STUDIA Koszalińsko-Kołobrzeskie
33 | 2026 | s. 43–65
ISSN (print) 1230-0780 | ISSN (online) 2719-4337
DOI: 10.18276/SKK.2026.33-03

Janusz Królikowski
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków | Wydział Teologiczny – Sekcja w Tarnowie
ORCID: 0000-0003-3929-6008, e-mail: janusz.krolikowski@upjp2.edu.pl

JEZUS CHRYSTUS – PRAWDZIWY BÓG. DROGI PROWADZĄCE DO CREDO NICEJSKIEGO

Streszczenie

Sobór Nicejski (325) zdefiniował raz na zawsze doktrynę Kościoła dotyczącą bóstwa Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego. Do tego aktu doszło w rezultacie długiej i złożonej dyskusji teologicznej, która trwała prawie dwa wieki. Obrońcy ortodoksji musieli zmierzyć się głównie z grecką tradycją filozoficzną, która w obliczu tajemnicy wcielenia musiała zgodzić się na rezygnację z niektórych swoich utrwalonych zasad metafizycznych i przekonań, jak na przykład dotyczących postaci *deuterostheos*. Nie jest historycznie poprawne twierdzenie, że dla kultury helleńskiej była czymś naturalnym wiara, że Bóg stał się człowiekiem i że Jezus Chrystus posiada naturę boską. Dogmat boskości Chrystusa, wyrażony pojęciem *homoousios*, na pewno nie jest rezultatem mentalności greckiej, a zatem nie potrzebuje demitologizacji, jak postulowano w XX wieku. Wprawdzie pojęcie *homoousios* zaczerpnięto z tradycji filozoficznej, ale jego wykorzystanie ma charakter teologiczny, służąc uwypukleniu i umocnieniu czystej wiary biblijnej.

Słowa kluczowe: Jezus Chrystus, Bóg, bóstwo, *homoousios*, arianizm, *deuterostheos*, platonizm średni

Abstract

JESUS CHRIST – TRUE GOD. PATHSLEADING TO THE NICENE CREED

The Council of Nicaea (325) defined once and for all the Church's doctrine concerning the divinity of Jesus Christ, the incarnate Son of God. This act came about as a result of a long and complex theological discussion that lasted almost two centuries. The defenders of orthodoxy had to deal mainly with the Greek philosophical tradition, which, in the face of the mystery of the Incarnation, had to agree to give up some of its established metaphysical principles

and beliefs, such as those concerning the figure of the *deuteros theos*. It is not historically correct to claim that it was natural for Hellenic culture to believe that God became man and that Jesus Christhad a divine nature. The dogma of the divinity of Christ, expressed by the concept of *homoousios*, is certainly not the result of Greek mentality and therefore does not need to be demythologized, as has been postulated in the 20th century. Although the concept of *homoousios* is taken from the philosophical tradition, its use is theological in nature, serving to emphasize and strengthen the pure biblical faith.

Keywords: Jesus Christ, God, divinity, *homoousios*, Arianism, *deuteros theos*, Middle Platonism

Wstęp

W pierwotnym procesie recepcji doktryny potwierdzonej przez I Sobór Nicejski w jego Credo zostało z biegiem czasu uznane za oczywiste to, że pierwszorzędnie broni ono bóstwa Jezusa Chrystusa. Nie oznacza to jednak, że problem bóstwa pojawia się dopiero w okresie kontrowersji ariańskiej. W chwili, gdy wiara chrześcijańska spotyka się z hellenizmem i filozofią grecką, co ma miejsce w połowie II wieku, wiara w bóstwo Jezusa Chrystusa jest spokojnie przyjmowana we wspólnocie chrześcijańskiej i kształtuje jej świadomość doktrynalną i obyczajową. Dochodzi się do niej drogą pewnej ewolucji, która ma miejsce w samym Nowym Testamencie[1]. Gdy ta wiara utrwala się, stając się punktem odniesienia dla życia chrześcijańskiego i będąc konkretnie wyrażana w praktyce, szybko spotyka się z wrogą reakcją ze strony świata pogańskiego. Ta reakcja staje się dowodem historycznym, że Kościół w tym czasie już powszechnie wyznaje swoją wiarę w Jezusa Chrystusa jako Boga. Nie jest to jakieś ogólnikowe przekonanie, ani nie dochodzi się do niego drogą dedukcji. *Wykład prawdziwy* Celsusa jest bardzo ważnym świadectwem tej wiary chrześcijan; co więcej, nie ukrywa on także swojego zażenowania wobec tej wiary: „Wyznawcy Chrystusa zarzucają Żydom, iż oni nie uwierzyli w Jezusa jak w Boga”[2].

Ta wiara, chociaż nie była jeszcze sprecyzowana doktrynalnie (reguła wiary), miała swoje żywe centrum w doświadczeniu zbawienia i w kulcie chrześcijańskim. Uznaje to nawet Pliniusz w podstawowym pozachrześcijańskim świadectwie o Jezusie, które wywodzi się ze świata rzymskiego, w którym mówi, że chrześcijanie w swoim kulcie „śpiewają hymny ku czci Chrystusa jako Boga”[3]. Hipolit Rzymski potwierdza to w piśmie zatytułowanym

1 Giuseppe Segalla, *La cristologia del Nuovo Testamento* (Bologna: Paideia, 1985).

2 Orygenes, *Contra Celsum* 2, 8; wersja w języku polskim: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. Stanisław Kalinkowski (Warszawa: ATK, 1986), 92; Orygenes, *Contra Celsum* 2, 44; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 116–117.

3 Euzebiusz z Cezarei, *Historia ecclesiastica* 3, 33, 3; wersja w języku polskim: Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, tłum. Agnieszka Caba na podst. tłum. Arkadiusza Lisickiego, Źródła Myśli Teologicznej 70 (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013), 203; Pliniusz Młodszy, *Epistula* 10, 96, 7; Plinius Minor, *Epistularum Libri Novem. Epistularum ad Traianum Liber. Panegyricus*, ed. Mauritius Schuster (Leipzig: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1992).

Mały labirynt skierowanym przeciw Artemonowi, zwolennikowi monarchianizmu[4]. Narodził się nawet specjalny gatunek literacki: *aretalogia*, by w ramach liturgii głosić bóstwo Chrystusa i dokonane przez Niego dzieło odkupienia[5]. Euzebiusz z Cezarei, niejako podsumowując, podkreśla, że „wszystkie" pisma sprzed papieża Wiktora (zm. 199) mówią o „boskości Chrystusa"[6]. Jak więc przebiegało kształtowanie się doktryny boskości Jezusa Chrystusa przed Soborem Nicejskim?

1. Pierwotna wiara w bóstwo Jezusa Chrystusa

Przywołany wyżej fakt wyraźnie pokazuje, że dogmat bóstwa Chrystusa nie wyłonił się pod wpływem spotkania chrześcijaństwa z hellenizmem, ale jest znacznie wcześniejszy. Nie jest wynikiem jakiejś „czystej" spekulacji intelektualnej, ale najbardziej bezpośrednim wyrażeniem wiary i kultu Kościoła. Takie jest jego najbardziej właściwe tło, które stanowi kryterium formacyjne Kościoła i punkt odniesienia dla jego działalności ewangelizacyjnej. Poświadcza to już św. Justyn, który mówi o Chrystusie jako „Bogu adorowanym" (*Theos proskyneos*) przez chrześcijan, starając się uzasadnić to teologicznie na podstawie danych biblijnych[7]. Dopiero później te uzasadnienia zostaną bardziej rozbudowane, gdy pojawi się potrzeba apologii, czyli obrony tej wiary.

Gdy analizujemy pierwsze zastrzeżenia, z jakimi spotyka się wiara chrześcijańska, to zauważamy, że mają one przede wszystkim charakter *metafizyczny* i koncentrują się wokół faktu *narodzin – wcielenia*, odzwierciedlając „zgorszenie intelektualne" hellenizmu wobec wiary chrześcijańskiej[8]. Jest to główne zastrzeżenie, z którym spotkała się boskość

4 Euzebiusz z Cezarei, *Historia ecclesiastica* 5, 28, 1–3; Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, 371.

5 Raniero Cantalamessa, *L'Omelia in ss. Pascha dello Ps. Ippolito di Roma* (Milano: Vita e pensiero, 1967), 161–168.

6 Euzebiusz z Cezarei, *Historia ecclesiastica* 5, 28, 4; Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, 373.

7 Justyn Męczennik, *Dialogus cum Tryfone Judeo* 38, 4; wersja w języku polskim: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. Leszek Misiarczyk (Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2012), 200; Justyn Męczennik, *Dialogus cum Tryfone Judeo* 63, 5; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, 231; Justyn Męczennik, *Dialogus cum Tryfone Judeo* 68, 3.9; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, 237–238; Justyn Męczennik, *Dialogus cum Tryfone Judeo* 76, 7; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, 246; Justyn Męczennik, *Dialogus cum Tryfone Judeo* 126, 1; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, 302.

8 Obok zastrzeżeń metafizycznych, miały miejsce także zastrzeżenia etyczne, wynikające z „pokory Chrystusa" ukazanej zwłaszcza w przyjęciu krzyża i z odrzucenia „mądrości Greków". Zwraca na nie uwagę już św. Paweł w 1 Kor 1,22–23. Nawiązanie do tego zagadnienia powraca u wielu ojców pisarzy starochrześcijańskich: Tertulian, „De carne Christi", 5, 4, w: Tertulian, *Tertulliani Opera*, pars II: *Opera Montanistica*, ed. Eligius Dekkers (Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1954), 871–917; *Corpus Christianorum. Series Latina* (Turnhout: Brepols, 1954) (dalej CCL) 2, 876: „Crucifixus est Dei Filus: non pudet quia pudendum est"; Orygenes, *Contra Celsum* 3, 44; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 164; Orygenes, *Contra Celsum* 4, 47; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 214–215); Orygenes, *Contra Celsum* 6, 12; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 295–296; Atanazy z Aleksandrii, *De incarnatione* 53; wersja w języku polskim: Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa*, tłum. Michał Wojciechowski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 61 (Warszawa: ATK, 1998) 72; Augustyn, *Confessiones* 7, 18; wersja w języku polskim: Augustyn, *Wyznania*, tłum. Zygmunt Kubiak (Warszawa: Wydawnictwo Znak, 1992), 205–206.

Chrystusa w świecie greckim. W *Credo* nicejskim wyraża się ten fakt w sposób wyjątkowo widoczny, jeśli spojrzy się na jego poszczególne sformułowania, opisujące postać Chrystusa. Zastrzeżenie metafizyczne w stosunku do bóstwa Chrystusa zrodziło się w hellenizmie przede wszystkim w kontekście rozumienia transcendencji Boga i przygodności historycznej Jezusa Chrystusa[9].

1.1. Transcendencja Boga

W jaki sposób helleńska wizja transcendencji Boga wpłynęła na zakwestionowanie bóstwa Chrystusa, dobrze jest widoczne w zastrzeżeniach pod adresem chrześcijan sformułowanych przez Celsusa. Podstawowe przekonanie, które tutaj wchodzi w grę, dotyczy uznania niemożliwości rzeczywistej i osobistej interwencji Boga w świecie i w dziejach. Celsus stara się wykazać, że taką interwencję należy wykluczyć zarówno „od strony Boga", jak i „od strony świata". Wykazuje to w oparciu na pryncypiach filozofii greckiej, pomijając nawet rywalizację i głębokie różnice zachodzące między stoikami i platonikami. W świetle platonizmu Bóg nie może rzeczywiście i bezpośrednio interweniować w świecie; w świetle stoicyzmu świat nie może przyjąć takiej interwencji z zewnątrz. Argumentacja Celsusa jest następująca: jeśli „Bóg osobiście zstępuje do ludzi", jak utrzymują chrześcijanie, to – jego zdaniem – zakłada to dokonanie się zmiany w świecie, a przecież „jeślibyś zmienił tu jakiś najdrobniejszy szczegół, wstrząśniesz i zniszczysz wszystko"[10].

Wykorzystując stoicką koncepcję wszechświata zamkniętego w sobie i niezmiennego w swoim porządku, który nie dopuszcza interwencji z zewnątrz, ponieważ nic poza nim nie istnieje, Celsus zauważył ze szczególną jasnością jedne z najgłębszych przejawów specyfiki chrześcijaństwa i głębokiej rewolucji, jaką zakłada i jaka rzeczywiście później dokona się w rozumieniu świata i dziejów. Wiara chrześcijańska oprze się na przekonaniu, wyraźnie obecnym już w Starym Testamencie, że Bóg może działać i rzeczywiście działa w dziejach, a w konsekwencji także w życiu ludzkim, co jest oznaką Jego panowania nad światem i jego wydarzeniami[11].

Świat grecki jest poniekąd światem bez dziejów; jest wiecznym porządkiem, w którym czas nie ma praktycznie żadnego znaczenia, zarówno w przypadku, gdy zawsze zostawia taki sam porządek w sobie, czy też wtedy, gdy rodzi następstwo wydarzeń, które zawsze powracają do punktu wyjścia, zgodnie z ich cyklicznym nawrotem. Idea przeciwna, to znaczy, że w rzeczywistości są możliwe zmiany radykalne, absolutne inicjatywy, prawdziwe inwencje – jednym słowem – że są dzieje i dokonuje się postęp w sensie ogólnym,

9 Raniero Cantalamessa, „La cristologia patristica come soluzione del problema della trascendenza e immanenza di Dio In Cristo", *Teologia* 1 (1976): 338–354; Enrico Norelli, „Gesù nel cristianesimo delle origini (I–II) secolo. Dall'anununcio al canone", w: *Heri et Hodie. Figure di Cristo nella storia. Atti del Convegno. Pisa, 14–17 novembre 2000* (Pisa: Edizioni Plus, Università di Pisa, 2001), 79–105.

10 Orygenes, *Contra Celsum* 2, 8; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 92.

11 Louis Bouyer, *La Bible et l'Évangile. Le sens de l'Écriture: du Dieu qui parle au Dieu fait homme* (Paris: Editions du Cerf, 1958), 39–56.

jest nie do przyjęcia przed wejściem chrześcijaństwa w świat starożytny. Stąd też jest zrozumiałe, że jego wejście w ten świat dokonało głębokiego przewrotu w mentalności helleńskiej odnośnie do rozumienia świata i dziejów[12].

Wśród inicjatyw Bożych, które wywołują radykalne zmiany i tworzą nowość, dając światu dramatyczne oblicze, wcielenie – wraz ze stworzeniem i paruzją – stanowi jeden z zasadniczych momentów. Celsus, wierny przede wszystkim platonizmowi, większe znaczenie nadał drugiemu aspektowi zagadnienia, a mianowicie niemożliwości ze strony Boga dokonania osobistej interwencji w świecie z powodu Jego transcendencji. Na tej podstawie boskość Chrystusa zostaje zakwestionowana jako związana z faktem wcielenia. Człowieczeństwo Chrystusa uniemożliwia – z filozoficznego punktu widzenia – uznanie Jego boskości. Wychodząc od znanego pryncypium platońskiego: „«Nullus deus miscetur hominibus» – Bóg się z człowiekiem nie wdaje”[13], Celsus uznaje nawet za gorszące stwierdzenie, że jakiś Bóg (Syn Boży) zstąpił na ziemię[14]. Świadczy o tym także Apolinary z Laodycei, gdy mówi: „Grecy i Żydzi nie chcą słyszeć mówienia o bogu zrodzonym z kobiety”[15]. Wcielenie niszczy boską prerogatywę niezmienności i zakłada rozkład[16], degraduje transcendencję, ponieważ jeśli „Bóg osobiście zstąpił między ludzi”, to „jakoby porzucił swój tron”[17].

Zgodnie z tym przekonaniem Celsus staje się rzecznikiem całej najbardziej autentycznej tradycji grecko-platońskiej, a tym samym także dezaprobaty w stosunku do chrześcijaństwa, która towarzyszy mu w całej jego fazie helleńskiej. Tacjan odpowiada: „My jednak nie jesteśmy szaleńcami, takie są raczej wasze mity. Gdy bowiem mówicie o pochodzeniu bogów, jednocześnie głosicie, że są śmiertelni”[18].

Rzeczywistym motywem tego wielkiego zgorszenia był platoński dualizm materii i ducha, który – połączony z nieobecnością idei stworzenia *ex nihilo* – prowadził do traktowania każdego kontaktu z rzeczywistością cielesną człowieka zawsze i koniecznie niepokojącą dla Boga. Według Celsusa – nawet jeśli Chrystus byłby Bogiem – po zmartwychwstaniu nie mógłby już ponownie zająć swojego miejsca obok Ojca, „albowiem Bóg nie przyjąłby

12 Ilaria Ramelli, *Tempo ed eternità in età antica e patristica. Grecità, Ebraismo e Cristianesimo* (Assisi: Cittadella editrice, 2015), 23–48.

13 Platon, *Uczta* [203a], tłum. Władysław Witwicki (Warszawa: PWN, 1992), 76. Pryncypium platońskie upowszechnił Apulejusz w: Apulejusz z Madaury, „De deo Socratis” 4, w: Apulejusz z Madaury, *O Bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. Kazimierz Pawłowski, Biblioteka Klasyków Filozofii (Warszawa: Wydawnictwo PWN, 2002), 3–40; Ilaria Ramelli, „Accuse anticristiane riflesse nelle opere di Apuleio (II secolo)”, w: Ennio Innocenti, Ilaria Ramelli, *Gesù a Roma* (Roma: Sacra Faternitas Aurigarum, 2007), 333–350.

14 Orygenes, *Contra Celsum* 4, 2; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 185.

15 Apolinary z Laodycei, frag. 49, w: Hans Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1904), 216.

16 Orygenes, *Contra Celsum* 4, 14; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 192.

17 Orygenes, *Contra Celsum* 4, 5; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 188.

18 Tacjan Syryjczyk, *Oratio ad Graecos* 21, 4; wersja w języku polskim: Tacjan Syryjczyk, „Mowa do Greków”, w: *Pierwsi apologeci greccy*, tłum. Leszek Misiarczyk, Biblioteka Ojców Kościoła 24 (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004), 335.

na powrót Ducha, którego wydał z siebie, gdyby ten był splamiony naturą ciała”[19]. Skrajnie negatywne spojrzenie na ludzkie narodziny, będące konsekwencją egzystencjalną dualizmu metafizycznego, pojawia się za każdym razem, gdy filozof pogański ma mówić o wcieleniu. Celsus mówił z oburzeniem: „Ciało Boże nie mogłoby zostać spłodzone tak, jak ty zostałeś spłodzony”[20]. A w innym miejscu tak rozumuje: „Jeżeli Bóg chciał zesłać swego Ducha, czyż miał tchnąć Go w łono kobiety? Potrafił przecież stworzyć ludzi, mógł zatem i dla swego Ducha ulepić ciało i nie umieszczać go w tak nieczystym miejscu”[21].

To negatywne spojrzenie było tak silne i powszechne, że zostali nim zarażeni również sami chrześcijanie, a tym samym została otwarta droga prowadząca do gnostycyzmu. Podczas gdy w świecie pogańskim zgorszenie jest rozwiązywane przez zanegowanie boskości Chrystusa, to w świecie chrześcijańskim zostało rozwiązane przez gnostyków za pośrednictwem zanegowania Jego prawdziwego człowieczeństwa (doketyzm).

1.2. Przygodność historyczna Chrystusa

Inne zastrzeżenie odnośnie do boskości Jezusa Chrystusa jest związane z Jego przygodnością, czyli po prostu Jego historycznością.

Gdy Celsus dokonuje ataku na chrześcijaństwo, Justyn doprowadził już do końca wielkie przedsięwzięcie intelektualne, którym było utożsamienie Jezusa historycznego z uniwersalną i metafizyczną zasadą Logosu. Adolf von Harnack tak podsumował to dokonanie, wskazując na jego przełomowe znaczenie: „Najważniejszy fakt, jaki kiedykolwiek dokonał się w historii doktryn chrześcijańskich, sytuuje się na początku drugiego wieku, tego dnia, w którym apologeci chrześcijańscy odkryli tę równoważność: Jezus Chrystus jest Słowem. (…) Zupełnie niezrozumiałe pojęcie «Mesjasz» zostało jednym posunięciem zastąpione pojęciem zrozumiałym; nieutrwalona i zmienna w swoim wyrazie chrystologia, znajdowała stały punkt oparcia, uniwersalna wartość Chrystusa zyskiwała solidnie uzasadnienie, a równocześnie rozjaśniała się jej tajemnicza relacja z boskością; świat, rozum, etyka zostały sprowadzone do jedności. Rzeczywiście przedziwna formuła!”[22].

Celsus prawdopodobnie znał już ten zabieg, co jednak nie wystarcza do obalenia podniesionej przez niego krytyki. Orygenes zauważa: „Oskarża z kolei Celsus chrześcijan, jakoby «posługiwali się sofizmatami twierdząc, że Syn Boży jest własnym Słowem Boga»; uważa przy tym, że wspiera swój atak stwierdzając, iż «głosimy, że Słowo jest Synem Bożym, a nie przeciwstawiamy czystego i świętego Słowa, lecz nędznego człowieka, ubiczowanego i przybitego do krzyża»”[23].

19 Orygenes, *Contra Celsum* 6, 72; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 333. Porównaj także: Tertulian, *Adversus Marcionem* 3, 11, 7; wersja w języku polskim: Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, tłum. Stefan Ryznar, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 58 (Warszawa: ATK, 1994), 117; Tertulian. „De carne Christi” 4, 1, w: Tertulian, *Tertulliani Opera*, pars II: *Opera Montanistica*, ed. Eligius Dekkers (Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1954), 871–917: CCL 2, 878.

20 Orygenes, *Contra Celsum* 1, 69; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 85.

21 Orygenes, *Contra Celsum* 6, 73; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 333.

22 Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (Leipzig: Hinrichs, 1901), 127.

23 Orygenes, *Contra Celsum* 2, 31; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 110.

Przytoczona wypowiedź streszcza całe zgorszenie intelektualne Greka, który widzi naruszoną najbardziej nienaruszalną i świętą z barier istniejących w świecie – barierę między światem tu i ponad, między światem idealnym, uniwersalnym i wiecznym a światem przygodnym i stającym się, między światem Absolutu i światem historycznym. Logos, będący uniwersalną zasadą rozumienia świata, staje się człowiekiem, który się narodził, żył i umarł w pewnej chwili dziejów i w pewnym miejscu na ziemi. Tutaj w najwyższym stopniu wyraża się nikłe znaczenie religijne i ontologiczne dziejów dla Greka, niemożność historycznego rozumienia objawienia, a zatem i samego Słowa. Bóg i dzieje są nie do pomyślenia razem – tworzą związek nienaturalny. Z tego wynika trudność uznania za Słowo i za Boga człowieka zanurzonego całkowicie w dzieje, a więc wpisanego w określone współrzędne geograficzne, chronologiczne i kulturowe. Celsus stwierdza ironicznie: „On (…) przed kilku laty zaczął głosić tę naukę, a chrześcijanie uznali go za Syna Bożego”[24]. W końcu zaś pyta: „Jak to? Dopiero teraz, po tylu wiekach, Bóg przypomniał sobie o naprawieniu ludzkiego życia, przedtem zaś wcale się o to nie troszczył”[25]. Celsusa w najwyższym stopniu niepokoi więc upływ dziejów.

Aby zrozumieć zasadniczy problem, z którego rodzi się ta reakcja wykształconego pogaństwa, trzeba wyjść od zauważenia czegoś w rodzaju zabezpieczenia transcendencji Boga, które wypracowała filozofia religijna tamtych czasów, a czym była „teologia negatywna”. Bóg jest niepojęty, niewidzialny, niecierpiętliwy; nie ma początku, imienia i formy. Jak zatem uzasadnić boskość osoby, która ze swoją „pozytywnością” historyczną i ludzką sytuuje się dokładnie na antypodach tego obrazu Boga otrzymanego za pośrednictwem oczyszczenia osiąganego za pośrednictwem *via negationis*? Cała ówczesna teologia negatywna w Jezusie stawała się teologią pozytywną. On był widzialny, cierpiętliwy, miał imię, początek, czas, miejsce, formę, co więcej – jak zaznacza Celsus – formę małą, brzydką i potoczną. Chrześcijanie dobrze zdawali sobie sprawę z problemu i nieświadomie starali się go rozwiązać – zanim jeszcze pojawiła się idea dwóch natur w Chrystusie – tworząc język alternatywny w stosunku do języka teologii negatywnej. Język ten zbliżał do siebie dwa rodzaje wiary; grecką i chrześcijańską, niewidzialność i widzialność Boga, a czynił to za pośrednictwem słowa (*actus est*), które wyrażało zbawcze wydarzenie wcielenia (*propter nos*): „Niewidzialny (…) dla nas stał się widzialny, niedotykalny, nie znający cierpienia (…) dla nas cierpienie poznał (…) dla nas zniósł wszystko na wszelki sposób”[26].

W zarysie jest to zastrzeżenie, które kultura grecka podniosła przeciw boskości Chrystusa w imię swojej metafizyki. Trzeba oczywiście przyznać przedstawicielom kultury greckiej, że zauważyli istotę zagadnienia. Analizując zagadnienie, zauważa się, że podniesione zastrzeżenie jest motywowane przez całkowicie nowe i poruszające głoszenie Boga,

---

24 Orygenes, *Contra Celsum* 1, 26; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 54.

25 Orygenes, *Contra Celsum* 4, 7; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 189; Orygenes, *Contra Celsum* 6, 10; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 293–294.

26 Ignacy Antiocheński, *Ad Polycarpi* 3, 2; wersja w języku polskim: Ignacy Antiocheński, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. Anna Świderkówna, Biblioteka Ojców Kościoła 10 (Kraków: Wydawnictwo M, 1998), 141.

który przez wcielenie dokonał swoistego „pogodzenia przeciwieństw" na samym szczycie bytu, to znaczy transcendencji i immanencji. W Chrystusie łączą się te dwa poziomy, które w myśli greckiej były rozdzielone i przeciwstawiały się sobie – poziom transcendencji i poziom immanencji (pierwszy został dowartościowany przez platonizm, a drugi przez stoicyzm). Greckie pojęcie przestrzeni jako czegoś w rodzaju „zbiornika" (*medium in quo*) uległo całkowitej zmianie, tak że w nowym znaczeniu (tzn. w sensie relacyjnym) to sam Chrystus jawi się jako przestrzeń, czyli miejsce (*topos*) spotkania i wymiany między Bogiem i człowiekiem, punkt przecięcia się transcendencji i immanencji lub – jak zostanie powiedziane w bardziej rozwiniętym języku – Pośrednik *totus in suis, totus in nobis*, jak powie św. Leon Wielki[27]. Bardziej widoczną konsekwencją jest to, że idea transcendencji z kategorii wyłącznie „teologicznej" staje się także kategorią „chrystologiczną". Zamierza ona nie tylko stwierdzić nieskończoną transcendencję Boga w stosunku do człowieka, ale także transcendencję Chrystusa (Boga i człowieka) w stosunku do całej ludzkości, kosmosu i dziejów.

Wszystko to jednak nie ukaże się jasno w teologii chrześcijańskiej, która wyrazi się w Credo nicejskim, za którym w znacznej mierze stoi postać św. Atanazego. W międzyczasie tym, co myśliciele pogańscy odkrywają w chrześcijaństwie, jest paradoks transcendencji immanentnej i immanencji transcendentnej, w którym odnajdują zarazem główną przeszkodę intelektualną w stosunku do wiary w Chrystusa. Platonizm wychodzi od immanencji Jezusa z Nazaretu w świecie i w dziejach, by zanegować Jego transcendencję Bożą; stoicyzm, na ile zostaje zaangażowany w ten problem, wychodzi od założonej transcendencji Chrystusa, by zanegować możliwość Jego immanencji, to znaczy Jego wcielenia.

Z historycznego punktu widzenia trzeba powiedzieć, że kultura hellenistyczna postawiła przed chrześcijaństwem potrzebę podjęcia wysiłku intelektualnego, mającego na celu uzasadnienie boskiej natury Jezusa Chrystusa. Nie jest prawdą – jak powierzchownie twierdzą niektórzy teologowie – że wiara w Jego boskość była dla kultury hellenistycznej czymś naturalnym i wolnym od trudności. Kultura grecka w swojej składowej filozoficznej nie przyjęła bezkrytycznie i łatwo tego dogmatu – trzeba było podjąć nad nim wielką dyskusję i dojść do licznych kompromisów. Grecka koncepcja świata wykluczała ideę wcielenia Boga, z którą hellenizm walczył, odwołując się do wspomnianych już dwóch nurtów interpretacji filozoficznej, to znaczy platonizmu i stoicyzmu.

2. Odpowiedź chrześcijańska

Analizując dzieje chrystologii patrystycznej, niejednokrotnie zwraca się uwagę, że Sobór Nicejski wyznacza granicę przejścia od chrystologii historycznej do chrystologii ontologicznej. Jest to pogląd częściowo słuszny, gdyż po tym wydarzeniu chrystologia

27 Leon Wielki, *Ad Flavianum* 3; wersja w języku polskim: Leon Wielki, „List papieża Leona do Flawiana", w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1: *(325–787)*, układ i oprac. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, Źródła Myśli Teologicznej 24 (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2001), 200.

historyczna nie została wprawdzie odrzucona, ale usytuowana w nowej perspektywie, która budziła pewne wątpliwości już u samych ojców, którzy potrzebowali dłuższego czasu, by oswoić się na przykład z niebiblijnym językiem zastosowanym do wypowiedzenia tajemnicy Jezusa Chrystusa[28]. Widać to przejście w samym Credo nicejskim, gdy w części chrystologicznej najpierw stosuje się wypowiedzi ontologiczne, a dopiero potem historyczne; co więcej, wypowiedzi historyczne zdają się być tylko pewnym dodatkiem do wypowiedzi ontologicznych. Aby uchwycić istotę zagadnienia i jego znaczenie, trzeba sięgnąć do okresu przednicejskiego i tego, co się w nim dokonało, a zwłaszcza do najbardziej zasadniczych trudności, z którymi spotkało się zagadnienie bóstwa Chrystusa oraz sposobu, w jaki autorzy chrześcijańscy bronili tej prawdy.

2.1. Wkład Justyna Męczennika

Justyn, który kulturowo należał do platońskiego nurtu myślenia, którym inspirował się Celsus, bardzo szybko zrozumiał, jaka – na poziomie filozoficznym – mogła być przeszkoda dla wiary w Chrystusa u Greków. Chodziło o Jego zrodzenie z Maryi półtora wieku wcześniej. Podjął więc próbę nadania postaci Chrystusa – także na poziomie spekulatywnym i przy pomocy kategorii zrozumiałych dla Greków – perspektywy uniwersalnej i absolutnej, którą przyznała Mu już wiara wspólnoty chrześcijańskiej i którą święci Paweł i Jan wyrazili przy pomocy kategorii żydowskich i starotestamentowych lub przynajmniej w ich perspektywie. Jest to dokładnie to, co uczynił Justyn, gdy utożsamił Jezusa zrodzonego z Maryi z uniwersalną zasadą Logosu i na pozycji jeszcze podporządkowanej z zasadą Ducha: „Logos, Pierworodny Boga, nasz Nauczyciel, Jezus Chrystus, który bez połączenia cielesnego został zrodzony, ukrzyżowany umarł, zmartwychwstał i wstąpił do nieba”[29]. Jak bardzo to utożsamienie było prowokujące dla Greków, można wywnioskować z przywołanej już wyżej reakcji Celsusa[30].

Logos, o którym tutaj mowa, nie jest tylko Logosem literatury mądrościowej lub Logosem Ewangelii św. Jana, ale jest to Logos, o który chodziło także filozofom i mędrcom greckim, choć zachodzi znacząca różnica między sposobami rozumienia tych pojęć. Potwierdza to Tertulian, idący ściśle za Justynem, gdy pisze: „Także u waszych mędrców uchodzi za rzecz pewną, że *logos*, tj. słowo i myśl zdaje się być twórcą wszechświata. Logos bowiem Zeno określa jako twórcę, który wszystko ułożył i formował”[31].

---

28 Alois Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven* (Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1975), 283–300 (rozdział: *„Piscatorie” – „aristotelice”. Zur Bedeutung der Formel in den seit Chalkedon getrennten Kirchen*).

29 Justyn Męczennik, *1 apologia* 21, 1; wersja w języku polskim: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. Leszek Misiarczyk (Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2012), 56. W odniesieniu do Ducha o takim utożsamieniu mówi Justyn w *1 apologii* 33, 6 Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, 65. Porównaj także: Tacjan Syryjczyk, *Oratio ad Graecos* 7, 1; Tacjan Syryjczyk, „Mowa do Greków”, 317–318.

30 Orygenes, *Contra Celsum* 2, 31; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, porównaj przypis 24.

31 Tertulian, *Apologeticus* 21, 10; wersja w języku polskim: Tertulian, *Apologetyk*, tłum. Jan Sajdak, Pisma Ojców Kościoła 20 (Poznań: Księgarnia Akademicka, 1947), 94–95.

Przedsięwzięcie Justyna ma decydujące znaczenie dla teologii nie tylko w II wieku, ale dla całej teologii chrześcijańskiej. Dokonane przez niego utożsamienie doprowadziło do czegoś w rodzaju „uchrystycznienia" całej rzeczywistości, ponieważ dla Greków cała rzeczywistość stawała się zrozumiała w ścisłej zależności od Logosu. To „uchrystycznienie" rozciągnęło się równocześnie na całe dzieje, dzięki wprowadzonej idei „Słowa rozproszonego" (*Logos spermatikos*), które kierowało do Jezusa Chrystusa całą wędrówkę ludzkości przed Jego przyjściem. Z tym samym dynamizmem, z jakim część zmierza do całości, Logos rozproszony zmierza do Logosu integralnego, którym jest Jezus Chrystus. Gdy Justyn mówi: Logos integralny (*logikon to alon*), chce powiedzieć tyle, co Logos ostateczny, uniwersalny, eschatologiczny. Chrystologia znajduje w ten sposób podstawę absolutną i uniwersalną, stanowiącą warunek i zasadę jej rozwoju, a zarazem także właściwą dla siebie siłę misyjną.

Chrześcijanie zapożyczyli do Greków Logos rozumiany jako uniwersalna i pozaczasowa zasada kosmiczna, a ze swej strony ukazali Logos jako osobę historyczną i Jednorodzonego Syna Bożego. Utożsamienie Jezusa z Logosem – jak u Justyna – spontanicznie prowadziło, pod wpływem tekstów nowotestamentowych, do utożsamienia Logosu z Synem Bożym. Jest to fakt o decydującym znaczeniu, który jest już w znacznej mierze założony w Ewangelii Janowej[32], ponieważ dawał podstawy do wyjaśnienia boskości Chrystusa przez pojęcie zrodzenia intelektualnego[33], które stanie się z biegiem czasu podstawą teologii trynitarnej i pozostaje nią do dzisiaj[34].

2.2. Subordynacjonizm chrystologiczny

Propozycja Justyna i innych apologetów nie jest wolna od trudności, spotykając się z przerostem rozmaitych interpretacji, którym została poddana. W konstrukcję chrystologiczną, która zaczęła się zarysowywać, został włączony element hellenistyczny, który – jak się wydaje – opóźnił rozwiązanie problemu chrystologicznego aż do Soboru Nicejskiego. Chodzi o kosmiczne znaczenie Logosu w filozofii greckiej, które doprowadziło do pewnego pomniejszenia kwestii soteriologicznej w orędziu chrześcijańskim, na rzecz jego wymiaru kosmologicznego i objawiającego. W tym miejscu interesuje nas, jak to wszystko wpłynęło na dyskusje dotyczące bóstwa Chrystusa. Zbliżenie między Logosem i stworzeniem – na mocy dokonanego utożsamienia Logosu i Syna Bożego – zmierza do powiązania zrodzenia Syna ze stworzeniem świata, sytuując Go po jego stronie, naruszając w ten sposób Jego konieczny i wieczny charakter. Typowym słowem, które wyraża funkcję Logosu w tym

32 Enrico Mazza, *Il Logos, software della creazione. Come leggere il Prologo di Giovanni* (Bologna: EDB Edizioni Dehoniane, 2018).

33 Justyn, *1 apologia* 22; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, 57–58; Justyn, *2 apologia* 6; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia*; Justyn, *Dialogus cum Tryfone Judeo* 61, 1; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, 227; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, 94–95; Atenagoras z Aten, *Legatio pro Christianis* 10; wersja w języku polskim: Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, tłum. Stanisław Kalinkowski (Warszawa: ATK, 1985), 38–39.

34 Ireneusz Korzeniowski, *Il Logos-Verbum mentis in S. Tommaso d'Aquino e in Bernard Lonergan* (Roma: Lateran University Press, 2010).

kontekście jest słowo *kosmein*, które oznacza utworzenie i uporządkowanie kosmosu[35]. Zdanie z Księgi Przysłów: „Pan mnie stworzył jako początek swoich dróg dla swoich dzieł" (8,22), które począwszy od Justyna zaczęło nabierać coraz większego znaczenia[36], służyło nadaniu tej doktrynie mocnego autorytetu opartego na Biblii. Grzegorz z Nyssy tak podsumował ten zabieg: „Choćby niektórzy dla obrony własnej przewrotnej nauki przytaczali dosłownie i bez zbadania zagadkowe i niejasne przysłowie z Księgi Przysłów, które w imieniu Mądrości wypowiedział autor księgi, i wykorzystywali stwierdzenie o stworzeniu do zniszczenia prawdy, mówiąc, że słowa *Pan mnie stworzył* są potwierdzeniem, że Pan został stworzony, ponieważ sam Jedyny Syn nie zaprzecza temu w tym stwierdzeniu, nie powinno się przyjmować tego argumentu. W ogóle bowiem nie podają dowodów, że wypowiedź tę trzeba odnosić do Pana, ani nie będą w stanie wykazać, że Biblia hebrajska potwierdza ich interpretację, ponieważ inni tłumacze zamiast «stworzył» dali «nabył» i «ustanowił», a nawet gdyby tak było w oryginale, sens nie mógłby być oczywisty i jasny, bo nauczanie Księgi Przysłów nie ukazuje znaczenia słów w sposób bezpośredni, ale ukrywa go w zagadkowych wyrażeniach"[37].

Dla Orygenesa nie ulega wątpliwości, że to, co Grecy powiedzieli o Logosie jako pośredniku stworzenia jest: „zgodne nie tylko z Prawem, lecz również z Ewangeliami"[38]. Próbę usunięcia trudności, która pojawiła się w tym kontekście pod adresem bóstwa Chrystusa, stanowiło wyeliminowanie dwóch faz jego istnienia, to znaczy jako *logos endiathetos* (logos wewnętrzny) i *logos proforicos* (logos zewnętrzny), jak u Teofila z Antiochii[39]. Problematyczne w tym ujęciu jest to, że w pierwszej fazie Logos nie jest jeszcze Synem, a w drugiej nie jest już Bogiem. Chociaż nie można powiedzieć, jak mówi się niekiedy, że mamy w tym przypadku do czynienia z najstarszą wypowiedzią ariańską, to jednak trzeba przyznać, że nie jest ona wolna od przynajmniej pewnej dwuznaczności. Problematyczność osiągnęła punkt krytyczny z powodu wpływów filozofii szeroko rozpowszechnionej w tamtym czasie, która w sytuacji niepewności wewnętrznej oddziaływała zwłaszcza na rozumienie Logosu – Syna Bożego chrześcijan. Chodzi o tak zwanego „drugiego Boga" (*deuteros Theos*). Był to rodzaj nacisku hellenistycznego, od którego musiała się uwolnić myśl chrześcijańska, choć nie było to bynajmniej łatwe.

---

35 Horst Balz, „κοσμέω", w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. Horst Balz, Gerhard Schneider (Stuttgart–Berlin–Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1992), kol. 763–764.

36 Justyn, *Dialogus cum Tryfone Judeo* 6, 3; Justyn Męczennik. *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, 228.

37 Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium* 1, 298–299; wersja w języku polskim: Grzegorz z Nyssy, *Przeciwko Eunomiuszowi. Księga pierwsza i druga*, tłum. Marta Przyszychowska, Fundamenta 3 (Warszawa: Wydawnictwo Ośrodka Rozwoju Badań i Edukacji, 2021), 107–108.

38 Orygenes, *Homiliae in Genesim* 14, 3; wersja w języku polskim: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, tłum. Stanisław Kalinkowski, Źródła Myśli Teologicznej 64 (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2012), 144; Orygenes, *De principiis* 1, 3, 1; wersja w języku polskim: Orygenes, *O zasadach*, Źródła Myśli Teologicznej 1 (Kraków: Wydawnictwo WAM, 1996), 82.

39 Teofil z Antiochii, *Ad Autolycum* 2, 10, 2; wersja w języku polskim: Teofil z Antiochii, „Do Autolika", w: *Pierwsi apologeci greccy. Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Miciades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz*, przekład, wstęp i przypisy ks. Leszek Misiarczyk, oprac. ks. Józef Naumowicz, Biblioteka Ojców Kościoła 24 (Kraków: Wydawnictwo M, 2004), 406; Teofil z Antiochii, *Ad Autolycum* 2, 22, 4; Teofil z Antiochii, „Do Autolika", 420.

Doktryna łącząca się z postacią *deuteros Theos* zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ w niej ujawnia się trudność, z jaką spotkał się świat grecki w swojej drodze do uznania bóstwa Jezusa Chrystusa. Wydaje się, że jest to kluczowe zagadnienie dla pytania o hellenizację doktryny chrześcijańskiej, a nade wszystko o to, by jej nie ulec. Najprościej mówiąc, chodzi o zagadnienie subordynacjonizmu, które stale, choć w zmieniających się postaciach, powraca w dziejach Kościoła.

Postać *deuteros Theos*, czyli „drugorzędnego Boga", pojawia się w już *Timaiosie*, chociaż samo określenie wywodzi się ze źródła platońskiego[40]. Platonizm średni przyjął tę postać, dokonując jej rozbudowania i stopniowego utożsamienia ze „światem poznawalnym" (*kosmos noetos*), z Logosem, z demiurgiem platońskim i z duszą świata. Później stanie się ona „drugą hipostazą" triady platońskiej. Chodzi tutaj o „istotę" metafizyczną, która spełnia funkcję pośredniczącą między Bogiem i światem materialnym, biorąc pod uwagę jego stworzenie lub jego uporządkowanie. Jej funkcją jest oszczędzenie Bogu transcendentnemu degradującego kontaktu ze światem. Filon zna tę istotę, wskazując na jej niższość w stosunku do Ojca wszechświata, stosując do niej określenie *theos* bez rodzajnika, zachowując określenie *ho theos*, czyli z rodzajnikiem, dla Boga najwyższego. To On jest rzeczywiście Bogiem, podczas gdy druga istota jest tylko „boska"[41]. Celsus, odwołując się do koncepcji *deuteros Theos*, określa go mianem „jakby–boga" (*hemitheos*) i wprost mówi, że chrześcijanie do niego nawiązują w swoim nauczaniu o „Synu Bożym"[42]. Ostateczna racja niższości tego pośredniego boga w stosunku do Ojca – będzie ona odgrywała ważną rolę w dyskusjach teologicznych – została sformułowana przez Ptolemeusza w *Liście do Flory*: „I ten bóg będzie (…) mniejszy od Niego [Boga] (…), ponieważ nie jest niezrodzony (*agennetos*), lecz zrodzony (*gennetos*)"[43].

Autorzy chrześcijańscy wykazali się nieroztropnością – nie wchodzi tutaj w grę ich ortodoksja, która nie ulega wątpliwości, jak zostało to wykazane – gdy powołali się na tę istotę pośrednią, by ukazać greckim rozmówcom osobę Syna Bożego, mając na względzie ułatwienie im wiary w bóstwo Chrystusa. Pierwszym, który dokonał takiego połączenia był Justyn, gdy mówi: „Uznajemy Go za Boga prawdziwego i na drugim miejscu umieszczamy"[44].

---

40 Platon, *List* 2 [312e–313a], w: Platon, *Listy*, tłum. Maria Maykowska (Warszawa: PWN, 1987), 8–9. Platońskie autorstwo tego listu jest podważane.

41 Filon Aleksandryjski, *De somniis* I, 229; Philon d'Alexandrie, *De somniis I–II*, 228–229, trad. Pierre Savinel (Paris: Éditions du Cerf, 1962); Orygenes, *In Evangelium Sancti Ioannis* 2, 2, 13; wersja w języku polskim: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, Źródła Myśli Teologicznej 27 (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003), 85–86.

42 Orygenes, *Contra Celsum* 6, 47; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 317–318.

43 Epifaniusz z Salaminy, *Panarion* 33, 7, 6; wersja w języku polskim: Epifaniusz z Salaminy, *Parion. Herezje 1–33*, tłum. Marek Gilski (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, 2015), 547.

44 Justyn, *1 apologia* 13, 3; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, 50; Justyn, *1 apologia* 12, 7; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, 49; Justyn, *1 apologia* 13, 4; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, 50); Justyn, *1 apologia* 60, 7; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, 81.

Za Justynem idzie Klemens Aleksandryjski, a obydwaj za przywołanym już źródłem pseudo-platońskim[45]. U Orygenesa *deuteros theos* zajmuje szczególne miejsce i wpływa na jego subordynacjonizm chrystologiczny, chociaż przygotowuje on zarazem jego przekroczenie przez wprowadzenie pojęcia „wiecznego zrodzenia" Syna[46], które będzie potem stanowiło ważną inspirację w sporach z arianizmem.

2.3. Arianizm

Na tle poszukiwań chrystologicznych II i III wieku, na które autor zwrócił uwagę, sytuuje się kryzys ariański, który stanowił próbę przyjęcia filozofii helleńskiej za kryterium interpretowania wiary chrześcijańskiej, to znaczy „Boga drugorzędnego"[47].

W arianizmie osiągnęło swoje apogeum metafizyczne zastrzeżenie hellenizmu pod adresem bóstwa Chrystusa, gdyż doprowadził on do ostatecznych konsekwencji utożsamienie Syna Bożego z *deuteros theos* platonizmu średniego. Tym, co Ariusz wniósł do dyskusji chrystologicznej, było szerokie wykorzystanie argumentu wziętego z przeciwstawienia między Ojcem *agennetos* i Synem *gennetos*[48]. To ostatnie określenie było używane jako synonim *genetos* – uczyniony, aby wskazać na różnicę dotyczącą *ousia* między Ojcem i Synem, Jezusem Chrystusem. Argument ten dojrzewał w łonie hellenizmu począwszy od Platona, ale teraz został użyty wprost jako zastrzeżenie pod adresem bóstwa Chrystusa. Nie wiadomo, jak to się stało, ale św. Hieronim mógł zasadnie powiedzieć: *Ingemuit totus orbis et arianom se esse miratus est*[49]. W każdym jednak razie doprowadził on do tego, co zostało słusznie nazwane: „kryzysem nad kryzysami"[50].

Na czym polegał ten kryzys? Okazało się, że Ariusz nie był w stanie przekroczyć mitycznej istoty *deuteros theos*, ale utożsamił się z nią, sytuując się na gruncie właściwego dla platonizmu średniego trójpodziału bytu, który według niego wygląda następująco:

Ojciec
Syn – (Duch Święty)
stworzenia

W odpowiedzi Sobór Nicejski zaproponuje schemat następujący:

Ojciec – Syn – (Duch Święty)
stworzenia

45 Klemens Aleksandryjski, *Stromata* 5, 103, 1; wersja w języku polskim: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1–2, tłum. Janina Niemirska-Pliszczyńska (Warszawa: PAX, 1994), 81.

46 Orygenes, *De principiis* 1, 2; Orygenes, *O zasadach*, 59–60.

47 Manlio Simonetti, *Studi sull'arianesimo* (Roma: Editrice Studium, 1965).

48 George Leonard Prestige, *Dieu dans la pensée patristique* (Paris: Aubier, 1955), 44–66.

49 Hieronim, „Dialogus contra Luciferianos" 19, w: PL 23, 172.

50 Jean Guitton, *Il Cristo dilacerato. Crisi e concili nella Chiesa* (Milano: Paoline, 1964), 84.

Arianizm przyznaje Synowi tytuł „Bóg" i oddziela Go od innych stworzeń: „nie jak jedno ze stworzeń" oraz uznaje niezmienność Syna (*atreptos kai analloiotos*). Z drugiej strony utrzymuje rozróżnienie między Ojcem jako *ho Theos* (z rodzajnikiem) i Synem jako *Theos* (bez rodzajnika). Sama słynna formuła ariańska: „był czas, kiedy go nie było"[51] została zaczerpnięta z dyskusji w ramach platonizmu średniego, w którym odnosiło się do kosmosu–Syna Bożego w *Timaiosie*, to znaczy właściwie do „drugiego Boga". Techniczne określenie „drugi Bóg" jest nadal używane w stosunku do Syna przez Euzebiusza z Cezarei, bardzo bliskiego Ariuszowi[52]. Pozostaje ono w zależności wprawdzie od Orygenesa, ale także od platonizmu średniego, jak wskazuje jego powoływanie się na teksty Numeniosa z Apamei dotyczące drugiego Boga.

Potwierdzenie, że teologia Ariusza pozostaje w ramach schematu neoplatońskiego, znajdujemy w krytyce, której poddał ją Atanazy. Wiadomo na przykład od niego, że arianie w pełni przyjęli platońską ideę Syna jako pośrednika, który stwarza świat, patrząc na Ojca i od niego czerpie wzory[53]. Nie odnoszą się w tym do Biblii (J 1,3; Kol 1,16–17; 1 Kor 8,6), ale raczej do motywacji platońskiej, że Bóg nie może bezpośrednio stworzyć świata, ale potrzebuje pośrednika, który pozwoli mu uniknąć degradującego zetknięcia z materią. Atanazy podkreśla: „Nie chrześcijanie mówią takie rzeczy o Logosie Boga, ale Grecy"[54].

Poglądy Ariusza nie są konsekwentne, gdyż mocne przeciwstawienie między Ojcem *agennetos* i Synem *gennetos* nie pozwala Synowi na utrzymanie pozycji pośrednika, ale przesuwa Go na poziom stworzenia. Jest to sprzeczność związana ze schematem neoplatońskim, którą dobrze uwypuklił w swoich apologiach Atanazy. Ariusz przyjął bezkrytycznie takie stanowisko, nie podejmując się jego weryfikacji. Atanazy dostrzega problem, gdy zauważa niespójność ariańską dotyczącą „dwóch niestworzonych", przyjmującą równocześnie „dwóch bogów" o różnej naturze, nadal nazywając Syna „Bogiem", jak Grecy, chociaż nie „prawdziwym Bogiem"[55].

2.4. *Homoousios*

W ramach swoich założeń arianizm przyjął więc schemat neoplatoński, którego przezwyciężenia dokona Sobór Nicejski. Teologia pojęcia *homoousios* – zrodzony, a nie stworzony – wyeliminowała główną przeszkodę hellenizmu dla uznania pełnej boskości Chrystusa i dla chrześcijańskiego dzieła oczyszczenia metafizycznego świata Greków.

51 Warto zwrócić uwagę, że już Orygenes odrzucał tę formułę: „Albowiem wbrew opinii heretyków nie twierdzimy wcale, że jakaś część substancji Boga przemieniła się w Syna, albo że Syn nie został utworzony przez Ojca z żadnych substancji, to znaczy poza własną substancją, tak jakby istniał czas, w którym nie było Syna" (Orygenes, *De principiis* 4, 4, 1; Orygenes. *O zasadach*, 379).

52 Euzebiusz z Cezarei, „Demonstratio evangelica" 4, 7; 5 praef.; 5, 6, w: PG 22, 268; 341 i 344; 380.

53 Atanazy z Aleksandrii, *Contra arianos* 2, 28; wersja w języku polskim: Atanazy z Aleksandrii, *Mowy przeciw arianom I–III*, tłum. Przemysław Marek Szewczyk, Źródła Myśli Teologicznej 67 (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013), 114–115.

54 Atanazy z Aleksandrii, *Contra arianos* 2, 28; Atanazy z Aleksandrii, *Mowy przeciw arianom I–III*, 115.

55 Atanazy z Aleksandrii, *Contra arianos* 3, 16; Atanazy z Aleksandrii, *Mowy przeciw arianom I–III*, 184.

Teologia ta dokonała ścisłego rozróżnienia w ramach bytu, nie oddzielając Syna od Ojca, ale Syna od stworzeń. Euzebiusz z Cezarei wyjaśniał: „Zwrot: «współistotny Ojcu» oznacza, że Syn Boży nie przejawia żadnego podobieństwa do stworzeń zrodzonych: że podobny jest we wszystkim do samego tylko Ojca, od którego pochodzi i nie jest z innej osoby czy istoty, jak tylko z Ojca”[56]. Dokonane oddzielenie od stworzeń jest tak jednoznaczne, że trzeba będzie dopiero Soboru Chalcedońskiego, by na nowo wprowadzić równowagę w szerszej wizji, w której Chrystus zostanie pokazany jako „we wszystkim podobny do nas”, oprócz tego, że jest we wszystkim podobny do Ojca. Podwójna współistotność stanie się zrównoważonym zwieńczeniem doktryny chrystologicznej, a zarazem punktem odniesienia dla soteriologii, a więc także dla antropologii[57].

Odnośnie do Credo nicejskiego Atanazy zostawił ważną informację, a mianowicie pisze, iż formuła *homoousios* budziła opory, w związku z czym na początku ojcowie myśleli o zdefiniowaniu boskości Chrystusa przy pomocy formuły biblijnej: „obraz bez różnic” (*aparallaktos eikon*). Pawłowe określenie: „Obraz Boga niewidzialnego” (Kol 1,15) od dłuższego czasu odgrywało bardzo ważną rolę w dyskusjach chrystologicznych, szczególnie w związku z Orygenesem, chociaż zasadniczo na znaczenie tego określenia zwrócił uwagę Aleksander z Aleksandrii w ramach debaty przedsoborowej, „jak może być niepodobny co do substancji (*anomoios te ousia*) względem Ojca ten, który jest doskonałym obrazem i odblaskiem Ojca, ten, który mógł powiedzieć: «Kto widział Mnie, widział Ojca»?”[58]. Przywołana wypowiedź nawiązuje do przynajmniej trzech innych tekstów nowotestamentowych, które począwszy od Orygenesa były związane z Kol 1,15 i zajmowały kluczowe miejsce w dowodzeniu bóstwa Chrystusa: Mdr 7,26; Hbr 1,3; J 14,9. Od Orygenesa wywodziło się również przekonanie o współwieczności obrazu w stosunku do prototypu[59]. Pozostawała do pokonania trudność związana z subordynacjonizmem, który ciążył na pojęciu *eikon* z powodu niektórych wypowiedzi Orygenesa. Do tego dążył Aleksander, stwierdzając mocno, że Syn jest obrazem doskonałym (*teleia*), najpewniejszym (*apekribomene*), bez różnicy (*aparallaktos*)[60]. Określenie *aparallaktos eikon* stało się w ten sposób najdalej idącym wyrażeniem ortodoksji, mogącym zostać wykorzystanym w definicji dogmatycznej jako właściwe potwierdzenie bóstwa Chrystusa.

Sobory jednak nie są wolne od przypadków, jak wymownie okaże się na kolejnych soborach. Takim przypadkiem było w Nicei to, że zdefiniowano wiarę za pośrednictwem pojęcia *homoousios*, a nie za pośrednictwem formuły *aparallaktos eikon*. Atanazy relacjonuje, że w pierwszej chwili ojcowie myśleli rzeczywiście o odwołaniu się do formuły biblijnej *aparallaktos eikon*, ale zrezygnowali z niej, ponieważ jej zwolennicy zdali sobie sprawę,

56 Euzebiusz z Cezarei, „Epistula ad Neocesarenses”, w: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. Stefan Józef Kazikowski (Warszawa: Pax, 1986), 85.

57 Basile Studer, „Consubstantialis Patri, consubstantialis Matri. Une antithèse christologique chez Léon le Grand”, *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* 18 (1972): 87–115.

58 Aleksander z Aleksandrii, „Epistula ad Alexandrum” 4, w: PG 18, 576.

59 Orygenes, *De principiis* 1, 2, 5; Orygenes, *O zasadach*, 71.

60 Aleksander z Aleksandrii, „Epistula ad Alexandrum” 12, w: PG 18, 565C.

że przeciwnicy mogli ją rozumieć i przyjąć w sensie heretyckim[61]. W związku z tym zdecydowano się na krok o przełomowym znaczeniu dla przyszłej teologii[62], jakim było zastosowanie pojęcia nieznanego Biblii, a należącego do języka filozoficznego. Trzeba jednak zauważyć, na co już Atanazy zwracał uwagę, a mianowicie, że ojcowie w żadnym wypadku nie zamierzali w ten sposób zastąpić określeń biblijnych definicjami filozoficznymi, ale usiłowali określić w sposób pewny i jednoznaczny za pośrednictwem pojęcia filozoficznego, semantycznie jednoznacznego, jedyny i autentyczny sens wyrażeń biblijnych, które pozostawały jedynym i normatywnym kryterium rozumienia wiary. *Homoousios* stanowiło pod pewnym względem „strukturę otwartą", której treści teologicznej należało szukać nie w filozofii, ale w Biblii. Odniesienie do filozofii stawało się wskazówką, jak należy ściślej rozumieć wypowiedzi biblijne, które mogły być różnie interpretowane i wyjaśniane.

Formuła zastosowana przez Pawła była otwarta na herezję, a zatem nie mogła stać się podstawą definicji dogmatycznej, co potwierdziło się po Soborze Nicejskim, gdy sami arianie zaczęli opowiadać się za formułą *aparallaktos eikon*. Być może racją tego zabiegu było właśnie to, że została ona odrzucona w Nicei przez obrońców ortodoksji. Okaże się wtedy, że Syn mógł być nazwany „obrazem bez różnicy" w stosunku do substancji Ojca, nie będąc przez to uznany za Boga z takiej samej racji jak Ojciec. Z ich punktu widzenia obraz, także poprawny, różni się od prototypu, gdyż jest odzwierciedleniem rzeczywistości, a nie samą rzeczywistością. Obraz nie jest więc „współistotny" rzeczywistości. Z tego powodu teologia obrazu w chrystologii zostanie na dłuższy czas odsunięta na margines, chociaż ma ona podstawy biblijne[63].

3. Dla nas i dla naszego zbawienia

W nicejskim opracowaniu doktryny bóstwa Jezusa Chrystusa podkreśla się, że wiodącą rolę odegrało w nim konkretne doświadczenie zbawienia, to znaczy odniesienie do Chrystusa jako Zbawiciela i źródła przebóstwienia. Znajduje to szerokie potwierdzenie w teologii Atanazego. Dokonał on wyraźnego przesunięcia zainteresowań teologicznych z problematyki kosmologicznej na człowieka, przede wszystkim na jego zbawienie, czyli na soteriologię. Nawiązując do przednicejskiej tradycji teologicznej, szczególnie do Ireneusza, Atanazy dowartościowuje rezultaty teologiczne wypracowane w czasie batalii przeciw gnostycyzmowi – batalii, która doprowadziła do wyraźnego skoncentrowania się na ekonomii zbawienia i odkupienia człowieka. Nadaje on całej teologii koloryt soteriologiczny i antropologiczny.

61 Atanazy, *De decretis* 20; wersja w języku polskim: Atanazy z Aleksandrii, *O dekretach Soboru Nicejskiego. O wypowiedzi Dionizego. O synodach w Rimini i Selekcji*, tłum. Przemysław Marek Szewczyk, Źródła Myśli Teologicznej 60 (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2011), 20*–21*; Atanazy z Aleksandrii, „Epistula ad africanos episcopos" 5, w: PG 26, 1037C–D.

62 John Henry Newman, *Logika wiary*, tłum. Paweł Bocharczyk (Warszawa: Pax, 1989), 121–128.

63 Raniero Cantalamessa, „Cristo immagine di Dio. Le tradizioni patristiche su Col. 1,15", w: *La cristologia in san Paolo. Atti della XXIII Settimana Biblica* (Brescia: Paideia, 1976), 269–287.

Chrystus nie sytuuje się już – jak w pismach apologetów – między Bogiem i kosmosem, ale przede wszystkim między Bogiem i człowiekiem, co nie oznacza, że jest On „między" w sensie ontologicznym, czyli na pośrednim stopniu bytu, co mogłoby wskazywać na subordynacjonizm, ale że „jednoczy" Boga z człowiekiem. W Nim Bóg staje się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się bogiem, to znaczy, by został przebóstwiony: „To ono [Słowo] bowiem się wcieliło, żebyśmy zostali ubóstwieni"[64]. Kosmos nie znika z horyzontu chrystologii Atanazego, co więcej, tylko u niewielu ojców kosmiczny wymiar odkupienia jest tak szeroko rozwinięty jak u niego[65]. Niemniej jednak także ten wymiar kosmiczny pozostaje w relacji do człowieka i jego zbawienia, a nie na odwrót. Nowy schemat rzeczywistości nie będzie już grecki: Bóg – wszechświat – człowiek, ale będzie biblijny: Bóg – człowiek – wszechświat. Wszechświat jest dla człowieka, a nie człowiek dla wszechświata.

Na tym tle staje się jasne zastosowanie przez Atanazego argumentu soteriologicznego w funkcji obrony bóstwa Chrystusa. Jak wiadomo argument ten nie narodził się w ramach kontrowersji ariańskiej, ale jest on obecny we wszystkich starożytnych kontrowersjach chrystologicznych – począwszy już od kontrowersji gnostyckiej do antymonoteletycznej – przy oczywistym dostosowaniu go do wymagań chwili. W przypadku Atanazego można go sformułować następująco: *Quod non est assumptum a Deo, non est sanatum*, jak wyrazi to syntetycznie późniejsza teologia[66]. Zbawienie domaga się, aby człowiek nie był przyjęty przez jakąś „istotę pośrednią" lub przez jakiś „eon", ale by został w pełni przyjęty przez Boga i został z Nim zjednoczony. Pisał Atanazy: „Gdyby więc Syn był stworzeniem, człowiek bez zmian pozostawałby śmiertelny i niezjednoczony z Bogiem". A dalej: „Człowiek przecież nie zostałby ubóstwiony przez zjednoczenie ze stworzeniem, gdyby nie był prawdziwym Bogiem"[67].

Wpływ doświadczenia zbawienia na ostateczny kształt dogmatu bóstwa Chrystusa nie ulega zatem wątpliwości. Byłoby jednak błędem rozumieć ten wpływ wyłącznie jednokierunkowo. Jeśli jest prawdą, że doświadczenie Chrystusa jako Zbawiciela i źródła przebóstwienia kształtuje proces teologiczny zmierzający do ukazania prawdy Jego bóstwa, to jest także prawdą, że ten proces wyraźnie przyczynia się do kształtowania i sprecyzowania doświadczenia zbawienia. Innymi słowy, między dwoma aspektami tego procesu zachodzi ścisła współzależność, to znaczy zawdzięczają się sobie nawzajem. Argument soteriologiczny został szeroko rozwinięty przez Atanazego, który pisze już po Soborze Nicejskim, że właściwie jego orzeczenie doprowadziło do rozwoju i uświadomienia doświadczenia i implikacji chrystologicznych zbawienia chrześcijańskiego.

---

64 Atanazy z Aleksandrii, *De incarnatione* 54; Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa*, 73.

65 Janusz Królikowski, „Osoba Jezusa Chrystusa i jej uniwersalne znaczenie. Perspektywa patrystyczna", *Vox Patrum* 28, 52 (2008): 539–547.

66 Grzegorz z Nazjanzu, *Epistula* 101 (*ad Cledonium*), w: PG 37, 181–183.

67 Atanazy z Aleksandrii, *Contra arianos* 2, 69–70; wersja w języku polskim: Atanazy z Aleksandrii, *Mowy przeciw arianom I–III*, tłum. Przemysław Marek Szewczyk, Źródła Myśli Teologicznej 67 (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013), 154–155.

Pojęcie *homoousios* ma niewątpliwie znaczenie soteriologiczne. Usytuowanie za jego pośrednictwem Syna w relacji do Ojca oznacza usytuowanie Go na takim poziomie, że absolutnie nic nie może pozostać poza zasięgiem Jego zbawczego oddziaływania. Oznacza nadanie uniwersalnego znaczenia Osobie Jezusa Chrystusa nie tylko na poziomie ontologicznym, a więc poziomie bytu, ale także na poziomie soteriologicznym, czyli znaczenia bytu. Zakłada także związanie znaczenia Jezusa Chrystusa z fundamentem, w którym zakorzenia się Jego byt, czyli w Ojcu. Jezus Chrystus – można powiedzieć – nie stanowi, w dziejach i w kosmosie, drugiej i jakby dodanej obecności do obecności Boga, to znaczy Boga Syna i Boga Zbawiciela w stosunku do Boga Ojca i Boga Stwórcy. Przeciwnie, On jest obecnością i samym znaczeniem Ojca. Atanazy tak to wyjaśniał: „Słowo jest bytującym i niezłożonym, ale jednym i jednorodzonym Bogiem dobrym, który z Ojca jako dobrego źródła pochodząc, wszystko uładza i spaja. (…) Wszechmocne i najdoskonalej święte Ojca Słowo, zstępując na wszystko i wszędzie swoją moc rozciągając, oświetlając wszystko, co się jawi, i co niewidzialne, w sobie je skupiając i związując, niczego poza swoją mocą nie pozostawiło, ale wszystko i wszędzie, każde z osobna i łącznie razem w całości, ożywia i strzeże”[68].

W Chrystusie ukazuje się zatem byt i znaczenie Boga, który uobecnia się wobec człowieka i świata; nie jest kimś innym, ani nie jest jakąś istotą pośredniczącą. Takie jest głębokie znaczenie pojęcia *homoousios* w rozumieniu Soboru Nicejskiego, wypływające z samego objawienia. Jeśli Słowo jest współistotne Ojcu, to Jego objawienie sięga do samego Boga, czyli wykracza poza to wszystko, co o Bogu się mówi. Objawiciel jest równocześnie objawieniem, gdyż podmiot i przedmiot objawienia utożsamiają się ze sobą, należąc do tego samego porządku bytowego. Osiąga się w ten sposób – chociaż na poziomie bardziej rozwiniętym – ten sam wniosek o absolutności i uniwersalności osoby Chrystusa, określony już na początku przez Justyna, który utożsamił Jezusa ze Słowem[69].

Zakończenie

Drogi prowadzące do doktrynalnego sformułowania dotyczącego boskości Jezusa Chrystusa, którego dokonał I Sobór Nicejski[70], były długie, skomplikowane i naznaczone poważnymi konfliktami, które objęły niemal cały Kościół. Chodziło w nich o zmierzenie się

68 Atanazy z Aleksandrii, *Contra gentes* 41–42; wersja w języku polskim: Atanazy z Aleksandrii, *Przeciw poganom*, tłum. Michał Wojciechowski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 62 (Warszawa: ATK, 2000), 68–69.

69 Oprócz zagadnień, które zostały poruszone w tym artykule, pierwotna myśl chrześcijańska musiała się zmierzyć z jeszcze jedną trudnością, by dojść do dogmatu pełnego bóstwa Chrystusa, a mianowicie z wyłonioną w środowisku żydowskim kwestią Jego preegzystencji, która wyrosła na gruncie modalizmu. W tym miejscu pomijamy to zagadnienie, gdyż zasługuje ono na osobne studium, nie wnosząc zasadniczo nowych treści do tego, co zostało tutaj powiedziane.

70 Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325): kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013); Marek Pyc, „Symbol nicejski w procesie kształtowania się wiary w Jezusa Chrystusa”, *Roczniki Teologii Dogmatycznej* 3 (2011): 241–256.

z wielką tradycją kulturową, zwłaszcza filozoficzną, Greków. Wiara chrześcijańska domagała się od nich przekroczenia ugruntowanego w ich tradycji horyzontu myślowego. Owszem, filozofia grecka zdominowana utrwalonymi zasadami metafizycznymi, posiadała już pewną drogę naturalną, aby postawić problem boskości Chrystusa, ale miała wpisane również w swoją tradycję poważne ograniczenie w postaci *deuteros theos*, które musiało zostać przekroczone, aby dojść do pełnej wiary w Jezusa Chrystusa, wpisanej głęboko i wyraźnie w objawienie biblijne. Grecy byli zainteresowani przede wszystkim Bogiem transcendentnym i gorszyła ich pokorna postać Jezusa z Nazaretu – Boga, którego chrześcijanie widzieli jako Boga „bliskiego" oraz bezpośrednio i osobiście uczestniczącego w dziejach ludzkich.

Nie jest historycznie poprawne często powracające mówienie, że dla kultury helleńskiej było czymś niemal naturalnym i wolnym od trudności wierzenie w to, że Bóg stał się człowiekiem i w to, że Chrystus posiada naturę boską. Z tej samej racji jest również poważnym błędem naznaczona hipoteza, że dogmat boskości Chrystusa jest rezultatem mentalności greckiej. Ta mentalność poddała się temu dogmatowi dopiero pod wpływem długich i trudnych dyskusji. Należy odrzucić wszelkie poglądy, które widzą w nicejskim *homoousios* przejaw mitologizacji dogmatu chrystologicznego, która domagałaby się demitologizacji. Taki postulat był stawiany przez wielu teologów końca XIX wieku, powracając stale w ciągu wieku XX. Tymczasem to Sobór Nicejski, jeśli odczytamy go w kontekście dyskusji chrystologicznych toczonych w II i III wieku, okazuje się właściwą demitologizacją w spojrzeniu na boskość Jezusa Chrystusa. Nawet jeśli w Credo nicejskim odwołano się do pojęcia zaczerpniętego z greckiej tradycji filozoficznej, to jednak jego zastosowanie miało charakter teologiczny, służący uwypukleniu czystej wiary biblijnej.

Przypomnienie dróg prowadzących do dogmatu nicejskiego pozostaje jak najbardziej ważne w kontekście 1700. rocznicy jego ogłoszenia. Jest ono niewątpliwą zachętą do wytrwałej troski o autentyczną doktrynę Kościoła, która powinna się i nam udzielić. Jeszcze ważniejsze jest jednak to, co podkreślił kard. Raniero Cantalamessa w swojej refleksji jubileuszowej dotyczącej I Soboru Nicejskiego: „Nie wystarczy powtórzyć Credo nicejskie; trzeba odnowić poryw wiary, który dotyczył wówczas boskości Chrystusa i który nie miał już sobie równego w ciągu wieków"[71]. To jest sprawa zasadnicza dla nas dzisiaj.

71 Raniero Cantalamessa, „Nicea un Concilio di tutti i cristiani", *L'Osservatore Romano* 4.01.2025, dostęp 15.11.2025, https://www.osservatoreromano.va/it/news/2025-01/quo-003/nicea-un-concilio-di-tutti-i-cristiani.html.

Bibliografia

Aleksander z Aleksandrii. „Epistula ad Alexandrum". W: *Patrologia Graeca*, 18, red. Jacques Paul Migne, 547–572. Paris: Wydawnictwo J.-P. Migne'a, 1856–1866.

Aleksander z Aleksandrii. „Epistula ad episcopos". W: *Patrologia Graeca*, 18, red. Jacques Paul Migne, 571–582. Paris: Wydawnictwo J.-P. Migne'a, 1856–1866.

Apulejusz z Madaury. „De deo Socratis" 4. W: Apulejusz z Madaury, *O Bogu Sokratesa i inne pisma*. Tłum. Kazimierz Pawłowski. Biblioteka Klasyków Filozofii, 3–40. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 2002.

Atanazy z Aleksandrii. „Epistula ad africanos episcopos" 5. W: *Patrologia Graeca*, 26, red. Jacques Paul Migne, 1029–1048. Paris: Wydawnictwo J.-P. Migne'a, 1856–1866.

Atanazy z Aleksandrii. *Contra arianom*; wersja w języku polskim: Atanazy z Aleksandrii. *Mowy przeciw arianom I–III*. Tłum. Przemysław Marek Szewczyk. Źródła Myśli Teologicznej 67. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013.

Atanazy z Aleksandrii. *Contra gentes*; wersja w języku polskim: Atanazy z Aleksandrii. *Przeciw poganom*. Tłum. Michał Wojciechowski. Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 62. Warszawa: ATK, 2000.

Atanazy z Aleksandrii. *De decretis*; wersja w języku polskim: Atanazy z Aleksandrii. *O dekretach Soboru Nicejskiego. O wypowiedzi Dionizego. O synodach w Rimini i Selekcji*. Tłum. Przemysław Marek Szewczyk. Źródła Myśli Teologicznej 60. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2011.

Atanazy z Aleksandrii. *De incarnatione*; wersja w języku polskim: Atanazy z Aleksandrii. *O wcieleniu Słowa*. Tłum. Michał Wojciechowski. Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 61. Warszawa: ATK, 1998.

Atenagoras z Aten. *Legatio pro Christianis*; wersja w języku polskim: Atenagoras z Aten. *Prośba za chrześcijanami*. Tłum. Stanisław Kalinkowski, 27–80. Warszawa: ATK, 1985.

Augustyn. *Confessiones*; wersja w języku polskim: Augustyn. *Wyznania*. Tłum. Zygmunt Kubiak, Warszawa: Wydawnictwo Znak, 1992.

Balz, Horst. „κοσμέω". W: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. Horst Balz, Gerhard Schneider, kol. 763–764. Stuttgart–Berlin–Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1992.

Bouyer, Louis. *La Bible et l'Évangile. Le sens de l'Écriture: du Dieu qui parle au Dieu fait homme*. Paris: Editions du Cerf, 1958.

Cantalamessa, Raniero. „Cristo immagine di Dio. Le tradizioni patristiche su Col. 1,15". W: *La cristologia in san Paolo. Atti della XXIII Settimana Biblica*, 269–287. Brescia: Paideia, 1976.

Cantalamessa, Raniero. „La cristologia patristica come soluzione del problema della trascendenza e immanenza di Dio in Cristo". *Teologia* 1 (1976): 338–354.

Cantalamessa, Raniero. „Nicea un Concilio di tutti i cristiani". *L'Osservatore Romano* 4.01.2025. Dostęp 15.11.2025. https://www.osservatoreromano.va/it/news/2025-01/quo-003/nicea-un-concilio-di-tutti-i-cristiani.html.

Cantalamessa, Raniero. *L'Omelia in ss. Pascha dello Ps. Ippolito di Roma*. Milano: Vita e pensiero, 1967.

Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout: Brepols, 1954 = CCL.

Epifaniusz z Salaminy. *Panarion*; wersja w języku polskim: Epifaniusz z Salaminy. *Parion. Herezje 1–33*. Tłum. Marek Gilski, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, 2015.

Euzebiusz z Cezarei. „Demonstratio evangelica". W: *Patrologia Graeca*, 22, red. Jacques Paul Migne, 9–794. Paris: Wydawnictwo J.-P. Migne'a, 1856–1866.

Euzebiusz z Cezarei. „Epistula ad Neocesarenses". W: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*. Tłum. Stefan Józef Kazikowski, 85. Warszawa: Pax, 1986.

Euzebiusz z Cezarei. *Historia ecclesiastica*; wersja w języku polskim: Euzebiusz z Cezarei. *Historia kościelna*. Tłum. Agnieszka Caba na podst. tłum. Arkadiusza Lisickiego. Źródła Myśli Teologicznej 70. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013.

Filon Aleksandryjski, *De somniis* I, 229; Philon d'Alexandrie. *De somniis I–II*, 228–229, trad. Pierre Savinel. Paris: Éditions du Cerf, 1962.

Grillmeier, Alois. *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1975.

Grzegorz z Nazjanzu. *Epistula* 101 (*ad Cledonium*). W: *Patrologia Graeca*, 37, red. Jacques Paul Migne, 181–183. Paris: Wydawnictwo J.-P. Migne'a, 1856–1866.

Grzegorz z Nyssy. *Contra Eunomium*; wersja w języku polskim: Grzegorz z Nyssy. *Przeciwko Eunomiuszowi. Księga pierwsza i druga*. Tłum. Marta Przyszychowska, Fundamenta 3, Warszawa: Wydawnictwo Ośrodka Rozwoju Badań i Edukacji, 2021.

Guitton, Jean. *Il Cristo dilacerato. Crisi e concili nella Chiesa*. Milano: Paoline, 1964.

Harnack, Adolf von. *Das Wesen des Christentums*. Leipzig: Hinrichs, 1901.

Hieronim. „Dialogus contra Luciferianos". W: *Patrologia Latina*, 23, red. Jacques Paul Migne, 172. Paris: Wydawnictwo J.-P. Migne'a, 1844–1855.

Ignacy Antiocheński. *Ad Polycarpi*; wersja w języku polskim: Ignacy Antiocheński. *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*. Tłum. Anna Świderkówna. Biblioteka Ojców Kościoła 10, 140–142. Kraków: Wydawnictwo M, 1998.

Innocenti, Ennio, Ilaria Ramelli. *Gesù a Roma*. Roma: Sacra Faternitas Aurigarum, 2007.

Justyn Męczennik. *1 apologia*; wersja w języku polskim: Justyn Męczennik. *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*. Tłum. Leszek Misiarczyk, 43–89. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2012.

Justyn Męczennik. *2 apologia*; wersja w języku polskim: Justyn Męczennik. *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*. Tłum. Leszek Misiarczyk, 91–100. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2012.

Justyn Męczennik. *Dialogus cum Tryfone Judeo*; wersja w języku polskim: Justyn Męczennik. *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*. Tłum. Leszek Misiarczyk, 159–318. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2012.

Klemens Aleksandryjski. *Stromata*; wersja w języku polskim: Klemens Aleksandryjski. *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*. T. 1–2. Tłum. Janina Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa: PAX, 1994.

Korzeniowski, Ireneusz. *Il Logos-Verbum mentis in S. Tommaso d'Aquino e in Bernard Lonergan*. Roma: Lateran University Press, 2010.

Królikowski, Janusz. „Osoba Jezusa Chrystusa i jej uniwersalne znaczenie. Perspektywa patrystyczna". *Vox Patrum* 28, 52 (2008): 539–547.

Leon Wielki. *Ad Flavianum*; wersja w języku polskim: Leon Wielki. „List papieża Leona do Flawiana". W: *Dokumenty Soborów Powszechnych*. T. 1: *(325–787)*, układ i oprac. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras. Źródła Myśli Teologicznej 24, 196–213. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2001.

Lietzmann, Hans. *Apollinaris von Laodicea und seine Schule.* Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1904.

Mazza, Enrico. *Il Logos, software della creazione. Come leggere il Prologo di Giovanni*. Bologna: EDB Edizioni Dehoniane, 2018.

Newman, John Henry. *Logika wiary.* Tłum. Paweł Bocharczyk. Warszawa: Pax, 1989.

Norelli, Enrico. „Gesù nel cristianesimo delle origini (I–II) secolo. Dall'anununcio al canone". W: *Heri et Hodie. Figure di Cristo nella storia. Atti del Convegno. Pisa, 14–17 novembre 2000*, 79–105. Pisa: Edizioni Plus, Università di Pisa, 2001.

Orygenes. *Contra Celsum*; wersja w języku polskim: Orygenes. *Przeciw Celsusowi*. Tłum. Stanisław Kalinkowski. Warszawa: ATK, 1986.

Orygenes. *De principiis*; wersja w języku polskim: Orygenes. *O zasadach*. Źródła Myśli Teologicznej 1. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1996.

Orygenes. *Homiliae in Genesim*; wersja w języku polskim: Orygenes. *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*. Tłum. Stanisław Kalinkowski. Źródła Myśli Teologicznej 64. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2012.

Orygenes. *In Evangelium Sancti Ioannis*; wersja w języku polskim: Orygenes. *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*. Źródła Myśli Teologicznej 27. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003.

Patrologia Graeca, red. Jacques Paul Migne. Paris: Wydawnictwo J.-P. Migne'a, 1856–1866 = PG.

Patrologia Latina, red. Jacques Paul Migne. Paris: Wydawnictwo J.-P. Migne'a, 1844–1855 = PL.

Pietras, Henryk. *Sobór Nicejski (325): kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013.

Platon. *Uczta*. Tłum. Władysław Witwicki. Warszawa: PWN, 1992.

Platon. *Listy.* Tłum. Maria Maykowska. Warszawa: PWN, 1987.

Pliniusz Młodszy. *Epistula*; Plinius Minor. *Epistularum Libri Novem. Epistularum ad Traianum Liber. Panegyricus*, ed. Mauritius Schuster. Leipzig: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1992.

Prestige, George Leonard. *Dieu dans la pensée patristique*. Paris: Aubier, 1955.

Pyc, Marek. „Symbol nicejski w procesie kształtowania się wiary w Jezusa Chrystusa". *Roczniki Teologii Dogmatycznej* 3 (2011): 241–256.

Ramelli, Ilaria. „Accuse anticristiane riflesse nelle opere di Apuleio (II secolo)". W: Ennio Innocenti, Ilaria Ramelli, *Gesù a Roma*, 333–350. Roma: Sacra Faternitas Aurigarum, 2007.

Ramelli, Ilaria. *Tempo ed eternità in età antica e patristica. Grecità, Ebraismo e Cristianesimo.* Assisi: Cittadella editrice, 2015.

Segalla, Giuseppe. *La cristologia del Nuovo Testamento.* Bologna: Paideia, 1985.

Simonetti, Manlio. *Studi sull'arianesimo.* Roma: Editrice Studium, 1965.

Sokrates Scholastyk. *Historia Kościoła*. Tłum. Stefan Józef Kazikowski. Warszawa: Pax, 1986.

Studer, Basile. „Consubstantialis Patri, consubstantialis Matri. Une antithèse christologique chez Léon le Grand". *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* 18 (1972): 87–115.

Tacjan Syryjczyk. *Oratio ad Graecos*; wersja w języku polskim: Tacjan Syryjczyk. „Mowa do Greków". W: *Pierwsi apologeci greccy.* Tłum. Leszek Misiarczyk. Biblioteka Ojców Kościoła 24, 311–355. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004.

Teofil z Antiochii. *Ad Autolycum*; wersja w języku polskim: Teofil z Antiochii. „Do Autolika". W: *Pierwsi apologeci greccy. Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Micjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz*. Przekład, wstęp i przypisy ks. Leszek Misiarczyk, oprac. ks. Józef Naumowicz. Biblioteka Ojców Kościoła 24, 367–486. Kraków: Wydawnictwo M, 2004.

Tertulian. „De carne Christi" 4, 1. W: Tertulian, *Tertulliani Opera*. Pars II: *Opera Montanistica*, ed. Eligius Dekkers, 871–917. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1954.

Tertulian. *Adversus Marcionem*; wersja w języku polskim: Tertulian. *Przeciw Marcjonowi*. Tłum. Stefan Ryznar. Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 58. Warszawa: ATK, 1994.

Tertulian. *Apologeticus*; wersja w języku polskim: Tertulian. *Apologetyk*. Tłum. Jan Sajdak. Pisma Ojców Kościoła 20. Poznań: Księgarnia Akademicka, 1947.

Cytowanie chicagowskie:

Królikowski, Janusz. „Jezus Chrystus – prawdziwy Bóg. Drogi prowadzące do Credo nicejskiego". *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 33 (2026): 43–65. DOI: 10.18276/skk.2026.33-03.

Cytowanie oksfordzkie:

Królikowski J. *Jezus Chrystus – prawdziwy Bóg. Drogi prowadzące do Credo nicejskiego*. „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie" 33 (2026), s. 43–65. DOI: 10.18276/skk.2026.33-03.