

**Sławomir Zatwardnicki**

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

ORCID 0000-0001-7597-6604

## **Katafatyczność i apofatyczność słowa Bożego w świetle misterium Wcielenia**

**Abstrakt:** Współczesnej fascynacji teologią apofatyczną towarzyszy jej niewłaściwe rozumienie. Teologia apofatyczna staje się krytyką objawienia i zostaje sprowadzona do teologii negatywnej ujmującej relację między Stwórcą a stworzeniem dialektycznie. Autor artykułu zaprezentował najpierw krytykę takiego rozumienia teologii apofatycznej, jakiej dokonał Robert Woźniak. Następnie autor rozwinął poglądy polskiego teologa w oparciu o wypowiedzi III Soboru w Konstantynopolu. W drugiej części artykułu, w dialogu ze współczesną myślą teologiczną oraz w odwołaniu do twórczości Pseudo-Dionizego Areopagity, autor dokonał spekulatywnego namysłu nad tytułową kwestią. Pozwoliło to na wyeksponowanie relacji Pisma z wolą Logosu, a także związku słów biblijnych z obecnością Słowa. Przedstawiono także propozycję katafatyczno-apofatycznej interpretacji Pisma Świętego. Ukazano również, w jaki sposób unizona postać słowa Bożego służy przeobstwieńciu człowieka.

**Słowa kluczowe:** teologia katafatyczna, teologia apofatyczna, Sobór Chalcedoński, Sobór Konstantynopoliński III, słowo Boże, Pseudo-Dionizy Areopagita

---

**A.N.** Williams odnotowuje następujący paradoks: z jednej strony chrześcijaństwo uznaje prymat Biblii jako natchnionej przez Boga (uczony określa je wręcz „religią księgi”), z drugiej istnieje tendencja apofatyczna głosząca, że Boga nie można poznać i opisać słowami. Niektóre stanowiska chciałyby wręcz wykazać wyższość wyrafinowanego apofatyizmu przeznaczonego dla osób o aspiracjach intelektualnych i zaawansowanych duchowo nad rzekomo naiwnym katafatyzmem<sup>1</sup>. Z polskich teologów na

---

<sup>1</sup> Por. Williams, „The Transcendence”, 319.

niebezpieczeństwo niewłaściwego rozumienia apofazy – jako nie tyle krytyki poznawania objawienia, ile samego objawienia – zwraca uwagę Robert Woźniak. Krakowski dogmatyk dostrzega we współczesnym dyskursie teologicznym oraz filozoficznym dialektyczne ujmowanie teologii apofatycznej. W tym ujęciu różnica między Bogiem a człowiekiem prowadzi do rozdziału, a nie jest drogą ku zjednoczeniu. Tej swoistej fascynacji *via negativa* przeciwstawia Woźniak teologiczną (zwłaszcza chrystologiczną) krytykę oraz pozytywne znaczenie teologii apofatycznej<sup>2</sup>. Teolog uznaje, że „głównym bastionem krytyki apofatyki pojętej jako teologia negatywna jest wydarzenie wcielenia”<sup>3</sup>.

W niniejszym artykule idę śladami wytyczonymi przez wspomnianych uczonych. W pierwszej części przedłożenia zaprezentuję – za Woźniakiem – koncepcję relacji między katafazą a apofazą wywiedzioną z perspektywy misterium Inkarnacji, a następnie ją rozwinę – podczas gdy teolog odwołuje się do Chalcedonu, w swoim tekście wezmę pod uwagę również wypowiedzi późniejszych soborów chrystologicznych. Przeniesienie refleksji z poziomu natur (Sobór Chalcedoński) na poziom woli (Sobór Konstantynopolitański III) pozwoli na wyciągnięcie wniosków na temat związku słów Chrystusa z Osobą Słowa. Tym samym zostanie wytyczony kierunek poszukiwań odpowiedzi na kwestię postawioną w tytule: jaka jest relacja wymiaru katafatycznego i apofatycznego w natchnionych pismach będących słowem Bożym (*DV* 24; *KKK* 135). W drugiej części artykułu dokonam spekulatywnego namysłu na bazie pierwszej części i w dialogu z teologią współczesną. Dodatkowo uwzględnię również twórczość Pseudo-Dionizego Areopagity, jako że ten wczesnochrześcijański autor, którego uznaje się za wzorcowy przykład

---

<sup>2</sup> Por. Woźniak, *Różnica*, 399, 416–428, 444. Por. także: Królikowski – Wszolek, „Teologia negatywna”, 109–112; Laird, „Whereof we Speak”, 1–12. Zwrot ku apofatyce w filozofii i teologii odnotowuje również Bernard McGinn. Badacz mistyki chrześcijańskiej zwraca uwagę na to, że apofaza jest tylko jedną z form negacji obecnych w historii duchowości i mistycyzmu – por. McGinn, „Three Forms”, 99–121.

<sup>3</sup> Woźniak, *Różnica*, 437.

radykalnego uprawiania teologii apofaticznej<sup>4</sup>, pozostawał jednak, jak sam pisze, „boskim wyznawcą Pisma”<sup>5</sup> danego od Boga, boskiego i „nadsztabancjalnego”<sup>6</sup>, i wbrew upowszechnionemu mniemaniu afirmował wartość katafaticznych stwierdzeń.

## 1. Teologia apofaticzna w świetle wydarzenia Wcielenia oraz wyznań chrystologicznych

### 1.1. Krytyka dialektycznego ujęcia teologii negatywnej w myśli R. Woźniaka

Robert Woźniak akcentuje pozytywne znaczenie apofazy – odrzuca jej dialektyczne rozumienie, a afirmuje dialogiczne. Apofaza nie może być krytyką objawienia, lecz jedynie jego poznawania. Chrześcijańskie rozumienie tajemnicy jest powiązane z objawieniem się Boga, a nie z Jego absolutną niepoznawalnością. Przyjęcie rozumienia apofatyki jako dialektycznie rozumianej drogi negacji lub wręcz jako jedynie negacji przekreślałoby Bosko-ludzką relację<sup>7</sup>. Tajemniczość winna być ujmowana wewnątrz tajemnicy i cechować się pozytywną, niedialektyczną dialogicznością; niewiedza musi być podporządkowana zaistniałemu poznaniu tajemnicy i wiązać się z niezdolnością jej uchwycenia przez rozum. Poznawalny Bóg pozostaje jednocześnie niepodporządkowany ludzkiej zdolności poznawczej. Tak ujmowany apofatyzm wynika zdaniem Woźniaka z dwóch momentów: pierwotnej różnicy ontologicznej (Bóg a stworzenie) oraz słabości ludzkiego rozumu i języka niezdolnych do wypowiedzenia tego, co objawione<sup>8</sup>. Pierwszeństwo należy przyznać twierdzeniu, dlatego sens negacji lokuje się w horyzoncie prymatu afirmacji czy

---

<sup>4</sup> Por. Bartholomew, „Speech of His All Holiness”, 241: „Apothaticism is normally associated with the fifth-century writings of Dionysius the Areopagite”. Por. także: Sells, *Mystical Languages*, 5.

<sup>5</sup> Por. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De eccl. hier.* I, 1 (CD 83).

<sup>6</sup> Por. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De eccl. hier.* I, 4 (CD 88); Pseudo-Dionysius Areopagita, *De div. nom.* I, 4 (CD 185); Pseudo-Dionysius Areopagita, *Epist.* IX, 1 (CD 353).

<sup>7</sup> Por. Woźniak, *Różnica*, 399, 402, 416, 429–430, 487, 489, 491.

<sup>8</sup> Por. Woźniak, *Różnica*, 464–468, 470.

wręcz jest do niej drogą<sup>9</sup>. Jeśli język jest częścią stworzonego świata, to nie tylko twierdzenie, ale i zaprzeczenie tkwi w radykalnej, ontologicznej przerwie (*diastema*) dzielącej Stwórcę od stworzenia<sup>10</sup>.

Teologia negatywna, twierdzi Woźniak, może oddalać wierzącego od Boga i proponować mu sceptyczne i pesymistyczne milczenie zamiast *silentium sacrum* związanego raczej z nadmiarem światła i poznania<sup>11</sup>. Właściwie ujmowana negacja winna być ujmowana w perspektywie soteriologicznej – ma służyć nie separacji tego, co różne, ale zjednoczeniu. Teologia apofatyczna wskazuje na inność Boga i różnicę między Nim a stworzeniem, w ten sposób przygotowując do spotkania z Bogiem<sup>12</sup>. Niepoznawalny Bóg i skończony człowiek, pisze Woźniak w odwołaniu do Grzegorza z Nyssy,

nie są antytezami wykluczającymi dialog i analogię. W różnicy Boga i świata zostaje ufundowany sposób komunikacji: tak jak Bóg jest nieskończony aktualnie, tak człowiek jest nieskończony potencjalnie. Jego ludzki duch, jako inny od Boga, nieustannie może wznosić się dzięki wcielonemu Synowi i obecnemu Duchowi Świętemu w stronę poznania, miłowania i bycia razem z Bogiem<sup>13</sup>.

Również u Pseudo-Dionizego teologia apofatyczna łączy się z możliwością poznania Boga i zjednoczenia z Nim, a zatem nie jest dialektyką negatywną. W twórczości mistyka teologie katafatyczna i symboliczna są, komentuje Woźniak, zarzewiem zjednoczenia, które z kolei domaga się wejścia na drogę teologii apofatycznej kierującej ku jedności z tym, co niewymowne<sup>14</sup>. Oznacza to, że katafaza

<sup>9</sup> Por. Woźniak, *Różnica*, 473.

<sup>10</sup> Por. Woźniak, *Różnica*, 475–476. Por. Sells, *Mystical Languages*, 2–3. O dzielącej Stwórcę i stworzenie ontologicznej przerwie/interwale (*diastema*), do której odwoływał się Grzegorz z Nyssy – zob. Douglass, *Theology of the Gap*; Woźniak, *Praca nad dogmatem*, 50.

<sup>11</sup> Por. Woźniak, *Różnica*, 430.

<sup>12</sup> Por. Woźniak, *Różnica*, 440, 442, 444, 461, 472.

<sup>13</sup> Woźniak, *Różnica*, 487–488.

<sup>14</sup> Por. Woźniak, *Różnica*, 454–457, 474–475. Por. Królikowski – Wszolek, „Teologia negatywna”, 119.

i apofaza są organicznie powiązane i razem dopiero ukierunkowują ku Bogu. Apofatyka u Dionizego „nie oznacza zatem śmierci relacji człowieka do Boga, lecz jej najwyższą i najpełniejszą możliwość”, a wiedza o Bogu jest „zapośredniczona w zjednoczeniu, ekstazie i przeobstwieńiu”, co oznacza, że „poznanie jest wynikiem miłości”<sup>15</sup>.

W związku z tym Woźniak pisze o fundamentalnym związku genetycznym teologii apofatycznej i teologii mistycznej. Pierwsza z nich nie może być częścią negatywnej wizji teologicznej, owszem – jest progiem optymistycznej teologii przeobstwieńia<sup>16</sup>. „Różnica i dystans stają się fundamentem tajemnicy zjednoczenia bądź, mówiąc dokładniej, zjednoczenia jako tajemnicy”<sup>17</sup>. W przekonaniu Woźniaka negatywności dyskursu apofatycznego (*via negativa*) towarzyszyć musi dyskurs afirmatywny (*via affirmativa*) i przede wszystkim przekraczający/uwznioślający (*via eminentiae*). W ten sposób negacja jest jednym z etapów prowadzących do zjednoczenia, a teologia negatywna staje się mistyczną<sup>18</sup>. Apofazę widzi Woźniak za J.-L. Marionem z perspektywy miłosnego dialogu: „niepoznawalność staje się

---

<sup>15</sup> Woźniak, *Różnica*, 457. Zdaniem Dionizego nie jest tak, że w odniesieniu do Przyczyny wszystkiego „zaprzeczenia i twierdzenia sprzeciwiają się sobie, ponieważ Ta przyczyna całkowicie wznosi się ponad wszystko, ponad wszelki brak i ponad każde zaprzeczenie, i ponad każde twierdzenie o Niej” – Pseudo-Dionysius Areopagita, *De myst. theol.* I, 2 (CD 312). Por. także Pseudo-Dionysius Areopagita, *De myst. theol.* V (CD 318).

<sup>16</sup> Por. Woźniak, *Różnica*, 449–450, 457–458, 473–474.

<sup>17</sup> Woźniak, *Różnica*, 483.

<sup>18</sup> Por. Woźniak, *Różnica*, 484–485. Na to samo zwróciła uwagę Międzynarodowa Komisja Teologiczna (*Teologia dzisiaj*, 97–98). Por. także: Stępień, „Wprowadzenie”, XXIII, XXXVI–XXXVII; Sells, *Mystical Languages*, 7; Bartholomew, „Speech of His All Holiness”, 241–242: „This ascent of the human intellect toward God may be described as a positive negativity; it is a process of elimination resembling the ascetic katharsis of the soul and rejecting all forms of intellectual idolatry”. Por. także: Pseudo-Dionysius Areopagita, *De div. nom.* XIII, 3 (CD 306–307): „Stąd też nawet święci autorzy wybierali drogę wznoszenia się przez zaprzeczenie, ponieważ w ten sposób dusza uwalnia się od swych przyrodzonych skłonności i, przekraczając każdy sposób pojmowania Boskości – od którego oczywiście odległy jest Ten, co stoi ponad każdym rozumem i każdym imieniem, i każdą wiedzą – na końcu tej drogi łączy się z Nim w takim stopniu, w jakim jest do tego zdolna”.

częścią historii poznania i prawdy, a przede wszystkim istotnym wymiarem historii bosko-ludzkiej miłości<sup>19</sup>.

Woźniak wywodzi krytykę apofatyki rozumianej jako dialektyczna droga negacji z wydarzenia Wcielenia. Ciało Chrystusa staje się tutaj „pośrednikiem” – widzialność ciała otwiera drogę widzialności niewidzialnego Boga<sup>20</sup>. Teolog podkreśla, że „klasyczna chrystologia chalcedońska nie miała problemów z pogodzeniem twierdzeń o niepoznawalności Boga i wcieleniu”. Unia hipostatyczna nie znosi bowiem „różnicy i swoistości żadnej z natur, co oznacza, że natura boska nie traci nic ze swojej transcendencji, gdy w osobie Logosu zostaje zjednoczona z naturą ludzką”, z kolei ta „zachowuje wszystkie swoje prerogatywy”<sup>21</sup>.

Zachowanie różnicy natur („bez zmieszania”) oznacza, że również niepoznawalność Boga zostaje utrzymana; mimo przyścia do świata Syn Boży pozostaje różny względem niego. Słowo, przyjmując ciało, staje się „egzegetą Ojca” – teraz inność Boga objawia się w człowieczeństwie Wcielonego, jest odsłonięta w całej jej pełni. Odtąd ciało należy do tajemnicy Boga i Jego zbawczego samo-odsłonięcia. Dlatego Wcielenie nie znosi apofatyki, ale ją przekształca – jest zarówno krytyką poznania, jak i krytyką takiej krytyki<sup>22</sup>. „Bóg może być prawdziwie poznany w Chrystusie, co oznacza, że niepoznawalny sam w sobie daje się do poznania w człowieku, którego przyjmuje do hipostatycznej jedności z samym sobą”<sup>23</sup>.

We Wcieleniu dwie natury zostają zachowane w ich różnicy, ale nie pozostają w antagonistycznym rozłączeniu, lecz są („bez rozdzielania”) zjednoczone (*henōsis*). „Jedność osoby Chrystusa to harmonia bosko-ludzkiej różnicy, to samo trwanie różnicy jako takiej w jedności boskiej osoby”<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> Woźniak, *Różnica*, 486.

<sup>20</sup> Por. Woźniak, *Różnica*, 483.

<sup>21</sup> Woźniak, *Różnica*, 431.

<sup>22</sup> Por. Woźniak, *Różnica*, 437–439, 443.

<sup>23</sup> Woźniak, *Różnica*, 439. Według Maksyma Wyznawcy katefaticzne objawienie się niewidzialnego Słowa jest możliwe tylko dzięki temu, że nie kto inny, jak samo apofaticzne Słowo skrywa się w widzialnym cielem – por. Constat, „Maximus the Confessor”, 230.

<sup>24</sup> Woźniak, *Różnica*, 444.

Woźniak w wyjaśnianiu harmonii dwóch natur Wcielonego Słowa odwołuje się do rozwiązania zaproponowanego przez Maksyma Wyznawcę<sup>25</sup>. Ten obrońca ortodoksji chrystologicznej (a zarazem obrońca ortodoksji Pseudo-Dionizego<sup>26</sup>) w oparciu o wydarzenie modlitwy Jezusa w Ogrójcu ukazywał zgodność woli ludzkiej z Boską poprzez trwanie w zjednoczeniu z wolą posyłającego Go Ojca. Również jako człowiek Jezus pragnie tego, czego chce Bóg. W ten sposób ontologiczna różnica staje się zbawczym dialogiem. Harmonia woli zakłada również harmonię poznania – Chrystus swoje zaufanie Ojcu opiera na poznaniu i miłości. Zatem również wiedza ludzka i Boska nie może być ujmowania dialektycznie, ale dialogicznie<sup>27</sup>.

Tajemnica oznacza odsłonięcie, objawienie, ujawnienie i obwieszczenie planu podjętego względem świata w Chrystusie (por. Rz 16,25–26; Ef 3,9). Ostatecznie tajemnicą jest Chrystus, dlatego tajemnica nie może oznaczać niemocy poznawczej, lecz przybliżenie się Boga do człowieka. Z drugiej strony wydarzenie Wcielenia nie odziera Boga z tajemniczości. W celu ukazania zależności między objawieniem a niepoznawalnością Boga Woźniak wprowadza rozróżnienie na tajemnicę i tajemniczość. Pierwsze miałyby oznaczać odsłonięcie się Boga w Chrystusie, drugie subiektywną (wynikającą z ludzkiego horyzontu poznawczego) niemożność racjonalnego wyczerpania tajemnicy i charakteryzującą ją nadwyżki sensu<sup>28</sup>. Tajemnica jest nadobfitością czy też, powtarza Woźniak za J.-L. Marionem, fenomenem nasyconym<sup>29</sup>.

Tajemnica odkrywająca się przed ludzkim intelektem musi najpierw być podarowana – ludzki rozum przyjmuje dar objawienia i dlatego może go intelektualnie zgłębiać. Istnieje pomiędzy

---

<sup>25</sup> Warto odnotować, że to właśnie Maksym uczynił teologię apofaticzną Dionizego centralną ideą samoobjawienia się Logosu we Wcieleniu – por. Constatas, „Maximus the Confessor”, 229.

<sup>26</sup> Por. Stępień, „Wprowadzenie”, ix–x.

<sup>27</sup> Por. Woźniak, *Różnica*, 444–446.

<sup>28</sup> Por. Woźniak, *Różnica*, 462–463.

<sup>29</sup> Por. Woźniak, *Różnica*, 463, 468.

tajemnicą i tajemniczością – utrzymuje krakowski dogmatyk – taka zależność, jak między bytem i poznaniem<sup>30</sup>.

Tajemnica oznacza zawsze bytowy, ontologiczny porządek boskiego przychodzenia do świata i jego obiektywną faktyczność chrystologiczną. Tajemniczość zaś odnosi się do sposobu naszego poznawania, próbującego przebić się do wnętrza wydarzenia owego przychodzenia. Tajemnica jako wydarzenie zawsze odnosi się do osoby, która jest owym wydarzeniem w jego widzialności i historyczno-fizycznej materialności (Chrystus). Tajemniczość zaś to fundamentalny opis rezultatów naszego poznawania owego osobowego wydarzenia<sup>31</sup>.

Określenie „widzialności i historyczno-fizycznej materialności” nie jest może najbardziej fortunne, skoro nie może objąć niewidzialnej ludzkiej przeciw (przeciw apolinaryzmowi) duszy Chrystusa. Rozumiemy jednak, że autor monografii *Różnica i tajemnica* chciał zapewne przez to powiedzieć, iż w konkretności człowieka Jezusa objawiona zostaje ludziom tajemnica Boga faktycznie przychodzącego do świata. Jednak tajemnica ta nie może zostać ani poznana, ani opisana w całej jej pełni i stąd rodzi się właśnie tajemniczość.

Pseudo-Dionizy twierdził, że choć „boskie ukształtowanie Jezusa – na nasze podobieństwo” jest „najbardziej znamiennej ideą w całej wiedzy teologicznej”, to jednak „nie da się tego wyrazić żadnym słowem ani poznać żadnym intelektem [...]”. To, że Bóg wcielił się w ludzką substancjalność, uznajemy za tajemnicę, lecz nie możemy zrozumieć tego, w jaki sposób – prawem sprzecznym z naturą – został On stworzony z krwi dziewicy [...]”<sup>32</sup>. Ludzka myśl i jej językowe medium, powtórzmy za Woźniakiem, są zanurzone w skończoności tego świata, a tym samym uczestniczą w różnicy ontologicznej pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Dlatego nie ma możliwości adekwatnego pojęcia Boga, nawet gdy sam Bóg wkraça w stworzony świat (Wcielenie). Język jako narzędzie rozumu ludzkiego nie wyczerpuje faktu hipostatycznego zjednoczenia natur,

<sup>30</sup> Por. Woźniak, *Różnica*, 463–464.

<sup>31</sup> Woźniak, *Różnica*, 464.

<sup>32</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De div. nom.* II, 9 (CD 204–205).



a Bóg wkroczywszy w historię, okazuje się jeszcze bardziej inny od tego, co można o Nim pomyśleć i powiedzieć<sup>33</sup>.

Paradoksalnie, to właśnie wcielenie w swojej paschalności, jako maksimum wszelkiego objawiania się Boga, odkrywa przed człowiekiem Boga naprawdę różnego, innego od tego, co człowiek sam z siebie może zrozumieć i poznać. Wcielenie jest bezpośrednią konfrontacją człowieka w świecie z różnicą i innością, którą jest Bóg. Tak oto jest ono równocześnie tajemnicą i jest tajemnicze: jest takim maksymalnym odsłonięciem się Boga, które nie umniejsza Jego boskiej wolności, jego boskiego, wolnego bycia-u-siebie<sup>34</sup>.

Wcielenie zatem – albo lepiej: samo Słowo w Jego bosko-ludzkiem byciu Jezusa z Nazaretu – pozwala Bogu mówić o sobie za pośrednictwem ludzkiego języka. Innymi słowy, w świecie stworzonym pojawia się prawda Boga przedstawiona na ludzki sposób. Woźniak podkreśla zwłaszcza trynitarny wymiar tego objawienia. Przyjęte do jedności z Hipostazą Słowa jawi się ciało Jezusa ekspresją dialogu, jakim Bóg jest sam w sobie<sup>35</sup>. Jest, oddając głos polskiemu teologowi, „wyszczaniem się trójdialogicznej prawdy Boga w dialogu ze światem”<sup>36</sup>.

## 1.2. Przebóstwienie ludzkiej woli i słów Wcielonego Słowa

Myśl Maksyma Wyznawcy, do którego odwołał się Woźniak, wywarła wpływ na wypowiedź III Soboru w Konstantynopolu. W *Wykładzie wiary* ojcowie soborowi ukazali, zdaniem Międzynarodowej Komisji Teologicznej, „relację ludzkiej wolnej woli z hipostazą Słowa”, tak że można mówić, iż „nasze zbawienie było chciane przez Boską Osobę za pośrednictwem ludzkiej woli”<sup>37</sup>. Unię woli

<sup>33</sup> Por. Woźniak, *Różnica*, 476.

<sup>34</sup> Woźniak, *Różnica*, 476–477.

<sup>35</sup> Por. Woźniak, *Różnica*, 496–497.

<sup>36</sup> Woźniak, *Różnica*, 497.

<sup>37</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „Wybrane zagadnienia”, II, 7.

Boskiej i ludzkiej opisano na Soborze odbywającym się w latach 680–681 w odwołaniu do tych samych przysłówków, jakich wcześniej użyto w definicji wiary Soboru z 451 roku: (gr. *asynchytōs, atreptōs, achōristōs, adiairetōs*)<sup>38</sup>:

Zgodnie z nauczaniem świętych Ojców przepowiadamy w Nim [to znaczy w Chrystusie], dwa odnoszące się do natur chcenia, inaczej dwie wole, oraz dwa odnoszące się do natur działania: bez podzielenia, bez zmiany, bez podziału i bez zmieszania. Te dwie wynikające z natur wole w żadnym przypadku nie są sobie przeciwne, jak twierdzili bezbożni heretycy, lecz Jego wola ludzka, nie sprzeciwiając się ani nie walcząc, idzie za, a raczej jest posłuszna Jego Bożej i wszechmocnej woli. [...] Dwa działania – odnoszące się do natur, to znaczy działanie Boskie i działanie ludzkie – bez podzielenia, bez zmiany, bez podziału i bez zmieszania, wielbimy w tym samym Panu naszym Jezusie Chrystusie, naszym prawdziwym Bogu [...]<sup>39</sup>.

Tym samym biskupi dokonali przełożenia chrystologii ontologicznej (płaszczyzna bytu) zdefiniowanej na Soborze w Chalcedonie na chrystologię funkcjonalną (płaszczyzna działania)<sup>40</sup>. Hipostatyczne zjednoczenie natur polega zatem na tym, iż Słowo przyjmuje ludzką wolę, która jest posłuszna Jego Bożej woli. Tę prawdę należy odnosić do wszystkiego, co Wcielony Logos czynił i mówił. „Albowiem jak Jego ciało nazywa się i jest ciałem Boga-Słowa, tak i Jego wola wynikająca z natury cielesnej nazywa się i jest własną wolą Boga-Słowa [...]”<sup>41</sup>. Dla potwierdzenia zostały przywołane następujące słowa Chrystusa: „Z nieba zstąpiłem nie po to, aby pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który mnie posłał” (J 6,38). W tej autoprezentacji odsłania się unia dokonująca się „bez rozdzielenia” natur, skoro to „Jezus, syn Józefa” (w. 42) swoimi ustami wypowiada słowa, jakie

<sup>38</sup> Por. Sobór Konstantynopoliński III, „Wykład wiary”, *DSP*, 318–321 [nr 13–14, 19–20 – numeracja wprowadzona przez redakcję publikacji].

<sup>39</sup> Sobór Konstantynopoliński III, „Wykład wiary”, *DSP*, 319, 321 (nr 14, 16).

<sup>40</sup> Por. Schönborn, *Bóg zesłał*, 214.

<sup>41</sup> Sobór Konstantynopoliński III, „Wykład wiary”, *DSP*, 319 (nr 15).

wypowiedzieć może jedynie odwieczny Syn Boży: „Z nieba zstąpiłem” (por. J 6,42). Uściślijmy za Benedyktem XVI – mówi tu nie człowiek Jezus, lecz Syn, który przyjął ludzką wolę<sup>42</sup>.

Należy podkreślić, że użycie tak w Chalcedonie, jak i w Konstantynopolu wyrażen przysłówkowych miało na celu nie wyjaśnienie, ale zabezpieczenie misterium. Wszystkie cztery dopełnienia nazwane przez Christopha Schönborna krzyżem dla racjonalnego rozumowania<sup>43</sup> uwydatniają tajemnicę zjednoczenia przez swoją negatywną formę. Jeśli Bóg sam w sobie pozostaje „niepojęty i niezgłębiony, to tym bardziej *niepojęty i niezgłębiony jest w rzeczywistości Wcielenia Słowa*, które stało się człowiekiem za sprawą Dziewicy z Nazaretu”<sup>44</sup> – pisał Jan Paweł II. Przyjmuje się, że katafatycznym stwierdzeniem o jednej Osobie w dwóch naturach odpowiada apofatyczne „bez mieszania i bez rozdzielania”<sup>45</sup>, przy czym ani użyte przysłówkowe negacje nie dają się zamienić w afirmacje<sup>46</sup>, ani katafatyczne stwierdzenie nie może istnieć bez apofatycznego.

Antymonoteleckie sformułowania soborowe należy rozszerzać również na słowa wypowiedane przez Wcielonego. Twierdzenia o dwóch wolach i dwóch działaniach jednoczących się „bez mieszania i bez rozdzielania” mogą, a nawet muszą być interpretowane w taki sposób, że również słowa Chrystusa są własnymi słowami Boga-Słowa, a nie jakiegoś człowieka o imieniu Jezus, jakby taki miał istnieć wcześniej i zostać przyjęty do jedności z Ojcem (adopcjanizm). W Janowej Ewangelii dyskutujący z żydami Jezus twierdzi: „Duch daje życie; ciało na nic się nie przyda. Słowa, które Ja wam powiedziałem, są duchem i są życiem” (J 6,63). Te ludzkie przecież słowa, skoro wypowiedane przez człowieka Jezusa, są jednocześnie słowami Boga i tylko dlatego mogą być „duchem i życiem”. W innych fragmentach czwartej Ewangelii znaleźć można wiele miejsc, które ukazują związek Osoby Słowa ze słowami wypowiedzianymi przez

<sup>42</sup> Por. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, I, 494 (papież senior odnosił się tutaj do modlitwy w Ogrójcu).

<sup>43</sup> Por. Schönborn, *Bóg zesłał*, 168.

<sup>44</sup> Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, nr 51.

<sup>45</sup> Por. Sobór Chalcedoński, „Decyzja Soboru”, nr 8; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „Wybrane zagadnienia”, II, 5; Schönborn, *Bóg zesłał*, 171.

<sup>46</sup> Por. Schönborn, *Bóg zesłał*, 168.

Wcielonego, niosącymi naukę samego Boga i udzielającymi życia Bożego. *Ad exemplum*:

Ja nic od siebie nie czynię, ale że to mówię, czego Mnie Ojciec nauczył (J 8,28).

Głoszę to, co widziałem u mego Ojca, wy czynicie to, coście słyszeli od waszego ojca (J 8,38).

Kto jest z Boga, słów Bożych słucha. Wy dlatego nie słuchacie, że z Boga nie jesteście (J 8,47).

Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Jeśli kto zachowa moją naukę, nie zazna śmierci na wieki (J 8,51).

Czy nie wierzysz, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie? Słów tych, które wam mówię, nie wypowiadam od siebie. Ojciec, który trwa we Mnie, On sam dokonuje tych dzieł (J 14,10).

Kto Mnie nie miłuje, ten nie zachowuje słów moich. A nauka, którą słyszycie, nie jest moja, ale Tego, który Mnie posłał, Ojca (J 14,24).

Ale Ten, który Mnie posłał jest prawdziwy, a Ja mówię wobec świata to, co usłyszałem od Niego (J 8,26).

Dwa ostatnie stwierdzenia są o tyle istotne, że wskazują na to, iż słowo Jezusa jest odpowiedzią na to, co wcześniej usłyszał od Ojca. Inaczej: Chrystusowe słowo pojawia się w reakcji na słowo Boga. On nie tylko mówi, ale i słyszy jako człowiek to, co Ojciec mówi – gdybyśmy tego nie uznali, popadlibyśmy w jakąś formę doketyzmu, jakby Syn jedynie musiał wypowiedzieć w ludzkim ciele to, co wiedziałby już jako Bóg. A tymczasem Chrystus prawdziwie poznaje Ojca i dlatego to, co mówi, jest również słowem Bożym, gdyż na mocy synowskiego posłuszeństwa prawdziwie usłyszał (jako człowiek) i przekazuje Jego słowo (w ludzkich słowach). Również *Doctor hierarchicus* wskazywał na to, że Syn, stawszy się człowiekiem, rozpoznawał wolę Ojca jako człowiek, czego potwierdzeniem jest w hierarchicznym systemie Pseudo-Dionizego zależność Chrystusa od aniołów, którym okazane posłuszeństwo jest jednocześnie wypełnieniem woli Ojca<sup>47</sup>.

<sup>47</sup> Por. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coel. hier.* IV, 4 (CD 27).

Podkreślić również należy, że Sobór Konstantynopoliński III ostatecznie oddalił ryzyko pojmowania natur Chrystusa jako istniejących niejako paralelnie do siebie. Dopiero ich rzeczywista jedność, realizująca się na drodze jednoczenia się dwóch woli w Chrystusie, umożliwia przebóstwienie człowieka<sup>48</sup>. Tym samym Wcielenie zostaje powiązane z soteriologią – wszak Słowo staje się ciałem *propter nos homines et propter nostram salutem (credo)*. Jak ciało Chrystusa

nie przestało istnieć z powodu przebóstwienia, lecz pozostało w swoich własnych granicach oraz w swoim własnym porządku [istnienia], tak samo Jego przebóstwiona ludzka wola nie przestała istnieć, a raczej została nawet wybawiona, według Grzegorza Teologa, który mówi: „Albowiem Jego chcenie, ujmowane w odniesieniu do Zbawiciela, nie jest przeciwne Bogu, będąc całe przebóstwione”<sup>49</sup>.

Coś podobnego należałoby powiedzieć o Chrystusowych słowach, które wypowiedane przez „Jednego z Trójcy”<sup>50</sup> są przebóstwione na mocy ich złączenia z Osobą Boga-Słowa, ale pozostają słowami ludzkimi, podobnie jak wola Syna Bożego, obejmując naturę ludzką Jezusa, nie niszczy jej, ale umożliwia przez nią osiągnięcie doskonałości<sup>51</sup>. Dopiero Jego słowa, można dodać, są słowami wybawionymi, gdyż nie tylko nie są przeciwne Bogu, ale całkiem Mu podporządkowane. „Logos uniża się tak bardzo, że przyjmuje ludzką wolę i wraz z Ja tego człowieka mówi do Ojca”, a w ten sposób, tłumaczył Ratzinger, „oddając temu człowiekowi swoje «Ja», swoją własną tożsamość,

---

<sup>48</sup> Por. Riches, „After Chalcedon”, 200–201, 207; Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, II, 650–651.

<sup>49</sup> Sobór Konstantynopoliński III, „Wykład wiary”, *DSP*, 319, 321 (nr 15). Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio XXX* (PG 36, 117–118).

<sup>50</sup> Por. wyrażenia użyte na Soborze Konstantynopolińskim III: „Jednego z Trójcy Świętej”, „Jednego ze świętej, współistotnej i będącej początkiem życia Trójcy”, „Jeden z Trójcy Świętej” – por. odpowiednio: Sobór Konstantynopoliński III, „Wykład wiary”, *DSP*, 313 (nr 9), 317 (nr 13), 323 (nr 19).

<sup>51</sup> Por. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, I, 493; Benedykt XVI, „Audiencja generalna «Tak»”, 45.

wyzwała człowieka, zbawia go, czyni go Bogiem”<sup>52</sup>. W ten sposób Chrystus otwiera drogę do tego, żeby również ludzkie słowa uczniów Chrystusa, pochodzące z tego (stworzonego) świata, tak samo, jak słowa Chrystusowe pozostawały posłuszne Ojcu i służyły, jak w przypadku Wcielonego, jednoczeniu z Bogiem, a ostatecznie przejściu z tego świata do tamtego.

### 1.3. Słowa Chrystusa enhipostazowane<sup>53</sup> w Bogu-Słowie

Według Maksyma Wyznawcy Pan jako człowiek wypełnił w posłuszeństwie ten zamiar, który wcześniej podjął jako Bóg<sup>54</sup>. Historyczna realizacja zamysłu Boga dokonuje się „stosownie do własnego postanowienia i łaski, która nam dana została w Chrystusie Jezusie przed wiecznymi czasami” (2 Tm 1,9). Nie tylko ludzka wola Wcielonego, ale również jego słowa stanowią wyraz tego zamysłu Ojca i jego realizacji. Ludzkie słowa odkupione przez Zbawiciela stają się słowami Boga, gdyż pozostają posłuszne woli Bożej – i w ten sposób wyrażają Boga i Jego plan, oraz są już jego urzeczywistnieniem. Także i w tym realizuje się zbawienie ludzkiej woli tkwiącej w nieposłuszeństwie, a przyjętej przez Słowo dla odnowienia posłuszeństwa Bogu<sup>55</sup>. Słowa Chrystusa są przebóstwione na mocy tego, że pozostają na służbie synowskiej relacji z Ojcem, która, ze względu na potrzebę naszego zbawienia, przejawia się posłuszeństwem Syna jako człowieka.

Wyraźnie widać to, wracając do Maksyma, w słowach modlitwy w Getsemani, które wyrażają wewnętrzne życie Jezusa (por. Mk 14,26: „Lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty [niech się stanie]”). Wola ludzka włącza się tutaj w nastawienie dawane jej przez Osobą Boską,

<sup>52</sup> Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, II, 653.

<sup>53</sup> Terminem „enhipostazowane” (z gr. *enhypostatikos*) odnoszę się tutaj do pojęcia używanego w chrystologii na wyrażenie faktu, że w Słowie Wcielonym nie ma osoby ludzkiej, bo natura ludzka Wcielonego istnieje od samego początku w Osobie (Hipostazie) Logosu – por. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, 800.

<sup>54</sup> Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum Liber* (PG 91, 1309D).

<sup>55</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „Teologia odkupienia”, IV, 36. Maksym sprzeciwiał się monoteletyzmowi właśnie z tego powodu, że nie uwzględnił on potrzeby zbawienia woli ludzkiej – por. Schönborn, *Przebóstwienie*, 44.

zawiera się w „Ja” Syna<sup>56</sup>, które obejmuje tym samym nie tylko Jezusowe słowo, ale i milczenie, przez które także Syn się wypowiada – nie bez wcześniejszej słownej zapowiedzi. Zatem również milczenie staje się słowem Boga, zwłaszcza Krzyż jest najgłośniejszym „słowem” Syna do Ojca, a także „słowem” Boga do nas. Słowo, które „mówiło, aż zamilkło, nie pominąwszy niczego, co miało nam przekazać”, teraz staje się „słowem krzyża” (por. 1 Kor 1,18) (VD 12)<sup>57</sup>. Krzyż Chrystusa pokazuje zdaniem Benedykta XVI, że „Bóg przemawia również milczeniem”, a „w dynamice Objawienia chrześcijańskiego milczenie jawi się jako ważny wyraz Słowa Bożego” (VD 21).

Jak cała w ogóle „ekonomia Objawienia realizuje się przez czyny i słowa wewnętrznie ze sobą połączone (łac. *gestis verbisque intrinsece inter se connexis*)” (DV 2), tak „Jezus Chrystus, Słowo, które stało się ciałem, «Człowiek do ludzi» posłany, «mówi słowa Boże» (J 3,34) oraz spełnia zbawcze dzieła, które Ojciec dał Mu do wykonania (por. J 5,36; 17,4)” (DV 4). On to „ustanowił na ziemi królestwo Boże, przez czyny i słowa objawił swojego Ojca i siebie, a przez śmierć, zmartwychwstanie i chwalebne wniebowstąpienie, a także zesłanie Ducha Świętego dopełnił swojego dzieła” (DV 17). Słowa, które ojcowie *Vaticanum Secundum* odnieśli do całej ekonomii objawienia, opisują również relację między dziełami i słowami Chrystusa: zbawcze czyny „ujawniają i potwierdzają doktrynę i sprawy wyrażone w słowach, słowa zaś obwieszczają czyny i rozświetlają zawartą w nich tajemnicę” (DV 2). Nie sama wola ludzka Chrystusa się liczy, lecz jej realizacja przez czyny i słowa, a także – zgodnie z dopowiedzią Benedykta XVI – milczenie. Jeśli słowo zamilkło na Krzyżu, mogło to uczynić tylko dlatego, że milczenie to zostało zapowiedziane słowem wypowiedzianym w czasie Ostatniej Wieczerzy (a wcześniej w Getsemani) i przekroczone przez „słowo” Zmartwychwstania. Wydarzenie ogołocone ze słowa zostaje skazane

<sup>56</sup> Por. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, II, 651–653; Benedykt XVI, „Audiencja generalna «Tak»”, 45.

<sup>57</sup> Por. Woźniak, *Różnica*, 493: „Słowo zawsze wypowiada się do kogoś. Wyrażenie «słowo Krzyża» oznacza, że sam Krzyż jest traktowany jako słowo skierowane do kogoś. Krzyż jest swego rodzaju mową Boga i jako taki jest warunkiem możliwości jakiegokolwiek słowa o Bogu”.

na bezsłowność, czyli bezsensowność, a tym samym słowo zostaje również pozbawione sensu – podkreślał Ratzinger<sup>58</sup>.

Samo posłuszeństwo jest zarówno „wysącażaniem się trójdialogicznej prawdy Boga w dialogu ze światem” (Woźniak), jak i odsłonięciem prawdy o człowieku-grzeszniku. Podkreśliłbym ten aspekt soteriologiczny mocniej niż uczynił to polski dogmatyk – Krzyż, który w refleksji polskiego teologa odsłania nam dialog dokonujący się w Trójcy, jednocześnie przecież ukazuje, że w Bogu dialoguje się również o nas, ludziach; że sam ten dialog Wcielonego z Ojcem staje się również naszym dialogiem z Bogiem. Posłuszeństwo Chrystusa jest wyrazem synostwa oraz ludzkiej potrzeby zbawienia, ale też jest już właśnie tym zbawieniem ludzkiej woli na powrót włączonej w wolę Bożą w człowieku Jezusie. Tym samym słowa Chrystusa są zbawienne dla słuchaczy przyjmujących je wiarą. Nie są jedynie przykładem relacji z Bogiem (były to pelagianizm), ale wprowadzeniem Boga w życie ludzkie, a ludzi w życie Trójcy. Dialog Syna z Ojcem obejmuje ludzi, co uwidocznia się zwłaszcza w Ofierze eucharystycznej, w której Kościół włącza się (zostaje włączony) w synowskie nastawienie względem Ojca. (Notabene również sprawowanie pamiątki jest niemożliwe bez uwzględnienia związku czynu ze słowem).

Należy z kolei podkreślić aspekt „bez zmieszania”. Ojcowie Soboru z VII wieku odwołali się do słów Leona Wielkiego, który utrzymywał, iż „każda z dwóch form we wzajemnym połączeniu wykonuje to, co do niej należy: Słowo [Boże] czyni to, co należy do Słowa [Bożego], ciało zaś to, co należy do ciała”<sup>59</sup>. Przekładając to na interesującą nas kwestię związku Osoby Słowa z wypowiedzianym przez Nie słowem, trzeba przyjmować, że słowo to przynależy do woli, a przez nią do natury ludzkiej (a nie Boskiej), którą Słowo posługuje się w realizowaniu tego, co należy do Słowa. Przed pomie-

---

<sup>58</sup> Por. Ratzinger, *Wiara w Piśmie*, 717. Zdaniem Ratzingera (*Wiara w Piśmie*, 717) wprowadzenie dualizmu między słowem a wydarzeniem prowadzi do „dokeptycznej chrystologii, w której rzeczywistość, czyli konkretna cielesna egzystencja Chrystusa i człowieka jako takiego, zostaje wyjęta z zakresu sensu”.

<sup>59</sup> Sobór Konstantynopoliński III, „Wykład wiary”, *DSP*, 321 (nr 16). Por. Leon Wielki, „List papieża Leona do Flawiana, biskupa Konstantynopola, o Eutychesie”, 203.



szaniem jednego z drugim przestrzegają zatem (oczywiście *implicite*) biskupi zebrani w Konstantynopolu: „Nie zgodzimy się przecież na jedno opierające się na naturze działanie Boga i stworzenia, ażebyśmy ani nie wywyższyli rzeczy uczynionych do [poziomu] istoty Bożej, ani nadzwyczajności natury Bożej nie obniżyli do poziomu właściwego dla stworzeń”<sup>60</sup>. Kryje się w tym Dobra Nowina dla nas, ludzi: okazuje się, że jest możliwe posłuszeństwo Bogu wyrażane stworzonym językiem i ludzkimi czynami, jak na to wskazuje Wcielonny<sup>61</sup>.

Należy odnotować, że w okresie pochalcedońskim stanowisko Leona postrzegano jako quasi-nestoriańskie i rzeczywiście wypowiedzi papieża mogą być niewłaściwie interpretowane. Jaroslav Pelikan zwraca uwagę, że można by je odczytywać jako sugerujące, iż pomimo zjednoczenia natur działania i właściwości każdej z nich wolno orzekać wyłącznie o jednej z nich – tak jakby człowiek wciąż pozostawał tylko człowiekiem, a Bóg Bogiem, a przeobóstwienie się nie dokonało<sup>62</sup>. Podobnie same przysłowki bywały interpretowane w duchu bardziej antiocheńskiego lub aleksandryjskiego. Na przykład środowiska cyryliańskie czytały je przez pryzmat swojej tradycji, leoniański diofizytyzm zbliżając do Cyrylowej złożonej jedności *mia physis* (jednak nie *monophysis*). Zresztą II Sobór w Konstantynopolu zatwierdził pod pewnymi warunkami słuszność posługiwania się wyrażeniem *mia physis* dla oddania prawdy, że we Wcieleniu dwie natury stały się jedną „bez mieszania i bez rozdzielania”, a zatem we wszystkim, co Chrystus czynił i mówił, nie jest możliwe odseparowanie człowieka i Boga<sup>63</sup>. „Bez mieszania i bez rozdzielania” Chalcedonu i Konstantynopola należy zatem widzieć w tej perspektywie, którą zaproponował Sobór z 553 roku: dwie natury („bez mieszania”) nie sugerują osobnego istnienia („bez rozdzielania”),

<sup>60</sup> Sobór Konstantynopolitański III, „Wykład wiary”, *DSP*, 321 (nr 17).

<sup>61</sup> Kazimierz Pierzchała („Zamieszkanie Słowa”, 79) słusznie zauważa spotkanie słowa Bożego i słowa ludzkiego już w starotestamentalnej historii objawienia.

<sup>62</sup> Pelikan, *Powstanie*, 274–275.

<sup>63</sup> Por. Perrone, „Wpływ dogmatu”, 589–616; Eadie, „Chalcedon revisited”, 143; Sobór Konstantynopolitański II, „Anatematyzmy”, anatematyzm VII, VIII, *DSP*, 291, 293.

jest to raczej kwestia teoretycznego dzielenia niepodzielnej jednej egzystencji Chrystusa<sup>64</sup>.

Bardzo wyraźnie ten kierunek daje o sobie znać w twórczości Pseudo-Dionizego Areopagity. O Chrystusie pisał on, że „jest prawdziwie człowiekiem w całej pełni swojej substancji”, jednakże nie można „ograniczyć Jezusa do Jego człowieczeństwa, ponieważ On nie jest tylko człowiekiem – nie może być nadsubstancjalnością, jeśli jest tylko człowiekiem”. Z miłości do ludzi stawczy się człowiekiem, jest „jednocześnie ponad ludźmi i wśród ludzi”. A choć „w swojej nadsubstancjalności wcielił się w ludzką substancję”, to przecież „nie stracił przy tym niczego ze swojej bezgranicznej nadsubstancjalności i, zawsze w pełni nadsubstancjalny i nieskończenie doskonały, wstąpił do wnętrza naszej substancji, wnosząc w nią nadsubstancjalność”, dlatego też „wypełniał to, co właściwe człowiekowi, na sposób przekraczający to, co ludzkie”<sup>65</sup>. Mistyk tłumaczył, że „stwierdzenia mówiące o miłości człowieka w Chrystusie mają moc wyniosłych zaprzeczeń”, a Wcielony nie był „ani człowiekiem, ani nieczłowiekiem, ale stał się człowiekiem i bardziej niż człowiekiem”. Zrodziwszy się „jako człowiek, dalece przewyższał ludzi i, choć był ponad ludźmi, prawdziwie stał się człowiekiem”. Co najważniejsze dla naszych rozważań, Chrystus „wypełniał rzeczy boskie nie tylko jako Bóg i rzeczy ludzkie nie tylko jako człowiek, ale jako Bóg

---

<sup>64</sup> Por. Sesboué – Wolinski, *Bóg zbawienia*, 372, 375; Sobór Konstantynopolski II, „Anatematyzm”, anatematyzm VII, *DSP*, 293: „Jeśli ktoś [...] wyznając ilość natur [...] nie przyjmuje tylko w teorii różnicy tego, z czego jest złożony [...] niech będzie przeklęty”. Syntezę w duchu Cyryla Aleksandryjskiego proponuje Aaron Riches w swojej monografii *Ecce homo*.

<sup>65</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *Epist.* IV (CD 324). Podobne wypowiedzi chrystologiczne – por. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De eccl. hier.* IV, III, 10 (CD 135–136); Pseudo-Dionysius Areopagita, *De div. nom.* II, 6 (CD 202); II, 10 (CD 206–207) (mystyk cytuje tutaj swojego mistrza Hieroteusza). Por. także: Pseudo-Dionysius Areopagita, *De div. nom.* I, 4 (CD 185–186): Jedna z Osób Trójcy „przyjęła wymiar czasowy”, „i On bez jakiegokolwiek zmiany czy wymieszania swoich własności przywdział naszą ludzką naturę, ponadsubstancjalnie przekraczając każdy porządek naturalny”.

uczyniony człowiekiem zamieszkał wśród nas, dokonując tego za pomocą zupełnie nowego, bogoludzkiego działania”<sup>66</sup>.

Z tego punktu widzenia można również rozpatrywać słowa Chrystusa, a nawet całe Pismo jako słowo „bogoludzkie”. Nie miejsce tutaj na wyjaśnienie, w jaki sposób wszystkie słowa Pisma – a nie jedynie *ipsissima verba Jesu* – są również przyjęte przez Słowo, które przez nie się wypowiada. Zgodnie z patrystyczną analogią Słowa biblijne słowa można uznać za „Boskie jakościowo”<sup>67</sup>. Należy przyjąć, że całe Pismo w jakiś sposób subsystuje w Osobie Logosu (*enhypostatikos*) razem z ludzką naturą, do której przynależy, a która nie istnieje bezosobowo (*anhypostatikos*)<sup>68</sup>. Chalcedońskie „bez zmieszania i bez rozdzielania” obowiązuje w odniesieniu do całej Biblii i każdej jej części<sup>69</sup>, ale oczywiście nie w taki sam sposób (nie w tym samym stopniu, a być może również przez jakiegoś rodzaju nieposłuszeństwo przewyżnione dopiero w Nowym Przymierzu przez Chrystusa) wszystkie teksty biblijne są słowem Słowa (bez zmieszania). Jednak każde słowo zostało przez Słowo przyjęte (bez rozdzielania), jeśli Pismo o Nim ma świadczyć i w Nim się wypełniać<sup>70</sup>, i jeśli nie mamy

---

<sup>66</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *Epist. IV (CD 325)*. Do wyjaśnienia i ortodoksyjnej interpretacji sprawiającego wrażenie monofizycznego wyrażenia θεανδρική ενέργεια przyczynił się Maksym Wyznawca – por. Stępień, „Wprowadzenie”, ix–x. Stanowisko Maksyma prezentuje: Kashchuk, „Św. Maksym Wyznawca”, 113–130.

<sup>67</sup> Por. Work, *Living and Active*, 96.

<sup>68</sup> Terminy *anhypostatikos* oraz *enhypostatikos* wiążą się z pojęciem Osoby (Hipostazy – gr. *hypostasis*). Zostały one wykorzystane w chrystologii na wyrażenie faktu, że od samego początku Jezus subsystuje w osobie Logosu (*enhypostatikos*) i w tym sensie nie jest „bezosobowy” (*anhypostatikos*) – por. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, 800.

<sup>69</sup> Por. Witczyk, *Natchnienie*, 19: „Według wiary katolickiej i apostołskiej całe Pismo święte i wszystkie jego księgi bez wyjątku są jednocześnie dziełem Boga i człowieka. Mają bosko-ludzki charakter”.

<sup>70</sup> Być może właśnie owo „wypełnienie” stanowi warunek niezbędny, by również słowa Starego Testamentu można było przypisać Chrystusowi. Peter Enns zauważa (*Inspiration and Incarnation*, 110, 122–124, 144, 160, 167–168), że Jezus nie posługuje się pojedynczymi wersetami Starego Testamentu, ale pozostaje przekonany, że całe Pismo (Stary Testament) mówi o Nim jako o szczytowym punkcie historii Izraela.

popaść w błąd Nestoriusza „myślącego na sposób żydowski”<sup>71</sup>, jak to określono na III Soborze w Konstantynopolu.

## 2. Katafaticzność i apofaticzność słowa Bożego „bez zmieszania i bez rozdzielania”

### 2.1. Relacja Pisma Świętego do woli Logosu

Jeśli Hipostaza Słowa chce zbawienia za pośrednictwem ludzkiej woli, to słowa wypowiedziane przez Chrystusa (zwłaszcza w Getsemani) zarówno wyrażają tę wolę (a przez nią wolę Boską) jak i zarazem służą jej realizacji. Chrystus, wypowiadając swoje *fiat* Ojcu, zbawia nas, wypełniając wolę Ojca, a zarazem Jego „amen” (Ap 3,14) stanowi obietnicę dla nas: „Syn Boży, Chrystus Jezus, [...] nie był «tak» i «nie», lecz dokonało się w Nim «tak». Albowiem ile tylko obietnic Bożych, wszystkie są «tak» w Nim. Dlatego też przez Niego wypowiada się nasze «Amen» Bogu na chwałę” (2 Kor 1,19–20). Słowa Syna do Ojca są zbawiennym „słowem do nas” – właśnie przez to, że odkrywają dla nas Boga i Jego zbawcze zamiary i dzieło, a przez to wzbudzają wiarę, która „rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10,17). W tej katafaticzności mieści się oczywiście również apofaticzność: słowo, nawet samego Chrystusa, nie wyjawia całej tajemnicy, lecz stanowi ku niej bramę, przez którą wchodzi się do wnętrza tego, co niewysłowione. Pisma co prawda świadczą o Chrystusie, ale trzeba jeszcze do Niego przyjść, aby mieć życie (por. J 5,39–40). Dopiero zjednoczenie z Nim, realizujące się poprzez zjednoczenie woli człowieka z wolą Chrystusa-Człowieka, prowadzi na powrót do Ojca. Słowa Chrystusa nie są jedynie wzorem ukazującym właściwą relację ludzi z Bogiem (*contra* pelagianizmowi), ale wprowadzają w tę synowską więź, jednocząc z Synem, a następnie pozwalają ją realizować w życiu. W łączności z Chrystusem całe Pismo pełni taką funkcję prowadzenia ku przeobóstwieniu człowieka<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> Sobór Konstantynopoliński III, „Wykład wiary”, *DSP*, 311 (nr 4).

<sup>72</sup> O tej roli ksiąg natchnionych – por. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia*, 722–737. W niniejszej publikacji wykorzystuję wiele refleksji zawartych w tej monografii.

Chalcedońskie zjednoczenie dwóch natur, przetłumaczone przez III Sobór w Konstantynopolu na unię dwóch woli i dwóch działań każe uznać, że ludzka wola Chrystusa jest „słowem” o Boskiej woli i jednym z wymiarów jej realizacji, oraz że ludzkie działanie Chrystusa jest urzeczywistniającym się w czasie zamiarem Boga i tym samym „słowem” o Nim oraz o podjętej odwiecznie tajemnicy (por. Ef 1,3–12; Kol 1,26–27; 2 Tm 1,9–10). Nie ma w Chrystusie żadnego nieposłuszeństwa czy opozycji między tym, co Boskie i ludzkie, wieczne i czasowe i tylko dlatego – w tym właśnie – dokonuje się samo-objawienie Boga. Statyczną chalcedońską definicję warto transponować, przekonuje Piotr Liszka, na dynamiczne ujęcie misterium Wcielenia wyrażane czasoprzestrzennym językiem historii doczesnej: natury Boska i ludzka żyją w zjednoczeniu w Osobie Słowa tak, że w ziemskim życiu Jezusa objawia się życie Boskiej natury<sup>73</sup>. Henri de Lubac pisał, że znaleźliśmy się we wnętrzu czasu Chrystusowego<sup>74</sup>, a Międzynarodowa Komisja Teologiczna zwracała uwagę na transcendencję już nie tylko teologiczną, ale i chrystologiczną – nie tylko Bóg, ale i Bóg-Człowiek transcenduje całą historię i wszystkich ludzi<sup>75</sup>. Dlatego można wielbić w Chrystusie dwa działania, Boskie i ludzkie, i dlatego również słowo „Jezusa, syna Józefa” może odbierać należną mu cześć jako słowo samego Boga – choć wypowiedziane w czasie, to zawsze aktualne przez swój związek z Osobą Słowa. Leo Scheffczyk pisał w związku z tym o immanentnym byciu słowa Bożego wewnątrz (niem. *Insein*) Pisma Świętego,

<sup>73</sup> Por. Liszka, *Wpływ nauki o czasie*, 133. Por. także: Pseudo-Dionysius Areopagita, *De div. nom.* I, 4 (CD 185–186): „Sławi się także Jej [Trójcy – SZ] szczególną miłość do ludzi, albowiem w jednej ze swych Osób Ona się prawdziwie i w pełni złączyła z nami, przywołując ku sobie i wynosząc w górę naszą ludzką marność, co w sposób niewypowiedziany złączyło się w całość w prostocie Jezusa. W niej bowiem wieczność przyjęła wymiar czasowy i On bez jakiegokolwiek zmiany czy wymieszania swoich własności przywdział naszą ludzką naturę, ponadsubstancjalnie przekraczając każdy porządek naturalny”.

<sup>74</sup> Por. de Lubac, *Słowo Boga*, 68–69. Por. także: Bouyer, *Misterium Paschalne*, 61: „W czasie łaski, jaki ciągle upływa w oczekiwaniu Jego bliskiego przyjścia, złączył On z biegiem naszych wpływających dni, z toczącymi się latami, wieczną terażniejszość aktu ostatecznego, który umieścił u szczytu historii. Czyni to, aby nasza własna historia dokonała się i wypełniła w tym akcie”.

<sup>75</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „Wybrane zagadnienia”, II, 5.

a zarazem o transcendentnym byciu ponad (niem. *Übersein*) Pismem Świętym<sup>76</sup>.

Jak zjednoczenie woli ludzkiej z Boską w Chrystusie umożliwia przebóstwienie woli ludzkiej, ale nie unicestwia jej, tak również słowo ludzkie, w którym wypowiada się Słowo, pozostaje w *diastema* różnicy między Stwórcą i stworzeniem, a zarazem jest słowem przebóstwionym (bogoludzkie słowo, by odwołać się do Pseudo-Dionizego). Rozciągając to na wszystkie teksty natchnione, poprzez które wypowiada się Duch Święty wskazujący na Chrystusa i świadczący o Nim (*DV* 11; J 15,26; 1 P 1,11), należy wyznawać, że całe Pismo Święte jest słowem Bożym, a nie że jedynie zawiera słowo Boże<sup>77</sup>. Jednak wola Boża nie jest łatwa do odkrycia w każdym poszczególnym tekście, a słowo Chrystusa – usłyszane.

Podkreślmy raz jeszcze, że mimo unii hipostatycznej różnica między naturami Boską i ludzką „nie została w żaden sposób zniesiona przez ich zjednoczenie, przeciwnie, własności jednej i drugiej natury zostały zachowane i zbiegły się w jednej osobie i w jednej hipostazie [...]”<sup>78</sup>. Jednym z wniosków, jakie w kontekście przynależności słowa Chrystusa do ludzkiej natury i zarazem do Osoby Boskiej należy w związku z tym wyciągnąć, jest konieczność wzniesienia się od słowa Bożego zapisanego w Piśmie Świętym do żywego Chrystusa. Spisane pod natchnieniem słowo Boże pełni tutaj rolę pośredniczącą w kontakcie z Logosem, przy czym chodzi o wyjątkowe pośrednictwo – jak samo Wcielenie, którego Biblia jest jedną z odsłon. „Kto widzi Jezusa, widzi Ojca – lecz widzi Go poprzez człowieczeństwo Jezusa”<sup>79</sup>. Kto słyszy Ojca, słyszy Go w Synu-Słowie, a ściślej: poprzez słowo człowieka Jezusa, w którym wypowiada się jednak Logos.

Niepoznawalny Bóg daje się, zgodnie z chrześcijańskim paradoksem, poznać właśnie jako niepoznawalny najpełniej we Wcielonym Słowie, a zatem także w nieodłącznym od Niego słowie Bożym.

<sup>76</sup> Por. Scheffczyk, „Sacred Scripture”, 37. Por. również: Hahn, *Przymierze i komunია*, 141: „Ludzkie słowo Pisma Świętego kryje w sobie otwartość na to, co wykracza poza nie, na transcendentne Słowo Boże, które udziela mu natchnienia”.

<sup>77</sup> Por. Scheffczyk, „Sacred Scripture”, 37; *DV* 24.

<sup>78</sup> Sobór Konstantynopoliński III, „Wykład wiary”, *DSP*, 319 (nr 13).

<sup>79</sup> De Lubac, *Słowo Boga*, 60.

W związku z tym Słowo Boże będzie przewyższało wszelką wiedzę, podobnie jak Chrystus i Jego miłość: „Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w waszych sercach; abyście w miłości wkorzeni i ugruntowani, wraz ze wszystkimi świętymi zdołali ogarnąć duchem, czym jest Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość, i poznać miłość Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę, abyście zostali napełnieni całą Pełnią Bożą” (Ef 3,17–19). Jak pisał Pseudo-Dionizy: „Jeżeli chciałoby się przypisać Bogu, który jest niewidzialny i pozbawiony wymiarów, trzy wymiary cielesne, to musiałoby się nazwać boską szerokością to przenikanie Boga, które rozpościera się na wszystko, długością – Jego moc obejmującą bezgranicznie wszystko, głębokością – Jego niepojmowalność i niepoznawalność dla wszystkich bytów”<sup>80</sup>. Pamiętając o jedności uniżonego Jezusa i wywyższonego Pana, należy utrzymywać, że to sam Zmartwychwstały Pan posługuje się teraz tym natchnionym słowem<sup>81</sup> i w ten sposób „mówi słowa Boże” (J 3,34), napełniając nową treścią i duchową mocą słowa już wypowiedziane przez „Jezusa, syna Józefa” (J 6,42).

## 2.2. Katafatyczno-apofatyczna hermeneutyka Pisma

W związku z tym soborowa wypowiedź: „wszystko to, co autorzy natchnieni, czyli hagiografowie, twierdzą, należy uważać za stwierdzone przez Ducha Świętego” (DV 11) winna być właściwie interpretowana w każdym poszczególnym przypadku<sup>82</sup>. Nie należy wykluczyć i takich sytuacji, że Duch Święty dopuścił do tego, by jakieś wyobrażenia Boga znalazły się w księgach natchnionych w celu wprowadzenia słuchacza/czytelnika na drogę negatywnego zaprzeczenia, a tym samym otwarcia go na pełniejsze poznanie Boga. Pisał o tym Vincent Pizzuto, według którego właśnie hermeneutyka apofatyczna pozwala docenić rolę nieodpowiednich obrazów Boga w Biblii jako prowadzących czytelnika do ich odrzucenia, a tym samym do odkrycia apofatycznego wymiaru również w tych bardziej

<sup>80</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De div. nom.* IX, 5 (CD 286).

<sup>81</sup> Por. Webster, *Holy Scripture*, 44, 48, 52; Webster, *The Domain*, 42–43, 45.

<sup>82</sup> Por. Zatwardnicki, „Czy wszystko, co twierdzą”, 83–118.

adekwatnych biblijnych ujęciach Boga<sup>83</sup>. Interesujące przedłożenie autora wymaga oczywiście krytycznego przyswojenia ze względu na swoją przesadność – nie można bowiem sprowadzić natchnienia do takiego tylko działania Ducha Świętego, w ten sposób ze słowa Bożego czyniąc raczej nie-słowo i dopiero przez to słowo Boże. Pedagogia Boża nie wyczerpuje się ani nawet nie polega przede wszystkim na takim oddziaływaniu Boga na Lud Boży, raczej katafatyczne poznanie odpowiada kolejnym etapom historii zbawienia i objawienia i w tej katafatyczności może być po części prawdziwe a po części nie (czy wręcz nieprawdziwe), ale w niesionej za pośrednictwem słów apofatyczności (a co za tym idzie, możliwości powtórnego transponowania na katafatyczne słowa) prawdziwe<sup>84</sup>, nawet jeśli niewyczerpujące.

Propozycja Pizzuto idzie dalej niż myśl Pseudo-Dionizego, a w ten sposób ją wypacza. Zgodzić się należy, że wczesnochrześcijański autor rzeczywiście uznawał, iż „przeczenia prawdziwiej określają rzeczy boskie”, a „twierdzenia nie oddają tajemnicy tego, co niewyraźalne”, dlatego stosowniejszym jest według niego objawienie „poprzez symbole, które są do nich niepodobne”. Zgodnie z tym, co pisał Pizzuto, Dionizy stał na stanowisku, że „mało zaszczytne podobizny wielce pomagają naszemu umysłowi w jego wędrowce w górę. Jest bowiem rzeczą prawdopodobną, że bardziej wzniosłe symbole mogłyby wytworzyć u niektórych błędne mniemanie [...]”<sup>85</sup>. Tłumaczył, że „wzniosła mądrość świętych autorów Pisma nabożnie zniżyła się do tych nedorzecznych i niepodobnych przedstawień” nie w tym celu, bo zadowalać materialną stronę duszy, lecz „żeby pobudzić duchowo tę jej część, która pożąda rzeczy wyższych, i wnieść ją, właśnie poprzez samo grubiaństwo tych figur, do góry [...]”<sup>86</sup>.

<sup>83</sup> Por. Pizzuto, „The Deus Absconditus”, 100–108.

<sup>84</sup> Wydaje się to potwierdzać praktyka *lectio divina*, która od nawet najmniej obiecujących fragmentów potrafi przecież „odbić” wierzącego ku kontemplacji Boga.

<sup>85</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coel. hier.* II, 3 (CD 13). Por. Turner, „Aphaticism”, 17–18.

<sup>86</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coel. hier.* II, 3 (CD 13–14).



Tego rodzaju „niepodobne podobieństwa”<sup>87</sup> stanowią zachętę do „religijnego przywyknięcia do idei duchowego wznoszenia się poprzez rzeczy widzialne aż do pozaświatowych wyniosłości”<sup>88</sup>.

Ale jednak Dionizy podkreślał również pewien rodzaj podobieństwa między podobiznami a Boską rzeczywistością, dlatego że wszelki byt uczestniczy w Boskim pięknie<sup>89</sup>, „widzialne piękności są znakiem niewidzialnego piękna”<sup>90</sup>, a od materii można się „wznieść na powrót do niematerialnych archetypów, pod warunkiem że będziemy traktować te przedstawienia jako niepodobne do tego, co objawiają, unikając bezpośrednich porównań i rozgraniczając odpowiednio i z właściwą miarą, co należy do dziedziny intelektu, a co do poziomu rzeczy zmysłowych”<sup>91</sup>. „Jeżeli ktoś potrafi odkryć utajone w tych wizerunkach piękno, to uzna, iż są one wszystkie pełne mistycznej głębi i boskiej formy i napełnione wielkim teologicznym światłem”<sup>92</sup>. Boska Zwierzchność jest według mistyka przyczyną wszystkiego i z tej racji można Ją wychwalać w odniesieniu do wszystkiego, dla czego stanowi Ona subsystem<sup>93</sup>. Autor

---

<sup>87</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coel. hier.* XV, 9 (CD 77). Dionizy wspominał również o „fikcyjnych wyobrażeniach” [Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coel. hier.* XV, 9 (CD 78)], „zuchwałych zagadkach”, które wydawać się mogą „prawie absurdalne” [Pseudo-Dionysius Areopagita, *Epist.* IX, 1 (CD 352)], „dzieciących fantasmagoriach” [Pseudo-Dionysius Areopagita, *Epist.* IX, 1 (CD 355)], a w Pieśni nad pieśniami dostrzegając „nadmiar namiętności zmysłowych, godnych nierządnic”, pisał również o „świętych wyobrażeniach Boga, które zuchwale się wymyśla” [Pseudo-Dionysius Areopagita, *Epist.* IX, 1 (CD 354)].

<sup>88</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coel. hier.* II, 5 (CD 18).

<sup>89</sup> Por. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coel. hier.* II, 3 (CD 14); por. Rdz 1,31.

<sup>90</sup> Por. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coel. hier.* I, 3 (CD 7); por. Mdr 13,5; Rz 1,20; Pseudo-Dionysius Areopagita, *De div. nom.* IV, 7 (CD 222). Andrew Louth pisze (*Denys the Areopagite*, 45–47) o podobnych i niepodobnych symbolach.

<sup>91</sup> Por. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coel. hier.* II, 4 (CD 16). Por. także: Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coel. hier.* II, 4 (CD 14): „Cały zatem świat rzeczy może być źródłem najpiękniejszych kontemplacji i te niepodobne podobizny wywodzące się ze świata materialnego [...] można stosować również do portretowania substancji inteligibilnych i intelektualnych, chociaż należy zawsze pamiętać, że mają one zupełnie inne znaczenie w odniesieniu do czystych inteligencji, a inne do bytów obdarzonych wrażliwością zmysłową”.

<sup>92</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *Epist.* IX, 1 (CD 355).

<sup>93</sup> Por. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De div. nom.* I, 5 (CD 189).

*Imion boskich* pisał, że „do tej przyczyny wszystkiego, będącej ponad wszystkim, stosują się i bezimienność, i imiona wszystkich bytów, ponieważ dosłownie jest ona królową wszechrzeczy i wszystkie rzeczy od niej zależą, i wnoszą się do niej jako do swojej przyczyny, zasady i kresu. [...] Stosownie więc do tego musi być sławiona i nazywana imionami wszystkich bytów”<sup>94</sup>. Pseudo-Dionizy wyjaśniał, że ostatecznie chodzi o to, „by rzeczy boskie były należnie wysławione zarówno przez prawdziwe zaprzeczenia, jak i przez niepodobne do nich podobizny, zaczerpnięte z istnień noszących w sobie nawet najbardziej odległe ślady Boskości”<sup>95</sup>.

Interesująca jest również kolejność proponowana przez Dionizego. W *via affirmativa* radzi on rozpoczynać od najwznioślejszych twierdzeń i – przechodząc przez pośrednie – docierać do najmniejszych. Chodzi o to, by najpierw orzekać to, co bardziej jest do Boga podobne. Odwrotnie zaś miałyby być w *via negativa*: tutaj należy wychodzić od tych najskromniejszych a kończyć na zaprzeczeniu najznakomitszych podobieństw<sup>96</sup>. Pośrednio oznacza to, że jakkolwiek „niepodobne podobizny” jeszcze bardziej nie przystają do Boga, to tym samym mogą nieść w sobie większy potencjał do odbicia się od nich w poznawaniu Niepoznawalnego. Sam Dionizy przyznaje, że „te wymienione przez nas określenia, które zajmują ostatnie miejsce, mają znacznie szerszy zakres niż pierwszoplanowe”, które z kolei domagają się zwięzłości<sup>97</sup>.

Odrzuceniu predykatów towarzyszy u Dionizego afirmacja zwrócenia się do całego stworzenia, by wychwalać Boską Zwierzchność, a jedno i drugie jest wyrazem tęsknoty do Tejże – podsumowuje

<sup>94</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De div. nom.* I, 7 (CD 191–192).

<sup>95</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coel. hier.* II, 5 (CD 17). Por. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De div. nom.* IX, 1 (CD 283); IX, 7 (CD 287). Por. także (dyskusyjny) wniosek w: Turner, „Apophaticism”, 17: „[...] for the pseudo-Denys, the way of negation demands prolixity; it demands the maximisation, not the minimisation of talk about God; it demands that we talk about God in as many ways as possible, even in as many conflicting ways as possible, that we use up the whole stock-in-trade of imagery and discourse in our possession, so as thereby to discover ultimately the inadequacy of all of it, deserts, silences, dark nights and all”.

<sup>96</sup> Por. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De myst. theol.* II (CD 314–317).

<sup>97</sup> Por. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De myst. theol.* III (CD 316).

A.N. Williams<sup>98</sup>. Uczony ten dokonuje również apologii obrazowego języka Pisma Świętego, a czyni to w nawiązaniu do myśli św. Tomasza z Akwinu sięgającego z kolei do Dionizego Areopagity. Po pierwsze, metafory biblijne wynikają z tego, że Bóg komunikuje się stworzeniu w odpowiedni dla niego sposób. Williams wyprowadza z tego wniosek, że to zdolności odbiorcy decydują o formie Bożego przekazu, a zatem doskonałość Bożej natury tak podkreślana przez propagatorów *via negativa* jest mniej determinującym czynnikiem<sup>99</sup>. Po drugie, metafory pochodzące ze świata materialnego odzwierciedlają w ten sposób naturę bezpośredniego doświadczenia ludzi<sup>100</sup>. Akwinata uzasadniał przekazywanie spraw Bożych za pośrednictwem podobieństw rzeczy cielesnych faktem stosowności do natury człowieka, w której leży wznoszenie się od tego, co postrzegalne zmysłami ku temu, co poznawalne myślą<sup>101</sup>. I po trzecie, Pismo jest adresowane nie tylko do inteligentnych, ale do wszystkich ludzi, czego symboliczny język tekstów natchnionych jest wyrazem i zarazem darem wyrażającym życzliwość Boga<sup>102</sup>. Doktor anielski przywołał w tym kontekście wypowiedź Apostoła: „Jestem przecież dłużnikiem [...] tak uczonych, jak i niewykształconych” (Rz 1,14) w celu wykazania, że także prości nieuczeni ludzie, niezdolni do poznania przedmiotu myśli takimi, jakie są one same w sobie, poznawali mimo wszystko prawdy duchowe<sup>103</sup>.

Akwinata odrzucił jednocześnie ideę, że metafora bardziej skrywa niż ujawnia, a czynił to w odwołaniu do nie kogo innego jak właśnie Pseudo-Dionizego, który kojarzy się wielu z radykalnym apofatyzmem. Pseudo-Dionizy uważał, że nawet gdy objawienie Boże

---

<sup>98</sup> Por. Williams, „The Transcendence”, 323–324.

<sup>99</sup> Por. Williams, „The Transcendence”, 330.

<sup>100</sup> Por. Williams, „The Transcendence”, 330.

<sup>101</sup> Por. *STh* I, q. 1, a. 9, resp.; Tomasz odwołuje się tutaj do Dionizego, według którego „nie jest rzeczą możliwą, by promień Boskiej Zwierzchności oświecił nas, nie będąc w swoim wynoszącym działaniu zakryty różnorodnością świętych zasłon, które ojcowska Opatrzność dostosowała do naszych ludzkich właściwości, w stosowny i odpowiadający naturze naszych potrzeb sposób” – por. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coel. hier.* I, 2 (CD 7).

<sup>102</sup> Williams, „The Transcendence”, 330.

<sup>103</sup> Por. *STh* I, q. 1, a. 9, resp.

posługuje się obrazami i podobieństwami, ukazuje to, co powinno (nie gasi i nie zaciemnia promienia Bożego objawienia i światła prawdy). Tomasz argumentuje, że: (I) odbiorca objawienia nie pozostaje na poziomie metafor, ale poznaje dzięki nim prawdę, nie zatrzymując się na obrazie, ale wznosząc od niego ku treści myślowej; (II) metaforyczne ujawnienia w innych częściach Pisma są nauczane bardziej otwarcie, bez osłony; (III) metafora pozwala zakryć prawdę przed poganami (por. Mt 7,6), których umysły pozostają zamknięte, z kolei dla wierzących uczonych staje się przedmiotem dociekania<sup>104</sup>.

Williams, nieco łagodzący myśl scholastyka, musiał jednak w końcu przyznać, że Tomasz, za Dionizym, podaje również powody na rzecz apofatyizmu Pisma Świętego. „Zdaniem Dionizego, bardziej zgodne z duchem Pisma św. jest uzmysłowienie spraw Bożych za pomocą podobieństw lichych ciał niż ciał szlachetnych”<sup>105</sup>. Po pierwsze, unika się ryzyka błędu, bo wyraźniej ukazuje się, że w ten sposób nie można mówić o Bogu we właściwym sensie – im podobieństwo leży dalej w hierarchii bytu od Boga, tym większe przekonanie, że Bóg jest ponad tym, co o Nim można powiedzieć i pomyśleć. Po drugie, takie podejście pasuje do życia doczesnego, w którym należy mówić raczej o tym, czym Bóg nie jest, aniżeli kim jest. I po trzecie, biblijne figury chronią sprawy Boże przed niegodziwością ludzką<sup>106</sup>.

<sup>104</sup> Por. Williams, „The Transcendence”, 330; *Sth* I, q. 1, a. 9 ad 2; Tomasz odnosi się znów do Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coel. hier.* I, 2–3 (zob. także Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coel. hier.* II, 2).

<sup>105</sup> *Sth* I, q. 1, a. 9 ad 3; Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coel. hier.* II, 3. Por. także Pseudo-Dionysius Areopagita, *De div. nom.* I, 4 (CD 187). Turner („Apophaticism”, 32–33) odnotowuje fundamentalną ufność Tomasza co do teologicznego dyskursu, który jedynie trzeba podporządkować apofatyzmowi jako zasadzie epistemologicznej.

<sup>106</sup> Por. *Sth* I, q. 1, a. 9 ad 3; Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coel. hier.* II, 2; Williams, „The Transcendence”, 330–331. Pseudo-Dionizy przekonuje, że nie tylko z powodu ludzkiej niezdolności do bezpośredniej kontemplacji, ale biblijne figury stosowane są również w celu zasłonięcia boskich prawd przed pospółstwem oraz chronienia przed profanami i niewtajemniczonymi – por. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coel. hier.* II, 2 (CD 11); II, 5 (CD 17–19); Pseudo-Dionysius Areopagita, *De eccl. hier.* I (CD 83); I, 4 (CD 88); I, 5 (CD 89–90); II, I (CD 92); IV, III, 2 (CD 129); VII, III, 1 (CD 165); VII, III, 10 (CD 174); Pseudo-Dionysius Areopagita, *De div. nom.* I, 8 (CD 193); III, 2 (CD 212); III, 3 (CD 213); IV, 12 (CD 229);

Pozorne sprzeczności w wypowiedziach doktora anielskiego proponuje Williams odczytywać w taki sposób, że metafora zarówno ukrywa, jak i ujawnia, ale nawet tam, gdzie skrywa – czyni to w pewnym celu, który sam w sobie jest już odkrywczy. Na przykład pouczenie o ostrożności w posługiwaniu się naszymi wyobrażeniami o Boskiej naturze nie ogranicza się do stwierdzenia, czym ona nie jest, ale pozwala powiedzieć coś pozytywnego o jej wyższości, a zarazem o ograniczoności naszych koncepcji. W tym świetle natura Boża jest nie tylko nieograniczona, ale też transcendentna i jako taka godna wychwalania. Z kolei do wysławiania Boga wykorzystuje się właśnie biblijne obrazy, które zarazem przypominają o Bogu przewyższającym język i koncepty ludzkie, jak i nie zdradzają prawdy o Nim. Obrazowy język Pisma Świętego nie jest fałszywy i nie zaciemnia prawdy, pozwala za to zachować właściwą relację między przekazywaniem prawdy a epistemologiczną skromnością. Biblia mówi prawdę, ale nie przedstawia jej wyczerpująco<sup>107</sup>.

### 2.3. Od słowa Bożego do kultu żywego Słowa

Chrześcijanie nie są religią Księgi, lecz „Słowa «żywego i skutecznego», jedyne i osobowe, jednoczące w sobie wszystkie słowa natchnione, które dają o Nim świadectwo”<sup>108</sup> – pisał de Lubac. Całe Pismo Święte jest słowem Chrystusa, Stary Testament zapowiadająco i antycypacyjnie, a Nowy Testament na sposób świadectwa (bepośrednie słowa Wcielonego oraz słowo apostoelskie o Nim). Natchnione słowo Boże służy gromadzeniu ludzi z rozproszenia i przyciąganiu ku Chrystusowi, co z kolei ma związek z ofiarą Chrystusa (por. J 12,32). Jak lud Starego Przymierza gromadził się w odpowiedzi na zwołujące słowo, tak Lud Boży Nowego Przymierza jest ludem jako Ciało Syna i świątynia Ducha Świętego<sup>109</sup>. Wszyscy święci pisarze, również ci tworzący w okresie Starego Przymierza, przynależą do

---

Pseudo-Dionysius Areopagita, *De myst. theol.* 1, 2 (CD 312); Pseudo-Dionysius Areopagita, *Epist.* IX, 1 (CD 352, 355–356).

<sup>107</sup> Por. Williams, „The Transcendence”, 329–331.

<sup>108</sup> Por. de Lubac, *Słowo Boga*, 105–106.

<sup>109</sup> Por. Müller, *Dogmatyka katolicka*, 626.

Ciała Chrystusa i w ten sposób są Jego głosem<sup>110</sup>. Jest to możliwe, bo wszelkie Pisma wypełniają się w Nim, a dokładniej w Jego Pasze (por. Łk 24,25–27.45–46). W związku z tym należy postulować eucharystyczną hermeneutykę Pisma, a co za tym idzie, uwzględnić apofatyzm słowa Bożego, które w pełni może zostać wypowiedziane dopiero jako czyn wydania się Chrystusa za ludzi. Krzyżowe milczenie Chrystusa w połączeniu ze słowami wypowiedzianymi w Getsemani oraz w czasie Ostatniej Wieczerzy jest słowem Bożym. Tym samym dopełnia się zarówno katafatyka słowa Bożego, jak i otwierają nowe przestrzenie apofatyki związanej z tajemnicą Paschy oraz jej liturgicznego uobecniania. Słowo łączy się nierozzerwalnie z milczeniem, by mogło być słowem, z kolei milczenie to wiąże się z liturgią (będącą kultem naznaczonym słowem)<sup>111</sup>. Pseudo-Dionizy wręcz uważał, że wspaniałość Bożych darów mogą pojąć jedynie wtajemniczeni w boskie misteria i biorąc w nich udział<sup>112</sup>.

Słowo Boże przejmując apofatyczność pochodną względem apofatyczności liturgii<sup>113</sup>, a zarazem nierozłącznie wiążącą się w chrześcijaństwie z nią doksologiczność. Pseudo-Dionizy zwracał uwagę na to, że wszystko, co autorzy Boskiego Pisma „w natchnieniu i ze świętym uwielbieniem, mówią o boskich imionach, odnosi się do dobroczynnego udzielania się Boskiej Zwierzchności” i przez to „Boska Zwierzchność jest nabożnie rozslawiana [...]”<sup>114</sup>. Dlatego wywód wczesnochrześcijańskiego autora „pragnie uczcić te boskie imiona [...]”, a nie wyjaśnić, czym jest nadsubstancjalna Opatrzność<sup>115</sup>. Nawet Boskość „nie jest ani jednią, ani trójcą”, ale wielbimy Ją „jako Jednią i jako Trójcę”, bo aby „uczcić tę najwyższą jedność i jej boską płodność, nazywamy to, co nie ma nazwy, boskimi imionami Trójcy i jedności, gdyż jest ono nadsubstancjalnością ponad bytami”<sup>116</sup>. Dionizy uważa, że już „w samym Piśmie prawdziwa

<sup>110</sup> Por. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru*, I, 180–181.

<sup>111</sup> Por. Szymik, „Logikelatrea”, 136–137.

<sup>112</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De eccl. hier.* III, III, 15 (CD 125). Por. Stępień, „Wprowadzenie”, xl–xli.

<sup>113</sup> Por. Turcan, „Liturgy and Apophaticism”.

<sup>114</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De div. nom.* I, 4 (CD 185).

<sup>115</sup> Por. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De div. nom.* V, 2 (CD 254).

<sup>116</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De div. nom.* XIII, 3 (CD 306).

miłość służy uwielbieniem stosownym wobec Boga<sup>117</sup>. Można zatem powiedzieć, że ponadślowność jest już obecna w jakimś stopniu w słowach biblijnych, podobnie jak w ekonomii Bożej działał niepoznawalny sam w sobie Bóg.

A.N. Williams proponuje rozpatrywać Pismo Święte w ramach kategorii daru, dzięki któremu obdarowany człowiek może zwracać się w stronę Dawcy tym samym pielęgnując relację z Nim. Nie dla samego poznania, ale dla uwielbienia Boga zostało podarowane Pismo Święte, z kolei uwielbienie nie jest negacją, lecz afirmacją Boga. Zdaniem badacza kategoria daru przewyższa koncepcję apofatyzmu, bo podkreśla życzliwość ofiarodawcy i prawdziwość tego, co zostało zakomunikowane, a jednocześnie zachowuje nietożsamość ludzkich pojęć i słów z Boską naturą<sup>118</sup>. Natura Boża również jako transcendentna jest godna wychwalania, a wysławianie Boga posługuje się obrazami biblijnymi, które nie zdradzają prawdy o Bogu, a kierują ku Temu, który przewyższa wszelkie ludzkie koncepty i język<sup>119</sup>. Williams przekonuje, że nadrzędną logiką traktatu *Imiona boskie* byłoby wskazanie na to, żeby stworzenie rozpoczynało od tego, co przyszło spoza niego samego – od Pisma, które jest danym przez

---

<sup>117</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De div. nom.* IV, 12 (CD 229).

<sup>118</sup> Por. Williams, „The Transcendence”, 333–335. Dlatego Williams („The Transcendence”, 324, 329) sprzeciwia się tezie Denysa Turnera (*The Darkness of God*, 36–37, 40–41), według którego imiona zużytkowane przez Pseudo-Dionizego są metaforami będącymi czymś w rodzaju „dosłownych fałszów” (*literal falsehoods*). Takie rozumienie nie tylko zapoznaje znaczenie pojęć „dosłowne” czy „metaforyczne”, ale przeczy kanonicznemu statusowi Pisma Świętego jako wynikającego z Bożej dobroci daru; wielbienie Boga językiem Pisma byłoby współudziałem w winie kłamstwa.

<sup>119</sup> Por. Williams, „The Transcendence”, 331. Warto odnotować, że w pismach Pseudo-Dionizego też jest mowa o darze zstępującym od Ojca i jednocześnie zwracającym człowieka ku górze – por. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coel. hier.* I, 1 (CD 5). Prawdy dotyczące Boskiej Zwierchności mogą być wysławiane zarówno przez niepodobne do Niej podobizny, jak i przez prawdziwe zaprzeczenia – por. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coel. hier.* II, 5 (CD 17). Dionizy pisze też o wyśpiewywaniu chwały hierarchii niebiańskich „zgodnie z tym, co objawia nam o nich Pismo” – Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coel. hier.* II, 1 (CD 8).

Ducha Świętego słowem Boga w ludzkiej mowie<sup>120</sup>. W przekonaniu Dionizego chodzi o wzniesienie się

do oświecających promieni świętych ksiąg Pisma. One powiodą nas, oświeconych tym ponadświatowym blaskiem, do głoszenia chwały Boskiej Zwierchności i, zatopieni w świętych hymnach uwielbienia, zostaniemy obdarowani boskim światłem, współmiernie do naszych zdolności. W ten sposób uczymy tę dobroczynną zasadę każdej świętej iluminacji, zgodnie z tym, co ona sama przekazała o sobie w Piśmie [...]”<sup>121</sup>.

Telford Work pisał o niehipostatycznej formie obecności Słowa w Piśmie, o Słowie pośredniczonym jedynie w mocy Ducha Świętego. Należy jego zdaniem zachować różnicę między obecnością Słowa w słowie oraz w ciele przyjętym przez Hipostazę Syna<sup>122</sup>. Słowo Boże nie istnieje jednak poza Bogiem-Słowem, a zatem trzeba je widzieć w związku z obecnością Słowa. Wyżej wskazałem, że słowo Chrystusa należy do jego natury ludzkiej i jako takie jest enhipostazowane w Słowie. Teraz można dopowiedzieć, że niecielesna obecność Słowa w słowie natchnionym odsyła do cielesnej obecności i jej służy (jest jednym z jej wymiarów). Kieruje to naszą uwagę na sakramentalną obecność Chrystusa, przygotowywaną przez liturgię słowa. Kwestia ta domaga się pogłębionych badań, ale być może jest tak, że dopiero liturgiczne pośrednictwo pozwala „enhipostazować” wszystkie słowa Pisma w Osobie Logosu, poprzez ich przyjęcie (adopcjanzm, w przeciwieństwie do inkarnacji w słowach samego Chrystusa?) i wypełnienie w Passze. W tym samym wcześniej cytowanym rozdziale Ewangelii według św. Jana zwrócił się Jezus z obietnicą prawdziwego chleba, którym jest sam Bóg-Słowo:

Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Nie Mojżesz dał wam chleb z nieba, ale dopiero Ojciec mój da wam prawdziwy chleb z nieba. Albowiem chlebem Bożym jest Ten, który z nieba

<sup>120</sup> Por. Williams, „The Transcendence”, 321–322.

<sup>121</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De div. nom.* I, 3 (CD 184).

<sup>122</sup> Por. Work, *Living and Active*, 95–96, 113.



zstępuje i życie daje światu [...]. Jam jest chleb życia. Ojcowie wasi jedli mannę na pustyni i pomarli. To jest chleb, który z nieba zstępuje: kto go spożywa, nie umrze. Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki. Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata (J 6,32–33.48–51).

Ostatecznie chodzi nie tyle o posłuch słowa Jezusa, ile o posłuszeństwo Jezusowi-Słowu i w ramach tego – nigdy bez tego – również Jego słowu. Posłuszeństwo słowu zatem zakłada eucharystyczne zjednoczenie z ludzką wolą Chrystusa, a przez nią z Jego słowem – nawet jeśli liturgia słowa przygotowywała do liturgii eucharystycznej, to dopiero dzięki sakramentowi jest możliwe wypełnienie słowa Bożego w życiu wierzącego<sup>123</sup>. W teologii katolickiej podkreśla się różnicę czci oddawanej słowu Bożemu oraz Najświętszemu Sakramentowi – ze względu na to, że Chrystus jest obecny pod postaciami chleba i wina *vere, realiter ac substantialiter*, jedynie Najświętszemu Sakramentowi przynależy kult latrii<sup>124</sup>. Z perspektywy zbawczej woli Chrystusa, objawionej w ofierze i jej eucharystycznej pamiętce, należy zatem pojmować słowo Boże, które dopiero wtedy objawia wolę Boską w woli ludzkiej Chrystusa. Można by zadać pytanie, czy bez powiedzenia wszystkiego jest możliwa w ogóle prawdziwa wypowiedź w Piśmie Świętym? Kwestia ta dotyczy zarówno relacji słowa i sakramentu (czy bez sakramentu słowo może zostać usłyszane?), jak i samej Biblii (czy można mówić o słowie Bożym, zanim Bóg wypowiedział wszystko?). Wydaje się, że zagadnienia te należy rozumieć z perspektywy relacyjności – niedoskonałe zjednoczenie może być prawdziwą relacją, choć jeszcze niepełną. Zdaniem św. Augustyna każdy fragment Pisma niesie miłość Boga i bliźnich jako prawdziwy – nawet jeśli ukryty – cel i znaczenie<sup>125</sup>.

<sup>123</sup> O Piśmie Świętym jako sakramencie oraz o problemie przeciwstawiania sobie Pisma i sakramentu – zob. Bachanek, „Sakramentalna struktura”, 215–221. O sakramentalności słowa oraz związku słowa z eucharystią – zob. Swędrowski, *Słowo i Eucharystia*; Zatwardnicki, „Eucharistic Presence”.

<sup>124</sup> O różnicy czci przynależnej słowu i sakramentowi – zob. Królikowski, „Słowo Boże i Eucharystia”, 71–81.

<sup>125</sup> Por. Levering, *Engaging*, 245; Yocum, „Scripture, Clarity of”, 728.

#### 2.4. Wzrost katafazy i apofazy słowa Bożego

Ludzkie słowa jako reakcja na przyjsie Słowa i odpowiedź na usłyszane słowo Boże<sup>126</sup> zostają dzięki Zbawicielowi włączone na powrót w relację z Bogiem, z nieposłuszeństwa przechodzą w poddanie Słowu: „wszelką wyniosłość przeciwną poznaniu Boga i wszelki umysł poddajemy w posłuszeństwo Chrystusowi” (2 Kor 10,5). Tłumaczy to, dlaczego również ludzkie słowo apostołów<sup>127</sup> – czy szerzej: głoszącego, nauczającego oraz wyznającego wiarę Kościoła – może być słowem Bożym nie tylko w tych przypadkach, gdy cytuje słowa rzeczywiście wypowiedziane przez Pana. Słowem Boga będzie wszelka działalność polegająca na włączeniu się w ten ruch „rekapitulacji” ludzkiej mowy w posłuszeństwie Słowu i Jego słowu. W tym sensie słowo Boże łączy się nierozdzielnie z Tradycją – jako odpowiedzią na Boże objawienie – bez której ani katafatyczny, ani tym bardziej apofatyczny wymiar słowa Bożego nie mógłby zostać rozpoznany i „wysłuchany” (przeżywany). Nie przypadkiem Kościół za najwyższą regułę wiary uznaje Pisma w łączności ze świętą Tradycją (por. *DV* 21).

A ponieważ jest możliwy rozwój Tradycji, również słowo natchnione będzie razem z nią rosło (*DV* 8), pozwalając wierzącym zanurzyć się w tajemnicy niewysłowionej w samym słowie. Dokonuje się to – między innymi – „dzięki kontemplacji i dociekaniu wierzących, którzy rozważają je w swoich sercach (por. Łk 2,19.51), czy też dzięki głębokiemu pojmowaniu przeżywanych rzeczywistości duchowych [...]” (*DV* 8). W ten sposób katafaza słowa Bożego służy przeżywaniu apofazy w Tradycji, a dzięki temu Tradycja pozwala pojąć to, co wcześniej pozostawało zakryte w słowie Bożym i tym samym wpływa również na katafazę, pogłębiając ją od wewnątrz.

<sup>126</sup> Charles M. Stang („Being Neither”, 62) odnotowuje, że Pseudo-Dionizy podkreślał, że ludzka mowa o Bogu jest echem wypowiedzi Boga o samym sobie; innymi słowy, że uwielbienie i wyznanie są echem objawienia.

<sup>127</sup> Zwracał na to uwagę John Webster w nawiązaniu do myśli Thomasa F. Torrance’a – Objawienie, które może być jedynie objawieniem Boga przez Boga, zostaje skierowane do ludzi w ich myśli i języku; od Chrystusa jako Słowa Bożego następuje przejście do Jezusa jako słowa człowieka do człowieka, a następnie Chrystus poprzez Ducha Świętego dopełnia swojego samo-odsłonięcia w apostołskim umyśle i słowie – por. Webster, *The Domain*, 91–93.

Jeśli Słowo Ojca mogło zostać wypowiedziane w naturze ludzkiej nie przestając być Bogiem, jest też możliwe, że słowo ludzkie zawiera w sobie więcej, niż mógłby sądzić nie tylko czytelnik, ale i sam hagiograf.

Nie tylko przez związek z Tradycją, ale rośnie słowo Boże również wraz z czytającym oraz dzięki pamięci Kościoła. Joseph Ratzinger w odwołaniu do często przytaczanej maksymy Grzegorza Wielkiego pisał: „słowa uczestniczą w niewyczerpalności Słowa, odsłaniają coś z Niego i wzrastają niejako w spotkaniu z wszystkimi pokoleniami” oraz „z tymi, którzy je czytają [...]”<sup>128</sup>. To zaś oznacza, że w tych samych, gdy idzie o literalną postać, natchnionych słowach<sup>129</sup>, mieści się właściwie nieskończona treść i głębia, która z cienia apofatyki wchodzi w katafatykę wraz z procesem napełniania słów duchową treścią rodzącą się w relacji z Bogiem. Ostatecznie zaś osiąga znów dojmujące milczenie. Pseudo-Dionizy zwracał się do będącej „ponad substancją i ponad Boskością” Trójcy w takiej modlitwie:

Przewodniczko chrześcijan w boskiej mądrości, prowadź nas w górę, ponad niewiedzę i światło, na najwyższy szczyt tajemnic Pisma, gdzie proste, czyste i niezmiennie misteria teologii kryją się w wyższej nad światło ciemności niezgłębionego milczenia, która płonie najświecniejszym światłem w największej mroczności i, będąc całkowicie nieuchwytna i niewidzialna, nieskończenie napełnia niewidome intelekty blaskami przekraczającymi każde piękno<sup>130</sup>.

Raz jeszcze ujawnia się nierozzerwalna więź katafatyki z apofatyką – obecna w katafatyce słów Bożych apofatyka, gdy zostaje przeżyta i przyswojona w pamięci Kościoła, wpływa na katafatykę słów Bożych, których rozumienie się zmienia, nigdy nie wyczerpując niewysłowionej tajemnicy. Jeśli można tu mówić o wzroście, to raczej w przypadku Kościoła – poszczególny wierny dopuszczony

---

<sup>128</sup> Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, II, 681. Por. *VD* 30; Gregorius Magnus, *Homiliae in Ezechielem*, I, VII, 8 (PL 76, 843 D).

<sup>129</sup> Przyjmuję tutaj z pewnymi zastrzeżeniami teorię natchnienia werbalnego.

<sup>130</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De myst. theol.* I, 1 (CD 311).

zostaje do tego brzemienne słowa Bożego na tyle, na ile przeżywa całość kościelnej wiary – z pewnością nie dorasta do wszystkiego, co Kościół już wyczytał/usłyszał w natchnionym słowie Bożym. Innymi słowy, to co jest katafaticznie wyrażane przez Kościół i apofaticznie przeżywane, może być nie w pełni obecne dla jednostki. Nie jest to jeszcze właściwa apofatyka, lecz raczej jej brak. To samo zresztą zastrzeżenie dotyczyć może Kościoła empirycznego w danym czasie, który wcale nie musi realizować w pełni tego, czym Kościół jako misterium jest<sup>131</sup>.

Kwestia ta łączy się z hermeneutycznymi wskazaniem Benedykta XVI. Papież senior zwrócił uwagę, że jak słowo Boże posługiwało się życiem proroka, tak „ten sam Duch Święty, który natchnął świętych autorów, pobudza świętych, by oddali życie dla Ewangelii”. W związku z tym „świętość w Kościele jest hermeneutyką Pisma, od której nikt nie może abstrahować” (VD 49)<sup>132</sup>. Z kolei „właściwym miejscem interpretacji Biblii jest życie Kościoła” (VD 29) i jego wiara, co wynika już z samej natury Pism. To właśnie tradycje wiary Ludu Bożego (w tym liturgiczne) kształtowały środowisko, którego uczestnikami byli święci pisarze kierowani Duchem Świętym i tworzący dla wspólnoty wiary (por. 2 P 1,20–21). Stąd jedynie życie w wierze pielgrzymującego Ludu Bożego „nastraja” do rozumienia jego pism (por. VD 29–30). W miarę umacniania się życia Duchem Świętym pogłębia się rozumienie rzeczywistości, o których natchnione teksty mówią (VD 30). To „Duch Święty, ożywiający życie Kościoła, uzdalnia do autentycznej interpretacji Pism. Biblia jest księgą Kościoła, a z jej immanencji w życiu kościelnym rodzi się również jej prawdziwa hermeneutyka” (VD 29).

*Quaestio* właściwego pojmowania słów Bożych w pamięci Kościoła dotyczy nie tylko starotestamentalnych zapowiedzi czy nowotestamentalnych świadectw, ale również słów (i czynów) samego Jezusa. Apofatyka tajemnicy odsłoniła się po tym, jak Pan powstał

<sup>131</sup> Por. Ratzinger, *Kościół*, 169. Międzynarodowa Komisja Teologiczna („Wybrane zagadnienia z eklezjologii”, 3.1, 8.1) wskazuje na nierozdzielność Kościoła jako misterium oraz podmiotu historycznego, a zarazem na ich nietożsamość.

<sup>132</sup> Por. Ratzinger, *Wiara w Piśmie*, 832: „Jest całkowicie logiczne, że «współczucie» świętych z Biblią, ich współodczuwanie ze słowem, potrafiło je zrozumieć lepiej niż warsztat oświecenia”. Por. również: Sosnowski, *Świętość i święci*, 355–356.

z martwych i posłał Ducha Świętego (por. J 2,13–22; 12,12–19). Wtedy to Chrystus został „ustanowionym według Ducha Świętości pełnym mocy Synem Bożym przez powstanie z martwych” (Rz 1,4)<sup>133</sup>. Wyrażenie „w mocy” (*en dynamei*), jak tłumaczy Sławomir Stasiak, odnosi się nie do „został ustanowiony”, lecz do tytułu Syna Bożego. Oznacza to według wrocławskiego biblisty, że Jezus, będący Synem Bożym od początku, przez Zmartwychwstanie jest teraz doświadczany jako Syn Boży w mocy<sup>134</sup>. W ten sposób otwiera się możliwość poznania tej chwały Boga, która wcześniej pojawiła się w unижonej postaci. Dopiero Duch Święty sprawia, że można mówić o apofatyce, która mogła znaleźć swój katafatyczny wyraz w apostołskim głoszeniu ustnym i spisany i w ten sposób być przyjęta przez ludzi. Odwołując się raz jeszcze do nomenklatury Woźniaka, można napisać: gdy nie było odsłonięcia tajemnicy, tam również tajemniczość pozostawała nierozpoznana. Katafaza (Jezus Synem Bożym) pochodzi zatem od Ducha Świętego, a apofatyka bez katafazy nie pozwala ani głosić, ani spotykać Boga jako Boga.

Dopiero po wydarzeniach Paschy uczniowie, współpracownicy sobie we wspólnocie Kościoła pod przewodnictwem obiecanego Ducha Prawdy (por. J 16,13), mogli odkryć nieuświadomianą sobie wcześniej głębię kryjącą się w wydarzeniach historycznych i tym samym pojąć przewidziany przez Boga, a do tej pory zakryty, sens świętych pism<sup>135</sup>. Zarazem w ten sposób wytyczyli drogi refleksji Kościoła, bo przecież również pozostawione przez „mężów apostołskich” (*DV 7, 18*) natchnione świadectwa nie zawierają w sobie pełni objawienia, lecz są raczej jego świadectwem<sup>136</sup>. Dlatego słowo Boże musi być odkrywane, poznawane głębiej i aktualizowane w toku

---

<sup>133</sup> Por. *KKK 648*: „Św. Paweł podkreśla ukazanie się mocy Bożej przez dzieło Ducha, który ożywił martwe człowieczeństwo Jezusa i powołał je do chwalebego stanu Pana”.

<sup>134</sup> Por. Stasiak, *List do Rzymian*, 109, 115.

<sup>135</sup> Por. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, I, 291–293; Hahn, *Przymierze i komunja*, 104; Bossu – Advani, „Resolving the Dualism”, 72–73, 76; Levering, *Engaging*, 236.

<sup>136</sup> Por. O’Collins, *Revelation*, 14, 143, 147–148, 164–165, 203; O’Collins, *Inspiration*, 96, 102; Levering, *Engaging*, 17.

dziejów Ludu Bożego<sup>137</sup>. Słowo zostało powierzone przypominającej pracy Ducha Świętego we wspólnocie uczniów. Inkarnacyjny charakter dokonującego się uduchowienia polega zdaniem Ratzingera na tym, że wiary Kościoła nie da się przekroczyć raz jeszcze, to co zostało wypowiedziane obowiązuje, ale jednocześnie Duch prowadzi do poszukiwania niewypowiedzianego w tym, co zostało wypowiedziane<sup>138</sup>. Od drugiej strony: to Duch stoi za tym, co zostało wypowiedziane (katafaza) i bez tego nie jest możliwe docieranie do niewypowiedzianego (apofaza). Jeśli Przyczyna wszystkiego jest, jak podkreśla Dionizy, „ponad wszelkim twierdzeniem i ponad wszelkim zaprzeczeniem”<sup>139</sup>, to należy pamiętać, że chodzi o zaprzeczanie temu, co zostało nam przekazane w Piśmie przez tę samą Przyczynę, oraz uwzględnić, że twierdzenia, zaprzeczenia i zaprzeczenia zaprzeczeń w myśli Areopagity mają prowadzić do niewiedzy nazywanej „mystyczną” i prowadzącej do zjednoczenia z Bogiem<sup>140</sup>.

## 2.5. Kenoza w słowie Bożym a przebóstwienie człowieka

Wolno napisać, że Bóg, kierując swoje słowo, dokonuje swoistej kenozy, uniżając się do poziomu człowieka czy też „uprzystępniając się” (gr. *synkatabasis*)<sup>141</sup>. Jak jednak Bóg stał się człowiekiem, by człowieka przebóstwić, tak – parafrazując klasyczną sentencję św. Atanazego – zniżenie się Boga w Piśmie Świętym służy wyniesieniu człowieka w górę. Jednak prawdziwa apofatyczność jest zawsze

<sup>137</sup> Por. Ratzinger, *Wiara w Piśmie*, 718; Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru*, II, 667, 672–673.

<sup>138</sup> Por. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru*, II, 667; Ratzinger, *Wiara w Piśmie*, I, 156; Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 14.

<sup>139</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De myst. theol.* V (CD 318). Por. Turner, „Apophatism”, 19; Sells, *Mystical Languages*, 8–9.

<sup>140</sup> Apofatyka „nie tylko doprowadza nas do niewiedzy, ale w tej niewiedzy doprowadza nas do zjednoczenia z Bogiem. Dlatego właśnie owa niewiedza jest nazywana «mystyczną», gdyż w niej właśnie dokonuje się zjednoczenie z Bogiem i ponadrozumowe poznanie źródła Wszystkiego. Teologia apofatyczna ma nas prowadzić nie tyle do poznania w ludzkim tego słowa znaczeniu, co do poznania polegającego na zjednoczeniu” – Stępień, „Teologia negatywna”, 251.

<sup>141</sup> Por. *DV* 13; *VD* 18–19; Ioannes Chrysostomus, *In Gen.*, Hom. 17, 1 (PG 53, 134); Alonso Schökel, *Słowo natchnione*, 32.

obecna w katafaticznej cielesności słów Bożych, podobnie jak niepoznawalny Bóg jest dostępny w ciele Chrystusa i tylko dzięki temu może nas dźwigać ku Ojcu. „Stał się człowiekiem, jak my, abyśmy mogli uczestniczyć w naturze Boskiej”<sup>142</sup>, a gdyby „nie zstąpił do nas w tym uniżeniu, nikt nie zdołałby wznieść się do Niego przez jakąkolwiek swoją zasługę”<sup>143</sup> – głosił Leon Wielki. Sławi się miłość Trójcy do ludzi, przekonuje z kolei *Doctor Mysticus*, „albowiem w jednej ze swych Osób Ona się prawdziwie i w pełni złączyła z nami, przywołując ku sobie i wynosząc w górę naszą ludzką marność [...]”<sup>144</sup>. Wynurzony „z tajemnej głębi swojej Boskości” i przyjąwszy „z miłości do ludzi naszą postać”, jednak „nie mieszając się zupełnie z nami” i nie podlegając „żadnej zmianie”, Chrystus „wezwał rodzaj ludzki do wspólnoty ze sobą”, pod tym wszakże warunkiem, że „stopimy się w jedno z Jego boskim życiem, upodabniając się do Niego, tak dalece, jak jest to możliwe. Wtedy prawdziwie dostąpimy komunii z Bogiem i osiągniemy boską doskonałość”<sup>145</sup>.

Gdy Woźniak zrównuje tajemnicę z odsłonięciem się Boga w Chrystusie, a tajemniczość z niemożnością racjonalnego wyczerpania tajemnicy (nadwyżka sensu, fenomen nasycony), trzeba by do tych twierdzeń wprowadzić jeszcze wymiar kenozy i wywyższenia. Ten, „który istniejąc na sposób Boży, nie dbał o to, aby być równym Bogu, ale ogołocił swoją egzystencję, przyjmując sposób istnienia jako niewolnik, stawszy się jednym z ludzi i w wyglądzie widziany jako człowiek, upokorzył samego siebie [...]” (Flp 2,6–8)<sup>146</sup>, może zostać rozpoznany jako Pan dopiero, gdy zostaje wywyższony. Dlatego potrzeba Ducha Świętego, żeby można było mówić o przyjęciu podarowanej tajemnicy i tajemniczości, która dopiero w Duchu Świętym wymyka się ludzkiemu poznaniu (wcześniej może być po prostu nierozpoznana). Apofatyka nie jest rezygnacją z poznania czy brakiem możliwości poznania, lecz jest poznawaniem niemożliwej do pojęcia i wysłowienia tajemnicy, która została objawiona.

---

<sup>142</sup> Leon Wielki, *Mowy*, 100 (Mowa nr 25).

<sup>143</sup> Leon Wielki, *Mowy*, 103 (Mowa nr 26).

<sup>144</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De div. nom.* I, 4 (CD 185–186).

<sup>145</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De eccl. hier.* III, III, 13 (CD 123–124).

<sup>146</sup> Tłum. za: Flis, *List do Filipian*, 212.

Pismo Święte, twierdzi Pseudo-Dionizy w jednym ze swoich listów, daje „do zrozumienia, że Nadsubstancjalny wyłonił się z ukrycia i sam objawił się nam, przyjmując na siebie ludzką substancjalność”. Jednak również „po tym objawieniu pozostał On nadal ukryty lub raczej, mówiąc w sposób bardziej boski, pozostawał nawet w swoim objawieniu zakryty”. Tajemnicy Chrystusa „nie można wyrazić żadnym słowem ani żadnym intelektem, ponieważ to, co można o Nim powiedzieć, pozostaje niewypowiadalne, i to, co można objąć intelektem – niepoznawalne”<sup>147</sup>. Paradoksalnie dlatego, że podarowane ludziom misterium jest niewysławialne, rodzi się potrzeba jego sławienia. Poniższe słowa papieża Leona, choć motywowane raczej potrzebami doktrynalno-pastoralnymi i dotyczące jedynie tajemnicy Narodzenia Pańskiego, równie dobrze można by odnieść do wszystkich tajemnic wiary oraz do słów autorów natchnionych. W takim świetle należałoby postrzegać Pismo Święte z jego wymiarem katafatycznym służącym apofatyczności, przy okazji wskazując na potrzebę nieustannego słuchania przez Kościół słowa natchnionego:

Wielkość i głębia działania Bożego nie mieszczą się zgoła w granicach ludzkiego języka; skłaniają cię one do mówienia, lecz są nie do wysłowienia. W Chrystusie, Synu Bożym, i do boskiej, i do ludzkiej jego natury odnosi się to zapytanie proroka: „Jego zrodzenie – któż je wysławić zdoła?” (Iz 53,8). Gdyby nie zasada wiary, że dwie natury złączyły się w jedną osobę, mową nie podobna by tego wyjaśnić. I właśnie dlatego nigdy nie braknie treści do sławienia, że nigdy nie wystarczy bogactwa wymowy. Cieszymy się przeto, że nie możemy wyczerpać słowem tak wielkiej tajemnicy miłosierdzia. A skoro głębi naszego zbawienia nie zdołamy wyjaśnić, wyczuwajmy przynajmniej, jaki pożytek wynika dla nas z tej naszej niemocy. Boć do poznania prawdy najbardziej się zbliża, kto sobie uświadomi, że choćby najwięcej posunął się w rzeczach Bożych, zawsze nowe otwiera się przed nim pole do badania<sup>148</sup>.

<sup>147</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *Epist.* III (CD 323).

<sup>148</sup> Leon Wielki, *Mowy*, 120–121 (Mowa nr 29). Por. także: Leon Wielki, *Mowy*, 124–125, 128 (Mowa nr 10).



Dla przebóstwienia człowieka wystarczy, że Wcielony poznawał Ojca ludzką myślą i mówił do Niego i o Nim w języku zanurzonym w skończoności tego świata, uczestniczącym, by raz jeszcze przywołać za Woźniakiem Grzegorza z Nyssy, w różnicy ontologicznej między Stwórcą a stworzeniem. Ten sposób poznawania i wypowiedzania okazał się wystarczający dla utrzymania jedności Syna z Ojcem, która przekracza granice śmierci i, poprzez powstanie z martwych, wprowadza człowieka Jezusa do chwały. W ten sposób Chrystus otwiera również ludziom dostęp do Ojca, a sam stanowi drogę przebóstwienia – zjednoczeni z Nim i Jego poznaniem oraz słowem otrzymują obietnicę stania się uczestnikami Bożej natury: „[...] Boska Jego wszechmoc udzieliła nam tego wszystkiego, co się odnosi do życia i pobożności, przez poznanie Tego, który powołał nas swoją chwałą i doskonałością. Przez nie zostały nam udzielone drogocenne i największe obietnice, abyście się przez nie stali uczestnikami Boskiej natury [...]” (2 P 1,3–4). Ostatecznie zatem chodzi nie o to, czy na tym świecie możemy poznać istotę Boga, ale o to, czy podarowana nam katafaza i związana z nią apofaza słowa Bożego jest wystarczająca, by obietnica przebóstwiającego („na ile jest to tylko możliwe”, dodałby Dionizy) zjednoczenia z Bogiem się zrealizowała.

Ruch zstępowania Boga do ludzi winien być postrzegany w ramach całego procesu, którego celem jest przebóstwiający wzniesienie się ludzi do Boga<sup>149</sup> – zauważa Andriy Oliyntyk. Uniżenie nie jest bowiem wyrzeczeniem się mocy, jak pisał Leon Wielki w słynnym liście do Flawiana<sup>150</sup>. Również Pseudo-Dionizy, którego traktuje się jako wzorcowego reprezentanta teologii negatywnej, utrzymywał, że stosowniejsze jest przyjęcie, że Bóg łaskawie zstępuje do człowieka, niż że człowiek lekkomyślnie próbuje wykroczyć ponad swoje granice. Dlatego według Dionizego objawienie poprzedza afirmację

<sup>149</sup> Por. Oliyntyk, „Liturgiczno-sakralne źródła”, 121.

<sup>150</sup> Por. Leon Wielki, „List papieża Leona do Flawiana”, 201: „Przy zachowaniu własności każdej z dwu natur, które połączyły się w jedną osobę, majestat przyjął pokorę, moc – słabość, a wieczność – śmiertelność. [...] Przyjął «postać sługi» bez zmyy grzechu, wywyższając to, co ludzkie, nie umniejszając zaś tego, co Boże, ponieważ to uniżenie – przez które niewidzialny objawił się jako widzialny, a Stwórca oraz Pan wszystkich rzeczy zechciał stać się jednym ze śmiertelnych – było pochyleniem się ku nam miłosierdzia, a nie wyrzeczeniem się mocy”.

imion Bożych, ta zaś czynność poprzedza ich negację<sup>151</sup>. Dionizy podkreślał właśnie ten ruch zstępujący i wstępujący związany z Pismem Świętym. Ostatecznie chodzi bowiem o to, żeby słowo wpisało się w miśnię samego Słowa, która nie wyczerpuje się w przyjsciu do ludzi, ale w wyniesieniu ludzi z powrotem ku Ojcu (właśnie dlatego słowa muszą w końcu doprowadzić do milczenia)<sup>152</sup>.

Zgodnie z przesłaniem Listu do Filipian (por. 2,6–11) wywyższenie jest wewnętrznie związane z uniżeniem, a chwala z Krzyżem<sup>153</sup>. Tym samym apofatyka wiąże się z katafatyką, do tego, co apofatyczne, wchodzi się przez „bramę” katafaticzną. „Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (J 14,6b) – mówi Jezus i dodaje: „Słów tych, które wam mówię, nie wypowiadam od siebie. Ojciec, który trwa we Mnie, On sam dokonuje tych dzieł (w. 10). Misterium jest jak gdyby drugą stroną, wewnętrzną istotą katafazy, i również z tego powodu nie wolno odrzucać katafaticzności słowa Bożego. Przywołajmy dla potwierdzenia jedynie fragmenty jednego z dzieł składających się na *Corpus Dionysiacum* – tego, do którego odnosił się w omawianych przez nas kwestiach Tomasz z Akwinu.

Autor *Hierarchii niebiańskiej* widzi zstępujący z góry dar, światło ze Światłości Ojca, który jednocześnie zwraca człowieka na powrót w górę ku Ojcu (por. Rz 11,36). Dlatego poleca wznosić oczy ku światłom wypływającym ze świętych pism. W nich hierarchie anielskie zostały objawione na sposób symboliczny i anagogiczny,

<sup>151</sup> Por. Stang, „Being Neither”, 62–63.

<sup>152</sup> Por. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De myst. theol.* III (CD 316): „W teologii pozytywnej słowo zstępuje z góry w dół – aż do ostatniego pojęcia, i pomnaża się w miarę schodzenia, i proporcjonalnie do tego się zwielokrotnia. Tutaj natomiast, gdy wstępujemy od tego, co powyżej, do tego, co wznosi się ponad wszystkim, słowo pomniejsza się w miarę wstępowania, aby u kresu całkowicie zamilknąć i w pełni zjednoczyć się z Niewysłowionym”.

<sup>153</sup> Por. Flis, *List do Filipian*, 253, 257, 267. Papieska Komisja Biblijna zauważa (*Natchnienie i prawda*, nr 93), że „Paweł nigdy nie prezentuje zmartwychwstania jako faktu niezależnego od krzyża. Pomędzy Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym istnieje absolutna identyczność, nie zostaje przerwana ciągłość pomiędzy tym, który «uniżył samego siebie, stając się posłusznym aż do śmierci i to śmierci krzyżowej», i tym, którego «Bóg nad wszystko wywyższył i [któremu] darował imię ponad wszelkie imię» (*Kyrios*: Flp 2,8–9.11)”.

a od nich można unieść się aż do promienia Światła samego<sup>154</sup>. Ten promień właśnie „dźwiga wzwyż i zespala ich w jedno mocą własnego, prostego zjednoczenia”<sup>155</sup>. W tym wynoszeniu ludzi promień Boskiej Zwierzchności jest zakryty różnorodnością zasłon, które „ojcowska Opatrzność dostosowała do naszych ludzkich właściwości, w stosowny i odpowiadający naturze naszych potrzeb sposób”<sup>156</sup>. Nie jest możliwe, by ludzki intelekt podniósł się w ponadmaterialny sposób inaczej niż w oparciu o materialne rękojmie<sup>157</sup>. Jak pisze Dionizy, „dla naszego przeobstwienia, proporcjonalnie do naszych sił, Zasada świętych misteriów w swojej miłości do ludzi [...] ukazała nam, w świętych obrazach Pisma, pod zmysłowymi postaciami niebiańskie intelekty, po to żebyśmy mogli wznieść się poprzez to, co zmysłowe, do tego, co inteligibilne, i od sakralnych symboli do prostych szczytów hierarchii niebiańskich”<sup>158</sup>. To, co tutaj zostało powiedziane o hierarchii niebiańskiej, odnosi się też do samego Boga: „autorzy Pisma, którzy przekazują nam tajemnice słowa Bożego, używają, świątobliwie, tego rodzaju symboli nie tylko dla zobrazowania zastępów niebiańskich, lecz także dla objawienia prawd dotyczących samej Boskiej Zwierzchności”<sup>159</sup>.

Taka droga związana jest z właściwościami ludzkiego intelektu, a Bóg z troską wskazuje ludziom właściwą dla nich drogę „wznoszenia się w górę za pomocą anagogenicznych świętych symboli w ten

---

<sup>154</sup> Por. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coel. hier.* I, 2 (CD 5–6).

<sup>155</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coel. hier.* I, 2 (CD 6–7).

<sup>156</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coel. hier.* I, 2 (CD 7). Por. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De div. nom.* I, 4 (CD 186): „Mnóstwo jest także różnych innych teurgicznych świateł, które zgodni z tym, co mówi Pismo, zostały nam przekazane w sekrecie tradycyjnego nauczania przez naszych natchnionych mistrzów. Również i teraz wnikamy w te tajemnice, w sposób dla nas dostępny i tak, jak się one nam ukazują, schowane pod świętymi zasłonami. Z miłości bowiem do ludzi zarówno Pismo, jak i tradycja hierarchiczna ukryły to, co inteligibilne, w tym, co zmysłowe, to, co nadsubstancjalne, w bytach, a w postaciach i kształtach to, co bezpostaciowe i bezkształtne, czyniąc za pomocą obfitych i różnorodnych symboli mnogim i złożonym to, co jest nadnaturalną i niefiguratywną prostotą”.

<sup>157</sup> Por. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coel. hier.* I, 3 (CD 7).

<sup>158</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coel. hier.* I, 3 (CD 8).

<sup>159</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coel. hier.* II, 5 (CD 16).

sposób zarysowanych<sup>160</sup>. Ludzka „wrodzona niesprawność w komunikowaniu się [...] nie pozwala nam na bezpośrednie zanurzenie się w inteligibilnych kontemplacjach i każe nam odwoływać się do – odpowiadających naszej naturze – wznoszących w górę analogii, odsłaniających nam stopniowo, w dostępnych dla nas postaciach, niefiguralne i nadprzyrodzone wizje<sup>161</sup>. Właśnie dlatego, że ze względu na przyrodzone właściwości człowiek nie może sam z siebie nic powiedzieć o tajemnicach ponadniebiańskich intelektów, musi zająć się „wyłożeniem tego, co zobaczyli w swoich anielskich wizjach święci autorzy i w co następnie i nas wtajemniczyli<sup>162</sup> i co „głosi w swoich prawdach Pismo<sup>163</sup>. Dlatego ma rację Maximos Constatas, gdy pisze, że „to, co apofatyczne i to, co katafatyczne warunkują się nawzajem, ponieważ jedyna możliwość mówienia, czym Bóg nie jest, zależy od tego, kim Bóg jest – w sensie tego, co Bóg już objawił o tym, kim jest<sup>164</sup>.

### 3. Konkluzje

Teologię apofatyczną należy wiązać z objawieniem się Boga, a nie Jego absolutną niepoznawalnością i nieobjawialnością. Niewidzialny Bóg staje się widzialny w człowieczeństwie Wcielonego (Chalcedon), nie przestając być różnym. Wcielenie jest zarówno krytyką poznania, jak i krytyką tej krytyki, skoro „On jest obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1,15). Dwie natury wcielonego Słowa pozostają na trwale zjednoczone, a zarazem zachowane w ich różnicy („bez zmieszania i bez rozdzielania”). Apofaza powinna być ujmowana w perspektywie soteriologicznej dialogiczności, a nie dialektyczności. *Via negativa*, wynikająca z różnicy ontologicznej między Stwórcą a stworzeniem oraz z ograniczeń ludzkiego rozumu i języka, odgrywa rolę w jednoczeniu z Bogiem. Istnieje organiczny związek między katafazą i apofazą, które razem prowadzą do przebóstwiającej jedności z Bogiem;

<sup>160</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coel. hier.* II, 1 (CD 9).

<sup>161</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coel. hier.* II, 2 (CD 11).

<sup>162</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coel. hier.* VI, 1 (CD 30).

<sup>163</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coel. hier.* VII, 2 (CD 33).

<sup>164</sup> Por. Constatas, „Maximus the Confessor”, 229.

z tego z kolei wynika związek teologii apofatycznej z teologią mistyczną (Robert Woźniak). Inność Boga, można by dopowiedzieć, jest ukazana w radykalnie różnym od Stwórcy stworzonym świecie, a zatem nie wolno jej odsuwać na niestworzony świat. Byłoby to niczym mniej niż antychryścystycznym zaprzeczeniem Wcielenia (por. 1 J 2,22–23; 4,2–3; 2 J 7). Apofaza wynika nie tyle z niesięgania człowieka do Boga, ile z Jego sięgnięcia ku nam. Im bardziej Bóg się objawia, tym większe są zarówno katafaza, jak i apofaza. Różnica między Starym i Nowym Przymierzem zostanie uszanowana jedynie wtedy, gdy przyjmie się, iż dopiero we Wcieleniu następuje pełne odsłonięcie zarówno transcendencji, jak i immanencji Boga (albo: transcendencji w immanencji).

Unia woli Boskiej i ludzkiej w Słowie Wcielonym dokonująca się „bez mieszania i bez rozdzielania” (Sobór Konstantynopoliński III) pozwala przyjąć, że również słowa wypowiedane przez Chrystusa są własnymi słowami Boga-Słowa, a zarazem odpowiedzią na to, co usłyszał On od Ojca. Słowa przynależą do ludzkiej woli, a przez nią do ludzkiej natury Chrystusa, którą Słowo posługuje się w realizowaniu tego, co należy do Słowa. Jak człowieczeństwo Słowa zostało zachowane w jego przebóstwieniu, a wola ludzka pozostała sobą, gdy została wybawiona przez związek ze Słowem, tak przebóstwione Chrystusowe słowa pozostają słowami ludzkimi, gdy zostają całkowicie podporządkowane woli Boskiej przez to, że pozostają na służbie synowskiej relacji z Ojcem.

Chalcedońskie „bez mieszania” winno być czytane w perspektywie cyryliańskiej, to znaczy „bez rozdzielania” człowieka i Boga w Chrystusie (II Sobór w Konstantynopolu). Ludzkie słowa Wcielonego, a także Jego Krzyżowe milczenie wyrażają zamysł Ojca i służą jego wypełnieniu. Liczy się nie tyle sama wola ludzka Chrystusa, ile jej realizacja w czynach i słowach (*Dei verbum*) oraz w słowie milczenia (*Verbum Domini*). W Chrystusie jako „człowieku i nie-człowieku”, „człowieku i „bardziej niż człowieku” (Pseudo-Dionizy) okazuje się, że posłuszeństwo Bogu może zostać wyrażone po ludzku, słowem i czynem. Nie tylko słowa Chrystusa, ale i całe Pismo jest enhipostazowane w Osobie Logosu, choć dokonuje się to na różne sposoby (zdaje się nie wykluczając tego, co w chrystologii zostałyby określone adopcjanizmem). Każde natchnione słowo zostało przez

Słowo przyjęte (bez rozdzielania), dlatego Pismo o Nim świadczy i w Nim się wypełnia; Pismo nie tylko zawiera słowo Boże, ale i jest słowem Bożym.

W katafazie słów Chrystusa kryje się apofaza – słowa stanowią bramę wprowadzającą do wnętrza niewysłowionej tajemnicy – samego Chrystusa. Całe Pismo jako słowo Słowa prowadzi ku przeobstwieńczeniu człowieka. Nie tylko Bóg, ale i Bóg-Człowiek transcenduje historię i wszystkich ludzi, dlatego Jego słowo jest zarazem wewnątrz Pisma Świętego, jak i transcenduje je. Od słowa Bożego zapisanego w księgach natchnionych należy wznosić się ku żywemu Słowu. Ze względu na związek słowa ze Słowem – słowo Boże będzie miało gabaryty proporcjonalne do „szerokości, długości, wysokości i głębokości” Chrystusa i Jego miłości (por. Ef 3,17–19). Powstały z martwych Pan, gdy posługuje się Pismem, napełnia natchnione słowa wciąż nową treścią. Jednak Pan gromadzi Lud Boży Nowego Przymierza nie przez samo zwołujące słowo, lecz w swoim Ciele. Anhipostatyczna forma obecności Słowa w Piśmie (Telford Work) odsyła do cielesnej obecności i jej służy. Słowo domaga się sakramentalnej obecności Chrystusa, przygotowywanej przez liturgię słowa. Z tego związku słowa z sakramentem wynika postulat hermeneutyki eucharystycznej, a co za tym idzie konieczność uwzględnienia apofatyizmu słowa Bożego, które zostaje wypowiedziane w pełni dopiero w apofatyce paschalnej i jej liturgicznym (katafatyczno-apofatycznym) uobecnieniu. Posłuszeństwo Słowu jest możliwe dzięki eucharystycznemu zjednoczeniu z Chrystusem i Jego ludzką wolą, przez co jest możliwe również wypełnienie słowa w życiu komunikującego.

Duch Święty świadczący o Jezusie wypowiada się na różne sposoby przez autorów natchnionych. Jednym z nich jest wprowadzenie słuchacza słowa na drogę negatywnego zaprzeczenia i w tych przypadkach można mówić o „hermeneutyce apofatycznej” (Vincent Pizzuto). Katafatyczne odsłonięcie związane z objawieniem i natchnieniem na danym etapie historii zbawienia winno być zawsze widziane w związku z apofatycznością, bez czego trudno mówić o prawdzie Pisma Świętego. Im sprawy Boże zostają wyrażone bardziej lichymi podobieństwami, tym mniejsze ryzyko błędu utożsamienia Boga będącego ponad tym, co daje się pomyśleć i powiedzieć, z katafatycznymi twierdzeniami (Pseudo-Dionizy, Tomasz

z Akwinu). Areopagita uznawał, że przeczenia prawdziwiej określają sprawy Boskie, a twierdzenia nie mogą oddać tajemnicy niewyrażalnego, ale podkreślał jednak jakieś podobieństwo (mniej lub bardziej podobne lub niepodobne) między Boską rzeczywistością a biblijnymi obrazami. Ostatecznie Boska Zwierzchność ma być sławiona tak przez prawdziwe zaprzeczenia, jak i przez niepodobne podobizny afirmatywne. Apologii obrazowego języka Pisma Świętego dokonał w nawiązaniu do Pseudo-Dionizego nie kto inny jak Tomasz z Akwinu. Nawet ograniczone ludzkie koncepcje zostają włączone w więź stworzenia z Bogiem, ponieważ transcendencja Boga może być dzięki nim wychwalana z użyciem ujęć biblijnych; Biblia, choć nie wyczerpuje prawdy, to jednak ją przekazuje i sama w sobie stanowi dar, dzięki któremu można pielęgnować relację z jego Dawcą. Możliwe dzięki słowu natchnionemu uwielbienie Boga jest Jego afirmacją, a nie negacją (A.N. Williams). Zanurzenie w hymnach uwielbienia pozwala na przyjęcie boskiego światła (Pseudo-Dionizy).

Chrystus włącza ludzkie słowa będące odpowiedzią na Jego przyście i wypowiedziane przez Wcielonego słowo w relację z Bogiem. Apostolskie głoszenie ustne czy spisane jest słowem poddanym w posłuszeństwo Chrystusowi (2 Kor 10,5) i jako takie również jest słowem Bożym. Słowo to pozostaje w nierozzerwalnym związku z Tradycją jako odpowiedzią na Boże objawienie, która z kolei pozwala rozpoznawać wymiary katafatyczny i apofatyczny słowa Bożego. Gdy rozwija się Tradycja (*Dei verbum*), rośnie również słowo natchnione, którego katafaza zostaje pogłębiona i dzięki temu służy przeżywaniu apofazy tajemnicy w Tradycji. Słowo Boże wzrasta również w pamięci Kościoła i wraz z rozwojem świętości, co każe uznać świętość za hermeneutykę Pisma (Benedykt XVI). Jest to możliwe jedynie w Duchu Świętym posłanym przez Zmartwychwstałego i pozwalającym usłyszeć wywyższone słowo w jego uniżonej postaci. Paraklet prowadzi do odkrywania niewypowiedzianego w tym, co zostało wypowiedziane (Benedykt XVI). W ten sposób głębia słowa przechodzi z apofatycznego cienia w katafatykę, a ostatecznie prowadzi do pełnego wymowy milczenia (*silentium sacrum*), które nie byłoby możliwe bez natchnionego słowa.

Zniżeniu się Boga w słowach Pisma Świętego odpowiada wyniesienie człowieka. Nie byłoby przebóstwiającego zjednoczenia

z Bogiem bez katafaticznej cielesności słów Bożych. Apofatyka nie jest „ciszą niepoznania”, lecz niemożnością wysłowienia objawionej tajemnicy. Niewysławialne misterium wzywa z kolei do jego sławienia (Pseudo-Dionizy, Leon Wielki), czego Pismo jest świadectwem i do czego autorzy natchnieni wzywają. Jeśli poznanie i mowa Wcielonego okazały się wystarczające dla jedności Syna z Ojcem, oznacza to, że również ludzie zjednoczeni z Chrystusem i Jego poznaniem oraz słowami stać się mogą uczestnikami natury Boskiej (2 P 1,4). Podarowane ludziom słowo Boże, z jego wymiarami katafaticznym i apofaticznym, jest wystarczające dla zrealizowania się Bożej obietnicy. Słowo Boże wpisane zostało w misję Słowa zstępującego do ludzi, by wynieść ich ku Ojcu (przebóstwienie).

### **The Cataphatic and Apophatic Nature of the Word of God in the Light of the Mystery of the Incarnation**

**Abstract:** The contemporary fascination with apophatic theology is accompanied by its incorrect understanding. Apophatic theology becomes a critique of revelation and is reduced to a negative theology that encompasses the relationship between the Creator and creation dialectically. The author of the article first presents Robert Woźniak's critique of such an understanding of apophatic theology from the perspective of the Chalcedonian approach to the mystery of the Incarnation, and then he develops Robert Woźniak's views considering the statements of the Third Council of Constantinople. In the second part of the article, the author speculatively reflects the eponymous issue in dialogue with contemporary theological thought and in reference to the work of Pseudo-Dionysius the Areopagite. This makes it possible to expose the relationship of the Scriptures with the will of the Logos, as well as the interconnection between biblical words and the presence of the Word. A proposal for a cataphatic and apophatic interpretation of the Holy Scriptures is also presented. The article also shows how the humble form of the word of God serves the cause of the deification of man.

**Keywords:** cataphatic theology, apophatic theology, Council of Chalcedon, Third Council of Constantinople, Word of God, Pseudo-Dionysius the Areopagite

### **Bibliografia**

- Alonso Schökel, L., *Słowo natchnione. Pismo święte w świetle nauki o języku* (tłum. A. Malewski; Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie 1983).
- Bachanek, G., „Sakramentalna struktura słowa Bożego w teologii kard. J. Ratzingera”, *Verbum Vitae* 7 (2005) 215–229. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.1386>.



- Bartholomew, „Speech of His All Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew at the Donohue Chair Lecture: Theology, Liturgy, and Silence. Fundamental Insights from the Eastern Fathers for the Modern World, Pontifical Oriental Institute, Rome (6.03.2008)”, *The Greek Orthodox Theological Review* 1–4 (2008) 235–244.
- Bartnik, C.S., *Dogmatyka katolicka. I. Traktaty I–VI* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2012).
- Benedykt XVI, „Audycja generalna «Tak» powiedziane Bogu szczytem wolności (1.02.2012)”, *L'Osservatore Romano* (wyd. pol.) 4 (2012) 44–46.
- Benedykt XVI, *Adhortacja Verbum Domini* (2010) (= *VD*).
- Bossu, N. – Advani, S., „Resolving the Dualism between Exegesis and Theology. Joseph Ratzinger and the Rediscovery of Tradition. A case study of the Purification of the Temple (Jn 2:13–25)”, *Alpha Omega* 1 (2020) 47–79.
- Bouyer, L., *Misterium Paschalne* (tłum. A. Zuberbier; Kraków: Znak 1973).
- Constas, M., „Maximus the Confessor and the Reception of Dionysius the Areopagite”, *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite* (red. M. Edwards – D. Pallis – G. Steiris; Oxford: Oxford University Press 2022) 222–240.
- Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski. I. Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325–787)* (układ i oprac. A. Baron – H. Pietras; Kraków: Wydawnictwo WAM 2007) (= *DSP*).
- Douglass, S., *Theology of the Gap. Cappadocian Language Theory and the Trinitarian Controversy* (Berlin – New York, NY: Peter Lang 2005).
- Eadie, D.G., „Chalcedon revisited”, *Journal of Ecumenical Studies* 1 (1973) 140–145.
- Enns, P., *Inspiration and Incarnation. Evangelicals and the Problem of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2015).
- Flis, J., *List do Filipian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Częstochowa: Święty Paweł 2011).
- Gregorius Magnus, *Homiliae in Ezechielem*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (red. J.P. Migne; Paris: Migne 1857) 76, 785–1072; tłum. pol.: Grzegorz Wielki, *Homilie na Księgę Ezechiela* (tłum. i red. nauk. A. Wilczyński; Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów „Tyniec” 2019) I.
- Gregorius Nazianzenus, *Oratio XXX*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (red. J.P. Migne; Paris: Migne 1858) 36, 103–134.
- Hahn, S., *Przymierze i komunia. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI* (tłum. D. Krupińska; Kraków: Wydawnictwo Esprit 2021).
- Ioannes Chrysostomus, *In Gen., Hom. 17*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (red. J.P. Migne; Paris: Migne 1862) 53, 134–148.
- Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris Mater* (1987).

- Kashchuk, O., „Św. Maksym Wyznawca wobec doktryny o jednym działaniu w Chrystusie”, *Vox Patrum* 79 (2021) 113–130. DOI: <https://doi.org/10.31743/vp.12665>.
- Katechizm Kościoła katolickiego* (Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2009) (= KKK).
- Królikowski, J., „Słowo Boże i Eucharystia w konstytucji Dei verbum”, *Teologia w Polsce* 9/1 (2015) 71–81.
- Królikowski, J. – Wszolek, S., „Teologia negatywna i metafizyka”, *Collectanea Theologica* 74/1 (2004) 109–125.
- Laird, M., „‘Whereof we Speak’. Gregory of Nyssa, Jean-Luc Marion and the Current Apophatic Rage”, *Heythrop Journal* 42/1 (2001) 1–12.
- Leo Magnus, *Epistula Papae Leonis ad Flavianum ep. Constantinopolitanum de Eutyche, Patrologiae cursus completus. Series Latina* (red. J.P. Migne; Paris: Migne 1846) 54, 755–782; tłum. pol.: Leon Wielki, „List papieża Leona do Flawiana, biskupa Konstantynopola, o Eutychesie”, *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski. I. Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325–787)* (układ i oprac. A. Baron – H. Pietras; Kraków: Wydawnictwo WAM 2007) 196–213; tłum. pol.: Leon Wielki, „List papieża Leona do Flawiana”, *Breviarium fidei* (red. i oprac. I. Bokwa; Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha 2007) 196–213.
- Leo Magnus, *Sermones*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (red. J.P. Migne; Paris: Migne 1846) 54, 117–468; tłum. pol.: Leon Wielki, *Mowy* (tłum. i objaśn. K. Tomczak; Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha 1958).
- Levering, M., *Engaging the Doctrine of Revelation. The Mediation of the Gospel through Church and Scripture* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2014).
- Liszka, P., *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną (Wpływ koncepcji czasu na refleksję teologiczną)* (Wrocław – Warszawa: Palabra 1992).
- Louth, A., *Denys the Areopagite* (London – New York, NY: Continuum 2001).
- Lubac, H. de, *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże* (tłum. B. Czarnomska; Kraków: Wydawnictwo „M” – Znak 1997).
- Maximus Confessor, *Ambiguorum Liber*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (red. J.P. Migne; Paris: Migne 1863) 91, 1031–1418.
- McGinn, B., „Three Forms of Negativity in Christian Mysticism”, *Knowing the Unknowable. Science and Religions on God and the Universe* (red. J. Bowker; London – New York, NY: I.B. Tauris & Co Ltd 2009) 99–121.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „Teologia odkupienia”, *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996* (red. J. Królikowski; tłum. J. Bielecki *et al.*; Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2000) 341–391.

- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „Wybrane zagadnienia z chrystologii”, *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996* (red. J. Królikowski; tłum. J. Bielecki *et al.*; Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2000) 111–132.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „Wybrane zagadnienia z eklezjologii”, *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996* (red. J. Królikowski; tłum. J. Bielecki *et al.*; Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2000) 197–236.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria* (tłum. K. Stopa; Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2012).
- Müller, G.L., *Dogmatyka katolicka* (tłum. W. Szymona; Kraków: Wydawnictwo WAM 2015).
- O’Collins, G., *Inspiration. Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration* (Oxford: Oxford University Press 2018).
- O’Collins, G., *Revelation. Towards a Christian Interpretation of God’s Self-revelation in Jesus Christ* (Oxford: Oxford University Press 2016).
- Oliynyk, A., „Liturgiczno-sakralne źródła inspiracji dla homilii prawosławnej”, *Roczniki Teologiczne* 64/12 (2017) 117–127. DOI: <https://doi.org/10.18290/rt.2017.64.12-8>.
- Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat* (tłum. H. Witczyk; Kielce: Verbum 2014).
- Pelikan, J., *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)* (tłum. M. Höffner; Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2008).
- Perrone, L., „Wpływ dogmatu Chalcedońskiego na refleksję teologiczną między IV a V soborem ekumenicznym”, *Historia teologii. I. Epoka patrystyczna* (red. A. di Bernardino – B. Studer; tłum. M. Gołębiowski *et al.*; Kraków: Wydawnictwo „M” 2010) 547–617.
- Pierzchała, K., „Zamieszkanie Słowa Wcielonego”, *Collectanea Theologica* 88/1 (2018) 73–89. DOI: <https://doi.org/10.21697/ct.2018.88.1.04>.
- Pizzuto, V., „The Deus Absconditus of Scripture. An Apophatic Hermeneutic for Christian Contemplatives”, *Biblical Theology Bulletin* 44/2 (2014) 100–108. DOI: <https://doi.org/10.1177/0146107914526526>.
- Pseudo-Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, w: *Corpus Dionysiacum. II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae* (red. G. Heil – A.M. Ritter; Patristische Texte und Studien 36; Berlin – New York, NY: Walter de Gruyter 1991); tłum. pol.: Pseudo-Dionizy, „Hierarchia kościelna”, *Corpus Dionysiacum* (tłum. M. Dzielska; Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego 2021) 81–177 (= CD).
- Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, w: *Corpus Dionysiacum. II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae* (red. G. Heil – A.M. Ritter; Patristische Texte und

- Studien 36; Berlin – New York, NY: Walter de Gruyter 1991); tłum. pol.: Pseudo-Dionizy, „Hierarchia niebiańska”, *Corpus Dionysiacum* (tłum. M. Dzielska; Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego 2021) 3–79 (= CD).
- Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, w: *Corpus Dionysiacum*. I. *De divinis nominibus* (red. B.R. Suchla; Patristische Texte und Studien 33; Berlin – New York, NY: Walter de Gruyter 1990); tłum. pol.: Pseudo-Dionizy, „Imiona boskie”, *Corpus Dionysiacum* (tłum. M. Dzielska; Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego 2021) 179–308 (= CD).
- Pseudo-Dionysius Areopagita, *Epistulae*, w: *Corpus Dionysiacum*. II. *De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae* (red. G. Heil – A.M. Ritter; Patristische Texte und Studien 36; Berlin – New York, NY: Walter de Gruyter 1991); tłum. pol.: Pseudo-Dionizy, „Listy”, *Corpus Dionysiacum* (tłum. M. Dzielska; Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego 2021) 319–365.
- Pseudo-Dionysius Areopagita, *De mystica theologia*, w: *Corpus Dionysiacum*. II. *De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae* (red. G. Heil – A.M. Ritter; Patristische Texte und Studien 36; Berlin – New York, NY: Walter de Gruyter 1991); tłum. pol.: Pseudo-Dionizy, „Teologia mistyczna”, *Corpus Dionysiacum* (tłum. M. Dzielska; Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego 2021) 309–318 (= CD).
- Ratzinger, J., *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii* (tłum. M. Górecka – W. Szymona; Opera omnia 6/1–2; Lublin: Wydawnictwo KUL 2015) I–II.
- Ratzinger, J., *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekuumeniczne* (tłum. W. Szymona; Opera omnia 8/1; Lublin: Wydawnictwo KUL 2013).
- Ratzinger, J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja* (tłum. E. Grzesiuk; Opera omnia 7/1–2; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016) I–II.
- Ratzinger, J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach* (tłum. J. Merecki; Opera omnia 9/1–2; Lublin: Wydawnictwo KUL 2018) I–II.
- Riches, A., „After Chalcedon. The Oneness of Christ and the Dyothelite Mediation of his Theandric Unity”, *Modern Theology* 24/2 (2008) 199–224.
- Riches, A., *Ecce homo. On the Divine Unity of Christ* (Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Publishing Company 2016).
- Scheffczyk, L., „Sacred Scripture: God’s Word and the Church’s Word”, *Communio* (English Edition) 1 (2001) 26–41.
- Schönborn, C., *Bóg zesłał Syna Swego. Chrystologia* (współpr. M. Konrad – H.P. Weber; tłum. L. Balter; Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2002).
- Schönborn, C., *Przeobstwienie, życie i śmierć* (tłum. W. Szymona; Poznań: W drodze 2001).

- Sells, M.A., *Mystical Languages of Unsaying* (Chicago, IL: The University of Chicago 1994).
- Sesboüé, B. – Wolinski, J., *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych* (red. B. Sesboüé; red. nauk. pol. T. Dzidek; tłum. P. Rak; Kraków: Wydawnictwo „M” 1999).
- Sobór Chalcedoński, „Decyzja Soboru”, *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* (opr. S. Głowa – I. Bieda; Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha 1998) 226.
- Sobór Konstantynopoliński II, „Anatematyzmy przeciwko «Trzem rozdziałom»”, *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski. I. Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325–787)* (układ i oprac. A. Baron – H. Pietras; Kraków: Wydawnictwo WAM 2007) 284–303.
- Sobór Konstantynopoliński III, „Wykład wiary”, *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski. I. Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325–787)* (układ i oprac. A. Baron – H. Pietras; Kraków: Wydawnictwo WAM 2007) 308–323.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* (1965) (= *DV*).
- Sosnowski, A., *Świętość i święci w nauczaniu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI* (Żmigród: Wydawnictwo Leksem 2021).
- Stang, Ch.M., „‘Being Neither Oneself Nor Someone Else’. The Apophatic Anthropology of Dionysius the Areopagite”, *Apophatic Bodies. Negative Theology, Incarnation and Relationality* (red. Ch. Boesel – C. Keller; New York, NY: Fordham University Press 2012) 59–75.
- Stasiak, S., *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Częstochowa: Święty Paweł 2020).
- Stępień, T., „Teologia negatywna w pismach «Corpus Areopagiticum»”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 7 (1994) 231–255.
- Stępień, T., „Wprowadzenie”, *Corpus Dionysiacum* (tłum. M. Dzielska; Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego 2021) v–xcviii.
- Swędrowski, J., „Słowo i Eucharystia”, *Collectanea Theologica* 82/2 (2012) 87–100.
- Szymik, J., „Logikelatρεία – istota służby Bożej według J. Ratzingera / Benedykta XVI”, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 32 (2012) 131–141.
- Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna* (tłum. i objaśn. P. Belch; London: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas” b.r.) I (= *STH*).
- Turcan, N., „Liturgy and Apophaticism”, *Religions* 12 (2021). DOI: <https://doi.org/10.3390/rel12090721>.

- Turner, D., „Apophaticism, idolatry and the claims of reason”, *Silence and the Word. Negative Theology and Incarnation* (red. O. Davies – D. Turner; Cambridge: Cambridge University Press 2004) 11–34.
- Turner, D., *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press 1995).
- Wahlberg, M., *Revelation as Testimony. A Philosophical-Theological Study* (Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Publishing Company 2014).
- Webster, J., *Holy Scripture. A Dogmatic Sketch* (Cambridge: Cambridge University Press 2003).
- Webster, J., *The Domain of the Word. Scripture and Theological Reason* (London – New York, NY: T&T Clark International 2012).
- Williams, A.N., „The Transcendence of Apophaticism”, *Theological Theology. Essays in Honour of John Webster* (red. R.D. Nelson – D. Sarisky – J. Stratis; London: Bloomsbury T&T Clark 2015) 319–335.
- Witczyk, H., *Natchnienie, prawda, zbawienie* (Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2020).
- Work, T., *Living and Active. Scripture in the Economy of Salvation* (Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Publishing Company 2002).
- Woźniak, R.J., *Praca nad dogmatem. Wybrane aspekty odnowy teologii dogmatycznej* (Kraków: Wydawnictwo WAM 2022).
- Woźniak, R.J., *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości* (Poznań: W drodze 2012).
- Yocum, J., „Scripture, Clarity of”, *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible* (red. K. Vanhoozer; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2005) 727–728.
- Zatwardnicki, S., „Czy wszystko, co twierdzą autorzy natchnieni, należy uważać za stwierdzone przez Ducha Świętego? Konieczność pogłębionej interpretacji nr 11 Dei Verbum”, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 30/1 (2022) 83–118. DOI: <https://doi.org/10.34839/wpt.2022.30.1.83-118>.
- Zatwardnicki, S., *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O'Collinsa i Josepha Ratzingera* (Lublin: Wydawnictwo Academicon 2022). DOI: <https://doi.org/10.52097/acapress.9788362475919>.
- Zatwardnicki, S., „The Eucharistic Presence and Making Christ Present in the Word of God: A Study Inspired by the Views of Robert Sokolowski”, *Collectanea Theologica* 91/5 (2021) 117–145. DOI: <https://doi.org/10.21697/ct.2021.91.5.04>.