nie została wyrażona filozoficznie i religijnie w sposób satysfakcjonujący dla rozumu. W końcu, po trzecie, uważa, że wiara chrześcijan w bóstwo Jezusa Chrystusa spowodowała w historii wiele tragicznych konsekwencji<sup>19</sup>.

Wobec impasu, do jakiego prowadzą wszelkie klasyczne teorie, jedyne rozwiązanie, jakie widzi Brytyjczyk, polega na pojmowaniu wcielenia nie w sensie metafizycznym, lecz metaforycznym. Jego zdaniem, błąd chrystologii Chalcedonu polegał na tym, że przekształciła metaforyczny język Jezusa i Nowego Testamentu w teorie metafizyczne. Twierdzi, że język Biblii odnośnie do takich kwestii jak Bóg czy Boże synostwo jest językiem metafory, a nie metafizyki. W Starym Testamencie Bóg przedstawiony jest

<sup>18</sup> John Hick, *God Has Many Names: Britain's New Religious Pluralism* (London: Macmillan, 1980), 70-71.

<sup>19</sup> Tenze, *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age* (Louisville: Westminster-John Knox Press, 1993), ix.

jako król, pasterz, ojciec, skała itd. W Nowym Testamencie kluczowym pojęciem opisującym Boga jest słowo „ojciec”. Są to metafory, bo przecież – argumentuje brytyjski myśliciel – Bóg jest Duchem istniejącym ponad płciowym rozróżnieniem na męskość i kobiecość. Dlatego, zamiast upierać się przy niezrozumiałych dla rozumu teoriach pojmowania wcielenia w sposób dosłowny (metafizyczny), Hick proponuje rozumienie metaforyczne. Taki też jest tytuł najważniejszej jego książki chrystologicznej, *The Metaphor of God Incarnate (Metafora Boga wcielonego)* (1993). Według Hicka, jeśli potraktujemy wcielenie metaforycznie, będziemy przynajmniej mogli przedstawić trzy tezy o tym, co zostało wcielone w osobie i życiu Jezusa. Każda z nich stanowi jakiś aspekt tego, że „Jezus był człowiekiem wyjątkowo otwartym na Bożą obecność”<sup>20</sup>. Owe trzy twierdzenia brzmią następująco: „(1) Tak dalece, jak Jezus czynił Bożą wolę, Bóg działał przez Niego na ziemi i w tym względzie był On »wcielony« w życiu Jezusa; (2) Tak dalece, jak Jezus czynił Bożą wolę, »wcielał« ideał ludzkiego życia, przeżytego w otwartości na Boga i odpowiedzi na Jego wezwanie; (3) Tak dalece, jak Jezus żył życiem miłości dającej samą siebie, czyli *agape*, »wcielał« miłość, która jest skończonym odbiciem nieskończonej Bożej miłości”<sup>21</sup>. Słowa te jasno pokazują, że Hick przeczy dosłownemu rozumieniu wcielenia. W Jezusie widzi on człowieka żyjącego na szczególnie wysokim poziomie świadomości Boga i odpowiedzi na Bożą obecność. W tej perspektywie różnica między Jezusem a innymi ludźmi nie jest różnicą jakościową, ale co najwyżej ilościową, tzn. że Jezus otworzył się i odpowiedział na Boże działanie lepiej niż inni ludzie. Innymi słowy, Jezusa różni od innych ludzi to, że Duch Boży był w Nim obecny i działający w sposób doskonalszy niż w innych mężczyznach i kobietach w tym czasie w Palestynie. Ale bynajmniej nie oznacza to, że Jezus był drugą Osobą Trójcy, Synem Bożym, współistotnym Ojcu<sup>22</sup>.

Taka jest, schematycznie ujmując, chrystologia Johna Hicka. Najistotniejsze tradycyjne stwierdzenia dotyczące tożsamości Jezusa w chrystologii Hicka są pominięte. Przeczy on zarówno temu, że Jezus jest pełnym i ostatecznym objawieniem Boga, jako Bóg wcielony, jak i temu, że jest On jedynym i powszechnym Zbawicielem. Konsekwencją teologiczną jego chrystologii jest zaprzeczenie istnienia Boga jako Trójcy, a nawet zaprzeczenie istnienia Boga osobowego. Zdaniem Hicka bowiem, słowo „Bóg” określa ostateczną „Rzeczywistość w sobie” (*the Real an sich*), która przez wyznawców różnych religii jest różnie postrzegania, natomiast która sama w sobie jest niepoznawalna. Píše: „Tradycja religijna, której to część sta-

<sup>20</sup> Tamże, 105.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Tamże, 108.

nowimy my sami, wraz z jej jedyną historią i etosem, jej wielkimi przykładami, jej pismami, które karmią nasze myśli i emocje, i być może ponad wszystko z jej pobożnością oraz sakramentalną i medytacyjną praktyką, kształtuje w sposób sobie jedyny utworzony i zabarwiony »obiektyw«, przez który w sposób konkretny świadomi jesteśmy tej Rzeczywistości jako osobowego Adonaj, lub jako niebieskiego Ojca, lub jako Allaha, lub Wisznę, lub Sziwę (...) albo jako nieosobowego Brahmana, lub Teo, lub Dharmakaya, lub Nicość ...”<sup>23</sup>. Dlatego, zdaniem Hicka, winniśmy patrzeć na chrześcijaństwo jako na część szerokiej i długiej historii życia religijnego na świecie. Historia ta mieści w sobie nie-teistyczną wiarę buddyzmu, adwaistyczne spojrzenie hinduizmu, jak i monoteistyczne wiary judaizmu, islamu i chrześcijaństwa. Powinniśmy rozróżnić między nieskończoną Rzeczywistością *an sich*, transcendującą zdolności naszego ludzkiego rozumu, a drogami, na których owa uniwersalna obecność przyjęła konkretne postaci w ludzkim doświadczeniu przez pośrednictwo różnych zbiorów naszych religijnych pojęć i związanych z nimi praktyk duchowych. Rozróżnienie to, zdaniem Hicka, pozwala zrozumieć, dlaczego istnieją różnice między religiami. Istnieją one dlatego, ponieważ religia jest wypadkową podwójnego oddziaływania na człowieka: z jednej strony jest to oddziaływanie owej ostatecznej i niewypowiedzianej bożej Rzeczywistości, z drugiej natomiast jest to oddziaływanie określonej kultury, w której dany człowiek się wychowuje i przeżywa swoją relację do tejże Rzeczywistości. Ponieważ kategorie naszego poznania zostały uformowane w różnych kulturach i tradycjach religijnych, dlatego w różnych kategoriach wyrażamy nasze doświadczenie owej ostatecznej i niewypowiedzianej Rzeczywistości *an sich*. Dlatego Hick stwierdza, że choć nie wielbimy tego samego Boga, to jednak różni bogowie, których wielbimy, są objawieniami jednej, ostatecznej i niewypowiedzianej Rzeczywistości. Jego zdaniem, to, co obecnie wydaje nam się sprzeczne w oświadczeniach różnych religii na temat ostatecznej Rzeczywistości, w eschatologicznym wymiarze okaże się komplementarne. To, co możemy powiedzieć obecnie na temat tej Rzeczywistości nie jest typu „albo-albo”, lecz typu „jedno i drugie”<sup>24</sup>. W końcowym rozrachunku okaże się, że różni bogowie, których czczą wyznawcy różnych religii, są objawieniami owej jednej i tej samej niewypowiedzianej ostatecznej Rzeczywistości. Jezus zatem nie może być pełnym, ostatecznym i normatywnym objawieniem Boga w sobie samym.

Zdaniem Hicka, nie jest też prawdą, że skoro w historii zbawienia opisanej w Nowym Testamencie Bóg objawił się pod imionami Ojca, Syna

<sup>23</sup> Tamże, 141.

<sup>24</sup> Tenże, *The Autcome*, 152-153. Cyt. w Paul Knitter, *No Other Name?* (New York: Orbis Books, 1985), 148-149.

i Ducha Świętego, to także w sobie samym Bóg jako Ostateczna Rzeczywistość jest odwieczną wspólnotą trzech osób Boskich: Ojca, Syna i Ducha Świętego, czyli że jest Trójcą. Chrześcijańską doktrynę o Trójcy Świętej brytyjski teolog interpretuje na sposób moralistyczny, współgrający ze współczesną świadomością. Dlatego, jego zdaniem, chrześcijańska doktryna o Trójcy winna być rozumiana nie jako nauka o trzech różnych Osobach boskich, ale jako o trzech sposobach (*ways*), „na jakie jeden Bóg jest po ludzku myślany i doświadczany”<sup>25</sup>. Dla niego Trójca Święta to metafora lub symbol „trzech sposobów [*ways*], na jakie Bóg jest po ludzku znany – jako stwórca, jako ten, który przemienia i jako wewnętrzny duch”. Do tego stwierdzenia brytyjski teolog dodaje następujące zdanie: „Nie odczuwam potrzeby urzeczowiania [*reify*] trzech sposobów jako trzech odmiennych osób”<sup>26</sup>. Tak zatem imion Ojca, Syna i Ducha Świętego John Hick pojmuje jako imiona trzech sposobów działania Boga w świecie – coś na wzór starożytnego modalizmu, ale dostosowanego do współczesnej mentalności. Zdaniem Hicka, ta modalistyczna wersja doktryny o Trójcy znajduje podobieństwa w innych religiach jak chociażby w islamie, gdzie Bóg pojmowany jest jako wszechmogący Stwórca i Pan wszechświata, jako Bóg Miłosierny i Przebaczący oraz jako Bóg intymnie bliski człowiekowi<sup>27</sup>.

Jeśli to Hickowe modalistyczne rozumienie Trójcy połączymy z jego filozoficzno-teologicznym rozumieniem Boga jako niepoznawalnej Rzeczywistości w sobie (*an sich*) i uznamy, że między tymi dwoma koncepcjami Boga nie ma sprzeczności, to stwierdzić trzeba, że koncepcja Boga, którą ma Hick, nie jest nawet koncepcją modalistów chrześcijańskich z II i III w. Dla tamtych bowiem Bóg był rzeczywiście Bogiem osobowym. Dla Hicka natomiast także chrześcijańskie stwierdzenia o Bogu osobowym są jedynie metaforą. Także jego modalistyczna koncepcja Trójcy jest metaforą. Hick rezygnuje bowiem z nazywania Boga Bogiem osobowym, nazywając go po prostu Rzeczywistością *an sich*, która istnieje poza i ponad koncepcją Boga religii monoteistycznych jako osoba (*persona*), lub jej koncepcją nie-osobową (*impersona*) innych religii. Innymi słowy, Rzeczywistość *an sich* jest niewyraźna i pozostaje ponad wszelkimi Jej objawieniami w różnych religiach świata. We wszystkich tych rozróżnieniach i afirmacjach odnoszących się do Boga Hick określa siebie jako teolog chrześcijański.

<sup>25</sup> Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, 149.

<sup>26</sup> Tamże, 152-153.

<sup>27</sup> Tenże, „Tethinking Christian doctrine in the light of religious pluralism”, w *Christianity and Wider Ecumenism*, red. Peter C. Phan (New York: Paragon House, 1990), 98.

Roger Haight (1936-) jest autorem książki *Jesus Symbol of God (Jezus symbolem Boga)*<sup>28</sup>. Stała się ona obiektem zainteresowania także Kongregacji Nauki Wiary, która w jej sprawie wydała tzw. *Notę*<sup>29</sup>. Haight rozwija w niej tzw. chrystologię Ducha jako integralną i adekwatną dla ludzi XXI w., żyjących w świecie naznaczonym kulturą postmodernistyczną oraz pluralizmem religijnym. Rozumienie Jezusa jako symbolu Boga jest streszczeniem chrystologii „od dołu”, którą w swojej książce proponuje amerykański jezuita. Metodologicznie – i to jest bardzo wątpliwy punkt jego chrystologii – Haight chce wyrazić całą prawdę o tożsamości Jezusa jedynie w kategoriach chrystologii „od dołu”. W odróżnieniu od Hicka, Roger Haight w swojej chrystologii nie traktuje wybiórczo nauczania Nowego Testamentu oraz Tradycji Kościoła na temat Jezusa Chrystusa. On je reinterpretuje. Pragnie wpisać swoją propozycję w perspektywę wiary chrześcijańskiej wyznawanej przez wieki, dlatego też bardzo poważnie traktuje przesłanie Tradycji. Jednak jego interpretacja chrystologii Nowego Testamentu i Tradycji Kościoła jest pod wieloma względami dyskusyjna. Analiza chrystologii Nowego Testamentu i Tradycji Kościoła prowadzi go do przekonania, że istotę (intencję) wiary chrześcijańskiej w Jezusa Chrystusa można wyrazić w sformułowaniu, iż w Jezusie był obecny i działał Bóg i nic mniej niż Bóg.

Podstawową zaś metaforą, za pomocą której Haight wyraża sposób, w jaki Bóg jest obecny i działający w Jezusie, jest pojęcie *empowerment*. Metafora ta na sposób pozytywny wyraża dynamikę chrystologii Ducha. Oto uzasadnienie: „Upelnomocnienie zakłada zamieszkanie Boga jako Ducha w człowieku Jezusie. Duch Boży (...) jest obecnością Boga samego w taki sposób, że dynamicznie upelnomocnia [*empowers*] ludzką wolność. Boża obecność i upelnomocnienie nie opanowuje ludzkiej wolności, by ją pokonać, lecz ją uaktywnia, tak że staje się ona ulepszona, a nie przejęta. Ludzkie istnienie Jezusa jest wypełnione, a nie zastąpione. Nie jest to chrystologia trzystopniowa, a Bóg jako Duch nie istnieje jako podmiot Jezusowego bycia i działania. Jest to koncepcja bardziej dynamiczna i interaktywna, niż może być ona wyrażona w języku boskiego Logosu lub Ducha przyjmującego naturę ludzką. Powinna też być interpretowana jako coś więcej niż funkcjonalna lub »przysłówkowa« obecność Boga wobec Jezusa. Powinna być interpretowana jako prawdziwie ontologiczna obecność,

<sup>28</sup> Roger Haight, *Jesus Symbol of God* (New York: Orbis Books 1999).

<sup>29</sup> W *Nocie* wydanej 8 lutego 2005 r. stwierdza się m.in., że książka *Jesus Symbol of God* „zawiera poważne doktrynalne błędy przeciwko katolickiej i świętej wierze Kościoła”.

ponieważ, gdzie Bóg działa, tam Bóg jest. W tej chrystologii upelnomocnienia Jezus jest rzeczywistością Boga”<sup>30</sup>.

Szczegółnej uwagi wymagają w tym uzasadnieniu trzy ostatnie zdania. W pierwszym teolog amerykański odcina się od wszystkich chrystologii, które interpretują Jezusową relację do Boga jedynie w paradygmacie funkcji. Taka jest np. interpretacja Hicka, dla którego Boże synostwo Jezusa nie ma wymiaru ontologicznego. W drugim zdaniu Haight podkreśla, że relację Jezusa do Boga należy interpretować także w kategoriach ontologicznych, bowiem obecność Boga w Jezusie jest obecnością prawdziwie ontologiczną. Dlatego też, w trzecim zdaniu, może powiedzieć, że Jezus jest rzeczywistą obecnością Boga. W innym miejscu jezuita amerykański stwierdza, że nie istnieje żadna racja, dla której nie należałoby przyjąć, że „osobowe samoudzielenie się Ducha, Jego obecność i działanie w Jezusie nie powinno być rozumiane jako wcielenie ontologiczne [*an ontological incarnation*], tak długo jak wcielenie nie oznacza, że współistotność Jezusa z nami jest zakwestionowana”<sup>31</sup>. Haight uważa, że aby przeciwstawić się adopcjonizmowi, wystarczy stwierdzić, że obecność Boga jako Ducha w Jezusie istnieje „od pierwszego momentu Jego życia”<sup>32</sup>. Można zapytać: Czy rzeczywiście to wystarczy? Czy jednak nie jest również konieczne uznanie preegzystencji Jezusa, albo przynajmniej jasne stwierdzenie, że w odróżnieniu od innych ludzi początek Jezusa jest w Bogu samym, że jako ten konkretny człowiek z Nazaretu pochodzi On bezpośrednio i odwiecznie od Boga? Niestety, teolog amerykański nie uważa, że przynależy to do istoty wiary w Jezusa. Wręcz przeciwnie. Zarówno w swej interpretacji chrystologii Nowego Testamentu, jak i Tradycji Kościoła krytykuje on ideę preegzystencji Jezusa. Nic też nie mówi o Jego odwiecznym pochodzeniu od Boga. „Nie można – oświadcza – myśleć w terminach preegzystencji Jezusa. Preegzystujący w stosunku do Jezusa jest Bóg, który wciela się w Jezusa”. W następnym zaś zdaniu dodaje istotną uwagę: „Doktryna podkreśla to, co tu jest oczywiste, mianowicie, że Jezus jest rzeczywiście stworzeniem jak my, a stworzenie nie może istnieć przed aktem stworzenia”<sup>33</sup>.

Czy rzeczywiście jest to chrystologia Nowego Testamentu i Soborów? Czy Sobór Nicejski mówi o Jezusie jako o prawdziwym stworzeniu, czy raczej jako o prawdziwym człowieku, którego pochodzenie jest jednak różne od naszego? Czy propozycja Rogera Haighta nie jest zaprzeczeniem deklaracji Nicei, gdzie jednoznacznie stwierdza się, że Jezus jest „zrodzony,

<sup>30</sup> Haight, *Jesus Symbol of God*, 455.

<sup>31</sup> Tamże, 459, por. 277.

<sup>32</sup> Tamże, 460, por., 277.

<sup>33</sup> Tamże, 459, por. 276.

a nie stworzony”, oraz że jest Bogiem pochodzącym od Boga: „Bóg z Boga, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego”?

Ponieważ cała chrystologia Haighta jest obroną prawdziwego człowieczeństwa Jezusa, dochodzi on do wniosku, że aby Jezus mógł być prawdziwym człowiekiem, takim jak my, musi być także stworzeniem – tak jak my. Dlatego, w konsekwencji, nie może odwiecznie pochodzić od Boga, nie można więc mówić o Jego preegzystencji. Teologowi amerykańskiemu wydaje się, że gdy powie, iż „Bóg i nic mniej niż Bóg jest rzeczywiście obecny i działający w Jezusie, oraz że dzieje się to w taki sposób, iż Jezus jest objawieniem i uosobieniem rzeczywistości Boga”<sup>34</sup>, to pozostanie wierny chrystologii Nowego Testamentu i nauczaniu Soborów Nicejskiego i Chalcedońskiego, i więcej już nic dodawać nie musi. Choć, moim zdaniem, stwierdzenie to samo w sobie jest ortodoksyjne, jednak można pytać: Czy jest ono wystarczające? Czy wyraża wszystko, co jest powiedziane o tożsamości i jedności Jezusa w chrystologiach Nowego Testamentu oraz wspomnianych soborów? Czy – jak to czyni teolog amerykański – wystarczy powiedzieć, że różnica między Jezusem a nami jest jedynie różnicą „ilościową”, a nie „jakościową”?

Rozróżnienie to – kolejne bardzo istotne w chrystologii amerykańskiego teologia – zostaje wprowadzone przy okazji rozważań na temat jedności Jezusa. Haight zaczyna od oświadczenia, że tradycyjna trzystopniowa chrystologia aleksandryjska, z którą kojarzona jest chrystologia Logosu, wyraźnie zachowuje jedność Jezusa w sensie Jego „różnicy jakościowej” w odniesieniu do innych ludzi. Jednak słabo wyraża ona współistotność Jezusa z nami. Haight pyta więc: Czy uznanie różnicy jakościowej między Jezusem a nami – różnicy rozumianej jako substancjalna (*substantial*) i istotowa (*essential*) – nie prowadzi do zakwestionowania deklaracji Soboru Chalcedońskiego, który stwierdza, że Jezus jest we wszystkim, z wyjątkiem grzechu, współistotny nam? I zaraz odpowiada: „Jakościowa różnica między zjednoczeniem Jezusa z Bogiem i zjednoczeniem innych ludzi z Bogiem oznaczałaby, że Jezus nie byłby współistotny z nami, nie byłby nowym Adamem, ani pierwotnym spośród wielu, ani pionierem naszego zbawienia. Nie byłby również przykładem do naśladowania przez nas”<sup>35</sup>. Dlatego Haight proponuje wyjaśnić jedność Jezusa jedynie za pomocą kategorii różnicy ilościowej (*quantitative*). Oświadcza: „Jeśli mówi się, że Duch Boży, którym jest Bóg, jest obecny w Jezusie w sposób całkowity lub pełny, to czy potrzeba powiedzieć coś więcej? Krótko mówiąc, można zrozumieć, że Bóg jako Duch był obecny w Jezusie w najwyższym

<sup>34</sup> Tamże, 462.

<sup>35</sup> Tenże, „The Case for Spirit Christology”, *Theological Studies*, nr 54 (1994): 279.



stopniu i to jest wystarczające do przekazania tego wszystkiego, co chciano przekazać przez różnicę jakościową<sup>36</sup>. W ten sposób za pomocą kategorii różnicy ilościowej teolog amerykański pragnie wyrazić to, co chrystologia tradycyjna twierdziła, posługując się kategorią różnicy jakościowej. Po raz kolejny trzeba jednak zapytać: Czy kategoria różnicy ilościowej jest w stanie wyrazić wszystko o Jezusie? Jego zdaniem, doskonale jednocześnie między Jezusem a Bogiem wystarczy do wykazania jedyności Jezusa, przy jednoczesnym zachowaniu Jego współistotności z nami. Tu ponownie rodzą się wątpliwości i pytania: Czy rzeczywiście to wystarczy? Co np. z Maryją, o której się mówi, że jest „niepokalanie poczęta” i „pełna łaski”, a więc również od momentu poczęcia pełna Ducha Bożego? Jaka zatem byłaby różnica między Maryją a Jezusem? Czyż jednak zasadnicza różnica między Jezusem i nami (także Maryją) nie polega właśnie na tym, że my wszyscy – by posłużyć się słowami św. Ignacego Antiocheńskiego – jesteśmy ludźmi „pochodzenia ludzkiego”, to znaczy mającymi swój początek w czasie, natomiast Jezus jest człowiekiem „pochodzenia boskiego”, to znaczy ma swój początek bezpośrednio w Bogu i Jego wieczności?

Podsumowując, należy stwierdzić, że proponowana przez Rogera Haighta chrystologia Ducha, uprawiana w perspektywie chrystologii „od dołu”, w wielu aspektach bliska jest perspektywie Ewangelii synoptycznych. Z pewnością jest to także chrystologia bliższa mentalności współczesnego człowieka. Jej punktem wyjścia jest człowiek Jezus, podobny do nas – taki, jakiego przedstawiają Ewangelie. Jest to Jezus, który w swoim życiu doświadcza obecności Ducha Bożego jako Boga. Doświadczenie to jest dostępne i nam. W tym sensie chrystologia Ducha odwołuje się do wspólnego wszystkim ludziom doświadczenia Boga, by wewnątrz tego paradygmatu wskazać na jedynność Jezusa. Ponieważ w perspektywie tej chrystologii Jezus nie jest bytem boskim, zstępującym z nieba, lecz jednym z nas, dlatego jest nam bliższy i łatwiej możemy Go naśladować w naszym otwieraniu się na Ducha Bożego i w dążeniu do Boga. To wszystko stanowi niewątpliwy atut chrystologii Ducha proponowanej przez teologa amerykańskiego. Ale, czy chrystologia ta jest w stanie udowodnić odwieczne pochodzenie Jezusa od Boga i Jego konstytutywną jedność z Bogiem, co stanowi zasadniczy punkt chrystologii Nowego Testamentu jako całości oraz chrystologii Soborów Nicejskiego i Chalcedońskiego? Czy, chcąc pozostać wyłącznie w perspektywie chrystologii „od dołu”, Haight nie zubaża, wręcz nie redukuje afirmacji tamtych chrystologii? Czy chrystologia ta jest w stanie dowieść boskości Jezusa, tak jak rozumiały ją tradycyjne chrystologie? Próba teologa amerykańskiego jest jedną z najbardziej udanych i solidnych, lecz prowadzi do wniosku, że jest redukcjonistyczna.

<sup>36</sup> Tenże, *Jesus Symbol of God*, 463-464.

Konsekwencją teologiczną jego chrystologii jest z a p r z e c z e n i e istnienia odwiecznej i immanentnej Trójcy, czyli przyjętej od czasów apostołskich, a już na pewno od czasu konfliktu z modalizmem w III w., zasadzie wiary, że jaki Bóg się objawił w ekonomii zbawienia, taki jest sam w sobie, czyli że Trójca ekonomiczna jest Trójcą immanentną. Widać to wyraźnie w dyskusji, jaką amerykański jezuita podejmuje z tzw. *Grundaxiome*m Karla Rahnera. W książce *Jesus Symbol of God* są to zaledwie dwie strony w ostatnim rozdziale poświęconym Trójcy. Są one jednak niezwykle istotne, pokazują, jak jego chrystologia rzutuje na rozmięcenie Trójcy Świętej. Aksjomat Rahnera brzmi: „Trójca ekonomiczna jest Trójcą immanentną, i odwrotnie”. Dyskusyjność tej tezy związana jest z jej drugą częścią, mówiącą, że Trójca immanentna jest Trójcą ekonomiczną. Żaden z teologów chrześcijańskich nie kwestionuje natomiast pierwszej jego części. Widzieliśmy, że już w dyskusji z modalizmem w III w. powiedziane zostało, że Trójca ekonomiczna jest Trójcą immanentną, czyli że s a m o-objawienie i s a m o-udzielanie się Boga w ekonomii zbawienia jest ukazaniem nam Boga w sobie samym jako wspólnoty (*communio*) Ojca, Syna i Ducha Świętego, trzech Osób boskich. Otóż właśnie to stwierdzenie kwestionuje Roger Haight. Pisze: „Z punktu widzenia krytyki epistemologicznej aksjomat o tożsamości Trójcy ekonomicznej i Trójcy immanentnej jest skokiem?”; i nieco dalej dodaje: „Epistemologicznie jest to czysty postulat, który opiera się na samych dogmatycznych podstawach”<sup>37</sup>.

Innymi słowy, przyjęty przez teologię chrześcijańską od czasów apostołskich argument, który pięknie został ujęty w przytoczonym wyżej cytacie Gisberta Greshakiego<sup>38</sup>, a mówiący, że gdyby nie było rzeczywistego rozróżnienia w Bogu jako *communio* Ojca, Syna i Ducha Świętego, to nasze doświadczenie Boga w Jezusie Chrystusie i w Duchu Świętym nie byłoby doświadczeniem samo-objawienia i samo-udzielania się Boga, dla Rogera Haighta nie jest przekonujący. Pisze: „Nie istnieje logiczny związek, który wymaga korelacji między wewnętrznym rozróżnieniem w Bogu a aktualnym samo-udzielaniem się Boga ludzkiej egzystencji. Gdyby Bóg był pojęty jako jednoosobowy [*single*], prosty, duchowy, świadomy, inteligentny i suwerennie wolny podmiot, ta charakterystyka Boga mogłaby sama w sobie uzasadnić rzeczywiste samo-udzielanie się Boga Jezusowi i każdemu innemu człowiekowi”. Dla jezuita amerykańskiego, „»modalistyczne« stanowisko może być rozumiane w sposób, który uzasadnia punkt widzenia doktryny trynitarnej”<sup>39</sup>. Dla Haighta zatem doktryna trynitarная sprowadzona jest do Trójcy ekonomicznej w jej modalistycznym rozumie-

<sup>37</sup> Tamże, 487.

<sup>38</sup> Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego*, 18, zob. przyp. nr 9.

<sup>39</sup> Haight, *Jesus Symbol of God*, 488.

niu. Potwierdzają to jego słowa: „Sensem [*the point of*] teologii i doktryny trynitarnej jest to, że jakości Boga [*qualities of God*] objawione w Jezusie i doświadczone przez ludzi jako Boży Duch są elementami samej rzeczywistości Boga, prawdziwymi wymiarami [*real dimentions*] bytu Boga jako Boga”<sup>40</sup>. Różnica między modalizmem tradycyjnym a modalizmem Haighta polega na tym, że ten pierwszy mówił o wcieleniu się Osoby Boga Ojca w Jezusie Chrystusie, natomiast Haight mówi o obecności i działaniu Boga jako Boga w Jezusie w sposób jedyny i wyjątkowy. Wspólne dla obu jest to, że zarówno modalizm tradycyjny, jak i modlistyczna koncepcja Trójcy amerykańskiego jezuitę negują istnienie odwiecznej i immanentnej Trójcy Świętej jako wspólnoty trzech Osób boskich: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Według amerykańskiego jezuitę, istnienie odwiecznej i immanentnej Trójcy nie jest zdeterminowane przed doświadczenie obecności i działania Boga w Jezusie oraz Jego doświadczenie jako Ducha. Według Haighta, to jeszcze „niekoniecznie domaga się [*field*] wyraźnych rozróżnień w Bogu, które mogą być nazwane”<sup>41</sup>. Innymi słowy, niekoniecznie domaga się uznania istnienia odwiecznej i immanentnej Trójcy Świętej. Oto konsekwencja trynitarnej proponowanej przez Rogera Haighta koncepcji Jezusa jako symbolu Boga.

Konkludując, należy stwierdzić, że prawdziwie chrześcijańska koncepcja Trójcy Świętej afirmuje doskonałą jedność, jak i rzeczywistość wielość w Bogu – j e d n o ś ć, którą tradycja za przyczyną Tertuliana określiła jednością substancji, oraz w i e l o ś ć, którą także za przyczyną teologa z Kartaginy określono wielością Osób boskich. Gisbert Greshake tak to ujmuje: „Boska jedność jest jednością, która właśnie, ponieważ większej nie można sobie wyobrazić, kryje w sobie różnicę osób, że większa nie może być pomyślana, i odwrotnie: »Im bardziej osoby różnią się w Bogu, tym większa jest ich jedność«”<sup>42</sup>. Jest to tajemnica Boga, której nigdy do końca nie zgłębimy, podobnie jak nie zgłębimy do końca tajemnicy Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. Jednak herezje i błędne ujęcia tych tajemnic zarówno w przeszłości, jak i w czasach obecnych, określają granice, poza które nasze teologiczne dociekania nie powinny wybiegać.

<sup>40</sup> Tamże, 488.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Gisbert Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarnej*, tłum. Jan Tyrawa, (Wrocław: Wydawnictwo TUM Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2009), 174.

### Bibliografia:

- Boismard Marie-Emile. *A l'aube du christianisme. Avant la naissance des dogmes*. Paris: Cerf, 1998.
- Brown Raymond E. *An Introduction to New Testament Christology*. New York-Mahwah: Paulist Press, 1994.
- Greshake Gisbert. *Wierzę w Boga Trójjedynego*. Tłumaczenie Wiesław Szymona. Kraków: Wydawnictwo ZNAK, 2001.
- Haight Roger. *Jesus Symbol of God*. New York: Orbis Books, 1999.
- Haight Roger. „The Case for Spirit Christology”. *Theological Studies*, nr 54 (1994): 257-287.
- Hick John. *God Has Many Names: Britain's New Religious Pluralism*. London: Macmillan, 1980.
- Hick John. *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*. Louisville: Westminster-John Knox Press, 1993.
- Kasper Walter. *Bóg Jezusa Chrystusa*. Tłumaczenie Jan Tyrawa. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Kurii Archidiecezjalnej, 1996.
- Knitter Paul. *No Other Name?*. New York: Orbis Books, 1985.
- Michalski Marian. *Antologia literatury patrystycznej*. T. II. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1982.
- Phan Peter C., redakcja, *Christianity and Wider Ecumenism*. New York: Paragon House, 1990.
- Trójca Święta. Tertulian. *Przeciw Prakseaszowi*. Tłumaczenie Elwira Buszewicz. Hipolit. *Przeciw Noetesowi*. Tłumaczenie Stanisław Kalinowski. Wprowadzenie, opracowanie Henryk Pietras. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1997.
- Vorgrimler Herbert. „Herezja”. W *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – objawienie – dogmat*, 115-116. Tłumaczenie Tadeusz Mieszkowski, Paweł Pachciarek. Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów VERBENUM, 2005.
- Woliński Joseph. *Bóg Zbawienia*. Tłumaczenie Piotr Rak. Kraków: Wydawnictwo M, 1999.

## Herezje trynitarne – wczoraj i dziś

### STRESZCZENIE

Celem artykułu jest wskazanie zależności teologii Trójcy Świętej od chrystologii. Widać to już, analizując rozwój doktryny chrześcijańskiej w epoce Nowego Testamentu. Prawdziwe jest to także dla rozwoju doktryny i teologii chrześcijańskiej w kolejnych wiekach. Także w czasach współczesnych. Opierając się na analizach francuskiego egzegety i dominikanina, Marie-Emile’a Boismarda, w pierwszym punkcie artykułu jest pokazane, że obecne w Nowym Testamencie formuły, w których występują imiona Ojca, Syna i Ducha Świętego, mogą być nazwane „formułami trynitalnymi” jedynie wówczas, gdy Boże synostwo Jezusa Chrystusa rozumiane jest nie na sposób adopcjonistyczny, ale rzeczywisty, ontologiczny. W punkcie drugim artykułu przedstawimy, że wspólną cechą dwóch najważniejszych herezji trynitalnych z przeszłości – modalizmu i arianizmu – było zaprzeczenie doświadczenia wiary apostoelskiej, że jakim Bóg objawił się w ekonomii zbawienia, taki jest sam w sobie, czyli że Trójca ekonomiczna jest Trójcą immanentną. Tę samą negację odnajdujemy u niektórych współczesnych teologów chrześcijańskich związanych z tzw. opcją pluralistyczną teologii religii. Zaczynają oni od reinterpretacji jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa, a kończą na odmiennej od przyjętej przez Tradycję Kościoła koncepcji Boga chrześcijan jako Trójcy Świętej. W punkcie trzecim artykułu omówione są poglądy dwóch z nich: Johna Hicka i Rogera Haighta.

**Słowa kluczowe:** Trójca Święta, herezje, modalizm, arianizm, John Hick, Roger Haight

## Trinitarian heresies yesterday and today

### SUMMARY

The aim of the article is to show the dependence of the theology of the Holy Trinity on Christology. This is clearly seen when analysing the development of the Christian doctrine in the epoch of the New Testament. This is also true for the development of the Christian doctrine and theology in subsequent centuries. Also in modern times.

Basing on the analysis of the French exegete and Dominican, Marie-Emile Boismard, the first point of the article shows that the formulas in the New Testament, in which the names of the Father, Son and Holy Spirit appear, can be called “Trinitarian formulas” only when the divine filiation of Jesus Christ is understood not in an adoptionistic but real, ontological way. The second point of the article shows that the common feature of the two most important Trinitarian heresies of the past – Modalism and

Arianism – was the denial of the experience of apostolic faith that what God appeared to be in the economy of salvation is eternally in Himself, so the economic Trinity is immanent Trinity. The same negation can be found in some of today's Christian theologians associated with the so-called pluralistic option of theology of religions. They start with the reinterpretation of the uniqueness and salvific universality of Jesus Christ, and end with a concept of God that is different from the traditionally confessed by the Church. The third point of the article discusses the views of two of them: John Hick and Robert Haight.

**Keywords:** Holy Trinity, heresy, Modalaism, Arianism, John Hick, Roger Haight