


ks. Giacomo Calore

 <https://orcid.org/0000-0002-9590-4234>

Solidarność Chrystusa z nami – podstawą ludzkiej solidarności

 <https://doi.org/10.15633/9788374389952.20>

Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis*, mówiąc o *solidarności międzyludzkiej* wskazuje na *status osoby* jako jej nieodzowny warunek. Celem referatu będzie ukazanie, że analiza dogmatu o *wcieleniu* jako formie *solidarności* Syna Bożego z nami może dać podstawę dla uznania statusu personalnego każdego człowieka, a zatem fundament ludzkiej solidarności.

Podstawa solidarności międzyludzkiej w encyklice *Sollicitudo rei socialis* – status osobowy i dogmat chrystologiczny

W Encyklice *Sollicitudo rei socialis* (1987) Jan Paweł II analizuje przyczyny współczesnego braku prawdziwego rozwoju ludzkiego. Dostrzega on przyczyny rodzaju nie tylko ekonomicznego i politycznego¹, ale i moralnego, które zależą „od najgłębszych ludzkich podstaw”². Chrześcijanie, posiadający światło wiary, wiedzą, że chodzi o grzech:

Świat podzielony na bloki podtrzymywane przez sztywne ideologie, w których [...] dominują różne formy imperializmu, może być tylko światem poddanym „strukturom grzechu”³.

Zmiana tej sytuacji dla chrześcijanina jest możliwa przez „nawrócenie”. Na drodze tego nawrócenia ważna jest *świadomość współzależności* między

1 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Wydawnictwo M, Kraków 1996 (dalej: SRS), nr 35.

2 SRS, nr 38.

3 SRS, nr 36.

ludźmi i narodami, a właściwą cnotą, która towarzyszy tej świadomości, jest *solidarność*. Papież definiuje tę cnotę jako „mocną i trwałą wolę angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego”⁴. Następnie wskazuje także na warunek zaistnienia solidarności: „Praktykowanie solidarności wewnątrz każdego społeczeństwa posiada wartość *wtedy, gdy jego członkowie uznają się wzajemnie za osoby*”⁵.

Według tych słów, owa cnota zakładałaby zatem taką *antropologię*, która by przypisała *status osobowy* wszystkim ludziom, uznając w ten sposób ich wspólną godność oraz prawo do wzajemnej solidarności. Jak jednak uzasadnić *status osobowy* dla każdego człowieka? Papież nie daje wprost odpowiedzi na to pytanie, natomiast wskazuje na nią tam, gdzie łączy solidarność międzyludzką z wiarą chrześcijańską, a dokładniej z powszechnym ojcostwem Boga, z braterstwem wszystkich ludzi w Chrystusie jako „synów w Synu” oraz z działaniem Ducha świętego w nas⁶. Innymi słowy, Jan Paweł II sugeruje drugi *teologiczny* fundament dla solidarności. Należy zauważyć, że „braterstwo wszystkich ludzi w Chrystusie, synów w Synu” odnosi się do *dogmatu* o wcieleniu, czyli do prawdziwego człowieczeństwa Syna Bożego, przez co On „zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem”⁷. Tyimi słowami konstytucja *Gaudium et spes* (nr 22) opisuje swego rodzaju *solidarność* Jezusa Chrystusa z nami, gdyż wcielenie, zgodnie z definicją tej cnoty podanej przez Jana Pawła II, można by dobrze ująć jako „mocną i trwałą wolę” Syna Bożego „angażowania się na rzecz dobra” ludzkości, czyli wszystkich ludzi.

Autor zamierza łączyć te dwa aspekty – chrystologiczny i antropologiczny – aby wykazać, że postulat chrystologiczny podany przez papieża, czyli *solidarność* Syna Bożego z nami przez *wcielenie* – Jego „braterstwo”, które czyni nas synami „w Synu” – może skutecznie uzasadnić postulat antropologiczny, czyli *status personalny* każdego człowieka, a w konsekwencji *solidarność międzyludzką*. Autor będzie opierał się głównie na pracy Aloisa Grillmeiera *Ermeneutica moderna e cristologia antica*⁸ oraz Adriana Măgdicu’ego *La dignità*

4 SRS, nr 38.

5 SRS, nr 39.

6 Por. SRS, nr 40.

7 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7 grudnia 1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski – nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Pallottinum, Poznań 2002 (dalej: KDK), nr 22.

8 A. Grillmeier, *Ermeneutica moderna e cristologia antica. La discussione attuale sulla cristologia calcedonese*, traduzione M. Angilletta, G. Gaeta, L. Perrone, Queriniana, Brescia 1985.

*personale dell'embrione umano nella luce dell'istruzione Dignitas personae*⁹. Oni to wyciągali bardzo interesujące wnioski antropologiczne, dotyczące omawianego zagadnienia, z chrystologicznych soborów: Chalcedońskiego (451 r.) i Konstantynopolitańskiego III (681 r.). Ich ważność dla antropologii podkreśla sama konstytucja *Gaudium et spes*, odwołująca się właśnie do nich w zacytowanym fragmencie o zjednoczeniu Chrystusa z nami¹⁰.

Na drodze do dogmatu chrystologicznego: rozwój pojęć osoby i natury

Podstawowy tekst, z którego Grillmeier i Măgdici wyciągają swoje wnioski, to definicja dogmatyczna Chalcedonu, którą Grillmeier określa jako *rewolucyjną* ze względu na nowy sposób stosowania pojęcia *natury* i przede wszystkim *osoby* w chrystologii. Aby uchwycić wagę tej nowości, należy krótko skupić się na tym, co do tej formuły doprowadziło.

Ojcowie Kapadoccy i „jednowymiarowa” filozofia grecka

Osoba (*hypóstasis, prósopon*) i natura (*ousía, phýsis*) to pojęcia pochodzące z filozofii greckiej. Pojęcie osoby nie cieszyło się wielkim uznaniem w myśli starożytnej, która pytała raczej o substancję, *ousía, phýsis*, o to, co ogólne¹¹, dlatego Balthasar nazywa je „jednowymiarowym”¹². Ojcowie Kapadoccy rozwinęli pojęcia *prósopon* i *hypóstasis* w związku z nauką o Trójcy Świętej. Przeciwno arianizmowi i różnym jego odmianom chcieli oni tłumaczyć

9 A. Măgdici, *La dignità personale dell'embrione umano nella luce dell'istruzione Dignitas personae*, Editura Serafica, Roma 2014.

10 „Misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego [...]. Chrystus, nowy Adam, właśnie w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości *objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi* [...]. Ponieważ w Nim została przyjęta a nie odrzucona, tym samym także w nas została *wyniesiona do wysokiej godności*. On sam bowiem, Syn Boży, *poprzez wcielenie zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem*. Ludzkimi rękami wykonywał pracę, ludzkim umysłem myślał, ludzką wolą działał, ludzkim sercem kochał. Zrodzony z Maryi Dziewicy, stał się prawdziwie *jednym z nas*, podobny do nas we wszystkim z wyjątkiem grzechu”: KDK, nr 22. W dolnym przypisie do tego tekstu Ojcowie odwołują się do Soboru Chalcedońskiego („in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum”) i do Soboru Konstantynopolitańskiego III („ita et humana eius voluntas deificata non est perempta”); por. C. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, tłum. i oprac. L. Balter, Pallottinum, Poznań 2002, s. 172–173.

11 Por. C. Schönborn, *Bóg zesłał*, dz. cyt., s. 149.

12 Por. H. U. von Balthasar, *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, a cura di E. Guerriero, traduzione L. Tosti, Jaca Book, Milano 2001, s. 182.

katolicką wiarę w równość trzech *hypostáseis* – Ojca, Syna i Ducha Świętego – w niepodzielnej *phýsis* boskiej. Grillmeier opisuje w szczególności nauczanie Gregorza z Nyssy. Grzegorz określa *hypóstasis* jako indywiduum, mianowicie jako *ens concretum physicum*, konkretną naturę cieszącą się swoimi szczególnymi cechami (*idiótes*)¹³. Jedna *hypóstasis* odpowiada zatem jednej naturze, której jest uszczegółowieniem, urzeczywistnieniem, podczas gdy jedna natura może się urzeczywistnić na wiele sposobów, czyli poprzez więcej *individua hypostáseis*. Według tego schematu w Trójcy Świętej „hipostazę” boską stanowią „cechy indywidualne”, które „dodaje się” do jedyne (wspólne) bóstwa (natury boskiej) Ojca, Syna i Ducha Świętego¹⁴. Grzegorz starał się ewidentnie odróżnić pojęcie osoby od natury. Innymi słowy, wiara w Boga Trójjedynego – pisze Grillmeier – „zmuszała” go do szukania innego poziomu ontologicznego dla *osoby* niż poziom naturalny, substancjalny. Jednak:

Zasadniczym błędem było zbyt ściśle przywiązanie do *phýsis* w definicji *hypóstasis*. Dla niego bowiem hipostaza jest [tylko] uszczegółowieniem ogólnej *ousía*¹⁵.

Innymi słowy, *hypóstasis* pojmowana jako indywiduum znajduje się jeszcze na poziomie *phýsis*.

Osoba i natura w debacie między szkołą aleksandryjską a szkołą antiocheńską

To było podłożem pojęciowym dwóch najważniejszych nurtów teologicznych, które na przełomie IV–V wieku, po zakończeniu debat trynitarnych, rozpoczęły debatę chrystologiczną¹⁶. Z jednej strony była szkoła aleksandryj-

13 „Grzegorz z Nyssy był pierwszym, który spróbował zdefiniować dokładniej idee właściwe teologii trynitarniej, *hypóstasis*, *prósopon* oraz odpowiednio *phýsis* i *ousía*. Grzegorz pozostawał pod mocnym wpływem filozofii [...] i określał pojęcie hipostazy według analizy stoickiej przedmiotu naturalnego [...]. *Ens concretum physicum* posiada najpierw «substancję nieokreśloną» [...], następnie dodaje mu się «wspólną właściwość» (np. człowieczeństwo) [...], oraz «właściwość partykularną». I tak mamy *individuum*, «hipostazę»”. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 92–93 (tłum. własne); zob. też: C. Schönborn, *Bóg zesłał*, dz. cyt., s. 151–152; N. Widok, *Stanowisko Grzegorza z Nazjanzu wobec formuły trynitarniej: mia ousía – treis hypostáseis*, „Vox Patrum” 23 (2003) t. 44–45, s. 223–227.

14 Por. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 93.

15 A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 93 (tłum. własne).

16 Por. W. Granat, *Chrystus Bóg-Człowiek*, w: *Dogmatyka Katolicka*, t. 3, TN KUL, Lublin 1959, s. 111. Pierwszy, który wprowadził do chrystologii pojęć Ojców Kapadockich to był właśnie Apolinary:

ska, która rozwijała chrystologię *lógos-sárx* i kładła duży nacisk na jedność bytową Zbawiciela (na jedną Osobę: *mía hypóstasis*); z drugiej strony była szkoła antiocheńska popierająca chrystologię *lógos-ánthropos*, która podkreślała integralność bóstwa i przede wszystkim człowieczeństwa Jezusa (*ánthropos*), czyli Jego dwoistość bytową.

W pierwszej połowie V wieku w ramach zarówno pierwszego, jak i drugiego nurtu wyłoniły się dwie herezje – monofizytyzm i nestorianizm – które były naturalną konsekwencją skrajnego stosowania poprzedniego schematu pojęciowego *hypóstasis/phýsis* w tradycji chrystologicznej poszczególnych szkół¹⁷:

1. Jeśli bowiem kładzie się nacisk na Jedyną Osobę boską *Logosu* wcielonego, a *hypóstasis* jest urzeczywistnieniem jednej tylko natury, to *Lógos* wcielony posiada jedną naturę, w tym przypadku bosko-ludzką (Apolinary, Eutyches). *Mía hypóstasis* musi oznaczać *mía phýsis* albo, inaczej, *osoba Logosu* utożsamia się z jakąś władzą naturalną (monofizytyzm)¹⁸;
2. Jeśli kładzie się nacisk na dwie integralne, odrębne natury, to można wywnioskować, że za Zbawicielem kryją się dwie odrębne *hypostáseis* (ludzka – Jezusa i boska – *Logosu*), odpowiadające każdej naturze (Nestoriusz). *Dúo phýsesis* musi oznaczać *dúo hypostáseis*¹⁹.

W obu przypadkach prosta wiara w Chrystusa, który jest zarazem kimś jednym (jedną Osobą boską), ale i *vere Deus* i *vere homo*, została zniekształcona. *Filozoficzna, tradycyjna* treść tych pojęć okazała się niewystarczająca dla wyrażenia prostej wiary przekazywanej od samych apostołów. Jak pisze Ignazio Petriglieri, te dwie herezje były doskonałym przykładem „hellenizacji” chrześcijaństwa, czyli „kompromisem między orędem oryginalnym Biblii oraz jego rozumieniem przez hellenizm”²⁰.

por. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, vol. 1, t. 2, traduzione E. Norelli, S. Olivieri, Paideia Editrice, Brescia 1982, s. 652.

17 Por. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 94; A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, dz. cyt., s. 973.

18 Powstaje zjednoczenie fizyczno-biologiczne między bóstwem a człowieczeństwem: por. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 89–91.

19 Por. A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996, s. 162–164; C. Schönborn, *Bóg zesłał*, dz. cyt., s. 142–146.

20 I. Petriglieri, *La Definizione Dogmatica di Calcedonia nella Cristologia Contemporanea*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2007, s. 165 (tłum. własne). „Hellenizacja” wiary chrześcijańskiej oznacza próbę podporządkowania jej „gotowym” schematom filozofii greckiej – w tym przypadku pojęciom *osoby* i *natury* o określonej już treści – aby czynić ją po ludzku bardziej *zrozumiałą*: por. A. Milano, *Persona*, dz. cyt., s. 46, 149–152.

Był to kontekst zwołania Soboru Chalcedońskiego w 451 roku, który miał zająć ostateczne stanowisko zarówno wobec monofizytyzmu, jak i wobec herezji Nestoriusza.

Antropologiczne wnioski z dogmatu chrystologicznego: status *osoby* każdego człowieka

Aby potwierdzić po raz kolejny tradycyjną wiarę w Chrystusa za pomocą pojęć, które już weszły w użycie w dyskursie teologicznym, Ojcowie soborowi musieli *przetłamać* schemat „jednowymiarowej” filozofii greckiej, który przyczynił się do dwóch herezji. Rezultatem była słynna formuła dogmatyczna:

Zgodnie ze świętymi Ojcami, wszyscy jednomyślnie uczymy wyznawać, że jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie [...], dla naszego zbawienia [...] w dwóch naturach (*ev dúo phýsesin*): bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączenia [...], które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę (*mía hypóstasis*)²¹.

Grillmeier i Măgdici pokazują, w jaki sposób tekst ten przekroczył myśl starożytną, i na tej zasadzie wyciągają własne, oryginalne wnioski antropologiczne dotyczące statusu osobowego każdego człowieka.

Poza filozofią jednowymiarową: nowy poziom *osoby* w definicji chalcedońskiej

W przedstawionym wyznaniu Ojcowie zebrani w Chalcedonie orzekli, że Jezus Chrystus:

1. Jest w dwóch naturach (*ev dúo phýsesin*), czyli *vere* (doskonały) *Deus et vere* (doskonały) *homo*, *bez zmieszania i bez zmiany* (przeciw monofizytom) i *bez podzielenia i bez rozłączenia* (przeciw Nestoriuszowi).
2. Jest jednocześnie *kimś jednym* (*mía hypóstasis*).
3. Działał „dla naszego zbawienia” (*zasada soteriologiczna*), czyli *ratio* Jego struktury ontologicznej jest nasze zbawienie, gdyż Chrystus aby

²¹ Sobór Chalcedoński, *Definitio Fidei*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 223.

nas odkupić, musiał posiadać integralną *phýsis* ludzką i jednocześnie być Osobą boską²².

Pierwsza uwaga Grillmeiera ukazuje nowość, którą ten dogmat wprowadził w stosunku do przeszłości. Według bowiem definicji *osoby* i *natury*, którą przedstawiliśmy powyżej, dana *hypóstasis* odpowiada jednej konkretnej *phýsis*, ponieważ *hypóstasis* należy do poziomu natury: mówienie o jednej hipostazie w dwóch naturach *nie zmieszanych* było formalnie sprzeczne²³. Grillmeier twierdzi, że biskupi, „zgodnie ze świętymi Ojcami”²⁴, czyli zgodnie ze swoją wiarą, która „kazała” uznać w jednym Chrystusie i Boga i człowieka²⁵, *przekroczyli stary schemat* rozróżniając w Jezusie nową płaszczyznę bytową, dotąd nieznaną i ontologicznie inną od naturalnej: płaszczyznę osobową²⁶. To tę płaszczyznę określili jako zasadę Jego głębokiej jedności bytowej²⁷. Był to rewolucyjny wyczyn pojęciowy: w Chrystusie *osoba nie jest naturą*. Adrian Măgdici nazywa ten podział „ontologią dwupoziomową”²⁸ Soboru Chalcedońskiego.

Drugim wnioskiem, który Măgdici wyciąga z tej „ontologii dwupoziomowej”, jest fakt, że Osoba Chrystusa zgodnie z dogmatem nie utożsamia się z żadnym elementem *phýsis*:

Chrystologia uczy, że wieczne Słowo Ojca jest Osobą niezależnie od formy (bio-psychicznej), którą przyjmuje we wcieleniu [...]. Osoba nie jest kategorią immanentną lub naturalistyczną²⁹.

22 Ontologia i soteriologia nie były nigdy podzielone w Kościele starożytnym: por. I. Petriqlieri, *La Definizione*, dz. cyt., s. 300.

23 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, dz. cyt., s. 973.

24 Ojcowie mają na myśli Sobór Nicejski (325 r.), ale również bliższe im nauczanie Cyryla z Soboru Efezkiego, przeciw Nestoriuszowi, oraz nauczanie papieża Leona zawarte w tzw. *Tomus ad Flavianum* przeciw Eutychesowi. Oczywiście to stwierdzenie można by rozszerzyć do samych apostołów, czyli do wiary przekazywanej od „samego początku”: por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, dz. cyt., s. 956, 968, 970.

25 Podobnie jak wiara w Trójcę Świętą „zmuszała” do uznania Trzech Osób boskich w jednej naturze: por. A. Milano, *Persona*, dz. cyt., s. 168.

26 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, dz. cyt., s. 973. Dlatego Sobór Chalcedoński jest jednym z najważniejszych przykładów „de-hellenizacji” wiary w kościele starożytnym, czyli walki przeciwko niewłaściwej ingerencji filozofii w chrześcijaństwo: „Sobór Chalcedoński w 451 r. oderwał ideę hipostazy od idei *phýsis*. Była zatem [...] możliwość, żeby przyjąć jedność bytu Boga i człowieka w Chrystusie, bez odniesienia do symbiozy dwóch natur”: A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 96 (tłum. własne). Por. też I. Petriqlieri, *La Definizione*, dz. cyt., s. 303. Dla pogłębienia znajomości zarzutów, które czyniono Soborowi Chalcedońskiemu, oraz jego prawdziwej wartości trwającej aż do naszych czasów polecamy artykuł L. Scheffczyk, *Chalcedon dzisiaj*, „Communio” 3 (15) 1983, s. 65–78.

27 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, dz. cyt., s. 966.

28 Por. A. Măgdici, *La dignità*, dz. cyt., s. 116–117, 188.

29 A. Măgdici, *La dignità*, dz. cyt., s. 118–119 (tłum. własne).

To oznacza, że element konstytutywny Osoby Jezusa nie znajduje się na poziomie naturalnym: nie jest nim ani intelekt, ani wola, ani świadomość. *Dla człowieka Jezusa bycie osobą nie wynika z tych elementów.* Jego status osobowy znajduje się na innym poziomie ontologicznym (metafizycznym).

Kolejny wniosek, który wyciąga Grillmeier, dotyczy przejścia z teologii do antropologii:

Dlatego, że pojęcie to (osoba) jest pogłębione chrystologicznie w odniesieniu do *człowieka* Jezusa, staje się ono po raz pierwszy skuteczne na poziomie antropologicznym³⁰.

Innymi słowy, ponieważ pojęcie „osoba” dotyczy *prawdziwego człowieka* Jezusa (*dúo phýsesis*), to może ono „przejsć” także na *każdego* innego człowieka. Grillmeier dostrzega w definicji Chalcedonu pewną „wzorowość” Chrystusa, która właśnie, jego zdaniem, *uzasadnia* przytoczone stwierdzenia z konstytucji *Gaudium et spes* mówiące o Jego zjednoczeniu czy solidarności z nami³¹.

Dopełnienie dogmatu chalcedońskiego w VII wieku:
„wzorowość” Logosu wcielonego

Grillmeier twierdzi, że kluczem do lepszego zrozumienia tego ostatniego punktu o „wzorowości” Chrystusa, która pozwala łączyć chrystologię z antropologią, jest *rozwój* nauki Chalcedonu, której dopełnieniem był Sobór Konstantynopoliński III (681)³². Naukę tego soboru zainspirował św. Maksym Wyznawca. *Gaudium et spes* cytuje i ten sobór – obok Chalcedońskiego – kiedy podkreśla czyste człowieczeństwo Jezusa. Sobór Konstantynopoliński III był odpowiedzią na herezję monoteletyzmu. Monoteleci utrzymywali, że Chrystus posiadał jedną tylko wolę boską, ponieważ jest On jedną Osobą boską. Nic, mawiali monoteleci, nie cechuje osoby bardziej niż jej wola. Skoro wola jest także cechą natury, to w tym punkcie osoba i natura utożsamiają się. Według tej herezji człowieczeństwo Chrystusa było zatem pozbawione ludzkiej woli, bo tu zostało zastąpione przez Osobę/naturę boską. Monoteletyzm był wyraźnie jedną z ostatnich odmian monofizytyzmu³³.

30 A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 98–99 (tłum. własne).

31 Por. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 99, oraz: I. Petriglieri, *La Definizione*, dz. cyt., s. 298.

32 Por. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 99; C. Schönborn, *Bóg zesłał*, dz. cyt., s. 214.

33 Por. B. De Angelis, *Natura, Persona, Libertá. L'antropologia di Massimo il Confessore*, Armando Editore, Roma 2002, s. 196.

Maksym Wyznawca (579/580–662) zwalczył to stanowisko *przez wierność do końca ontologii dwupoziomowej* w Chalcedonie³⁴: Chrystus „dla naszego zbawienia” musiał posiadać *odrębną* ludzką wolę, aby móc ją odkupić, zatem jeśli należy ona do poziomu natury, to nie może przynależeć także do poziomu *hypóstasis* Jezusa. Był to wniosek dorozumiany *dúo phýsisis* z Soboru Chalcedońskiego, ale należało to sformułować *explicite*, jak to uczyniono na Soborze Konstantynopolitańskim III: „Przepowiadamy w Nim dwa odnoszące się do natur chcenia, inaczej dwie wole [...]. Utrzymujemy, że jego dwie natury jaśniejają w Jego jednej hipostazie. [...] Z tej racji wielbimy dwie wole i działania odnoszące się do natur, *razem dążące do zbawienia rodzaju ludzkiego*”³⁵.

Ta soborowa definicja odzwierciedlała interpretację *dynamizmu* odkupienia Maksyma, którą opisuje jako wielką „liturgię kosmiczną”³⁶. Maksym rozwijał zasadę soteriologiczną Chalcedonu i uczył, że *Lógos* przez zjednoczenie z naturą ludzką, „syntetyzował” w sobie „ruch” wszystkich stworzeń ku Bogu³⁷. To zjednoczenie z człowieczeństwem wymagało jednak jego naturalnej władzy woli, ponieważ człowiek, w odróżnieniu od innych stworzeń, musi *zgodzić się* na powrót do Boga, na swoje zbawienie. Innymi słowy, Słowo „musiało” chcieć naszego zbawienia nie tylko jako Bóg, lecz także jako człowiek (*razem dążące do zbawienia rodzaju ludzkiego*)³⁸. Warunkiem zatem jedności („syntezy”) hipostatycznej *Logosu* z człowieczeństwem, mówił Maksym, była *integralność* tegoż człowieczeństwa, czyli posiadanie wszystkiego, co należy do *phýsis* ludzkiej, w tym i woli (ale można by to rozszerzać również do intelektu, uczuć, świadomości itd.)³⁹. Tylko w ten sposób *Lógos* mógł „syntetyzować” w sobie człowieczeństwo, czyli ponownie je ukierunkować ku Ojcu po grzechu Adama, a przez nie całe stworzenie. Grillmeier trafnie podkreśla „paradoks” wniosków, które Maksym wyciąga z Chalcedonu: *conditio sine qua non jedności* (hipostatycznej) dwóch natur w Jezusie jest właśnie ich *odróżnienie*, czyli *integralność* natury ludzkiej, która w tym „ruchu” zostaje nie tylko uleczona, ale nawet *wywyższona* (*przebóstwiona*): „Prawdziwie *współczesny wkład chrystologii chalcedońskiej*, według

34 Por. B. De Angelis, *Natura*, dz. cyt., s. 67–69.

35 Sobór Konstantynopolitański III, *Wykład wiary*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, dz. cyt., s. 319–323.

36 Por. H. U. von Balthasar, *Massimo*, dz. cyt., s. 278.

37 Człowiek jest bowiem „szczytem” stworzenia: por. B. De Angelis, *Natura*, dz. cyt., s. 156.

38 Por. C. Schönborn, *Bóg zesłał*, dz. cyt., s. 214–215.

39 Por. B. De Angelis, *Natura*, dz. cyt., s. 199.

Maksyma, polega na tym, że im wyraźniej idea unii hipostatycznej *różni się od syntezy [naturalnej] dwóch natur*, tym bardziej *celem* przywłaszczenia człowieczeństwa przez hipostazę Logosu jest *to właśnie człowieczeństwo samo w sobie* [...]. Dlatego że ludzkie istnienie Chrystusa staje się istnieniem Logosu i Syna na świecie, *bycie człowiekiem osiąga swój najwyższy szczyt*⁴⁰.

Ponowne ukierunkowanie człowieczeństwa ku Bogu w *Logosie domagało się* pełnego, „wzorowego” człowieczeństwa, które by było ikoną, paradygmatem, „objawieniem” człowieka (jak jest napisane w *Gaudium et spes*)⁴¹. To w ten sposób „synteza” hipostatyczna mogła skutecznie wpłynąć na *każdego* posiadającego *phýsis* ludzką.

Zasada „wzorowości” wcielenia: status osobowy z chrystologii do antropologii

W oparciu o tak pojętą „wzorowość” Słowa wcielonego Grillmeier stwierdza, że można założyć prawdziwą współczesną antropologię⁴², której punktem wyjścia, jak napisaliśmy, jest stosowanie w każdym człowieku pojęcia *osoby* Jezusa, z jej całą chrystologiczną treścią. Măgdici dochodzi do podobnych konkluzji tam, gdzie pisze, że z nauki Chalcedonu i jej późniejszego rozwoju wynika, że „druga Osoba Trójcy [...] jest pojęciem *meta-fizycznym*, które *należy meta-fizycznie* stosować do bytu ludzkiego”⁴³, ponieważ „jego [Chrystusa] struktura bytowa [...] powinna nas *oświetlić antropologicznie*, a nawet *metafizycznie*”⁴⁴.

40 A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 99 (tłum. własne). Pisze De Angelis: „*Lógos* nie przyszedł sfalszować natury, którą On, jako Bóg i Słowo, uczynił, lecz przyszedł przeobóstwić całkowicie naturę, którą On, z własnej woli [...], zjednoczył z Sobą w jednej i tej samej hipostazie ze wszystkim co do niej należy z istoty”: B. De Angelis, *Natura*, dz. cyt., s. 158 (tłum. własne).

41 Pisze Petriglieri: „W jedności hipostatycznej, natura ludzka dochodzi do swojej pełni i dlatego Chrystus staje się autentyczną *definicją* człowieka [...], *ikoną* wszystkich możliwości urzeczywistnienia świata pozytywnych wartości wpisanych w naturę człowieka”: I. Petriglieri, *La Definizione*, dz. cyt., s. 289 (tłum. własne). Petriglieri utrzymuje, podobnie do Grillmeiera, że stwierdzenia Soboru Watykańskiego II o zjednoczeniu (solidarności) Chrystusa z nami zostały sformułowane „w ciągłości z wielkimi soborami chrystologicznymi” – są ich rozwojem. Dlatego możemy wywnioskować z dokumentów Soboru Watykańskiego II, takich jak *Gaudium et spes*, że „człowieczeństwo Chrystusa nie jest tylko integralne, lecz *paradygmatyczne*. Prawda o Bogu i prawda o człowieku nie są oddzielone od siebie, lecz *są jedną prawdą*”: I. Petriglieri, *La Definizione*, dz. cyt., s. 298 (tłum. własne).

42 Por. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 98.

43 A. Măgdici, *La dignità*, dz. cyt., s. 117 (tłum. własne).

44 A. Măgdici, *La dignità*, dz. cyt., s. 156 (tłum. własne); Grillmeier twierdzi, że filozofia o człowieku musi na nowo odkryć swoją pełnię znaczenia w teologii, a dokładniej w chrystologii, albowiem

Ta „wzorowość” Słowa wcielonego staje się dla nich fundamentem metafizyki chrześcijańskiej⁴⁵, w ramach której można przypisać statusowi osobowemu człowieka te same cechy, które wyróżniono wcześniej w statusie osobowym Jezusa:

- skoro w *człowieku* Jezusie poziom osoby nie utożsamia się z poziomem natury, to jest tak w każdym innym człowieku⁴⁶;
- jak w przypadku Jezusa, tak i w każdym człowieku bycie osobą nie zależy *in primis* od posiadania takich czy innych wyznaczników naturalnych (intelekt, świadomość, piękno, zdrowie itd.), a to oznacza, że brak lub utrata jednego lub części tych elementów nie narusza statusu osobowego podmiotu (np. człowieka po wypadku samochodowym bez świadomości i leżącego w śpiączce lub embrionu ludzkiego, ludzi upośledzonych, chorych itd.)⁴⁷;
- poznanie tak pojętej *osoby* oraz *metafizyki osoby* stoi u podstaw idei *godności duchowej* bytu ludzkiego⁴⁸; dlatego również jego „wysoka godność”, o której mówi *Gaudium et spes*⁴⁹, oraz *prawo do życia* z nią związane, nie zależą od empirycznych, wymiernych właściwości *phýsis* podmiotu, lecz od jego bycia ikoną Osoby-Logosu, *prawdziwego człowieka*, czyli mają źródło nienaruszalne⁵⁰.

Măgdici i Grillmeier zatem dochodzą ostatecznie do „uniwersalnej” godności osobowej *każdego* bytu ludzkiego. Wykazaliśmy w ten sposób, że wychodząc z bliższej analizy dogmatu chrystologicznego – która w tym referacie została co prawda tylko naszkicowana – czyli *solidarności* Chrystusa z nami we wcieleniu, można przypisać ten sam charakter osobowy wszystkim ludziom. Innymi słowy, postulat teologiczny (chrystologiczny) może

„«wcielenie», będące pojęciem dogmatycznym, jest nacelowane na «wcielenie» również w sensie antropologicznym”: A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 110 (tłum. własne).

45 Por. A. Măgdici, *La dignità*, dz. cyt., s. 117, oraz: I. Delio, *Bonaventure’s Metaphysics of the God*, „Theological Studies” 60 (1999), s. 229.

46 Por. A. Măgdici, *La dignità*, dz. cyt., s. 118–119. 153–155.

47 Por. A. Măgdici, *La dignità*, dz. cyt., s. 85. 188.

48 Por. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 111.

49 „Konstytucja *Gaudium et spes* cytuje Chalcedon a także [...] trzeci Sobór Konstantynopoliński, i uzasadnia *na tej podstawie* nie tylko teologicznie-stwórczo, ale także chrystologicznie, *godność człowieka* [...]. Godność ta wypukliła się niesłychanie wyraźnie dzięki wcieleniu”: C. Schönborn, *Bóg zesłał*, dz. cyt., s. 172.

50 Por. A. Măgdici, *La dignità*, dz. cyt., s. 188. Nie przypadkiem Maksym Wyznawca bronił bezwzględnie życia ludzkich embrionów od samego poczęcia w oparciu właśnie o argument chrystologiczny: por. A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 338–349.

skutecznie uzasadnić postulat antropologiczny (status personalny) *solidarności* międzyludzkiej, podany przez Jana Pawła II w *Sollicitudo rei socialis*. Wiara chrześcijańska okazuje się być solidną podwaliną dla budowy tej „świadomości współzależności” i równości między ludźmi, o której papież mówi w encyklice i która jest konieczna dla „prawdziwego rozwoju ludzkiego”.

Na zakończenie warto mimo wszystko zaznaczyć, że obaj są przekonani, że wpływ wiary we wcielenie nie dotyczy tylko wierzących w Chrystusa. Ich zdaniem można by historycznie udowodnić, że cała kultura zachodnia nosi w sobie „owoce” z wydarzenia wcielenia, które przełamało grecką wizję człowieka jako prostego indywiduum⁵¹. Grillmeier wymienia w kilku punktach najważniejszy wpływ „chrześcijańskiej” wizji człowieka na naszą cywilizację⁵², „o których nawet niewierzących mogą się przekonać”⁵³, jak to napisał Jan Paweł II w *Sollicitudo rei socialis*:

Samo pochodzenie pojęcia (nie terminu) *osoby*. „Jednowymiarowa” filozofia starożytna nie знаła omówionych idei równości, godności czy solidarności ludzkiej, ponieważ opisywała człowieka tylko jako jednostkę, część natury⁵⁴. Poprzez ontologię dwupoziomową nie tylko obroniono prawdziwą wiarę w Chrystusa, lecz również „rozpoczęto proces, który prowadzi do definicji «osoby» («hipostazy») [...]. Dokonuje się krok, który przekracza hellenizm. Ze swej strony, myśl chrześcijańska [...] dała filozofii pierwszy wkład [...]. Dzisiaj przyjmuje się, że «osoba», oraz po raz pierwszy «dialog», zostały odkryte, lub raczej założone, przez teologię”⁵⁵.

Bez odkrycia odróżnienia *osoby* od *natury* dzisiejsze rozumienie egzystencji, antropologii czy etyki byłoby prawie nie do pomyślenia;

51 Por. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 110. Măgdici pisze że: „Historycznie, bowiem, nie zaczęto od «człowieka», aby dojść do «osoby ludzkiej» i «osoby boskiej», lecz odwrotnie, zaczęto od «osoby boskiej», aby określić podstawowe «współrzędne» osoby ludzkiej i następnie rozważyć, czy i w jakim sensie są one kompatybilne z opisem człowieka przez «nauki ścisłe»”: A. Măgdici, *La dignità*, dz. cyt., s. 159 (tłum. własne); „Nawet jeśli nie chce się uznawać lub neguje się wprost pochodzenia biblijnego lub chrześcijańskiego pojęcia *osoby*, to filozofia, albo lepiej kultura zachodnia karmi się w dalszym ciągu tymi ukrytymi korzeniami”: A. Milano, *Persona*, dz. cyt., s. 23 (tłum. własne).

52 Por. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 111–112.

53 SRS, nr 38.

54 Por. A. Milano, *Persona*, dz. cyt., s. 17–18.

55 A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 93–94 (tłum. własne). Przejście od wizji „kosmo-centricznej” Greków do dzisiejszej wizji „antropo-centricznej”, w której człowiek jest *osobą*, czyli nie prostą „częścią wszystkiego”, lecz wyższym podmiotem w stosunku do całego kosmosu, dokonało się dzięki chrześcijaństwu, głoszącemu „szaloną” miłość Boga do człowieka właśnie *we wcieleniu*: por. A. Milano, *Persona*, dz. cyt., s. 19–23.

To samo odróżnienie prowadziło od metafizyki greckiej bytu do filozofii i teologii „egzystencjalnej” oraz do nowej koncepcji „wolności” osobowej, nie związanej z determinizmem *istoty*.

Osoba dysponuje *naturą*, „działa” poprzez swoją *naturę*: jest to fundament wolnego rozwoju historii i *odpowiedzialności* każdego podmiotu.

„Prawa człowieka” powstały ostatecznie jako „prawa *osoby*”. Miało to ogromny wpływ na rozwiązanie problemu statusu niewolników, kobiet, wolności sumienia, religii, walki klas.

Nawet bez wnikania w dokładną definicję *pozytywną osoby*, którą celowo nie zajmowaliśmy się w tym referacie, samo jej chrześcijańskie „negatywne” pojmowanie (*osoba nie jest naturą*) pozwala ewidentnie wyciągnąć zasadnicze wnioski dla dzisiejszego społeczeństwa. To powinno poważnie skłonić do zastanowienia, także z punktu widzenia czysto „świeckiego”, czy warto oddalić się od korzeni, które zawsze karmiły naszą kulturę, oraz dokąd to może prowadzić.

Bibliografia

- Balthasar H. U. von, *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, a cura di E. Guerriero, traduzione L. Tosi, Jaca Book, Milano 2001².
- De Angelis B., *Natura, Persona, Libertà. L'antropologia di Massimo il Confessore*, Armando Editore, Roma 2002.
- Delio I., *Bonaventure's Metaphysics of the God*, „Theological Studies” 60 (1999), s. 228–246.
- Granat W., *Chrystus Bóg-Człowiek*, w: *Dogmatyka Katolicka*, t. 3, TN KUL, Lublin 1959.
- Grillmeier A., *Ermeneutica moderna e cristologia antica. La discussione attuale sulla cristologia calcedonese*, traduzione M. Angilletta, G. Gaeta, L. Perrone, Queriniana, Brescia 1985².
- Grillmeier A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, vol. 1, t. 2, tłum. E. Norelli, S. Olivieri, Paideia Editrice, Brescia 1982.
- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Wydawnictwo M, Kraków 1996, s. 319–376.
- Măgdici A., *La dignità personale dell'embrione umano nella luce dell'istruzione Dignitas personae*, Roma 2014.
- Milano A., *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996².

- Muszala A., *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.
- Petriglieri I., *La Definizione Dogmatica di Calcedonia nella Cristologia Contemporanea*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2007.
- Scheffczyk L., *Chalcedon dzisiaj*, „Communio” 3 (15) 1983, s. 65–78.
- Schönborn C., *Bóg zesłał Syna Swego*, tłum. i oprac. L. Balter, Pallottinum, Poznań 2002.
- Sobór Chalcedoński, *Definitio Fidei*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 214–225.
- Sobór Konstantynopoliński III, *Wykład wiary*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 309–323.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7 grudnia 1965), w: Sobór Watykański II. *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski – nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Pallottinum, Poznań 2002, s. 526–606.
- Widok N., *Stanowisko Grzegorza z Nazjanzu wobec formuły trynitarniej: mia ousia – treis hypostáseis*, „Vox Patrum” 23 (2003) t. 44–45, s. 221–233.

Abstrakt

Solidarność Chrystusa z nami – podstawą ludzkiej solidarności

Jan Paweł II napisał, że solidarność między ludźmi jest możliwa tylko wtedy, gdy wszyscy uznają się za osoby równe sobie, cieszące się tą samą godnością (por. *Sollicitudo rei socialis*, nr 39). Warunkiem solidarności międzyludzkiej okazuje się zatem posiadanie statusu osoby przez każdego człowieka. Celem referatu będzie ukazanie, że wiara w prawdziwe człowieczeństwo Chrystusa, czyli w jego solidarność z nami, może stać się podstawą statusu personalnego dla każdego człowieka – a zatem podstawą solidarności międzyludzkiej.

Autor odwoła się do nauczania Soboru Chalcedońskiego (451) i Soboru Konstantynopolińskiego III (686), które doprecyzowały wiarę w Chrystusa przy pomocy pojęć osoby i natury. Z analiz tekstów soborowych, jakich dokonali Grillmeier oraz Măgđici, wynikają ważne wnioski dla dzisiejszej antropologii: 1) wiara w prawdziwe bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa „zmusiła” Ojców soborowych

do odróżnienia pojęcia osoby od natury, czyli do uznania w Nim dwóch poziomów ontologicznych (osobowego i naturalnego); 2) to odróżnienie oznacza, że Osoba Chrystusa nie utożsamia się z żadnym elementem jego natur (jak intelekt, świadomość, itd.); 3) tak pojętą „osobę”, skoro określa „prawdziwego” człowieka Jezusa, można zastosować uniwersalnie w antropologii (zasada „wzorowości” wcielenia). Oznacza to, że w wyniku właśnie „solidarności” Chrystusa z naszym człowieczeństwem w każdym człowieku można dostrzec dwa odrębne poziomy bytowe, osobowy i naturalny, czyli każdy człowiek posiada status osoby, który jest niezależny od jego cech naturalnych. W ten sposób spełnia się także warunek solidarności międzyludzkiej, o którym napisał ojciec święty.

Słowa kluczowe

solidarność, osoba, natura, dogmat chrystologiczny

