

CZY DEFINICJA NATURY JEZUSA CHRYSYDUSA POWINNA PROWADZIĆ DO PODZIAŁU?

Mirosław Rucki

*Uniwersytet Technologiczno-Humanistyczny im. K. Pułaskiego w Radomiu
Wydział Mechaniczny
m.rucki@uthrad.pl*

Michael Abdalla

*Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Językoznawstwa Wydziału Neofilologii
masatur@amu.edu.pl*

Zbigniew Jacyna-Onyszkiewicz

*Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Fizyki
zbigonys@amu.edu.pl*

Streszczenie

Artykuł dotyczy problemu tzw. „monofizytyzmu”, który doprowadził do podziału Kościoła i przedstawia spojrzenie na problem definicji. Obok analizy greckich i aramejskich pojęć, użytych w określaniu natury Jezusa Chrystusa jako Boga i Człowieka, uwzględniono elementy ideologiczne i mentalność ludzi Wschodu i Zachodu jako czynnik prowadzący do nieporozumienia. Dodatkowo rozważono przykład definiowania światła jako poznawalnego na drodze doświadczeń zjawiska fizycznego w porównaniu do definiowanej natury Boga, niepoznawalnego w pełni na drodze rozumowej, a tym bardziej na drodze empirycznych doświadczeń. Rozważania prowadzą do wniosku, że jedność Kościoła jest możliwa nawet pomimo różnicy w sposobie definiowania nadnaturalnych rzeczywistości.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, Kościół, teologia, monofizytyzm

Key words: Christianity, Church, theology, Monophysitism

1. Wprowadzenie

Jedność jest znakiem rozpoznawczym prawdziwego chrześcijaństwa, dlatego też podziały i schizmy świadczą o tym, że coś niewłaściwego dzieje się

w środowisku Kościoła (Fleetwood, 1775). Wydaje się, że za schizmą zazwyczaj stoi pycha, niezadowolenie oraz egoistyczne dążenie do zaspokajania własnych ambicji. Oznaczałoby to, że spory teologiczne mogą przybierać postać ideologii, której celem jest zwalczanie przeciwnika, a nie ustalenie prawdy. Przykładem tego może być spór wokół natury Jezusa Chrystusa, który spowodował wielką schizmę, a w rzeczywistości strony rozumiały to zagadnienie jednakowo.

Kościół nie stanowi po prostu „sumy jego wiernych”, lecz jest rzeczywistością jednocześnie boską i ludzką; „jest miejscem spotkania między tym, co boskie, a tym, co ludzkie” (*Ku wspólnej...*, 2014). Jedność Kościoła ma charakter trynitarny, ponieważ „jest ukonstytuowana na obraz Trójcy Świętej i w Niej ma swoje źródło” (Jaskóła, 2015). W tym kontekście samo pojęcie jedności w odniesieniu do Kościoła ma znaczenie chrystologiczne (Porada, 2014), dlatego warto ponownie przywrócić się początkom, istocie i konsekwencjom dyskusji o naturze Chrystusa, która przyczyniła się do rozbicia jedności Kościoła w V w.

Tę pierwszą wielką schizmę krótko opisał nestoriański biskup Mor Abdiszo w swojej pracy zatytułowanej *Perła*:

W ten sposób chrześcijaństwo podzieliło się na trzy części: jedna część wyznawała jedną Osobę i jedną Naturę w Chrystusie, i takie nauczanie przyjęli Koptowie, czyli Egipcjanie, i Abisyńczycy, za nauczaniem ich patriarchy Cyryla. Ten odłam nazywany jest jakobickim według imienia pewnego syryjskiego uczonego Jakuba, który gorliwie szerzył doktrynę Cyryla wśród Syryjczyków¹ i Ormian.

Drugi odłam wyznaje doktrynę o dwóch naturach i jednej osobie w Chrystusie, i oni noszą nazwę „melkici”², ponieważ doktryna ta została im narzucona siłą przez cesarza. Przyjęli ją również Rzymianie i Frankowie, a także Grecy w Konstantynopolu i wszystkie ludy Zachodu (...).

Trzeci odłam wyznający dwie natury i dwie osoby w Chrystusie nazywany jest nestoriańskim (...) niesłusznie, ponieważ Nestoriusz nie był ich patriarchą, i oni nawet nie rozumieją jego języka. (...) Bowiem to Nestoriusz poszedł za nimi, a nie oni za Nestoriuszem (cyt. za: Badger, 1852, s. 399-400).

Do kamieni milowych na drodze pojednania należy zaliczyć podróż chińskiego biskupa nestoriańskiego Bar Saumy do Europy w XIII wieku (Montgomery, 1927; Rossabi, 2010). Z kolei w XVI w. niejaki Mojżesz z Mardinu usiłował utorować drogę do dyskusji chrystologicznej i pojednania Kościołów Rzymskiego i Antiocheńskiego (Johnson 2010). Zachował się jego list (Abdalla, 2012), w którym Papież jest traktowany po bratersku. Później w XIX w. toczyły się

¹ W rzeczywistości ta grupa Asyryjczyków (podobnie jak Ormianie i Koptowie) poddana była okrutnym prześladowaniom bizantyjskim, a mnich Jakub Baradeusz usiłował ratować swoich ziomków od niechybnej zagłady (Abdalla, 1993).

² Syriacki wyraz *malkaja* ملكية oznacza ‘królewski, procesarski’.

dyskusje na ten temat między biskupami katolickimi i syriackimi, w wyniku których dochodzono do wniosku, że „nie ma w rzeczywistości różnicy między syriacką a zachodnią wiarą” i że Kościół Antiocheński nazywany jakobickim „jest gotów do uznania zachodniego sformułowania” (Southgate, 1844, s. viii). Współczesny dialog między prawosławnymi Kościołami syriackimi i Kościołem rzymskokatolickim został zainicjowany przez kardynała Koeniga, i od początku lat 70. XX w. regularnie odbywają się spotkania przedstawicieli tych Kościołów z teologami katolickimi. Już od pierwszego spotkania doszło do porozumienia w kwestii chrystologicznej (tzw. „Wiedeńska formuła chrystologiczna”), a w czerwcu 1984 św. Jan Paweł II i patriarcha Mor Ignatius Zakka I Iwas ogłosili Wspólne Wyznanie Wiary (Tahincioglu, 2011, s. 106).

Powołując się na listy, które obie strony wymieniały już za papieża Jana XXIII kontynuowano kroczenie drogą prowadzącą do jedności³. Do historycznej wizyty w Watykanie doszło w dniach 13-16 maja 1980 r. Patriarsze z Damaszku towarzyszyło siedmiu biskupów. Główny nacisk kładziono na łączące oba Kościoły święte sakramenty oraz uznanie kultu męczenników rzymskich i antiocheńskich i ponowiono wspólne pragnienie jedności⁴. Ukoronowaniem tych kontaktów była robocza wizyta w Watykanie pod koniec czerwca 1984 roku, po czterech latach pracy zespołów z obu Kościołów. W podpisanej przez papieża Jana Pawła II i Mor Ignatiusa Zakkę wspólnej deklaracji czytamy, że obie strony uznają tajemnicę „Słowa Bożego, które przybrało ciało i stało się człowiekiem prawdziwym” i uzgodniono wzajemne udzielanie wiernym sakramentu pokuty, eucharystii oraz namaszczenia chorych. Przyjęta już od pierwszego spotkania tzw. „Wiedeńska formuła chrystologiczna” została wdrożona w życie (Tahincioglu, 2011, s. 20-22).

Jan Paweł II, Biskup Rzymu i Papież Kościoła katolickiego, oraz Jego Świątobliwość Mar Dinkha IV, Katolikos-Patriarcha Asyryjskiego Kościoła Wschodu, w dniu 11 listopada 1994 r. podpisali *Wspólną deklarację chrystologiczną Kościoła katolickiego i Asyryjskiego Kościoła Wschodu*. „Dawne spory doprowadziły do potępienia osób lub formuł. Duch Pański pozwala nam dzisiaj lepiej zrozumieć, że podziały wywołane w ten sposób były w dużej mierze skutkiem nieporozumień. Niezależnie jednak od różnic chrystologicznych, jakie istniały w przeszłości, dzisiaj wyznajemy wspólnie tę samą wiarę w Syna Bożego, który stał się człowiekiem, abyśmy mogli stać się dziećmi Bożymi mocą Jego łaski”.

Zanim jednak to nastąpiło, wrogość i wzajemne obelgi rozdzierały Kościół, który jest przecież mistycznym Ciałem Chrystusa. Paradoksalnie, dyskusja wokół natury Chrystusa podzieliła ludzi połączonych w Jego Ciało.

³ Treść telegramów i wystąpień można znaleźć w (The Patriarchal Magazine, 1978).

⁴ Szczegółowy opis wizyty zamieszczono w (The Patriarchal Magazine, 1980).

2. „Bóg jest jeden” – pierwsza definicja niepoznawalnej rzeczywistości

Starożytni Hebrajczycy mieli wyjątkowy przywilej stopniowego poznawania Boga działającego w historii narodu. Najpierw przodkowie Izraela poznali Go jako *El Szaddaj* – Bóg, który troszczy się o wybrany przez siebie lud, jak matka troszczy się o dziecko – a potem jako *Jahwe* – Bóg, który istnieje w odróżnieniu od fałszywych bożków, które są nicością⁵. Poznawali Go również dzięki Słowu wypowiedzianemu przez Niego samego: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Pan jest jeden” (Pwt 6,4).

Niepowtarzalna, jedyna natura Boga, objawiona w ten sposób, jawiła się jako coś, czego nie da się połączyć z naturą ludzką: Bóg nie jest człowiekiem, człowiek nie jest Bogiem (ani bogiem). Ta prawda wielokrotnie powtarzana na różne sposoby w Pismach stworzyła w Izraelu doskonały kontekst dla objawienia natury Jezusa Chrystusa. Otóż widząc, że Jezus jest prawdziwym człowiekiem, Żydzi nie mogli, wręcz nie mieli prawa uznać w nim prawdziwego Boga: „Nie chcemy Cię kamienować za dobry czyn, ale za bluźnierstwo, za to, że Ty będąc człowiekiem uważasz siebie za Boga” (J 10,33). Jednak, wobec niezbitych dowodów Jego Boskości (zob. np.: Rucki, 2014), część Żydów musiała uznać, że ten człowiek, którego widzą i słyszą, jest jednocześnie Bogiem. Jak zauważa Kotecki, „pierwotne chrześcijaństwo patrzyło na chrystologię (...) identyfikując Jezusa bezpośrednio z jedynym Bogiem Izraela, włączając Jezusa w jedyną boską tożsamość tego jedynego Boga” (Kotecki, 2013).

Nie są to prawdy łatwe do przyjęcia dla Żydów, dlatego judaizm rabiniczny wywodzący się ze stronnictwa faryzeuszów nie potrafił ich zaakceptować. Jako jeden z powodów podaje się właśnie sprzeczność definicji Boga jako Jednego (Pwt 6,4) z nauczaniem chrześcijaństwa o Boskiej naturze Jezusa Chrystusa.

Tymczasem użyte tutaj hebrajskie słowo *echad* (‘jeden’) wcale nie oznacza ‘pojedynczy, niepodzielny’. Codzienna modlitwa *Szcharit* od wieków zawiera interesujące wezwanie: „O stróżu narodu jednego (*goj echad*)! Strzeż resztkę narodu jednego, niech nie ulegnie zagładzie lud jeden (*am echad*), który ogłasza jedność Twojego imienia (*hamjachadim szimcha*) [recytując słowa] Pan Bóg nasz, Pan jest jeden (*echad*)” (*Sidur...*, 1995, s. 72). Ewidentnie zwrot *goj echad* czy *am echad* (‘jeden naród’) odnosi się do całego narodu Izraela, a nie do pojedynczej osoby; możemy też dopatrywać się tutaj znaczenia jedności, połączenia w jedno wielu osób. Nasuwa się wniosek, że również słowa *Adonaj echad* mogą oznaczać jedność osób, a nie pojedynczość; jest to dopuszczalne przynajmniej od strony językowej.

Paradoksalnie, nawet jedna z 13 zasad wiary, ułożonych przez Majmonidesa w celu odgródnienia judaizmu rabinicznego od chrześcijańskiego nauczania, potwierdza wyjątkowość tej jedności zdefiniowanej w Pwt 6,4. Codziennie pobożny Żyd powtarza za Majmonidesem: „Wierzę zupełną wiarą, że Stwórca (...) jest jeden, i nie ma jedności podobnej do Jego jedności pod jakimkolwiek

⁵ Wj 6,2-3. Imię w kulturach starożytnych oznacza istotę osoby, stąd „objawienie imienia” oznacza umożliwienie poznania osoby od innej strony, dotąd nieznaney.

względem” (*Sidur...*, 1995, s. 94). Przecież gdyby chodziło po prostu o to, że jest tylko jedna osoba Boska, taki zapis nie byłby do niczego potrzebny.

Zatem jedność (jedyność) Boga jest czymś absolutnie niepowtarzalnym i niespotykanym, niedającym się sprowadzić do pojęcia „pojedynczości”. Żydowski ucniowie Jezusa musieli o tym wiedzieć, i dlatego wiara w Bóstwo Jezusa nie wydała im się sprzeczną z podstawową prawdą judaizmu, którą znali od dziecka (por. Rucki, 2012). Tymczasem „sposób myślenia Greków jest całkowicie obcy temu dogmatowi i odrzuca go z całą mocą” (*Międzynarodowa...*, 1979).

Mimo to, po prawie dwudziestu wiekach, nadal nie wydaje się możliwym sformułowanie jakiegokolwiek definicji dotyczącej natury Boga w Trójcy jedynej lub Jezusa łączącego w jedno dwie niełączące się natury, możliwej do przyjęcia przez judaizm rabiniczny⁶.

3. Różnice w definiowaniu natury Jezusa Chrystusa jako Boga i Człowieka

Rozważanie na temat definiowania natury Chrystusa na Wschodzie i Zachodzie należy rozpocząć od sytuacji politycznej, która niewątpliwie wpłynęła na podział w Kościele. Wojny między Rzymem a Persją spowodowały taką izolację wspólnot asyryjskich na Wschodzie od ich centrum w Antiochii, że sobór w Seleucji (r. 410) był zmuszony do ustanowienia Katolikos Seleucji jako głowy Kościoła na terenie Persji (Emhardt, Lamsa, 1926, s. 48). Kiedy chrześcijaństwo na Zachodzie cieszyło się wolnością ale borykało się z problemami ideologicznymi i teologicznymi, Kościół w Persji przeżywał ciężkie prześladowania i walczył o fizyczne przetrwanie. Biskupi Wschodu nie tylko nie mieli czasu i warunków na debaty, wszelkie ich kontakty z Kościołem Zachodnim wzbudzały podejrzliwość władz Persji i kolejne prześladowania.

Drugim problemem było to, że – postrzegając debatę chrystologiczną jako rywalizację szkół aleksandryjskiej i antiocheńskiej – biskupi aleksandryjscy nie byli w stanie opisać realności człowieczeństwa Jezusa Chrystusa w sposób zadowalający dla Kościoła Antiochii, zaś biskupi antiocheńscy nie potrafili opisać pojęcia jedności osobowej Jezusa Chrystusa w sposób zadowalający dla Kościoła aleksandryjskiego (Migliore, 2014).

Rozpatrując przyczyny pierwszych podziałów Kościoła na soborach efeskim (431 r.) i chalcedońskim (451 r.), nie sposób nie wspomnieć często pomijanych różnic kulturowych w obrębie wschodniego cesarstwa bizantyjskiego. Narody (Asyryjczycy, Ormianie, Koptowie) skupione wokół swoich hierarchów i Kościołów, nazywanych monofizyckimi, czuły się zagrożone w obliczu dominującej i wspieranej przez władze kultury greckiej.

⁶ Zagadnienie nadprzyrodzonej ingerencji w myślenie Żydów (również ortodoksyjnych), która doprowadza ich do nawrócenia, zostało rozpatrzone osobno w artykule (Rucki, 2017).

3.1. Definicja przyjęta na Zachodzie

Dzisiaj w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (464) możemy przeczytać, że „jedyne i całkowicie wyjątkowe wydarzenie Wcielenia Syna Bożego nie oznacza, że Jezus Chrystus jest częściowo Bogiem i częściowo człowiekiem, ani że jest ono wynikiem niejasnego pomieszania tego, co Boskie, i tego, co ludzkie”. Omawiając tę prawdę *Katechizm* czterokrotnie powtarza zdanie „Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem” (dwa razy w 464, raz w 467 cytując postanowienie soboru Chalcedońskiego i raz w 469 dodając słowo „niepodzielnie”). W podsumowaniu (481) jest podkreślone: „Chrystus ma dwie natury: Boską i ludzką, nie pomieszane, ale zjednoczone w jednej Osobie Syna Bożego”. *Katechizm* wspomina też o „herezji nestoriańskiej”, która „widziała w Chrystusie osobę ludzką połączoną z Osobą Boską Syna Bożego” (KKK 466) oraz o przekonaniach monofizyckich, według których „natura ludzka jako taka przestała istnieć w Chrystusie, gdyż została przyjęta przez Boską Osobę Syna Bożego” (KKK 467).

Sobór Nicejski (325 r.) poświęcając wiele miejsca boskiej naturze definiuje Jezusa Chrystusa jako „zrodzonego z Boga” i „współistotnego Bogu”, a nawet jako „Boga prawdziwego” (*theon alethinon*) (*Dokumenty...*, 2007, s. 25). Określenie to (syr. *Aloho szariro* ܐܠܘܗܘܫܪܝܪܘܘܬܐ) pojawia się również dzisiaj w wyznaniu wiary Syriackiego Kościoła Wschodu (nazywanego monofizyckim). Co więcej, Sobór Nicejski ogłasza wykluczenie heretyków mówiących: „był kiedyś czas, kiedy Go nie było”, „zanim się narodził nie był”, „stał się z niczego” itp. O człowieczeństwie natomiast wspomina tylko zaznaczając, że Chrystus „zstał i przyjął ciało, stał się człowiekiem”. Podobne sformułowania pojawiają się w wyznaniu wiary przyjętym na soborze Konstantynopolskim ponad pół wieku później (381 r.), a w liście adresowanym do papieża Damazego biskupi uczestnicy Soboru napisali: „Zachowujemy też nieskażoną naukę o staniu się człowiekiem Pana i nie przyjmujemy samego przyjęcia ciała bez duszy, bez inteligencji, w sposób niepełny” (*Dokumenty...*, 2007, s. 83). Właściwie na tym należałoby poprzestać, gdyż definicja ta była zrozumiała dla wszystkich biskupów Wschodu i Zachodu, którzy z nią się zgadzali.

Jednak w odpowiedzi na listy Nestoriusza Cyryl Aleksandryjski broniąc swoich poglądów sformułował je ostatecznie w postaci 12 *anatematyzmów*: „jeśli ktoś mówi to lub tamto, niech będzie wyklęty” (*Dokumenty...*, 2007, s. 153-157). Sobór Efeski (431 r.) pozbawił Nestoriusza urzędu biskupiego i „wyłączył z każdego zgromadzenia kapłańskiego”, a wraz z nim 33 biskupów z Janem biskupem Antiochii na czele. Sobór wypracował również „formułę zjednoczenia” mówiącą, że Jezus „jest doskonałym (*teleion*) Bogiem i doskonałym człowiekiem”; listy Cyryla do Nestoriusza włączono do dokumentów Soboru.

Problem jednak nie został rozwiązany, i 20 lat później Sobór Chalcedoński znowu mówi o Nestoriuszu i jego zwolennikach. Usiłuje doprecyzować definicję chrystologiczną znacznie ją rozbudowując:

Nigdy nie zanikła różnica natur przez ich zjednoczenie, ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur, które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę. Nie wolno dzielić Go na dwie osoby ani rozróżniać w Nim dwóch osób, ponieważ jeden i ten sam jest Syn, Jednorodzony, Bóg, Słowo i Pan Jezus Chrystus, zgodnie z tym, co niegdyś głosili o Nim prorocy, o czym sam Jezus Chrystus nas pouczył i co przekazał nam Symbol Ojców (*Dokumenty...*, 2007, s. 223).

Definicja ta miała służyć jako formalna struktura wyznania wiary, nie będąca jednocześnie traktatem teologicznym. Godna uwagi jest spójność chalcedońskiej definicji, stanowiącej dobrze wyważoną syntezę głównych tradycji chrystologicznych: antiocheńskiej, aleksandryjskiej i łacińskiej (Pyc, 2010). Nie wszyscy jednak tak uważali.

Jak zauważa Grzywaczewski, nieporozumienia pogłębiały się przez to, że w Rzymie już nikt nie był w stanie ocenić dokumentów pisanych po grecku, podobnie na Wschodzie znajomość łaciny była niewielka. Dodać należy, że aramejskojęzyczne wspólnoty Kościoła Antiocheńskiego posiadały mentalność semicką, co dodatkowo utrudniało porozumienie. Reakcją chrześcijan Wschodu był sprzeciw wobec postanowień Soboru Chalcedońskiego: paradoksalnie, najpierw doszło do rozruchów w Aleksandrii, skąd pochodził Cyryl, autor polemiki z Nestoriuszem, gdzie wyłonili się melchici (w większości Grecy) i monofizyci (w większości Koptowie); podobny podział nastąpił w Syrii (Kościoły melchicki i jakobicki), nastroje antyhelleńskie w Armenii sprzyjały opowiedzeniu się Ormian po stronie monofizytyzmu. „Tak więc silna opozycja przeciw klarownej definicji chalcedońskiej miała także podłoże polityczne i narodowe” (Pyc, 2010).

Sobór Konstantynopoliński II w 553 r. nie podejmuje już nowych prób definiowania natury Chrystusa, lecz odwołuje się do wcześniejszego potępienia Nestoriusza na soborach Nicejskim i Chalcedońskim i formułuje 14 *anatematyzmów* o tematyce chrystologicznej. Z kolei Sobór Konstantynopoliński III (lata 680-681) podejmuje ten temat w kontekście nowej herezji – monoteletyzmu.

3.2. Definicja przyjęta przez Kościoły syriackojęzyczne

Szczegółowe omówienie doktryn Kościołów „nestoriańskiego” i „jakobickiego” nie jest łatwym zadaniem. Kärkkäinen podkreśla, że punkt widzenia reprezentowany przez wspólnoty syriackie bronił dwóch natur Chrystusa, który według nich był jednocześnie Bogiem i człowiekiem. Aleksandryjczykom wydawało się, że taki pogląd zaprzecza jedności Chrystusa, na co Antiocheńczycy odpowiadali, że mówiąc o jedności podkreślają jednoczesne posiadanie przez Zbawiciela doskonałej natury ludzkiej i doskonałej natury Boskiej (Kärkkäinen, 2007, s. 76). Brzmi to prawie jak sformułowanie chalcedońskie, dlaczego więc powstała schizma? McKnight uważa, że chodziło bardziej o uwypuklenie różnych aspektów tej samej rzeczywistości niż o spór co do istoty rzeczy: antiocheński biskup Teodoret zaznaczał, że „kontemplujemy dwie natury w Panu Chrystusie, do

każdej z nich odnosząc jej właściwości” (McKnight, 1999, s. 176-177). Wydaje się, że stosowanie różnych od greckich pojęć aramejskich przez Kościoły syriackie znacznie pogłębiło zaistniałe nieporozumienie.

Kłopot w tym, że Ojcowie Kościołów Wschodnich nie formułowali swojej teologii w postaci stwierdzeń dogmatycznych, jak to ma miejsce w Kościele na Zachodzie (Toma, 2015). Jeszcze przed stu laty Brytyjczycy odnotowywali, że „Asyryjski Kościół” („nestoriański”) nie określa Maryi jako Matki Bożej oraz stosuje pojęcie „dwie osoby” w odniesieniu do Wcielonego Syna Bożego (Heazell, Margoliouth, 1913, s. 14). Tymczasem antiocheńsko-syriacki („monofizycki”) Patriarcha Ignatius Elias III (1867-1932) mówił o Maryi jako o „świętyni Ducha, służebnicze Boskości i matki człowieczeństwa” (*Hudra* I, 601). Toma wyjaśnia, że takie sformułowanie to nic innego jak wyrażenie doktryny chrystologicznej wskazującej na dwie natury Chrystusa – Boga i człowieka (Toma, 2015). Z takim rozumieniem identyfikuje się również Kościół „nestoriański”, który w osobie Mar Narsaja († ok. 503) rozróżniał dwie natury (Селезнев, 2002), ale wskazywał na ich nierozłączną jedność *hdajuta d-la purszana* (ܠܐ ܗܘܐ ܘܠܐ ܗܘܐ) i niemożność wymieszania *methalat* (ܡܬܠܬܐ). Pozwoliło to Asyryjskiemu Kościołowi Wschodu na podpisanie porozumienia chrystologicznego⁷ z Kościołem rzymskokatolickim w listopadzie 1994 r. Porozumienie zawiera definicję Jezusa Chrystusa jako „prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, doskonałego w Boskości i doskonałego w człowieczeństwie” i potwierdza, że obie strony uznają określenie „Matka Boża” za uprawnione.

Dokładne omówienie doktryny Nestoriusza jest utrudnione, ponieważ, jak zaznacza Patriarcha Mar Denkha IV, „nie wiemy, co zawierały przemówienia Nestoriusza, również te wygłoszone na Pierwszym Soborze Efezskim, ponieważ wszystkie księgi z przemówieniami z Efezu i inne prace Nestoriusza zostały zniszczone” (Tahincioglu, 2011, s. 108). Patriarcha podkreślił: „Nie chcemy, by nas utożsamiano z ideologią Nestoriusza i nazywano nestorianami. Oficjalna nazwa naszego Kościoła brzmi: Apostolski Kościół Wschodu”.

Znamienne jest, że w dyskusji na temat natury Chrystusa Kościoły Antiocheńskie odwoływały się do *credo* Nicejskiego, które do dziś pozostaje aktualne i jest recytowane w czasie liturgii. Nestoriusz zarzucał Cyrylowi z Aleksandrii, że jego „wywody, jeśli przynoszą jakąś ukrytą mądrość, to jest ona niezrozumiała dla uszu czytelników” (*Dokumenty...*, 2007, s. 125); sam jednak miał problemy z tym, by precyzyjnie i jasno zdefiniować naturę Chrystusa (Emhardt, Lamsa, 1926, s. 51). Nestoriusz odwołał się do aramejskiego pojęcia *qnuma*⁸, którego nie da się adekwatnie przełożyć na wyrazy używane na Zachodzie, i orzekł, że Chrystus ma dwie natury, jedną osobę i dwie *qnumy*. Podwójna osobowość Chrystusa wyrażana słowem *qnuma* okazała się niemożliwa do wyjaśnienia. Dla Greków i Rzymian definicja „Chrystus ma dwie natury (dwa

⁷ Tekst porozumienia w języku angielskim jest dostępny na stronie http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_11111994_assyrian-church_en.html (17.02.2017).

⁸ Słownik podaje cztery główne znaczenia tego wyrazu: 1) osoba, jaźń; 2) istota, substancja; 3) postać; 4) hipostaza (Sokoloff, 2009, s. 1380).

byty) *كجنا* (*kjana*) i dwie istoty *قنوما* (*qnuma*) zjednoczone cieleśnie w jednej osobie *فارسوفا* (*farsufa*)” (Payne Smith, 1998, s. 510) wprowadza tylko więcej zamętu, ale w istocie swej niewiele różni się od podanego w *Katechizmie* (481) określenia „dwie natury zjednoczone w jednej osobie”.

Z drugiej strony, użytkownikom języka greckiego pojęcie *theotokos* nie sprawiało tyle kłopotu, ile użytkownikom języka aramejskiego. Po aramejsku bowiem słowo ‘syn’ *ܒܪ* (*bar*) wywodzi się z czasownika *ܒܪܐ* (*bra*) ‘stwarzać’; stworzenie nie może być jednocześnie Stwórcą. Stąd pojawia się wrażenie, że jeśli Bóg się urodził, to w tym momencie został jakby stworzony i przed tym momentem nie istniał.

Jednakże wyrażanie prawd wiary w szerszych wypowiedziach nie budzi tyle kontrowersji i sprzeciwu. Na przykład w modlitewniku asyryjskim można znaleźć taką wypowiedź:

Jeden jest Jezus, Syn Boga, czczony przez wszystkich w dwóch naturach. (...) Te natury są ujęte w dwóch *konomach* w jednej osobie i jednym synostwie. Podobnie jak są trzy Osoby w jednym Bóstwie, takie jest synostwo Syna: dwie natury, jedna osoba (Emhardt, Lamsa, 1926, s. 56).

Należy odnotować, że Kościoły nazywane monofizycznymi dystansują się od tej nazwy, ponieważ obejmuje ona również doktryny Apolinariusza i Eutychesa (potępionych na Soborach Konstantynopolitańskim i Chalcedońskim), których Kościoły te nie uznają (Wilhite, 2015, s. 171).

3.3. Definicja wspólna

Dokument zatytułowany *Wspólna deklaracja chrystologiczna Kościoła katolickiego i Asyryjskiego Kościoła Wschodu* nazywanego nestoriańskim usuwa pozorną sprzeczność wcześniejszych definicji:

...nasz Pan Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, doskonałym w swoim bóstwie i doskonałym w swoim człowieczeństwie, współistotnym Ojcu i współistotnym z nami we wszystkim z wyjątkiem grzechu. Jego bóstwo i człowieczeństwo są zjednoczone w jednej Osobie bez pomieszania i zmiany, bez podziału i rozdzielania. Została w Nim zachowana odrębność natur bóstwa i człowieczeństwa z wszystkimi ich właściwościami, władzami i działaniami. Nie stanowiąc „jednego i drugiego”, bóstwo i człowieczeństwo są zjednoczone jednak w osobie jednego i jedyne Syna Bożego, Pana Jezusa Chrystusa, który odbiera jedyne uwielbienie (*Wspólna deklaracja...*, 1994)⁹.

⁹ <http://ekumenizm.wiara.pl/doc/377291.Wspolna-deklaracja-chrystologiczna-Kosciola-katolickiego-i> (10.03.2018).

Również doktryna nazywana monofizyczną okazała się zgodna z nauczaniem Kościoła rzymskokatolickiego. *Wspólna deklaracja* św. Jana Pawła II i patriarchy Ignacjusza Zakki I Iwasa z czerwca 1984 r. podkreśla, że w rzeczywistości nigdy nie istniała różnica w wyznawanej przez oba Kościoły (Rzymskokatolicki i Syriacki Kościół Prawosławny) wierze w tajemnicę wcielenia. Dokument zawiera określenie „doskonały Bóg i doskonały człowiek” i mówi o „prawdziwym i doskonałym” zjednoczeniu obu natur w Chrystusie (*Common Declaration...*, 1984).

Łatwo zauważyć, że chalcedońska definicja ujmująca niepojęte, bo wyjątkowe i niespotykane połączenie w jednej osobie doskonałej Boskości i doskonałego człowieczeństwa wytrzymała próbę czasu i okazała się do przyjęcia przez Kościoły Wschodu, zarówno te, które przyznawały rację Nestoriuszowi, jak i te, do których przemawiały sformułowania Cyryla Aleksandryjskiego.

4. Trudności w definiowaniu rzeczywistości na przykładzie fizyki kwantowej

W naukach empirycznych sytuacja problemowa pojawia się wtedy, gdy nie wiadomo, w jaki sposób wykrywać istnienie nowych faktów empirycznych lub lepiej je identyfikować oraz gdy nie wiadomo, jak je prawdziwie przedstawić i wyjaśnić (Pabis, 2007, s. 17). Generalnie można zauważyć pewien „zgrzyt” między jednością a pluralizmem w nauce. Z punktu widzenia pozytywistów, każda teoria naukowa musi być skonstruowana w terminologii fizycznej, by była weryfikowalna i czysto naukowa. Jednak takie podejście zawiera dwa poważne problemy: po pierwsze, człowiek z natury swojej ograniczoności czasem, przestrzenią i dostępną aparaturą badawczą przyjmuje poglądy przedstawione z pewnej ograniczonej perspektywy, a po drugie, będąc osobą społeczną i intencjonalną człowiek formułuje poglądy zgodnie z określonymi interesami praktycznymi (Faye, 2014, s. 273).

Fizyka kwantowa dostarcza przykłady problemów z formułowaniem takich definicji, które najlepiej odzwierciedlałyby naturę badanego zjawiska. Ponieważ fizyka należy do nauk empirycznych, proponowane definicje mogą podlegać weryfikacji doświadczalnej, a ich przyjęcie wiąże się z tym, w jakim stopniu definicja teoretyczna odpowiada danym uzyskanym z eksperymentów. Rozpatrzmy sposób definiowania (rozumienia) natury światła, a potem spróbujemy przenieść schemat myślowy z tym związany na definicję Trójcy Świętej czy natury Chrystusa.

4.1. Cząsteczka czy fala?

W naukach przyrodniczych empiryczne sprawdzanie sformułowanych zdań odgrywa zasadniczą rolę (Pabis, 2007, s. 52-53). Od czasu ukazania się w 1665 roku pracy matematyka, fizyka, astronoma i jezuita włoskiego Grinaldiego istnieje swoista konkurencja między modelem falowym a korpuskularnym światła. W 1690

roku niderlandzki fizyk Huygens ogłosił swoją falową teorię światła, według której światło to ruch falowy rozchodzący się podobnie jak wszelkie inne fale w ośrodkach sprężystych. Newton jest twórcą tzw. korpuskularnej teorii światła ogłoszonej w 1704 roku, zgodnie z którą światło składa się z drobnych cząstek przemieszczających się z ogromnymi prędkościami. Teoria Newtona dobrze tłumaczyła wszystkie znane wówczas zjawiska optyczne, dlatego o teorii falowej Huygensa zapomniano.

Teoria Newtona była powszechnie akceptowana aż do początku XIX wieku, kiedy to francuski inżynier i fizyk Fresnel dokładnie zbadał zjawiska dyfrakcji i interferencji światła, które można wyjaśnić tylko na gruncie falowej teorii światła. Teoria falowa światła została powszechnie zaakceptowana przez świat naukowy, gdy brytyjski fizyk Maxwell w 1865 roku wykazał, że światło jest falą elektromagnetyczną rozchodzącą się w próżni ze stałą, niezmienną prędkością. Dodatkowo Einstein pokazał, w sformułowanej przez siebie teorii względności, że spojrzenie to radykalnie zmieniło naszą wiedzę o czasie, przestrzeni i grawitacji.

Wydawało się w owym czasie, że falowa teoria światła odniosła swój ostateczny tryumf. Jednak rozwój technik eksperymentalnych umożliwił wykonanie nieznanych dotychczas doświadczeń, takich jak: określenie widma promieniowania ciała doskonale czarnego, wykrycie efektu Comptona, czy zaobserwowanie procesu fotoelektrycznego – zjawisk, których nie da się wyjaśnić na gruncie teorii falowej światła.

Wyjaśnienie pierwszego z tych zjawisk wymagało przyjęcia założenia (co zostało wykonane przez niemieckiego fizyka Plancka w 1900 roku), że światło emitowane jest w porcjach, o określonych wartościach energii zależnych od barwy światła, mających cechy charakterystyczne dla cząstek, zwanych kwantami światła lub fotonami. W ten sposób narodziła się fizyka kwantowa. Pozostałe dwa wymienione doświadczenia wskazywały, że światło w każdej sytuacji można opisywać jako strumień fotonów. Powstaje pytanie: jak to można pogodzić z ewidentnie falową naturą światła?

Dalsze eksperymenty fizyczne pokazały, że nieobserwowany foton reprezentowany jest przez amplitudę prawdopodobieństwa, mającą postać poprzecznej fali płaskiej. Amplituda prawdopodobieństwa określa tylko szanse (prawdopodobieństwa) fotonu na takie czy inne jego właściwości w momencie jego obserwacji, przy pomocy odpowiedniej aparatury pomiarowej. Istotne jest, że każdy pojedynczy foton, będąc cząstką, jednocześnie ma właściwości falowe. Ponieważ mamy tu do czynienia z amplitudą prawdopodobieństwa, zachowanie każdego fotonu w momencie jego obserwacji jest niemożliwe do przewidzenia. Pojedynczy foton zachowuje się tak, jakby dysponował wolną wolą, ponieważ w momencie obserwacji z wielu możliwości wybiera jedną.

Zazwyczaj jednak nie mamy do czynienia z pojedynczym fotonem, lecz ogromnym ich mnóstwem, dlatego światło, na mocy prawa wielkich liczb, w życiu codziennym zachowuje się w sposób w pełni przewidywalny. Zgodnie więc z fizyką kwantową, do opisu światła niezbędne jest swoiste połączenie opisu falowego i cząstkowego. Z tego powodu mówimy w fizyce kwantowej o dualizmie falowo-korpuskularnym.

Jednak to nie koniec historii opisu światła. Efekty takie, jak przesunięcie poziomów energetycznych w atomie wodoru, czy na przykład efekt Casimira pokazują, że fotony musimy traktować jak elementarne wzbudzenia kwantowego pola elektromagnetycznego, będącego fragmentem kwantowej teorii pola – elektrodynamiki kwantowej – sformułowanej w 1949 roku przez amerykańców Feynmana i Schwingera oraz Japończyka Tomonagę. Dopiero elektrodynamika kwantowa daje nam możliwość kompletnego, zgodnego z wynikami wszystkich znanych doświadczeń (z błędem względnym tak małym, jak jeden do biliona) opisu właściwości światła. Oczywiście, elektrodynamika kwantowa, jako teoria fizyczna, nie określa do końca ontycznej natury światła.

Nie oznacza to, że zawsze przy opisie światła musimy korzystać z elektrodynamiki kwantowej. Nieznajomość elektrodynamiki kwantowej wcale nie zmienia naszej zdolności do korzystania ze światła w życiu codziennym. Definiowanie natury światła związane jest bowiem z konkretnymi potrzebami i problemami do rozwiązania (Faye, 2014, s. 274). Na przykład przy projektowaniu lornetki wystarczy opis światła na poziomie optyki geometrycznej, która nie uwzględnia ani falowej, ani korpuskularnej natury światła.

W ten sposób możemy się przekonać na przykładzie nauk empirycznych, że (1) przyjęta na pewnym etapie definicja niekoniecznie obejmuje wszystkie właściwości badanego zjawiska, (2) w zależności od praktycznego zastosowania i postawionego zadania jedna definicja może być bardziej przydatna, co nie oznacza, że jest „lepsza” lub „dokładniejsza” od drugiej.

4.2. Człowiek czy Bóg?

Zdaje się, że w rzeczywistości dyskusja wokół Osoby Chrystusa przekształciła się w konflikt ideologiczny między Cyrylem z Aleksandrii a Nestoriuszem, mieszczący się w ramach rywalizacji biskupów Antiocheńskich i aleksandryjskich. Rywalizacja ta musiała mieć długą historię i poważne konsekwencje, skoro już sobór Nicejski w 381 r. nakazywał, by biskupi antiocheńscy nie wtrącali się w sprawy Egiptu, a biskupi Aleksandrii w sprawy Kościoła w Azji czy Anatolii. W przypadku Cyryla i Nestoriusza było to zderzenie myśli semickiej z filozofią grecką (Emhardt, Lamsa, 1926, s. 52), które zakończyło się zwołaniem soboru Chalcedońskiego (451 r.) i potępieniem Nestoriusza.

Moosa opisuje interesujące wydarzenia z VII w., kiedy cesarz bizantyjski Herakliusz (zm. 641) odwiedził miasto Urhoj (Edesę), gdzie odmówiono mu Komunii św. Powodem były monofizyckie przekonania biskupa syriackiego, z którymi się nie zgadzał cesarz. Chcąc pozyskać monofizytów, Herakliusz zorganizował spotkanie z nimi, na którym zaproponował wyznanie wiary w Chrystusa łączącego w sobie naturę ludzką i boską w jednej woli. Takie sformułowanie było zgodne z nauczaniem św. Cyryla z Aleksandrii, jednak po 12 dniach dyskusji patriarcha syriacki z biskupami odrzucili propozycję cesarza. Uznali, że to ujęcie nie różni się od definicji Nestoriusza (dwie natury i dwie osoby połączone w Chrystusie) ani od definicji Leona (dwie natury połączone w jednej osobie Chrystusa, jednak pozostające osobno). Zdenerwowany cesarz wydał

dekret, że każdemu, kto nie uzna chalcedońskiego wyznania wiary, należy obciąć nos i uszy, a jego dom zburzyć. Fala okrutnych prześladować doprowadziła do przyjęcia propozycji cesarza przez wiele wspólnot i klasztorów (Moosa, 2005, s. 33). Niestety, zabieg Herakliusza przyspieszył utratę wschodnich prowincji cesarstwa Bizantyjskiego na rzecz najeźdźców muzułmańskich, których ludność powitała jako wybawców (Gnilka, 2005, s. 18-19).

Czy jednak takie posunięcie zmieniło naturę Chrystusa? Czy doprowadziło do lepszego jej zrozumienia? Chodzi o to, że tajemnica Trójcy Świętej, a tym samym tajemnica natury Chrystusa, „jest niedostępna dla samego rozumu” i nie może być poznana inaczej, jak poprzez objawienie (KKK 237). Objawienie natomiast nie jest pełne i całkowite („Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno” – uczy św. Paweł w 1Kor 13,12), a nawet gdyby takie było, tajemnica Trójcy Świętej i tak nie zostałaby przez nas, ludzi, zgłębiona do końca.

Chrześcijaństwo uznaje, że wiedza człowieka jest bardzo ograniczona, podczas gdy Bóg posiada wiedzę o wszystkim¹⁰. Rozumując logicznie musimy przyjąć, że wszechwiedza musi mieć wiedzę o sobie. Bóg dokładnie zna i rozumie siebie. Człowiek nie ma pełnej wiedzy o sobie. Zatem wszechwiedza jest podmiotem, a nie przedmiotem poznania.

Obejmując wszystko wszechwiedza musi być niezmienna i wieczna. Każda idea obejmująca sama siebie jest niemożliwa do racjonalnego wyjaśnienia z zewnątrz jej istoty. Oznacza to, że wszechwiedza jest do końca niepoznawalna, a przecież stanowi tylko jeden z atrybutów Boga! Bóg zatem jest niepoznawalny do końca, choć możemy Go poznać w takim zakresie, w jakim On nam zechce się objawić (zob. np. Jacyna-Onyszkiewicz, 2008).

5. Podsumowanie

Wiara w Jezusa Chrystusa nosi raczej charakter poznawczy, jednakże nie jest to wyłącznie teoretyczna lub historyczna wiedza – chodzi przede wszystkim o ufność pokładaną w Nim jako Drodze, Prawdzie i Życiu (Migliore, 2014). Dyskusje dotyczące natury Chrystusa, które w V wieku doprowadziły do bolesnego podziału i krwawych prześladowań, jak się okazało, mogą być rozwiązane na drodze dialogu i porozumienia. Konkluzja jest taka, że najważniejsza jest czynna miłość (konkretnie „wiara, która działa przez miłość”, Gal 5,6), a nie spór o coś, czego w rzeczywistości nie możemy w całości ogarnąć.

Po 15 wiekach mogliśmy zauważyć, że definiowaliśmy tę samą rzeczywistość używając różnych pojęć, w dodatku niedokładnie rozumianych. Dzisiaj wspólnie Kościoły mogą powiedzieć: „Przeżywając tę wiarę i te sakramenty, partykularne Kościoły katolickie i partykularne Kościoły asyryjskie mogą więc uznawać się nawzajem jako Kościoły siostrzane. (...) Ponieważ ta jednomyślność, do której dążymy, nie została jeszcze osiągnięta, nie możemy niestety wspólnie sprawować Eucharystii (...). Niemniej, głęboka komunia

¹⁰ Np. Bóg jest określany jako wszechwiedzący w katolickim podręczniku szkolnym z XIX w. (*Nauka religii...*, 1856, s. 7).

duchowa w wierze oraz wzajemne zaufanie już istniejące między naszymi Kościołami pozwalają nam od dzisiaj rozważać możliwość wspólnego dawania świadectwa o orędziu Ewangelii” (*Wspólna deklaracja...*, 1994).

Po 20 wiekach jeszcze nie odkryliśmy, że pojęcia stosowane w judaizmie rabinicznym w rzeczywistości nie zaprzeczają prawdom wiary katolickiej. A może po prostu brakuje nam wiary i miłości? Może powinniśmy wrócić do dyskusowania „w imię nieba”, podobnego do dyskusji wielkich rabinów Hillela i Szammaja (Rabiej, 2012), którzy się nie zgadzali w wielu kwestiach, ale razem ukształtowali nauczanie judaizmu na 20 wieków? Przecież właśnie wzajemne poznawanie i rozumienie w braterskiej miłości daje szansę, że znajdziemy wspólny język. Widząc, że nawet w naukach przyrodniczych musimy redefiniować rzeczywistość w miarę naszego jej poznawania, mamy dobre podstawy teologiczne do pojednania Kościołów ze sobą oraz z Synagogą, z której przecież Kościół Chrystusowy się wywodzi.

Bibliografia

- „Ar-Rasoul” [„Apostof”, kwartalnik Melchickiego Kościoła Katolickiego w Zahle, Liban], 1 (1985): 20-22.
- „The Patriarchal Magazine. Organ of the Syrian Orthodox Patriarchate of Antioch”, 16 (160) 1978, Damaszek.
- „The Patriarchal Magazine. Organ of the Syrian Orthodox Patriarchate of Antioch”, 18 (175-176) 1980, Damaszek.
- Abdalla, M. (1993). Losy Asyryjczyków. *Sprawy Narodowościowe – Seria nowa* 2(1): 67-82.
- Abdalla, M. (2012). O drukarstwie w językach arabskim i syriackim i jego pionierach w XVI wieku. W: E. Machut-Mendecka, K. Pachniak (red.), *Świat arabski. Kultura i polityka* (ss. 149-162). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG.
- Badger, G.P. (1852). *The Nestorians and their Rituals*, vol. 2. London: Joseph Masters & Co.
- Common Declaration of Pope John Paul II and the Ecumenical Patriarch of Antioch His Holiness Moran Mar Ignatius Zakka I Iwas*, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1984/june/documents/hf_jp-ii_spe_19840623_jp-ii-zakka-i.html (dostęp 17.02.2018).
- Dokumenty soborów powszechnych* (2007). T. 1. Kraków: WAM.
- Emhardt, W.Ch., Lamsa, G.M. (1926). *The Oldest Christian People*. New York: Macmillan & Co.
- Faye, J. (2014). *The Nature of Scientific Thinking: On Interpretation, Explanation and Understanding*. New York: Macmillan & Co.
- Fleetwood, J. (1775). *The Christian's Dictionary; Or, Sure Guide to Divine Knowledge*. London: J. Cooke.
- Gnilka, J. (2005). *Biblia a Koran. Podobieństwa i różnice*. Kraków: Wydawnictwo M.

- Heazell, F.N., Mrs. Margoliouth, J. (1913). *Kurds and Christians*. London: Wells Gardner & Co.
- Jacyna-Onyszkiewicz, Z. (2008). *Monotrynitarna tajemnica Boga*. Poznań: Pallottinum.
- Jaskóła, P. (2015). Ku wspólnej wizji Kościoła – nowy dokument komisji „Wiara i Ustrój”. *Roczniki Teologiczne* 7(62): 39-57.
- Johnson, D.A. (2010). *Syriac Influences in Western History*. New York: Lulu.
- Katechizm Kościoła Katolickiego* (1994). Poznań: Pallottinum.
- Kärkkäinen, V.M. (2007). *Christology: A Global Introduction*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Kotecki, D. (2013). „Niedaleko jesteś od królestwa Bożego” (Mk 12,34): od wiary Izraela do wiary chrześcijan. *Teologia i człowiek* 23(3): 47-65.
- Ku wspólnej wizji Kościoła* (2014). (tekst polski dokumentu: *Studia Oecumenica* 14(2014): 345-405).
- McKnight, E.V. (1999). *Jesus Christ in History and Scripture: A Poetic and Sectarian perspective*. Macon: Mercer University.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna (1979). *Wybrane zagadnienia z chrystologii*. Watykan, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1979_cristologia_pl.html (dostęp 21.12.2018).
- Migliore, D.L. (2014). *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology*. Cambridge: Eerdmans Publishing Co.
- Montgomery, J.A. (1927). *The History of Yaballaha III*. New York: Columbia University Press.
- Moosa, M. (2005). *The Maronites in History*. Piscataway: Gorgias Press.
- Nauka religii dla szkół normalnych i głównych* (1856). Wiedeń: Cesarskie Królewskie Wydawnictwo książek szkolnych.
- Pabis, S. (2007). *Metodologia nauk empirycznych*. Koszalin: Politechnika Koszalińska.
- Payne Smith, J. (1998). *A Compendious Syriac Dictionary*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Porada, R. (2014). Kościół jako sakrament zbawienia w świetle uzgodnienia Ku wspólnej wizji Kościoła. *Studia Oecumenica* 14: 63-81.
- Pyc, M. (2010). Sobór Chalcedoński w procesie kształtowania się wiary w Jezusa Chrystusa. *Teologia w Polsce* 4(1): 65-82.
- Rabiej, S. (2012). Beit Hillel i Beit Shammai – dwa oblicza szkoły rabinicznej. *Studia Oecumenica* 12: 327-335.
- Rossabi, M. (2010). *Voyager from Xanadu*. Los Angeles: University of California Press.
- Rucki, M. (2012). *Uczeń Jezusa rozmawia z rabinem*. Poznań: Agape.
- Rucki, M. (2017). „W Chrystusie pozostaję Żydem” – rozwiązanie problemu kulturowego między judaizmem i chrześcijaństwem. *PERSPECTIVA – Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne* 31(2): 127-141.
- Rucki, M. (2014). Apostołowie dowodem boskości Jezusa (Mt 10,2). *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 22(2):119-137.
- Sidur szabchej geulim* (1995). Jeruzalem: Mahanaim.

- Sokoloff, M. (2009). *A Syriac Lexicon*. Winona Lake – Piscataway: Eisenbrauns.
- Southgate, H. (1844). *Narrative of a visit to the Syrian [Jacobite] Church of Mesopotamia*. New York: Dana & Co.
- Tahincioglu, Y. (2011). *The Syriac People: Their History, Culture and Beliefs*. Istanbul: Butik Yayincılık.
- Toma, W. (2015). *Typology of Mary in the Writings of East Syriac Fathers*, <http://news.assyrianchurch.org/2015/08/13/typology-of-mary-in-the-writings-of-east-syriac-fathers/12430> (dostęp 10.03.2018).
- Wilhite, D.E. (2015). *The Gospel according to Heretics: Discovering Orthodoxy through Early Christological Conflicts*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Wspólna deklaracja chrystologiczna Kościoła katolickiego i Asyryjskiego Kościoła Wschodu* (1994). Watykan, <http://ekumenizm.wiara.pl/doc/377291.Wspolna-deklaracja-chrystologiczna-Kosciola-katolickiego-i> (dostęp 20.02.2017).
- Селезнев, Н. (2002). *Христология Ассирийской Церкви Востока*. Москва: Euroasiatica.

Should the definition of Jesus Christ's nature led to the divisions?

Abstract

The paper deals with the problem of so-called monophysitism, which has caused a schism in the early Church, from the perspective of definition. Apart of the linguistic analysis of the Greek and Aramaic terms employed in the definitions of the Christ's nature of God and Human, Authors refer to the ideological aspect and to the mentality of Eastern and Western people, as a possible source of misunderstanding. Additionally, the example of the definition of light (physical phenomenon possible to acknowledge empirically) compared to the definition of God's nature (impossible to acknowledge neither on reasoning nor experimentally). The conclusion is, that the unity of the Church is possible even facing disagreement on the definitions of the supernatural reality.

Nota o autorach:

Mirosław Rucki, dr hab. inż., prof. nadzw. UTH Radom, Wydział Mechaniczny. Oprócz zainteresowań z zakresu Budowy i Eksploatacji Maszyn, zajmuje się bibliastyką i historią chrześcijaństwa pierwszych wieków. Ukończył studia podyplomowe: pedagogiczne kształcenia zawodowego (Politechnika Poznańska), nauk o rodzinie (Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu) oraz biblijne (PWT we Wrocławiu). Należy do Stowarzyszenia Biblistów Polskich, Society of Biblical Literature oraz Chrześcijańskiego Forum Pracowników Nauki. Jest autorem lub współautorem dwóch książek recenzowanych i ponad 150 artykułów naukowych i referatów wygłoszonych na konferencjach z dziedziny

