

Ks. Janusz Królikowski*
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków–Tarnów

ARIANIZM I JEGO AKTUALNOŚĆ

ARIANISM AND ITS RELEVANCE TODAY

Summary

The anniversary of the First Council of Nicaea, which reminds us of the fundamental significance of the Nicene doctrine associated with the concept of *homoousios*, calls for renewed reflection on the origins and essence of Arianism, as it caused one of the most serious crises ever to affect the Church. The problem recurred many times over the centuries, but the Nicene doctrine was the basis for the Church's response and for rebuilding the authenticity of the faith. In the contemporary Church, too, there are certain signs of a return to Arianism, which theology must address in the name of the authenticity of its ecclesial mission.

Keywords: Arianism, Arius, Council of Nicaea, creed, *homoousios*, consubstantial, faith, demythologisation

Streszczenie

Rocznica I Soboru Nicejskiego, która na nowo uświadamia nam podstawowe znaczenie doktryny nicejskiej związanej z pojęciem *homoousios*, domaga się odnowionej refleksji nad genezą i istotą arianizmu, gdyż wywołał on jeden z najpoważniejszych kryzysów, które kiedykolwiek dotknęły Kościoła. Problem powracał potem jeszcze wielokrotnie w ciągu wieków, ale doktryna nicejska była podstawą udzielanej w Kościele odpowiedzi oraz podstawą odbudowywania autentyczności wiary. Również we współczesnym Kościele pojawiają się pewne znaki powrotu arianizmu, którymi musi się zająć teologia w imię autentyczności swojej misji kościelnej.

Słowa kluczowe: arianizm, Ariusz, Sobór Nicejski, credo, *homoousios*, współlistotny, wiara, demitologizacja

* Ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski – kapłan diecezji tarnowskiej, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Katedra Teologii Systematycznej Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie. Adres do korespondencji: janusz.krolikowski@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0003-3929-6008.

*

Arianizm został słusznie nazwany przez Jeana Guittona „herezją wszystkich herezji”, ponieważ dokonuje on degradacji całej budowli doktryny kościelnej, burząc jej fundament. Odpowiedź na tę herezję, którą wypracowali w 325 roku ojcowie I Soboru Nicejskiego, a która sprowadza się właściwie do jednego słowa: *homoousios* – „współistotny”, teologowie należący do tradycji wschodniej często nazywają „jedynym” dogmatem kościelnym bądź też „protodogmatem”, ponieważ z niego wyrastają i na nim się opierają wszystkie inne prawdy wiary, którymi żyje Kościół. Te dwa fakty wystarczająco uzasadniają, że teologia kościelna powinna nieustannie powracać do refleksji nad doktryną nicejską w imię swojej autentyczności oraz w imię odpowiedzialności za pełnioną misję eklezjalną. Z tych przekonań wychodzą także niniejsze refleksje, w których pytamy o genezę i istotę arianizmu, ale także o jego niewątpliwą aktualność, ponieważ odnotowuje się znaki jego wyraźnego powrotu także w naszych czasach¹.

GENEZA ARIANIZMU

W organizmach historycznych, na przykład w jakimś narodzie czy w jakiejś cywilizacji, co jakiś czas pojawiają się momenty krytyczne, które otwarcie ukazują ich newralgiczne punkty i wskazują na potrzebę weryfikacji i dopracowania pewnych elementów. Dotyczy to także Kościoła, w którego dziejach wielokrotnie pojawiły się okresy naznaczone wewnętrznym kryzysem. Takim kryzysem był w starożytności kryzys ariański. John Henry Newman, dzisiaj doktor Kościoła, w jednej ze swoich wczesnych prac bardzo wnikliwie zidentyfikował przyczyny tego kryzysu, co potem głęboko naznaczyło całą jego refleksję teologiczną i znalazło szerokie odzwierciedlenie w jego pismach².

Jeśli arianizm mógł wywierać bardzo niebezpieczny wpływ na życie kościelne, to wynika to z faktu, że miał po swojej stronie pod niektórymi względami pewne znamiona prawdopodobieństwa: doktryna Ariusza oraz ogólna myśl Kościoła na pierwszy rzut oka zdają się nawet zbieżne. Prawowierny historyk herezji jest niekiedy skłonny nakładać swoją terażniejszość lub przyszłość na to, co miało miejsce w przeszłości; sugeruje, że dzieje przyszłe zostały już zapisane w dziejach przeszłych, że „heretycy”

¹ Por. L. Grazzi, *Arianesimo. Una eresia antica e oggi molto presente*, Edizioni l'Isola di Patmos 2021.

² Por. J.H. Newman, *Arians of the fourth century*, London–New York 1890.

byli takimi już od urodzenia, ukrywając się w łonie Kościoła i czekając jedynie na przychylny moment, by ujawnić swoje prawdziwe przekonania. Zdecydowanie bardziej autentyczną jest jednak ta historia, która dostrzega zróżnicowane momenty przyszłości, podczas gdy formowały się jeszcze na burzliwym oceanie przeszłości.

Aby zrozumieć źródła arianizmu i jego wieloznaczność, należy sięgnąć w przeszłość. Biorąc pod uwagę tajemnicę Boga proponowaną przez Ewangelię żydom i poganom, trzeba powiedzieć, dlaczego z różnych racji była ona nie do przyjęcia tak dla jednych, jak i dla drugich. Żydzi nie mogli pojąć, jak bóstwo Mesjasza można pogodzić z jednością Boga, z boską transcendencją, którą jako jedyni wyznawali w świecie zdominowanym płytkim bałwochwalstwem. Wiara ich ojców, oczyszczona, wyznawana przez proroków, przypominała im nieustannie o obecności tego jedyne Boga w ich dziejach i w ich kulcie. U pogan wszystko wyglądało odwrotnie – bez żadnej trudności dopuszczali oni ideę, że Jezus był istotą boską i byli gotowi Go włączyć do rozległego kręgu swoich licznych bóstw, tym bardziej że ich bóstwa niejednokrotnie przyjmowały ludzkie kształty. Nie brakowało u pogan przypadków przebóstwionych herosów, a w końcu także cesarzy, którym przypisywano boskie prerogatywy. W jednym i w drugim przypadku chodziło jednak o dystans między Mesjaszem i Bogiem bądź między bóstwem i Bogiem. Był to zawsze dystans nieskończony i okazywał się on tym bardziej nie do pokonania, im bardziej starano się go zawęzić. Mesjasz, pojmowany jako „syn Błogosławionego”, „umiłowany syn Ojca” – według oficjalnych określeń żydowskich – dla myśli radykalnie monoteistycznej pozostawał w swojej istocie istotą nieskończenie odległą od jedyne i nieskończone Boga, jedyne w swojej transcendencji, nienazywalnego, nieprzedstawialnego i niemającego innego sanktuarium niż Święte Świętych – tego prostego i symbolicznego miejsca ukrytego w jedynej świątyni³. W oczach myślicieli greckich, którzy akceptowali wiarę w Chrystusa, widząc w Nim pośrednika, Mesjasz „Syn Boży” był oddzielony od tego jedyne i niedostępnego Boga, wyższego w istocie, którego przeczuwali niektórzy wielcy filozofowie greccy, jak na przykład Platon i Plotyn.

W konsekwencji zarówno żydom, jak i poganom nie była obca koncepcja istnienia jakiegoś pośrednika między Transcendentnym Jedynym i światem duchów. Żydzi posiadali ideę pośredniczącego Słowa bądź też Mądrości (Słowa wypowiedzianego, Mądrości stworzonej), poprzez któ-

³ Por. H. Cazelles, *Le Messie de la Bible. Christologie de l'Ancien Testament*, Paris 1978, s. 169–189.

rych Ojciec zwracał się do ludzi i ofiarował im swoją przychylną obecność. Mędrcy pogańscy mieli również ideę Rozumu lub Słowa pośredniczącego, pierwotnej emanacji pierwszej zasady, która skracala dystans między Bogiem i światem. Pewni myśliciele o tendencjach synkretycznych uważali, że można by zbliżyć do siebie żydowską koncepcję Mądrości-Słowa do greckiej idei Rozumu-Słowa. Było to widoczne u Filona, zhellenizowanego Żyda, współczesnego Jezusowi, który nauczał w Aleksandrii.

Kiedy Jezus Chrystus pojawił się w ciele i w dziejach, zadaniem filozofów stało się Go zrozumieć. Dla inteligencji zanurzonej w dziejach zrozumieć oznacza zastosować do nowego bytu istniejące już systemy i kategorie myślenia. Było rzeczą trudną zakwestionować fakt, że Jezus z Nazaretu był człowiekiem podobnym do nas: urodził się, cierpiał, dzielił z nami całe życie i kondycję ludzką – „z wyjątkiem grzechu” (Hbr 4,15). Równocześnie jednak dysponował mocą Bożą, ukazaną w licznych cudach, a przede wszystkim w zmartwychwstaniu, oraz przedstawiał się w sposób bezpośredni lub pośredni jako jedyny i jednorodzony Syn Boga równy Bogu, a w niejednym przypadku po prostu jako Bóg, nie naruszając w niczym Jego jedności i jedyności. Taką wiarę przeżywali pierwsi chrześcijanie. Pliniusz Młodszy pisał do cesarza Trajana o tym, co zaobserwował u chrześcijan w czasie niedzielnych zgromadzeń liturgicznych: „śpiewają ku czci Chrystusa jako Boga”. Wiary chrześcijan nie można wyjaśnić inaczej, jak tylko uznając, że Jezus Chrystus, Syn Boży, Zbawiciel, jest uznawany za samego Boga w najściślejszym znaczeniu tego słowa.

Od chwili, gdy duch ludzki stara się zrozumieć, pojawiają się oczywiście trudności. Czy należy sądzić zgodnie z „mitologią”, że Bóg ukazał się pod postacią Jezusa z Nazaretu, jakby był Jego symbolem? Czy też Jezus jest człowiekiem szczególnie zjednoczonym z Bogiem, przez Boga przyjętym, uczynionym z Nim jedną rzeczywistością, uprzywilejowanym pośród świętych? Czy może Jezus pełnił historyczną i przejściową funkcję Boga w dziejach zbawienia i w stosunku do tych dziejów? Czy Jego narodziny historyczne są identyczne ze zrodzeniem Go jako jedynego Syna Ojca? Można odpowiedzieć, że teksty biblijne opowiadają się za Jego boskością, szczególnie Listy św. Pawła, a jeszcze bardziej Ewangelia św. Jana. Czy jednak odpowiedź jest wystarczająco jednoznaczna i całkowicie pewna? Czy Pismo Święte wypowiada się definitywnie o Jezusie jako Bogu w sensie absolutnym? Egzegeta mógłby dość zdecydowanie powiedzieć, że kwestia jest otwarta. Stary Testament w swoich wypowiedziach na temat Mądrości mówił, że jest stworzona przez Boga, podczas gdy Ewangelie synoptyczne wkładały w usta Jezusa stwierdzenia dotyczące Jego czło-

wieczności zdające się wykluczać boskość. Dzieje Apostolskie mówią o Jezusie jako „Mężu Bożym” (por. Dz 2,22–24). Jeśli chodzi o św. Pawła, można było we wszystkich jego wypowiedziach chrystologicznych dopatrywać się stwierdzeń, według których Jezus był najdoskonalszym ze wszystkich stworzeń – był tym stworzeniem, w którym wszystkie inne były chciane, przeznaczone, zbawione, ale On nie był taki sam jak Ojciec.

SPECYFIKA CHRYSOLOGII ARIUSZA

Pierwsi ojcowie Kościoła znaleźli się w niepokojącej sytuacji, spotykając się z dwoma zrodzeniami Słowa – jednym wiecznym i poprzedzającym czas, o którym mówi św. Jan w Prologu do swojej Ewangelii, oraz drugim czasowym, czyli zrodzeniem Jezusa z Nazaretu z Dziewicy Maryi, o którym mówią najstarsze wyznania wiary. Niektórzy z ojców godzili się z myślą, że Słowo, Syn Boży, zaczął istnieć w chwili, w której wszedł w dzieje. Rozróżnienie między wiecznym Synem Boga i Synem Bożym, który stał się człowiekiem, wywoływało trudności, tym bardziej że Ewangelia nie jest podręcznikiem na temat relacji boskich, ale dziejami tych relacji w stosunku do ludzi, to znaczy dziejami zbawienia. Przepowiadanie apostołów, podobnie jak przepowiadanie Jezusa, sytuuje się na konkretnym poziomie tego, co jest nauczane w dziejach: Słowo, które w nich mówi, nie jest Słowem w sobie, ale jest Słowem wcielonym, Synem Dziewicy Maryi. Te same trudności powracają w ciągu wieków. Wystarczy przeczytać rozmaite prace powstałe w ramach współczesnej egzegezy, by zobaczyć, jak w wielu z nich występuje wahanie odnośnie do jasnego uznania, że Jezus z Nazaretu jest człowiekiem, stanowiącym jedno z Bogiem (por. J 10,30). Modne stało się obecnie twierdzenie, że Jezus jest Bogiem jako ten, w którym objawia się Bóg. Ten fakt uzasadnia, że liczne prace poświęcone Jezusowi Chrystusowi widzą w Nim przede wszystkim Objawiciela. W każdym jednak razie w wielu współczesnych wypowiedziach Boskość Jezusa Chrystusa jest łączona bardziej z Jego funkcją niż z Jego bytem⁴.

W jakim znaczeniu Syn preegzystował przed wcieleniem? W jakiej mierze wcielenie jest wieczne? Aleksandria w pierwszych wiekach Kościoła, gdy Ateny pogrążyły się w dekadencji, była miejscem wyjątkowo światłym, w którym zabłysnęły wybitne postacie Klemensa, Orygenes, Plotyna. Było to już wówczas skrzyżowanie dróg narodów Wschodu i Zachodu.

⁴ Por. G. Rossé, *Gesù figlio di Dio. Aprocchio biblico-teologico*, Bologna 2015.

du, gdzie jeszcze po wiekach Leibniz widział siedzibę Ludwika XIV, aby uczynić z niej centrum powszechnej unifikacji. Podobny sen kusił zresztą potem jeszcze Napoleona i Rommla. Aleksandria jawiła się jako miasto możliwej syntezy najbardziej zróżnicowanych tradycji. W tamtej epoce synteza Wschodu i Zachodu była poszukiwana w obrębie filozofii. Plotyn usiłował połączyć ducha greckiego z natchnieniem hinduskim, jak Filon w czasach Chrystusa ducha greckiego z objawieniem żydowskim, podczas gdy Orygenes wypracował zarys teologii chrześcijańskiej o rozległych odniesieniach kosmicznych.

Ariusz, zanurzony dogłębnie w ten klimat kulturowy, był bardziej ascetą niż mistykiem, bardziej intelektualistą niż teologiem, bardziej agitatorzem niż przywódcą i pasterzem, jeszcze bardziej był człowiekiem zdominowanym przez pasję niż przez gorliwość, bardziej reformatorem niż budowniczym. Pomijając wszystkie zarzuty, które w ciągu wieków postawiono Ariuszowi, trzeba powiedzieć, że jego głównym zamiarem było uczynienie chrześcijaństwa bardziej dostępnym, sprowadzenie go z obłoków na ziemię, a zwłaszcza uwolnienie go od tego mistycyzmu wschodniego, który rozpowszechnił się w Aleksandrii i który sprawił, że zarówno ludzie wywodzący się z hellenizmu, jak i zwykli robotnicy portowi postrzegali chrześcijaństwo jako coś odległego od ich potocznych doświadczeń. Ariusz pojmował więc Chrystusa jako istotę prostą, wieczną, nieskończoną i najbliższą Bogu (bardzo bliską, ale będącą poza Nim), stanowiącą w świecie odbicie Jego mocy. Jezus był najdoskonalszym ze stworzeń, Słowem – *Logosem* św. Jana. Oczywiście, to Słowo *dla nas* było jak Bóg, ale w sobie samym nie było Bogiem, ponieważ narodziło się w czasie i – jak chciał Ariusz – „był czas, kiedy Go nie było”⁵.

Tym, co ciągle zdumiewa, jest niewątpliwy sukces tej doktryny w Aleksandrii i w najbardziej różnorodnych środowiskach. Ariusz zyskał uznanie wśród ascetów, rygorystów, na których niewątpliwie wpłynęły zaprezentowane przez niego umartwienie i asceza, a przede wszystkim wierność Lucjanowi z Antiochii, który poniósł śmierć męczeńską w 312 roku. Uległy urokowi Ariusza kobiety egipskie, zwiedzione jego osobistym taktem, liryzmem, gotowością do pojednania. Pociągnął robotników portowych, bo widzieli w nim swojego przyjaciela, upraszczającego kwestie religijne, których nauczał, posługując się także specjalnie układanymi piosenkami, nadającymi rytm ich pracom ręcznym. Również niektórzy biskupi, którym obce było myślenie alegoryczne i filozoficzne szkół egipskich i którzy opo-

⁵ Por. T. Böhm, *Die Christologie des Arius. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage*, St. Ottilien 1991.

wiadali się za tradycją bardziej humanistyczną i egzegetyczną (dzisiaj powiedzielibyśmy bardziej racjonalną i krytyczną), związaną ze szkołą antiocheńską, rywalką szkoły aleksandryjskiej, patrzyli przychylnie na Ariusza.

Można by zapytać, czy w zaistniałej sytuacji nie było lepiej zostawić sprawę jej własnemu biegowi, by polemika się sama uspokoiła i by poglądy prezentowane przez szkoły pozostały na poziomie opinii w Kościele, jak było wcześniej przed Ariuszem, niż wywoływać ożywioną polemikę. Ta obojętność była, owszem, do przyjęcia w okresie prześladowań lub gdy Kościół pozostawał w ukryciu, ignorowany przez władzę. Ale wydarzenie, które jeszcze całkiem niedawno wydawało się nieprawdopodobne, stało się faktem i miało konsekwencje, a mianowicie nie tylko nawrócił się władca pogański, ale dotychczas potępiane chrześcijaństwo, którego wyznawanie przez długi czas narażało na śmierć, stawało się coraz wyraźniej religią państwową. To, co wydawało się niemożliwe, stało się faktem. Konstantyn, cesarz chrześcijański, nawiązując do tradycji pogańskiej, wziął na siebie rolę kapłana troszczącego się o pokój w Kościele. Przyjął ją w sposób niemal naturalny, co szybko wyraziło się w zwołaniu zgromadzenia biskupów cesarstwa, z Zachodu i Wschodu, do Nicei koło Konstantynopola (325 r.). Tam starożytny symbol wiary został uzupełniony o nową formułę, która doprowadziła do potępienia Ariusza⁶.

Formuła została podpisana przez prawie wszystkich biskupów, a kryzys wydawał się zażegnany, tymczasem dopiero wówczas rzeczywiście wybuchł. Zasługuje to na uwagę. Czy prawowierność zbyt triumfowała, przynajmniej na poziomie formuły? Została ona wprowadzona, by zdefiniować starożytną wiarę za pomocą nowego pojęcia *homoousios* – „współistotny”, którego nie było w Piśmie Świętym. To pojęcie brzmiało bardzo źle na Wschodzie, gdyż w 268 roku lokalny synod osiemdziesięciu biskupów wyraźnie odrzucił *homoousios*, potępiając Pawła z Samosaty, dla którego Chrystus był tylko człowiekiem obdarzonym atrybutem boskości. Jest jasne, że jeśli to pojęcie zamierzało powiedzieć: „z tej samej materii, co...” lub „tożsamy”, to wynikał z niego brak rozróżnienia między Synem i Ojcem, a Jezus stawał się manifestacją Boga zgodnie z ideą racjonalizmu europejskiego, który powróci na przykład u Renana. Biskupi z 268 roku, odrzucając pojęcie „współistotny”, uczynili z niego dla Wschodu znak pomieszania Ojca z Synem, rzecz, którą Rzym – gdzie współistotny nie oznaczało „tożsamy”, ale „z tej samej istoty”, Bóg z Boga – ignorował i pomijał. Czy było wystarczająco przemyślane narzucanie ojcom zmiany znaczenia?

⁶ Na temat znaczenia nauczania I Soboru Nicejskiego wnikliwe uwagi w: J. Popovitch, *Philosophie orthodoxe de la vérité. Dogmatique de l'Église orthodoxe*, t. 2, Lausanne 1932.

Biskupi z Nicei nie nadali większego znaczenia tej niespójności, ponieważ liczył się dla nich przede wszystkim fakt, że to pojęcie wykluczało błąd Ariusza w sposób bardzo wyraźny. Dokonało się za jego pośrednictwem mocne zdefiniowanie wiary. Można pytać się wraz z Karlem Barthem, czy ostatecznie, mimo niewystarczalności związanej z każdym językiem ludzkim, nie można było zastosować pojęcia bardziej właściwego do wyrażenia tego, co chciano wyrazić. Pojęcia „współwieczny”, „równy”, „stanowiący jedno z...” mogły zostać przyjęte przez arian, podczas gdy „współistotny” nie mogło, gdyż w ich oczach było to pojęcie sabeliańskie, modalistyczne, wskazujące na pomieszanie, a zatem heretyckie.

Z DZIEJÓW ARIANIZMU

Ariusz miał po swojej stronie jeszcze wielu sympatyków. Dzieje arianizmu są jednymi z najdziwniejszych, jakie zdarzyły się w Kościele. Sobór Nicejski szybko stał się przedmiotem dyskusji i niemal nie doszło do tego, by jego przeciwnicy zatriumfowali.

Ariusz był człowiekiem pewnym siebie, przystosowującym się do sytuacji, mającym licznych protektorów na dworze cesarskim. Niewątpliwie jednym z nich był wyjątkowo wykształcony człowiek swego czasu, mniej teolog niż znawca literatury, raczej obojętny na dobro i zło, służący wobec władzy cesarskiej, odbijający w sobie sytuację duchową swego czasu – Euzebiusz z Cezarei, który wszedł do dziejów Kościoła jako ojciec historiografii kościelnej. Euzebiusz znał się właściwie na wszystkim: egzegezie, geografii, historii, retoryce oficjalnych wystąpień itd. Odnosił wrażenie, że w Nicei nastąpiło przedwczesne zwycięstwo, osiągnięte dość niespodziewanie przez zwolenników *homoousios*. Eustacjusz z Antiochii, teolog nicejski, nie umiał milczeć, między innymi głośno przypominając, że matka cesarza była przez pewien czas służącą w gospodzie. Konstantyn skazał Eustacjusza na wygnanie do Tracji, a stolicę antiocheńską powierzył przyjacielowi Ariusza. Został w ten sposób zapoczątkowany sposób dokonywania zmian na stolicach biskupich, który w przyszłości nabierze rozległego znaczenia politycznego, otwierając drogę do coraz większego wpływu władców na obsadę stolic biskupich, a tym samym ingerowanie w wewnętrzne sprawy Kościoła. Ariusz, dysponując dużymi wpływami politycznymi, zaczął przepędzać swoich przeciwników. Został na nowo włączony do Kościoła i miał zamiar zatriumfować w samym Konstantynopolu, ale niespodziewanie zmarł (336 r.). Konstantyn zmarł w następnym roku, ochrzczony na łożu śmierci. W 350 roku jeden z synów Konstantyna –

Konstancjusz, od dłuższego czasu sprzyjający Ariuszowi, stał się jedynym cesarzem. Stał po stronie Euzebiusza z Nikomedii i Eudozjusza z Konstantynopola, którzy zamierzali uczynić z arianizmu oficjalną doktrynę, jak był nią katolicyzm nicejski za Konstantina, sięgając do tych samych metod: zwoływanie soborów powszechnych i propagowanie formuł wiary.

Nie podjęto oczywiście bezpośrednio działań przeciwnych Nicei i przeciw samej formule „współistotny”⁷. Można było jednak zacząć usuwać zwolenników Nicei z ich stolic biskupich. Atanazy z Aleksandrii, jeden z głównych autorów doktryny nicejskiej, został skazany na wygnanie. Zgromadzenia biskupów w Sardyce, a potem w Sirmium, ogłosiły wyznania wiary, w których opuszczono „współistotny” lub zastąpiono wyrażeniami podobnymi do nicejskich, ale możliwymi do przyjęcia przez przeciwników wiary nicejskiej. Kościół zdawał się znajdować pod wpływem czegoś w rodzaju parlamentaryzmu. Żadna z trzech formuł z Sirmium nie uwzględniała „współistotny”. Niektórzy chcieli dodać jedno „i” do *homoousios* – w ten sposób otrzymywało się *homo-i-ousios*, co oznaczało „podobnej istoty”. Jest jasne, że to małe „i”, pod płaszczykiem nieznaczącej korekty, niszczyło to wszystko, co ojcowie nicejscy chcieli odrzucić u Ariusza. Ten fakt historyczny uzasadnia potrzebę precyzji i pokazuje znaczenie, niekiedy niesłychane, małych rzeczy.

Odwołanie się do użycia siły wsparło subtelność formuł. Pod naciskiem władz cywilnych odbyły się na Wschodzie nielegalne synody. W 359 roku „synod” zebrany w Rimini z czterystoma biskupami wschodnimi, inny w Azji Mniejszej i w Seleucji, na który przybyło stu pięćdziesięciu biskupów wschodnich, odrzuciły *homoousios*. Był to moment, w którym św. Hieronim zapisał słynne zdanie: *Ingemuit totus orbis et se esse miratus est*⁸. Wielkie stolice biskupie znalazły się w rękach semiarian – na Zachodzie: Lizbona, Arles, Rawenna, Sirmium, a na Wschodzie: Aleksandria, Jerozolima, Cezarea, Antiochia, Nikomedia, Konstantynopol. W Rzymie papież Liberiusz został skazany na wygnanie. Był on gotowy na ustępstwa celem uspokojenia nastrojów w Kościele, dlatego poświęcił Atanazego.

Można było sądzić, że Kościół zmierza do stania się semiariańskim, to znaczy antynicejskim, wraz z pośrednim potępieniem legatów papieskich, którzy w Nicei zaproponowali „współistotny”. Podejmowane działania wywoływały takie wrażenie. Trzeba odnotować, że w tym kontekście

⁷ Por. W.A. Löhr, *Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien. Studien zur Synodalgeschichte des 4. Jahrhunderts*, Bonn 1986.

⁸ Hieronim, *Dialogus contra Luciferianos* 19, PL 23, 172.

Kościół dotknęły nowe prześladowania, o wiele cięższe niż wcześniejsze prześladowania ze strony pogan.

Wiara nicejska została osłabiona, ale nie uległa jednak likwidacji. Atanazy odegrał w tym bardzo znaczącą rolę – okazało się, że przenikliwość tylko jednego wystarczyła, by zmierzyć się z powagą sytuacji o niemal powszechnym zasięgu, jak to postrzegał Hieronim. Lud uznawał w nim „dobrego chrześcijanina, prawdziwego biskupa”. Jego myślenie było jasne, głos przekonujący, a jego charakter pociągał za sobą innych. Oddalał zagrożenia, unikał subtelných sporów, nie ulegał kompromisom. Napotykanе przeszkody nie tylko nie skłaniały go do ustępstw, ale zdawały się pomnażać jego siły. Przeciw pozornym sukcesom władzy i fałszywej jednomyślności, wbrew narzuconej „dialektyce dziejów”, Atanazy podjął się obrony „czystej prawdy”. Budował przyszłość na gruncie inteligentnej wierności w stosunku do przeszłości. Atanazy był głosem jasnym, stałym, nigdy nieustępującym, chociaż ciągle był atakowany wyrokami pseudosynodów. Wraz z Atanazym, a także z Hilarym, który nauczał i zdobywał lud Galii, wierni świeccy trwali w prawowierności. Pozostawało wierne także papieństwo, mimo milczenia papieża Liberiusza. Pod koniec IV wieku arianizm stopniowo tracił na znaczeniu, zdawał się pokonany, gdy odrodził się po raz kolejny.

To drugie odrodzenie nie jest jednym z epizodów mniej nadzwyczajnych niż cała ta historia. Arianizm pojawił się wśród tych, których Rzym nazywał barbarzyńcami. Przeniknął do prowincji naddunajskich, tak że gdy Goci je zajęli, przyjęli równocześnie ariańską formę chrześcijaństwa. Faktem jest, że arianizm, bardziej niż ortodoksja, okazywał się tą ogólnikową formą wiary, którą ludy prymitywne zawsze wolą: tajemnicza liturgia w języku gockim, celebrowana w nocy lub o świcie, bardzo elementarna teologia, brak wspólnot mniszcz, stwierdzenia radykalne, pobożność o charakterze wojskowym, prawie rozmyta doktryna trynitarna. Wiara zatem na miarę ludów wyrosłych z pogaństwa germańskiego.

Ci barbarzyńcy wówczas byli jednak dynamicznym elementem dziejów europejskich: Goci, Wandalowie, Alemanowie, Longobardzi. Pod koniec IV wieku pod wpływem ariańskim znalazły się więc nowe ludy, wojsko, młode dynastie, siły dochodzące do głosu. Katolicyzm wydawał się religią pokonaną i zanikającą. Działo się to wszystko aż do nieprawdopodobnego pojawienia się Chłodwiga (ok. 466–511), jednego z tych jeszcze pogańskich barbarzyńców, wodza najpotężniejszego państwa ariańskiego. Chłodwig przeczuwał jednak głęboki sens dziejów i słabość ścierających się pozornych sił. Oddał swoje wojska na służbę Kościoła nicejskiego, jego

biskupów, jego mnichów, dzięki czemu druga fala ariańska została pokonana. Pierwsza, chociaż korzystała z mocnego wsparcia cesarstwa i bogatych zasobów intelektualnych, musiała zniknąć z dziejów.

Tym, co może wydawać się zdumiewające, jest wrażliwość Kościoła katolickiego na to, co było najbardziej decydujące, a mianowicie na czystą wiarę. To, że wybitni biskupi nie rozumieli, o jak wielką rzecz chodziło, podczas gdy wierni to rozumieli, niezwykle zdumiało Newmana, który wyprowadził z tego wniosek, iż świeccy nie powinni być pomijani „w sprawach, które dotyczą wiary”⁹. Wiara nicejska – pod wpływem zbyt-niej roztropności papieża Liberiusza – została ocalona przez zbieżność wiary ludowej z wiarą niektórych świątłych i odważnych biskupów, okazała się silniejsza niż władza, niż przyjaciele tej władzy, niż ludzie „wrażliwi” na rozmaite opinie, niż wszelkiego typu konformiści. Sytuacja o podobnym zasięgu nigdy już się nie powtórzyła, ale nie jest wykluczone, że kiedyś jeszcze może powrócić w dziejach Kościoła.

Należy podkreślić, że działanie Atanazego, człowieka przezornego, inteligentnego, nieulegającego naciskom – jak się jawi w perspektywie historycznej – sprawiło, że urósł on do rangi nowego Abrahama: jemu została powierzona przyszłość i był w tym niemal sam.

ZADANIE KOŚCIOŁA

Być może były, jeśli nie u samego Ariusza, to przynajmniej w szkole antiocheńskiej, którą się inspirował i która inspirowała później prawowiernych ojców, na przykład Teodoretę, pewne elementy naznaczone naciskiem heretyckim, ale posiadające pozytywne znaczenie, ale zostały potem również wyeliminowane, gdyż przypadkowo łączyły się z naciskiem arianizmu. Jest to efekt każdego potępienia, gdyż na ogół obejmuje ono nawet idee profetyczne, ale zdające się wywierać w kontekście potępienia szkodliwy wpływ. Wśród tych, którzy potępiają kogoś innego, są też tacy, którzy odnoszą się nie tylko do tego, co fałszywe, ale także do tego, co jest prawdziwe. To, co prawdziwe, zostaje włączone w to, co fałszywe. Kościół musi potem немало się natrudzić, aby odzyskać to, co dobre, chociaż pozostaje to na długi bądź nawet już na zawsze podejrzone.

Zobaczmy teraz, czy istniało coś profetycznego w arianizmie. Było u Ariusza – jak już wspomnieliśmy – mocne odczucie transcendencji, niedostępności i niepoznawalności Boga. Takie odczucie, żywe także w naszej

⁹ Por. J.H. Newman, *Arians of the fourth century*, London–New York 1890.

epoce, inspirowało w ciągu wieków mistyków, chrześcijan i niechrześcijan. Polega ono na pojmowaniu Boga jako znajdującego się ponad wszystkim, ponad samym bytem, „istniejącego jeszcze bardziej niż byt”, ponieważ w pojęciu bytu istnieje jakaś analogia ze stworzeniem. Ta doktryna, doprowadzona do skrajnych zastosowań, sprawiałaby, że Bóg jest nie do pomyślenia, prowadziłaby do destrukcji samą ideę ojcostwa Bożego oraz zwyczaj modlitwy, być może nawet modlitwy uwielbienia. Utrzymywana jednak w pewnych granicach idea niewymownej transcendencji ożywia postawę adoracji, uniemożliwia uczynienie z Boga jakiegoś demiurga, zjawisko doczesne przybrane w wieczność, człowieka podniesionego do nieskończonych wymiarów.

Krąg semariański miał potrzebę odróżnienia Syna od Ojca. Do pewnego stopnia była to tendencja zmierzająca na ostatnim etapie do „odebrania” wszystkiego Ojcu, aby przekazać Synowi: istotę, naturę, rozum, stworzenie, widząc wszystko jakby anulowane w Chrystusie. Prawdę mówiąc, Ariusz oscylował między tymi dwoma tendencjami, ponieważ – z jednej strony – stawiał Ojca ponad wszystkim, pojmując Syna jako rodzaj superstworzenia, a z drugiej – zbliżał Syna do ludzi, czyniąc Go bardziej ludzkim, bardziej podobnym do naszej istoty. Wydaje się, że w tym należy dopatrywać się szerokiego oddźwięku wywołanego przez poglądy Ariusza. Dzisiaj powiedzielibyśmy, odwołując się do Bultmanna, że przez skrajne zaakcentowanie transcendencji Bożej Ariusz dokonywał „demitologizacji” Jezusa Chrystusa. Jak Renan w XIX wieku, i wielu innych, Ariusz usiłował wyzwolić Go w ten sposób z mistycznej boskości, uczynić Jezusa bliższym do naszego naśladowania i dla naszej ludzkiej wrażliwości.

Jakie w związku z tym było najpilniejsze zadanie Kościoła? Przede wszystkim musiał ocalić boskość swego Założyciela wobec pojawiających się negacji, zwłaszcza negacji typu racjonalistycznego i humanistycznego. Dopiero potem byłoby możliwe przeniesienie wyrównującego akcentu na człowieczeństwo Jezusa. Zdarza się niekiedy, że teologowie, zwłaszcza związani z reformacją, zarzucają katolikom, że nieświadomie są monofizytami, to znaczy traktują Jezusa jako Boga, a nie jako rzeczywistego człowieka, nie rozróżniając wystarczająco między Bogiem i Jezusem. Być może tej tendencji ducha kościelnego, by widzieć w Chrystusie raczej osobę Bożą niż naturę ludzką, „ciało i krew”, trzeba szukać w dziejach kryzysu ariańskiego. W jego trakcie redukcja Jezusa do kondycji superstworzenia osiągnęła taki stopień, że w żadnym wypadku nie można obwiniać Kościoła o to, iż z całym naciskiem podkreślił boskość Zbawiciela.

Trzeba jednak patrzeć na różne strony tego zagadnienia i pokazywać prawdę. Dzisiaj jesteśmy świadkami tendencji przeciwnej – wydaje się, że mentalność współczesna, przynajmniej związana z egzegezą krytyczną, skłania się do uczynienia z Jezusa mitu Bożego, a nie przebóstwionego Świętego Bożego¹⁰.

Duch Kościoła antiocheńskiego, który został naruszony przez arianizm, pozbawiając go jego istoty, był jednak profetyczny – profetyczny w swoim nacisku na element historyczny, w swojej skłonności do literackiego studium Biblii oraz w swoim zbliżaniu człowieczeństwa Jezusa do naszego.

Ariusz – jak zaznaczyliśmy – stale i z naciskiem używał formuł Starego lub Nowego Testamentu, opisujących w sferze niebieskiej byt, w którym „każda rzecz została by uczyniona” i którego funkcja pośrednicząca w stosunku do Ojca służyłaby do objęcia w nim całych dziejów świata. Święty Paweł odniósł te wypowiedzi do Chrystusa, zwłaszcza w Liście do Kolosan. Faktycznie, ta interpretacja, odbijając się retrospektywnie na tekstach dotyczących Mądrości, wykorzystywała je do głoszenia wcielenia: Jezus był Mądrością niestworzoną. Stary Testament nie szedł jednak dalej, z wyjątkiem greckiej wersji Księgi Mądrości, w której boskość tej Mądrości jest prawie otwarcie założona. Nie pozostawało jednak mniej prawdziwe, że teksty starotestamentalne mogły być interpretowane na dwa sposoby: w sensie mocnym, niezwykłym, jakby niemożliwym, według którego oznaczały one byt odpowiadający Bogu, oraz w sensie słabym (bardziej zgodnym z duchem greckim, a także z monoteizmem prorockim), według którego te same teksty mogły wyrażać obraz pierwotnego stworzenia, wyższego od innych, pozostającego w wewnętrznej relacji z Mądrością niestworzoną, ale różną od nich jako stworzoną. Ariusz nadużywał tych dwuznaczności.

Potępienie arianizmu doprowadziło do wyeliminowania tych dwuznaczności. Sens mocny tych tekstów stał się teraz jasny i odrębny – oznaczały one Chrystusa wiecznego, wiecznie zrodzonego. Sens słaby pozostawał aktualny i domagał się lepszego określenia. Teksty biblijne wskazywały na superstworzenie, ale nie nadawały mu imienia. Matka Chrystusa stała się poniekąd „narzędziem” wypełnienia tej pustki i było całkowicie naturalne, że w odniesieniu do Niej zastosowano – w duchowym sensie liturgii – teksty o Mądrości, których Ariusz nadużywał. W ten sposób, jak sugeruje Newman, arianizm przygotował struktury mentalne, które mogły sprzyjać rozwojowi mariologii. Potępiona na Soborze Nicejskim niejako wirtualnie

¹⁰ Por. J. Królikowski, *Jezus Chrystus nowy Człowiek i życie chrześcijańskie*, „Studia Gnesnensia” 28 (2014), s. 107–123.

teologia neoariańska nestorian otwierała drogę, która mogła zakończyć się dogmatem Bożego macierzyństwa Maryi (*Theotokos*)¹¹.

W każdym jednak razie, mimo tych dziwnych zawirowań, mimo tego wszystkiego, co może być przygodne w formułach i niejednoznaczne w podjętych decyzjach, można powiedzieć, że formuła nicejska ocaliła Jezusa Chrystusa jako Boga, a wraz z Nim całą religię chrześcijańską.

Jak dobrze podkreślił Karl Barth, chociaż jego doktryna i jego temperament prowadziły do odrzucenia wszystkiego, co w dziedzinie doktryny było proponowane przez Rzym, trzeba uznać, że *homoousios* z racji swojego określonego znaczenia i zastosowania, za którym opowiedział się Sobór Nicejski, a wydobytym przede wszystkim po soborze, była ostatecznie prawdopodobnie jedyną formułą, która w tamtym czasie mogła nie tylko uczynić tajemnicę zrozumiałą, ale zarazem decydująco przeszkodzić, by została rozmyta. Do tej formuły Kościół mógł owocnie odwoływać się w ciągu wieków, skutecznie zwalczając powracające przejawy arianizmu¹².

Boskość Chrystusa jest taką tajemnicą wiary, że mimo wyznania jej ustami i przyjęcia w kulcie – nigdy nie przestanie być narażona na pojawienie się jakichś nadużyć, gdyż jest przecież niemożliwe zrozumienie, jak Bóg może być człowiekiem w sensie rzeczywistym i głębokim tego słowa i jak Jezus może być rzeczywiście nie jakimś bóstwem, superczłowiekiem, „nadbogiem” pośród wielu bogów, ale „Bogiem błogosławionym na wieki” (Rz 9,5). Sam św. Paweł nigdy nie ośmielił się wyrazić wprost takiej tożsamości Jezusa z Bogiem. U św. Jana znajduje się bardzo jasna afirmacja tej tajemnicy, mimo pokornej postawy wcielonego Syna w stosunku do Jego najwyższego Ojca. Po Soborze Nicejskim i tym twardym *consubstantialis* (zrównoważonym jednak przez rozróżnienie *synowskie* i przez określenia precyzujące: *Deum de Deo, lumen de lumine*) stawało się jasne, że Jezus był Bogiem w swojej istocie – w swoim „Ja”. W taki sam sposób, w jaki jakieś ścisłe stwierdzenie pozwala połączyć elementy wcześniej rozproszone, forma definicji pozwoliła teologii i wierze zrobić krok naprzód i wejść na drogę dalszego pogłębiania tajemnicy.

Od tej chwili nie było już możliwe pozostawać w Kościele, uważając, że Jezus był Bogiem w jakimś sensie symbolicznym i mitycznym, „aż do pewnego stopnia i w pewnych granicach”, lub że Jezus był z istoty człowiekiem, „najpiękniejszym spośród synów ludzkich” (Ps 45,3), „głową mistyków”. Jezus był Bogiem, będąc Bogiem z samego Boga. Na poziomie

¹¹ Por. J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J.W. Zielińska, Warszawa [b.r.w.], s. 147.

¹² Por. J. Guitton, *Le Christ écartelé. Crises et conciles dans l'église*, Paris 1963.

praktyki należało zatem wobec Niego zająć taką postawę, jaką zajmuje się wobec Boga, bez żadnej różnicy. Eucharystia mogła być czczona. To, co miała od początku konstytutywnego reguła działania kościelnego, znajdowało teraz fundament w tej tajemnicy współlistotności, która jest najgłębszym objawieniem metafizycznym dotyczącym Bytu jako Bytu. „Wszystko jest jedność, jedno jest w drugim” – mówił Pascal¹³.

POWRÓT ARIANIZMU

Równocześnie to, co herezja zawierała pozytywnego, co dostrzegał i rozumiał Ariusz, znajdowało uzasadnienie po usytuowaniu we właściwym miejscu. Można powiedzieć, że paradoksem i przywilejem jakiegoś potępienia jest – wbrew tym, którzy ją odrzucają – ocalenie prawdy zawartej w negującej innowacji. Potępienie Ariusza umożliwiło potem powstanie prawdziwej filozofii pośredniczenia. Opierając się na wyrażeniach biblijnych i patrystycznych, wskazał on istnienie i opisał – w ramach tajemnicy – pewien odrębny rodzaj bytu, a mianowicie „bytu pośredniego”.

To, że Pośrednik nie jest jakimś bytem pośrednim, że pozostaje On w swojej nieskończoności Bożej i że nie jest jedynie najdoskonalszym ze stworzeń, oznacza, iż Jego pośredniczenie jest niezależne i najwyższe, ponieważ nie przestaje być Bogiem, mimo iż przyjął naturę ludzką. W konsekwencji jest On rzeczywiście Panem i Zbawicielem, a jest Nim nie na mocy jakiegoś procesu dialektycznego, podobnego do działań filozofów lub polityków, którzy – aby wypełnić przestrzeń między Bogiem i nimi samymi – tworzą struktury pośrednie, którymi kiedyś były światy rozumne lub idee, a dzisiaj są nimi mity państwa, narodu, ewolucji, postępu, proletariatu, ludzkości, a ostatnio także ekologii. Inteligencja usiłuje usytuować się w przestrzeni między absolutem i nicością, szukając jakiegoś punktu pomocniczego bądź pośredniczącego „satelity”. Nic z tego wszystkiego nie jest już możliwe i każde usiłowanie ubóstwienia czegoś z człowieka, z natury czy z inteligencji, aby wyeliminować przepaść między nicością i bytem, jest skazane na śmieszność, ponieważ mimo zachowywania pewnych pozorów jest historycznie niespójne z istotą chrześcijaństwa.

W ten sposób od 325 roku jeszcze dalekie dążenia romantyzmu niemieckiego, czy krytyki symbolicznej, usiłujące uczynić z Jezusa jakby boga, nadczłowieka, symbol, zostały skazane na wydalenie z Kościoła; zostało wyeliminowane także to, co polegało na przedstawieniu Go jako czegoś

¹³ B. Pascal, *Mysli* [nr 710], tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1983, s. 291.

w rodzaju produktu finalnego, do którego zmierza „poryw witalny” obecny w kosmosie. Zostały wytworzone warunki do uformowania się takiego systemu myśli katolickiej, która pozwala przypisać stworzeniu najwyższą godność, mimo zachowania między nim i Bogiem nieskończonego dystansu.

Te dzieje są antycypacją tego, czego w przyszłości nie będzie mogło zabraknąć religii wcielenia – w dniu, w którym wcielenie zostanie zakwestionowane i w którym będzie się musiało na nowo wybrać między czystą tajemnicą i tajemnicą pomniejszoną, sprowadzoną do jedynie ludzkich wymiarów. Wnikliwy w końcu Renan mówił, że arianizm, mający rzadką zasługę nawrócenia narodów germańskich przed ich wejściem do cesarstwa, mógł dać światu chrześcijaństwo mogące stać się racjonalnym. Dobrze jednak, że tak się nie stało, to znaczy że chrześcijaństwo zachowało swój wymiar misteryjny i nadprzyrodzony, ponieważ w ten sposób zachowało specyfikę religijną i soteriologiczną.

To, co po ludzku wydawało się najbardziej prawdopodobne, przydarzyło się Ariuszowi i jego zwolennikom, a mianowicie pojawiło się coś w rodzaju ogólnikowego semiarianizmu. Stało się w to w połowie IV wieku. Do głosu doszło jednak równocześnie to, co wydawało się nieprawdopodobne, a mianowicie zdecydowane stanowisko Rzymu, zbieżność przyjętego przez niego kierunku z ogólnym przekonaniem wiernych, działanie Atanazego, a także nawrócenie Chlodwiga. Wszystkie te niespodziewane wydarzenia zmierzały do tego, co można by nazwać „dialektyką dziejów”.

Arianizm w swoim oddziaływaniu nie zdołał zbudować przeciw Kościołowi jakiegoś kontr-Kościoła. Nastąpiło jego osłabienie, ale nie rozbitcie. W arianizmie możemy widzieć jakąś postać rewizji w ramach ukonstytuowanego i widzialnego Kościoła, podczas gdy gnostycyzm jest przykładem kryzysu w formującym się Kościele. Arianizm na pewno był mniej szkodliwy dla jedności zewnętrznej. Gnoza rozmywała myśl i sprowadzała Kościół do filozofii czy raczej do mieszanki filozofii i mitologii. Gnoza widziana w tej perspektywie domagała się jako odpowiedzi wyłonienia się ścisłej definicji objawienia, a w konsekwencji porządkującej teologii. Łatwo było wskazać i określić Marcjona lub Montana; w przypadku Ariusza i Eustacjusza stawało się to trudniejsze. Potem okaże się to jeszcze trudniejsze w przypadku Pelagiusza, ponieważ mamy w tym przypadku do czynienia z jednym z najbardziej ukrytych kryzysów, kiedy ulega zakwestionowaniu sama zasada wiary.

Trzeba dodać, że arianizm, który na początku był hipotezą teologiczną i możliwym do przyjęcia systemem, skończył przekształceniem się w doktrynę państwową, oddziałującą na zewnętrzny wymiar Kościoła. Można

pytać się, czy mógł on bardziej niż inne doktryny zapoczątkować cesaropapizm lub przynajmniej pomieszanie tego, co duchowe, z tym, co doczesne, sprowadzając Chrystusa do wymiarów człowieka, wychodząc naprzeciw ukrytemu pragnieniu władzy i oddając się jej do dyspozycji.

Kryzys ariański jest niewątpliwie najważniejszy z punktu widzenia zarówno dogmatycznego, jak i politycznego. Można by powiedzieć, że w wyjątkowej mierze jest kryzysem teologiczno-politycznym, wraz z którym wchodzi się w epokę, w której to, co teologiczne, i to, co polityczne, będzie już zawsze, bardziej lub mniej, związane z sobą.

Około 380 roku Kościół narażony był na niebezpieczeństwo przyjęcia kształtu semiariańskiego. Tajemnica wcielenia stała się przedmiotem dyskusji i została sprowadzona do akceptacji wizji bardziej zgodnej z rozumem, według której Chrystus nie był nikim innym niż człowiekiem, świętym, „głową mistyków”, do którego w ukryty sposób zmierzałyby jako do swojego celu ewolucja. Tajemnica chrześcijańska wychodziła z tego „zdemistyfikowana” lub – jak powiedziała by Bultmann – „zdemitologizowana”, pozbawiając w ten sposób znaczenia Słowo, a teologię upodabiając coraz bardziej do filozofii. W takiej perspektywie Ewangelia byłaby do przyjęcia tylko dla ludzi przemyślnych, wzniosłych, subtelných; chrześcijaństwo – z jednej strony – miało by charakter pojednawczy, polityczny, państwowy, a z drugiej strony – byłoby mistyczne, romantyczne, poetyckie. Dla Rzymianina, jak i dla barbarzyńcy, wszystko stawało się jaśniejsze i bardziej do przyjęcia w tej religii, która ograniczała Chrystusa-Boga, pozwalając dzięki temu ocalić upadające cesarstwo, a równocześnie przyłączyć do niego młode narody barbarzyńskie. Arianizm jest w jakimś sensie „grą pozorów” – pozornie jest herezją bardzo bliską ortodoksji, pozornie jest bardzo ludzki, bardzo postępowy i zawsze zgodnie z pozorami bardzo nęcący dla tego, kto żywi sny o ziemskim splendorze, o chwale intelektualnej i o hucznych imprezach. Jest najbardziej „katolicki” pod pozorem zgodności ze swoim fundamentem biblijnym i ze względu na szacunek dla pierwotnej tradycji kościelnej. Jest także najbardziej zręczny i pociągający intelektualnie ze względu na swoje subtelności, swoją zdolność przystosowania się do otoczenia, swoje formy pośrednie nastawione na osiągnięcie pojednania.

Można by zastanawiać się, w jakim znaczeniu i zakresie zachodzi analogia między kryzysem ariańskim i współczesnym kryzysem religijnym, wychodząc z przekonania, że dzisiaj główną herezją jest synkretyzm – mętna synteza humanizmu ateistycznego Marksa i jego zwolenników oraz chrześcijaństwa, którego skutkami są tezy o „śmierci Boga”, o człowieku jako centrum wszystkiego w jakimś globalnym świecie, który narzuca

religię bez wiary, bez transcendencji, bez potrzeby przemiany religijnej i moralnej. Niebezpieczeństwo współczesnej epoki polegałoby na tym, że z powodu zjawiska *odwrócenia* traktujemy prawdy wertykalne jako jakieś czyste symbole prawd horyzontalnych. W takim przypadku zostaje zachowana zewnętrzna strona wiary, ale pojawia się ryzyko zakwestionowania jej istoty, a tym samym powszechnego znaczenia.

Jezus naucza, że miłość człowieka do człowieka wyrasta z miłości człowieka do Boga. Może zdarzyć się, że pewnego dnia będziemy się zachowywać, jakby prawdą ostateczną była miłość człowieka do człowieka, ponieważ przez tę miłość łączymy się z innymi ludźmi. Niektórzy myślą, że wiara w Boga, mimo zasługiwanie na szacunek, wyraża w sposób alegoryczny głęboką prawdę, jedyną opartą na doświadczeniu, miłości ludzkiej. Wówczas relacja między dwoma stwierdzeniami zostaje odwrócona – zostaje odwrócona ich struktura. Nie ma już miłości człowieka do człowieka, wypływającej z miłości Boga, jest wręcz przeciwnie: miłość człowieka do Boga staje się wymagowanym symbolem miłości człowieka do człowieka. Jeśli poszłoby się w głąb tej tendencji, nie zniszczyłoby się wprawdzie religii, ale zostałaby ona pozbawiona swojej istoty. Praca z innymi ludźmi byłaby rozumiana jako prawdziwa modlitwa, a związek ludzi z sobą byłby już jedyną religią.

Przykazanie wertykalne, to znaczy „miłuj Boga”, skłania człowieka do dokonania skoku w nieskończoność. Skok jest trudny – tylko monoteiści mogą się na niego zdobyć. Natomiast przykazanie horyzontalne, to znaczy „miłuj twego bliźniego”, nie jest wprawdzie łatwe, ale jest możliwe; nie wymaga aktu wiary, ale zakładu o to, co nieskończone. „Miłuj bliźniego” jest także prawem dla ateisty. Głoszą go dzisiejsi komuniści, ateści i antychrześcijanie, snujący marzenia o tym, że pewnego dnia place i ulice zastąpią świątynie, że nie będzie już miejsc świętych, świętych sprzętów, świętych dni... że prawdziwą wiarą będzie praca, a fabryki zastąpią kościoły.

To, o czym jest tu mowa, wskazuje kierunek, który przybiera tendencja odwracająca religię, a który mógłby stać się pokusą także dla Kościoła katolickiego. Jest to jedno z najsubtelniejszych niebezpieczeństw, które w ostatnich dziesięcioleciach jest już odnotowywane, polegające na zastąpieniu religią typu ludzkiego religii typu boskiego. Zewnętrznie nie dokonuje się właściwie żadna zmiana, ale wewnętrznie jest to przewrót. W skrajnym przypadku może nie byłoby nawet wielkiej różnicy między chrześcijaństwem czysto ludzkim a religią opartą na założeniach marksistowskich. Być może wielu wrogów religii, świadomie bądź nie, marzy o czymś takim. Jeśli z jednej strony zdołałoby się zhumanizować chrześcijaństwo, to z drugiej strony pozbawiłoby się komunizm i inne ideologie

ateistyczne ich aspektu antyreligijnego, a rodzaj ludzki mógłby zjednoczyć się wokół jednej religii – religii człowieka. Oczywiście, katolicy mogliby nadal wierzyć w swoje mity, które są obrazem ich religii, jednak na przykład marksista byłby wolny od tych legend, nie mając potrzeby takiej mitologii.

Ludwig Feuerbach, ten mroczny prorok z XIX wieku, opowiadając się za sprowadzeniem teologii do antropologii, tak pisał:

Treść i przedmiot religii są na wskroś ludzkie, [...] tajemnicę teologii stanowi antropologia, [...] tajemnicą istoty boskiej jest ludzka istota. Religia nie jest świadoma tego, że treść jej jest ludzka; przeciwstawia się ona raczej pierwiastkowi ludzkiemu, albo co najmniej nie przyznaje, że treść jej jest treścią ludzką. Dlatego też koniecznym punktem zwrotnym w dziejach jest dane tu otwarte wyznanie i stwierdzenie, że świadomość Boga nie jest niczym innym, jak tylko świadomością rodzaju, że człowiek może i powinien wznieść się jedynie ponad ograniczenia swej własnej indywidualności czy osobowości, ale nie ponad prawa, ponad istotne określenia swego rodzaju, że człowiek nie może żadnej innej istoty pomyśleć, przeczucić, wyobrazić, czcić, pragnąć, kochać i wielbić jako istoty absolutnej, jako istoty boskiej, prócz istoty ludzkiej¹⁴.

Jeśli Feuerbach powróciłby do nas, patrząc na rozmaite aktualne tendencje teologiczne, może powiedziałby: „Tym razem faktycznie przekonałem chrześcijan”.

To wszystko dzieje się w głównej mierze z tej racji, że prawda, iż Jezus jest „współistotny Ojcu”, nie jest wystarczająco akcentowana oraz wyjaśniana w sobie i w swoich rozległych konsekwencjach, a przecież chodzi w tym przypadku o „całą Ewangelię”, jak wyjątkowo słusznie podkreślił Karl Barth¹⁵. Dzisiejszy nacisk kładziony jednostronnie na człowieka, na jego wyłącznie ziemską przyszłość, na ulepszanie świata, na ekologię, niejednokrotnie prowadzi do sytuacji, że najpierw intelektualiści, a potem lud zaczynają się pytać, czy tajemnice religii mają sens rzeczywisty, czy nie są jedynie symbolami dzieła i pracy człowieka.

BIBLIOGRAFIA

Barth K., *Dogmatyka w zarysie*, tłum. I. Nowicka, Warszawa 1994.

Böhm T., *Die Christologie des Arius. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage*, St. Ottilien 1991.

¹⁴ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959, s. 433–434.

¹⁵ K. Barth, *Dogmatyka w zarysie*, tłum. I. Nowicka, Warszawa 1994, s. 80.

- Cazelles H., *Le Messie de la Bible. Christologie de l'Ancien Testament*, Paris 1978.
- Feuerbach L., *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959.
- Grazzi L., *Arianesimo. Una eresia antica e oggi molto presente*, Edizioni l'Isola di Patmos 2021.
- Guitton J., *Le Christ écartelé. Crises et conciles dans l'église*, Paris 1963.
- Hieronim, *Dialogus contra Luciferianos*, PL 23.
- Królikowski J., *Jezus Chrystus nowy Człowiek i życie chrześcijańskie*, „Studia Gnesnensia” 28 (2014), s. 107–123.
- Löhr W.A., *Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien. Studien zur Synodalgeschichte des 4. Jahrhunderts*, Bonn 1986.
- Newman J.H., *Arians of the fourth century*, London–New York 1890.
- Newman J.H., *On consulting the faithful in matters of doctrine*, London 1986.
- Newman J.H., *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J.W. Zielińska, Warszawa [b.r.w.].
- Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1983.
- Popovitch J., *Philosophie orthodoxe de la vérité. Dogmatique de l'Église orthodoxe*, t. 2, Lausanne 1932.
- Rossé G., *Gesù figlio di Dio. Aprocchio biblico-teologico*, Bologna 2015.