

JEZUS CHRYSZTUS W ŚWIETLE TEOLOGICZNYCH KONTROWERSJI W CZERAZAJ I DZIŚ
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu • Wydział Teologiczny
Poznań, 2017

TOMASZ NAWRACAŁA
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Teandryczność – klucz do zrozumienia eklezjologii chrystologii



„To jedno bowiem jest w Chrystusie nieodgadnione, że Jego tajemnicy nie można wyrazić żadnym słowem ani żadnym intelektem, ponieważ to, co można o Nim powiedzieć, pozostaje niewypowiedziane, i to, co można objąć intelektem – niepoznawalne”¹. Te słowa zaczerpnięte z listu Pseudo-Dionizego Areopagity mocno podkreślają, jak wielką tajemnicą jest Chrystus. Jego istoty nie można ani w pełni poznać, ani też całkowicie wyrazić. Zawsze będzie On wielkim misterium, które, choć objawione, będzie dalej zakryte².

Zrozumienie jakiegoś bytu oznacza wyjaśnienie jego natury, to znaczy ukazanie tego, co jest dla niego charakterystyczne nie tylko w indywidualności sprawiającej, że jest taki, a nie inny, lecz także w jego odniesieniu do innych, choć podobnych, i pokazaniu, co ma z nimi wspólnego. Bycie człowiekiem nie oznacza tylko określenia siebie i innych w kategorii płci oraz przymiotów ciała (np. grube lub chude, ładne lub brzydkie), lecz pokazania, że mimo tych indywidualnych cech ten ktoś jest w ogóle człowiekiem. Co więc sprawia, że jest tym, kim jest, w stosunku do innych

¹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *List III*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 336.

² Por. tamże.

ludzi? To czyni natura, w tym wypadku ludzka, którą mają wszyscy, a która sama w sobie nie istnieje. Natura człowieka istnieje tylko jako zrealizowana w wielu ludziach. To jest punkt wyjścia do pytania o byt Chrystusa. Czy można mu przypisać bycie lub działanie teandryczne? Czy teandryczność obejmuje tylko wybrane działania w sensie ścisłym, np. cuda, czy również może być rozciągnięta na całe działanie dokonujące się w ludzkiej naturze, gdy służy ona działaniom zbawczym.

Pojęcie teandryczności weszło do teologii dzięki Pseudo-Dionizemu Areopagicie. Ten bliżej nieznanemu grecki autor z VI wieku³, pozostający pod wpływem teologii syryjskiej⁴, w liście do Gajusza próbuje wyjaśnić misterium Chrystusa. Z jednej strony wykazuje jego prawdziwe człowieczeństwo, a z drugiej podkreśla bóstwo. Ostatecznie zaś stwierdza:

Któż zresztą może wyliczyć całe mnóstwo Jego pozostałych dokonań? I jeżeli ktoś przygląda się im boskim spojrzeniem, ponad intelektem, to pojmuje, że stwierdzenia mówiące o miłości człowieka w Chrystusie mają moc wyniosłych zaprzeczeń. Ujmując to zwięźle, można powiedzieć, że nie był On ani człowiekiem, ani nieczłowiekiem, ale stał się człowiekiem i bardziej niż człowiekiem. Zrodzony bowiem jako człowiek, przewyższał ludzi i będąc ponad ludźmi, jednak prawdziwie stał się człowiekiem. On bowiem wypełniał rzeczy boskie nie tylko jako Bóg i rzeczy ludzkie nie tylko jako człowiek, ale jako Bóg uczyniony człowiekiem, zamieszkał wśród nas, dokonując tego za pomocą zupełnie nowego, boskoludzkiego (gr. *theandriken*; łac. *dei-virilem*) działania⁵.

Wydaje się, że chrystologia Pseudo-Dionizego jest monofizycka. Jej punktem wyjścia jest przekonanie o transcendencji boskości wobec wszystkiego, co jest stworzone, a więc całej ludzkiej natury. Ludzka natura nie stanowi żadnego ograniczenia dla boskości, zachowując całkowicie

³ Pierwsza znana wzmianka to rok 532. Por. V. Vranic, *The Christology of the Fourth Letter of Pseudo-Dionysius Areopagite: Chalcedonian or Monophysite?*, s. 1, w: http://www.academia.edu/1044267/The_Christology_of_the_Fourth_Letter_of_Pseudo-Dionysius_Areopagite_Chalcedonian_or_Monophysite [dostęp: 26.10.2016]. R. Roques uważa, że był to rok 533. Zob. R. Roques, *Wstęp*, w: Denys l'Areopagite, *La hiérarchie céleste*, SChr 58 bis, s. VII.

⁴ R. Roques, *Wstęp*, dz. cyt., s. XVIII.

⁵ Pseudo-Dionizy Areopagita, *List IV*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, dz. cyt., s. 337. Tekst grecki i łaciński za: S. Dionysii Areopagitae, *Opera omnia quae exstant*, Parisi 1857, PG 3, 1072-1074.

swoje właściwości również po wcieleniu. Jako człowiek Chrystus jest nieskończony nieskończonością samego Boga i zachowuje także inne przymioty należne Bogu z racji Jego natury. Fakt wcielenia, którego głównym motywem jest miłość do ludzi, oznacza przyjęcie do swego nieskończonego bytu innej rzeczywistości lub – mówiąc językiem samego Dionizego – zstąpienie do wnętrza ludzkiej substancji (gr. *ousia*, łac. *substantia*⁶). Stając się człowiekiem, Słowo Boże niczego nie straciło ze swego bóstwa, lecz wniosło w ludzką naturę bóstwo, wypełniając to, co „właściwe człowiekowi, na sposób przekraczający to, co ludzkie”⁷. Potwierdzają to cuda, które towarzyszyły Jezusowi w czasie ludzkiego życia, jak choćby narodziny z Dziewicy lub kroczenie po wodzie. To dlatego istnienia Jego samego nie można rozpatrywać jako istnienia tylko człowieka lub tylko Boga, ale kogoś, więcej, czyli kogoś, kto przewyższa ludzi, kto jest ponad ludźmi, kto jest i Bogiem, i człowiekiem, Bogiem uczynionym człowiekiem. To zamieszkiwanie Boga w człowieku wyraża się w nowym działaniu – boskoludzkim.

Kwestią wciąż dyskutowaną jest sprawa jednoznaczności wypowiedzi Dionizego. Czy, podobnie jak Sewer z Antiochii, Pseudo-Dionizy widzi we wcieleniu powstanie nowej natury, jakiegoś *synthetos* dwóch natur Chrystusa⁸? Czy mamy do czynienia z nowym podmiotem, który działa w dwóch naturach? Nawet gdyby to połączenie uznać za jednoznaczne, to w wypowiedzi samego greckiego teologa wciąż widoczna jest *ousia* i *physis* człowieka jako integralna część wcielonego Słowa. Pseudo-Dionizy byłby bardziej monofizytą językowym niż realnym.

Przykład Pseudo-Dionizego Areopagity jest o tyle interesujący, o ile zastosowane przez niego pojęcia, wszedłszy do języka teologii, wywołują w niej sporo zamieszania. Posługiwanie się terminem teandryczny jest często spotykane współcześnie zarówno w rozważaniach chrystologicznych, jak i w eklezjologii. Użycie terminu musi być jednak bardzo

⁶ Na pewno warto byłoby odczytać samo znaczenie tych słów w całym *Corpus Dionysiacum*. To, co mamy w polskim tłumaczeniu, określa naturę.

⁷ Pseudo-Dionizy Areopagita, *List IV*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, dz. cyt.

⁸ Samo wyrażenie pojawi się na soborze w Konstantynopolu w 553 roku. Chrystus będzie określany jako *persona composita*. Za całkowitym uznaniem poglądów Pseudo-Dionizego za monofizyckie opowiada się H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1998, s. 137.

ściśle, aby nie popaść w monofizytyzm z jego konsekwencjami w postaci ruchu monoteletów i agnoetów, tym bardziej że teandryczność jako pojęcie wyrażające jedno bosko-ludzkie działanie Chrystusa zostało potępione, za pełną zgodą papieża przez synod na Lateranie w 649 roku⁹. Podstawą do tak radykalnego odrzucenia teandryczności było orzeczenie soboru w Chalcedonie z 451 roku. Ojcowie soborowi, mówiąc o misterium bytu Chrystusa, stwierdzają:

Zgodnie ze świętymi Ojcami, wszyscy jednomyślnie uczymy wyznawać, że jest jeden i ten sam (gr. *ena kai ton auton*; łac. *unum eundemque*) Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, złożony z duszy rozumnej i ciała, współistotny Ojcu co do Bóstwa i współistotny nam co do człowieczeństwa, „we wszystkim nam podobny oprócz grzechu”, przed wiekami zrodzony z Ojca co do Boskości, w ostatnich czasach narodził się co do człowieczeństwa z Maryi Dziewicy, Matki Bożej, dla nas i dla naszego zbawienia. Jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego, należy wyznawać w dwóch naturach: bez mieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania. Nigdy nie zanikła różnica natur przez ich zjednoczenie, ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur, które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę (gr. *en prosopon kai mian hypostasion*). Nie wolno dzielić Go na dwie osoby (gr. *prosopon*, łac. *persona*) ani rozróżniać w Nim dwóch osób, ponieważ jeden i ten sam jest Syn, Jednorodzony, Bóg, Słowo i Pan Jezus Chrystus, zgodnie z tym, co niegdyś głosili o Nim Prorocy, o czym sam Jezus Chrystus nas pouczył i co przekazał nam Symbol Ojców¹⁰.

⁹ *Si quis secundum scelerosos haereticos deivirilem operationem, quod Graeci dicunt theandriken, unam operationem insipienter suscipit, non autem duplicem esse confitetur secundum sanctos Patres, hoc est divinam et humanam, aut ipsam deivirilis quae posita est, novam vocabuli dictionem unius esse designativam, sed non utriusque mirificae et gloriosae unionis demonstrativam, condemnatus sit.* – Concilium Lateranense, can. 15, w: H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone–Friburgi Br.–Romae 1976, nr 515. Uznanie tego orzeczenia następuje, choć bez przywołania słowa teandryczny, na soborze w Konstantynopolu w 681 roku. Por. *Dokumenty soborów powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, t. 1, (dalej cytowane jako DSP), s. 314-323.

¹⁰ Sobór Chalcedoński, *Definicja wiary* 11, za: DSP, t. 1, s. 222-223.

W całej definicji widać mocne podkreślenie tożsamości Chrystusa: jeden i ten sam. Wcielenie nie zmienia niczego w Słowie, to znaczy nie narusza w żaden sposób Jego bóstwa. Dalej pozostaje ono równe Ojcu i Duchowi Świętemu, różniąc się od nich tylko relacją. W chwili przyjęcia człowieczeństwa Słowo przyjmuje ludzką naturę, to znaczy czyni ją własną. To przyjęcie jest pełnym upodobnieniem do innych ludzi z wyjątkiem grzechu. Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, będąc w obu naturach jednym i tym samym przedwiecznym Słowem. Tak głęboka identyczność w Chrystusa przekłada się na określenie tego, kim jest: jedną Osobą i jedną hipostazą. Ojcowie soborowi wykluczają istnienie dwóch osób w Chrystusie. Na skutek zjednoczenia dwóch natur w Chrystusie nie następuje ich wymieszanie (to pierwszy przymiotnik odnoszący się do misterium Chrystusa), lecz utworzenie Osoby i jednej hipostazy. Oznacza to, że Chrystus trwa w obu naturach, boskiej i ludzkiej, z których każda zachowuje swoje właściwości. Ani bóstwo nie jest ograniczone człowieczeństwem, ani człowieczeństwo wyniesione do rangi natury samego Boga. Chalcedon wyraźnie wskazuje, o jaką jedność chodzi: jedność w podmiocie, który jest identyczny w obu posiadanych naturach. Stanowi On więc nośnik bóstwa i człowieczeństwa, a same natury istnieją tylko jako należące do Słowa: bóstwo trwa w nim odwiecznie; człowieczeństwo od chwili poczęcia.

Chalcedon stawia wyraźną granicę pojęciu teandryczności, jeśli chodzi o byt Chrystusa. Można mówić o teandryczności jako synonimie zjednoczenia osobowego, wyrażając wyłącznie składające się na tę unię elementy – boski i ludzki¹¹. Jednak nie można w żaden sposób określać

¹¹ Bardzo dobrze wyraża tę myśl zdanie M. Blazy: „Chrystus staje się źródłem rzeczywistości teandrycznej (Bosko-ludzkiej) przez sam fakt wcielenia”. Konsekwencje tego mamy w Kościele oraz w człowieku przebóstwionym łaską. Jeśli pierwszy aspekt można jakoś uznać (o tym w dalszej części artykułu), o tyle drugi budzi wątpliwości. Czy faktycznie rzeczywistość teandryczna w człowieku jest trwała, tak jak miało to miejsce w Chrystusie po wcieleniu? Czy jest konieczna, aby człowiek w ogóle zaistniał? Co wówczas z nauką o grzechu pierworodnym? Blazy przywołuje poglądy Evdokimova, a więc sięga po teologię prawosławną. Należałoby tu zachować daleko idącą ostrożność, aby uniknąć pomieszania częściowo różnych tradycji teologicznych. M. Blaza, *Słowo Boże, ikona, sakrament*, „Studia Bobolanum” 2(2012), s. 13-14.

podmiotu tej unii, czyli Chrystusa, jako teandrycznego¹². On zawsze pozostanie tylko Osobą Boską, tylko jedną wcieloną i tylko jedną, która posiada człowieczeństwo – dzieło działania wszystkich Osób Trójcy Świętej. Ten jedyny podmiot działa w obu naturach z zachowaniem ich właściwości. I na tym polu teandryczność może być uznana jako ogólne, zbiorcze określenie całego działania Chrystusa¹³. Musi być jednak wykluczone tam, gdzie uznaje się jakiegokolwiek zmieszanie i uznaje się tylko

¹² Jednym z większych współczesnych teologów promujących teandryczność jest D. Coffey. Jednak krytyczna ocena jego teologii pokazuje, jak przeakcentowanie działań prowadzi do błędnego rozumienia natury. Por. D. O'Byrne, *Spirit Christology and Trinity in the Theology of David Coffey*, Bern 2010, s. 86-103. Przykład z Polski: Tłumacząc tekst Benedykta XVI, J. Szymik pisze: „wspólnota z Bogiem powstaje za pośrednictwem wspólnoty Boga z człowiekiem, którą jest Chrystus ‘in Person’ [‘w Osobie’, czyli ‘którą jest Osoba Chrystusa’ – bo Jego Osoba jest zjednoczeniem natury boskiej i ludzkiej]; spotkanie z Chrystusem tworzy wspólnotę z Nim samym i w ten sposób z Ojcem w Duchu Świętym. To właśnie umożliwia Kościół, do tej i takiej (teandrycznej, a w konsekwencji i między-ludzkiej) komunii prowadzi [...]” J. Szymik, *Kościół w sercu Boga. Wybrane wątki J. Ratzingera/Benedykta XVI eklezjologii ‘communio’*, „Studia Gnesnensia” XXVII (2013), s. 61. Inny przykład: „Postać Jezusa jest teandryczna, czyli bosko-ludzka. Jest to punkt wyjścia do dobrego zrozumienia natury wszystkich rzeczywistości pochodnych i związanych z Jezusem Chrystusem: Kościoła, Pisma świętego i sakramentów. Również one w swej istocie zawierają to, co boskie (świętość Kościoła, natchnienie Pisma, łaska sakramentalna) i to, co ludzkie, widoczne dla oczu (struktura hierarchiczna, tekst księgi, znak sakramentalny)”. Za: <http://www.diecezja.sosnowiec.pl/katecheza/1267-wierze-w-jezusa-chrystusa-syna-jego-jedynego-pana-naszego> [dostęp: 28.10.2016]. Zob. również: J. Chyła, *Poznanie Boga i człowieka w obrazie niewidzialnego*, „Verbum Vitae” 16(2009), s.237.

¹³ Takie rozumienie teandryczności prowadzi do uznania, że teandryczne są tylko te akty, w których zachodzi całkowita zgodność obu woli Chrystusa, co widać szczególnie w cudach. W sensie szerszym za teandryczne można uznać wszystkie działania Chrystusa ze względu na nierozdzielność obu natur zjednoczonych w Osobie Słowa. Natura boska i natura ludzka, choć zachowują swoje właściwości, nie mogą działać niezależnie. Por. G. Strzelczyk, *Teandryzm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 566. Z kolei B. Mondini wyjaśnia, że sam termin – dobrze zrozumiany, jest poprawny dogmatycznie. Natura ludzka trwa w Osobie Słowa i jest przez Nie podtrzymywana w swoim byciu i działaniu. Stąd samo działanie Chrystusa jest koniecznie teandryczne. B. Mondini, *Gesù Cristo salvatore dell'uomo. Cristologia storica e sistematica*, Bologna 1993, s. 327. Mondini opiera się tu na wyjaśnieniu unii hipostatycznej według Capreolusa, która powtarzana jest w wielu współczesnych chrystologiach mimo poważnych wątpliwości. Por. także M.I. Miravalle, *Maryja Współodkupicielka – Odpowiedź na 7 najczęstszych zarzutów*, odpowiedź na zarzut 4, za: <http://www.p-w-n.de/Broszura0.htm> [dostęp: 26.10.2016].

jedno działanie. Autonomiczność natur i spontaniczność ich reakcji domaga się zachowania tego niepomieszania. Ilustracją tego może być scena z Getsemani i prośba Jezusa: „Abba, Ojczy, dla Ciebie wszystko jest możliwe, zabierz ten kielich ode Mnie” (Mk 14,36 i par.¹⁴)!

Na gruncie eklezjologii tenandryczność jest pojęciem, które zaczyna być stosowane coraz chętniej i coraz częściej¹⁵. Kościół dla wielu jest instytucją, wspólnotą lub innym podmiotem o naturze boskoludzkiej.

Źródłem do formułowania takiego wniosku są zdania zaczerpnięte z Konstytucji o Kościele Soboru Watykańskiego II. Ojcowie soborowi stwierdzają:

Chrystus jedyny Pośrednik, ustanowił swój Kościół święty, tę wspólnotę wiary, nadziei i miłości tu na ziemi, jako widzialny organizm: nieustannie go też podtrzymuje; przez niego prawdę i łaskę rozlewa na wszystkich. Wyposażona w hierarchiczne organy społeczność i zarazem Mistyczne Ciało Chrystusa, widzialne zgromadzenie jak i wspólnota duchowa, Kościół ziemski i Kościół bogaty w dobra niebieskie – nie mogą być pojmowane jako dwie rzeczy odrębne, lecz tworzą one jedną złożoną rzeczywistość, w której zrasta się pierwiastek ludzki i Boski. Dlatego też na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się ona do misterium Słowa Wcielonego. Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu jako żywe narzędzie zbawienia nierozdzielnie z Nim zjednoczone, podobnie społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusa ku wzrastaniu tego ciała.

To jest ten jedyny Kościół Chrystusa, który wyznajemy w Symbolu wiary jako jeden, święty, katolicki i apostołski¹⁶.

Tekst soborowej konstytucji zwraca uwagę na ustanowienie Kościoła przez Chrystusa. Nie jest to wspólnota, która rodzi się z potrzeby apostołów. Wprawdzie śmierć Mistrza była dla nich wstrząsem i prowadziła do pytania, co dalej. Jednak nie była na tyle decydująca, aby ich doprowadzić do uformowania się nowej – względem Izraela – wspól-

¹⁴ Cytaty z Pisma Świętego za Biblią Tysiąclecia wydanie online: <http://biblia.deon.pl/index.php>.

¹⁵ Zob. K. Parzych-Blakiewicz, „Fenomen świętego” wśród antropologicznych uwarunkowań wiary religijnej, „Paedagogia Christiana” 1/35 (2015), s. 205.

¹⁶ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* 8, w: także, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2008.

noty Ludu Bożego. To Chrystus sam zakłada Kościół, czyniąc go świętym w samym początku jego istnienia. Nie czyni go tylko wspólnotą wiary, nadziei i miłości, choć niewątpliwe wszystkie te cnoty, razem z innymi dobrami duchowymi, mogą do niego się odnosić. Chrystus ustanawia Kościół jako wspólnotę widzialną, to znaczy wspólnotę, która wyraża się w określonym znaku społecznym jak inne ludzkie wspólnoty. W takim widzialnym Kościele obecny jest także element duchowy, który czyni z tej wspólnoty Mistyczne Ciało Chrystusa. Dokonuje się to przez dwa elementy: Chrystusa, który czyni Kościół swoim ciałem, oraz Ducha Świętego, który to ciało ożywia. Sobór uwypukla zatem złożoną naturę Kościoła jako instytucji nie tylko o pochodzeniu ludzkim, ale także boskim. Jednakże niezależnie do tego, która z tych dwóch rzeczywistości jest dominująca – ludzka lub też boska – Kościół jest tylko jedną i jedyną rzeczywistością. Nie jest on nigdy ani czysto ludzki, ani czysto boski, lecz zawsze złożony z tych dwóch, całkowicie koniecznych i konstytutywnych, elementów.

Dla wyrażenia tej złożoności ojcowie soborowi odwołują się do misterium Słowa Wcielonego. Przez ludzką naturę to Słowo dokonuje zbawienia. Człowieczeństwo jest w tym dziele narzędziem nierozzerwalnie zjednoczonym z boską hipostazą. Nie jest to tylko narzędzie przyjęte, wybrane przypadkowo lub dające się zastąpić przez coś innego. Słowo przyjmuje ludzką naturę jako swoją własną, nie czyniąc z niej bóstwa, lecz tylko jednocząc ze sobą. Słowo pozostaje jednym i tym Bogiem mimo przyjętego człowieczeństwa. W analogiczny sposób ojcowie próbują pokazać misterium Kościoła: wszystko, co jest znakiem społecznym w Kościele, a więc cała jego widzialność, poddana jest działaniu Ducha Świętego po to, aby to ciało wzrastało. Sam wzrost można odnieść do wzrostu duchowego, który dokonuje się zawsze przy pomocy Ducha Świętego. Może jednak również odnosić się do znaku społecznego, a więc tego, co w Kościele jest ludzkie. Oznaczałoby wówczas wzrost Kościoła wśród ludzi i zobowiązywałoby do ewangelizacji i działalności *ad gentes*. Równie dobrze może oznaczać coraz głębsze przenikanie przez doczesną rzeczywistość aktywności człowieka, aby duchem Ewangelii przeniknąć całe jego życie. W ten sposób człowiek stawałby się bardziej chrześcijaninem w swej ludzkiej działalności. W tym znaczeniu można by już mówić o pewnej realnej teandryczności, którą

papież Benedykt XVI tak wyraża: „[...] ten Bóg, który zawsze jest początkiem, pragnie także naszego zaangażowania, pragnie zaangażować nasze działania, w ten sposób, że one są teandryczne, tzn. uczynione przez Boga, ale z naszym uczestnictwem i implikują nasze bycie i całą naszą działalność”¹⁷.

Złożona natura Kościoła jest elementem istotnym w zrozumieniu jego misterium. Kościół cały powstaje z woli Chrystusa jako wspólnota mająca historyczne początki. Nie preegzystuje, choć w zapowiedziach ujawnia swoją tajemnicę od pierwszego sprawiedliwego, czyli Abła. Temat *Ecclesia ab Abel*, do którego nawiązuje także *Lumen gentium*, nie jest dowodem na istnienie Kościoła od początku świata. To jest tylko obraz, który służy pokazaniu powszechności Kościoła w sensie jakościowym. Kościół tworzą święci, ponieważ on sam jest *communio sanctorum*. Nie odnosi się tylko do świętych czasów Nowego Testamentu, lecz obejmuje również tych, którzy należą do czasu Starego Testamentu. Dlatego też tylko jeden Kościół na przestrzeni czasów jest święty, a sama świętość jest darem łaski Bożej. To ona czyni człowieka świętym i to ona, przenikając jego aktywność, uwidacznia się w takich, a nie innych dziełach. Ludzka aktywność odnosi się do doczesności, która stopniowo zmienia się pod wpływem łaski Bożej. Ani łaska nie zwalnia człowieka z osobistego wysiłku przemiany świata, ani sama przemiana nie wyklucza działania łaski. Jedno i drugie jest potrzebne, aby móc zrealizować plan Boga, Stworzyciela całego świata.

W naturze Kościoła należy rozróżniać to, co pochodzi od Boga, i to, co pochodzi od człowieka. Pierwsze jest darem Bożym, który trwa niezmiennie i nie może być utracone; drugie podlega zmianom wynikającym z postępu ludzkości. W Kościele trwają więc dwa elementy: niestworzony i stworzony, które razem stanowią jego istotę. Oba są konieczne, a ich wzajemne powiązanie oddaje analogia do bytu człowieka. Skoro składa się on z duszy i ciała, to i Kościół może mieć ciało i duszę, czyli jakiś element widzialny i jakiś element niewidzialny. Tradycyjna eklezjologia oddaje to rozróżnienie, mówiąc o Kościele jako o Ciele Mistycznym Chrystusa

¹⁷ Benedykt XVI, Rozważanie na rozpoczęcie I kongregacji generalnej XIII synodu biskupów (8.10.2012), za: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/molitwy/synod-rozw_08102012.html [dostęp: 28.10.2016].

i świątyni Ducha Świętego. Kościół jest ciałem Chrystusa, a Duch Święty jest jego duszą. Ten ścisły związek nie oznacza jednak, że Kościół jest Chrystusem lub Duchem Świętym. Kościół nie ma boskiej hipostazy i nie może być traktowany jako wcielenie jakiejś Osoby Trójcy Świętej. Istnieje możliwość, o czym dobitnie przekonywała eklezjologia od czasów Roberta Bellarmina, ekskluzyjnej przynależności do Kościoła albo tylko przez ciało, albo tylko przez duszę. Jednak to, co w zamyśle włoskiego jezuita miało pomóc w zrozumieniu natury Kościoła, doprowadziło do teologicznych aberracji: rozdzielania obu płaszczyzn – widzialnej i niewidzialnej – i przekonania o możliwości bycia wierzącym i niepraktykującym albo praktykującym i niewierzącym. Ponowna refleksja nad naturą Kościoła i krytyka tradycji bellarmińskiej przez Charles'a Journeta pokazały, że obie płaszczyzny są tylko do rozróżnienia, a nigdy do rozdzielania.

Odnosząc się ponownie do tekstu soborowej konstytucji, należy także podkreślić istotę rozumowania *per analogiam*. Ojcowie soborowi stosują tę metodę w procesie poznawczym. Chodzi przecież o przybliżenie natury Kościoła. Analogia, jako metoda poznawcza, nie jest tylko czystym porównaniem, w którym zestawia się obok siebie dwa przedmioty poznania. Analogia nie szuka tylko jakiegoś związku między tymi przedmiotami, opartego na dających się uchwycić cechach występujących u jednego i odniesionych do drugiego lub cechach, które istnieją równoległe u obu analizowanych przedmiotów. Szuka przede wszystkim stosunku racjonalnego, czyli takiego, który można wyrazić, zdefiniować i bezbłędnie stosować wielokrotnie. Dla analogii konieczne jest rozróżnienie dwóch bytów; nie muszą być one jednak zdefiniowane *a priori*. Zbytня kompleksowość bytu lub wręcz niezdolność do wyrażenia go nie wyklucza analogii jako metody poznawczej. Nie jest bowiem konieczne określanie, czym jest dany byt, tylko jaki stosunek zachodzi między nim a innym bytem. Ten stosunek zaś musi być realny i to on jest przedmiotem analogii.

Mając na uwadze ten ostatni element, a więc realność odniesienia obu przedmiotów, można zauważyć daleko idącą spójność w mówieniu o Kościele całego cytowanego tekstu. Chodzi o Kościół, który pochodzi od Chrystusa. To, co zostało rozpoczęte w pierwszym zdaniu, pogłębione zostaje w zdaniach następnych, aż do stwierdzenia o bliskiej analogii między Kościołem a Chrystusem. Warto przy tym zauważyć jedną rzecz: na

Kościół składa się rzeczywistość widzialna i duchowa (*Ecclesia terrestris et Ecclesia coelestibus*), które tworzą tylko jedną złożoną rzeczywistość. I to właśnie ta rzeczywistość, jednocześnie złożona z elementu ludzkiego i boskiego, jest przedmiotem analogii. Nie chodzi więc ojców soborowym o porównywanie elementów składających się na byt Chrystusa i Kościoła, tylko uzyskanego skutku zjednoczenia obu tych elementów. Z jednej strony chodzi o zauważenie samego złożenia, które nadaje wyjątkowość bytu: nie jest on prosty, a z drugiej wyklucza się wszelkie zmieszanie i uzyskanie czegoś nowego, jakiegoś *tertium*. Byt Chrystusa i byt Kościoła są zbyt wielką tajemnicą, aby móc zestawiać je obok siebie jako przedmioty zwykłego porównania. Dlatego sobór mówi tylko o *non mediocrem analogiam*, czyli o analogii, która nie jest niewielka lub – lepiej – która nie jest bez znaczenia. Między Chrystusem a Kościołem istnieje jakieś realne podobieństwo, które może mieć znaczenie dla zrozumienia nie Chrystusa, tylko Kościoła. Podobnie jak w Chrystusie człowieczeństwo było narzędziem Słowa w dziele zbawienia, tak w Kościele społeczny organizm służy ożywiającemu Duchowi w działaniu na korzyść ciała, czyli w jego wzrastaniu. Tak zastosowana analogia pokazuje, że:

- Natura człowieka została wzięta przez Słowo, które wcześniej preegzystowało. Kościół nie ma swojej osobowości preegzystującej, lecz poddany jest Duchowi, który nadaje mu życie. Musiał mieć więc początek w momencie ożywienia.

- Człowieczeństwo Słowa Bożego było zbawione, mając pełnię łaski od chwili wcielenia; społeczny organizm Kościoła służy otrzymywaniu łaski, to znaczy nie ma łaski w sposób pełny. Łaska w Kościele może i powinna wzrastać.

- Człowieczeństwo Chrystusa przekazywało łaskę innym; działanie Ducha Świętego w Kościele służy budowaniu ciała: nie tylko *ad extra*, lecz również *ad intra*. Te dwa zakresy powinny być rozpatrywane łącznie, gdyż wzrost w łasce *ad intra* przekłada się na większą działalność *ad extra*. Budowanie Kościoła przez bardziej intensywne życie chrześcijańskie jego członków skutkuje rozwojem Kościoła względem pogan.

- Między Słowem Bożym w człowieku Jezusie a Duchem Świętym w Kościele nie ma ścisłej nierozzerwalności. W Chrystusie i tylko w Nim człowieczeństwo stanowi element niezbywalny. W Kościele nie wszystko musi pochodzić od Ducha Świętego. Możliwy jest błąd lub pomyłka wy-

nikająca ze słabości człowieka. Nie oznacza to jednak utraty w ogóle Ducha Świętego, lecz tylko ograniczenie Jego działania.

Czy po takiej analizie możliwe jest mówienie jeszcze o teandryczności na gruncie nauki o Kościele? Odpowiedź na takie pytanie jest złożona. Po pierwsze, nie można teandryczności odnosić do natury Kościoła. On nie jest ani boski, ani ludzki, ale nie jest też czymś bosko-ludzkim na zasadzie pomieszczenia obu elementów i ukształtowania czegoś nowego. Tenandryczność w sensie podmiotowym, podobnie jak w przypadku chrystologii, musi być odrzucona jako niepoprawna. Jeśli to samo przyznamy działaniu Kościoła, to również należy zachować dużą ostrożność. Nie każdy akt Kościoła musi być aktem związanym z łaską. Tylko sakramenty udzielają łaski i tylko one mogą mieć charakter teandryczny, ale nie być wprost teandryczne, rozumiane jako coś stałego. We wszystkich sakramentach, z wyjątkiem Eucharystii, łaska przechodzi przez znaki widzialne, ale w tych znakach nie jest zawarta. Dlatego teandryczność można całkiem poprawnie zastosować do Kościoła, rozumiejąc przez nią taką rzeczywistość, na którą składają się dwa odrębne i różne elementy: boski i ludzki, wzięte razem bez oddzielenia. Kościół jako organizm widzialny i niewidzialny niesie w sobie rzeczywistość boską i rzeczywistość ludzką¹⁸. Błędem byłoby samo użycie pojęcia teandryczności jako pojęcia zbiorczego na wyrażenie obu rzeczywistości i pokazywania, że Kościół jest – jakby niezależnie – w czymś boski, a w czymś innym ludzki¹⁹.

Wydaje się zatem, że stosowanie pojęcia teandryczności powinno być zawsze doprecyzowane i ściśle określone. Tam, gdzie jest ono uży-

¹⁸ Taką konkluzję znajdziemy między innymi u C. Bartnika, który wprowadza termin Bożo-człowieczy na wyrażenie natury Kościoła. Oba elementy są nierozdzielne, połączone, nienaruszone i niez mieszane „w całość osobową, jak dwie natury: boska i ludzka w jedną Osobę Słowa Bożego”. Bartnik mówi więc o jakiejś łączności w całość osobową i przekłada to na Kościół, określając go jako „jedną osobę zbiorową”, choć „o dwóch wymiarach i płaszczyznach bytowania”. Czy Chalcedon jednak wyraźnie nie mówi o tym, że osobowość Słowa wcielonego nie jest złożona? Czy bez wcielenia Słowo jest wciąż drugą hipostazą Trójcy Świętej? Zob. C. Bartnik *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 128.

¹⁹ Por. D. Bruncz, *Aggiornamento & Entweltlichung – niezrozumiane słowa Benedykta XVI*, za: <http://www.ekumenizm.pl/publicystyka/aggiornamento-entweltlichung-niezrozumiane-slowa-benedykta-xvi/> [dostęp: 31.01.2017].

wane zbyt szybko lub zbyt banalnie, może dojść do poważnych błędów²⁰, a szczególnym polem może tu być pomieszczenie tradycji Wschodu i Zachodu²¹. Teandryczność nie jest zatem kluczem do zrozumienia chrystologii i eklezjologii, lecz jednym z wielu narzędzi, którymi można się posłużyć podczas prób pogłębienia tajemnicy. Sama teandryczność niczego nie otwiera, lecz pozwala szeroko patrzeć.

Theandricism – the key to understanding ecclesiology and Christology

Abstract

In contemporary theological literature the concept of theandricism as a key word to express the mystery of Christ and the Church appears frequently. This concept has been known since antiquity, but its use in theology was strongly restricted by the provisions of the Council of Chalcedon. In this article we will show the history of the concept and its possible application in Christology and ecclesiology. It can help us to reach a deeper understanding of the Church's teaching in these areas, but must be used according to strict rules and one methodology. Therefore, the article itself tries to point out the rules how to apply the concept of theandricism.

Keywords: theandricism, Christ, Church, theology, Pseudo-Dionysius the Areopagite

²⁰ Użycie pojęcia teandryzm w sensie metaforycznym stosuje się do Kościoła, sakramentów, wiary. Por. G. Strzelczyk, *Teandryzm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 566.

²¹ Wystarczy wziąć do ręki trzecie wydanie *Lexikon für Theologie und Kirche*. Hasło *Theandricismus* zredagowane przez prof. B. Hallensleben mówi wyłącznie o pisarzach rosyjskich. *Lexikon für Theologie und Kirche*, 9, Freiburg im Breisgau 2000, kol. 1382.