

WACŁAW HRYNIEWICZ OMI

## ZNACZENIE PATRYSTYCZNEJ IDEI PRZEBÓSTWIENIA DLA SOTERIOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

W pismach Ojców Kościoła istnieje ogromne bogactwo tekstów sławiących śmierć i zmartwychwstanie jako zbawcze misterium, dokonane przez Boga w Chrystusie<sup>1</sup>. Wiara w prawdziwość oraz realność tajemnicy paschalnej znalazła zwięzły wyraz w pierwszych symbolach wiary. O znaczeniu, jakie posiadało misterium paschalne w oczach wczesnego Kościoła świadczy chociażby fakt, że już pierwsi Ojcowie apostołscy zaczęli swe listy wzmianką o krzyżu i zmartwychwstaniu lub też poświęcali tej tajemnicy całe rozdziały<sup>2</sup>. Mimo to, biorąc pod uwagę całokształt rozwoju wczesnochrześcijańskiej nauki o Trójcy Świętej, chrystologii i soteriologii można odnieść wrażenie, że misterium paschalne nie zajmuje w nich tak absolutnie centralnego miejsca, jak w nauce Nowego Testamentu. Zauważa się często brak wyraźnych i bezpośrednich powiązań z misterium paschy Chrystusa.

Fakt ten sprawiał w przeszłości sporo trudności interpretatorom nauki patrystycznej. Dostrzegali oni przede wszystkim to, że soteriologia wczesnochrześcijańska związana była głównie z „teologią wcielenia” o charakterze w dużym stopniu abstrakcyjnym i teoretycznym, że na pierwszy plan wysuwa się w niej myśl o przyjęciu ludzkiej natury przez Syna Bożego, o przebóstwieniu i zbawczej inicjatywie Boga w samym akcie wcielenia<sup>3</sup>. Gdyby tak było rzeczywiście, mielibyśmy u Ojców do czynienia z co najmniej dwoma podstawowymi orientacjami soteriolo-

<sup>1</sup> Por. *Le mystère de Pâques. Textes choisis et présentés par A. Hamman et F. Quéré-Jaulmes*. Paris 1965; *Homélies pascales I* (SCh 27 bis), II (SCh 36 bis), III (SCh 48); Hezychiusz z Jerozolimy i in., *Homélies pascales* (SCh 187); *Starożytne teksty chrześcijańskie. Kazania i homilie na święta Pańskie i maryjne*. Lublin 1976 s. 95-264. Por. także homilię paschalną Melitona z Sardes (SCh 123) oraz kazania paschalne Augustyna (SCh 116).

<sup>2</sup> Por. św. Ignacy z Antiochii. *Ad Smyrn.* 1, 1; *Ad Philadelf.* 1; *Ad Rom.* VII; *Ad Eph.* XVIII; *Ad Trall.* VIII-IX oraz *Listy Barnaby XI-XIV*.

<sup>3</sup> Por. W. Breuning. *Gemeinschaft mit Gott in Jesu Tod und Auferweckung*. Aschaffenburg 1971 s. 28-30.

gicznymi. Na jakich podstawach opiera się tego rodzaju przypuszczenie? Czy jest ono słuszne i czy da się je utrzymać w świetle współczesnych badań nad teologią Ojców? Czy w przeszłości nie rozumiano idei przebóstwienia zbyt jednostronnie, wiążąc ją jedynie z wcieleniem, a pomijając jej równoczesny związek z misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa? Czy w dziedzinie soteriologii zdani jesteśmy na dokonywanie jednostronnego wyboru? Warto poświęcić tym zagadnieniom więcej uwagi niż się to zazwyczaj czyni, posiadają one bowiem daleko sięgające implikacje dla rozumienia chrześcijańskiej soteriologii.

### 1. DWIE SOTERIOLOGIE?

Wśród badaczy dziejów doktryny chrześcijańskiej utarło się przekonanie, iż Ojcowie Kościoła stworzyli dwa różne, a nawet przeciwstawne typy soteriologii: jeden oparty na wcieleniu, którego głównymi przedstawicielami byłiby Ojcowie greccy, choć jego wpływ sięgał również na Zachód; drugi natomiast skoncentrowany na odkupieńczych aktach Chrystusa, reprezentowany byłby przede wszystkim przez Ojców łacińskich. Pierwszą koncepcję odkupienia nazywano czasami mianem realistycznej bądź moralnej, drugą — najczęściej mianem fizycznej (kontakt Bóstwa z człowieczeństwem przez wcielenie), mistycznej, spekulatywnej lub metafizycznej. Zarówno sam schemat podziału na dwie różne koncepcje, jak też nadawane im nazwy spotykają się obecnie z uzasadnioną krytyką<sup>4</sup>. Nie widać racji, dlaczego „koncepcja łacińska”, w której dominują kategorie jurydyczno-moralne, miałaby zasługiwać na miano realistycznej bardziej niż „koncepcja grecka”. Wydaje się, że tego rodzaju klasyfikacja „teorii” odkupienia zbyt niewolniczo przejęła dualistyczne rozumienie pewnych kategorii myślenia, rozpowszechnione na początku XX w. (fizyczny — moralny, mistyczny — realistyczny). De facto są to raczej pojęcia komplementarne, a nie przeciwstawne. Trudno przypuścić, aby perspektywa jurydyczna była jedyną prawdziwie realistyczną. Z drugiej strony, czyż Ojcowie greccy całkowicie zapominali o wartości wolnych czynów Chrystusa dla naszego zbawienia? Nauka wszystkich Ojców o odkupieniu posiada w pewnym sensie charakter „metafizyczny”, mistyczny i mistyczny. Przewija się w niej zasadnicza myśl, że Chrystus przywraca człowiekowi zdolność do zjednoczenia z Bogiem. Nie jest najważniejsze, czy zjednoczenie to nazywa się przebóstwieniem (jak Ojcowie greccy), czy też inaczej.

Problem tzw. soteriologii inkarnacjonistycznej postawiony został ze szczególną ostrością pod koniec XIX i na pocz. XX w., głównie przez

<sup>4</sup> Por. J. P. J o s s u a. *Le salut. Incarnation ou mystère pascal*. Paris 1968 s. 1-2.

protestanckich badaczy dziejów doktryny chrześcijańskiej<sup>5</sup>. Według ich opinii Ojcowie greccy uczyli, że Chrystus przez swoje wcielenie przyjął w kolektywny sposób całą ludzkość i tym samym dał wszystkim udział w swoim bóstwie. Wcielenie dokonało przebóstwienia bezpośrednio i niejako automatycznie. Interpretacja ta spotkała się jednak wcześniej ze zdecydowaną krytyką<sup>6</sup>. Z czasem opowiedziało się przeciwko niej wielu innych badaczy z różnych wyznań chrześcijańskich. Wykazano, że wcielenie jako takie (w odróżnieniu od towarzyszących mu następstw) nie dotyczy ludzkości w sensie kolektywnym. Chrystus przyjął konkretną naturę ludzką (stąd realizm Jego człowieczeństwa) i jedynie za jej pośrednictwem ofiaruje zbawienie wszystkim ludziom<sup>7</sup>. Nie dokonuje się ono w sposób automatyczny, lecz wymaga wiary, dobrowolnego nawrócenia i wysiłku moralnego ze strony człowieka.

Wcielenie tworzy pewną nową więź między Synem Bożym, a ludźmi, która posiada znaczenie soteriologiczne i sprawia, że od tego momentu ludzkość jest w pewnym sensie zbawiona. Według nauki Ojców ta więź solidarności osiąga jednak swą pełną skuteczność dopiero wraz z wypełnieniem się ekonomii zbawienia w misterium paschy Chrystusa. Odtąd każdy poszczególny człowiek może stać się uczestnikiem zbawienia (włączenie to dokonuje się, według Ojców, zwłaszcza dzięki sakramentom, które czerpią moc zbawczą z misterium krzyża i zmartwychwstania). Wcielenie posiada swoją zbawczą skuteczność, lecz osiąga ono ludzi

<sup>5</sup> Por. A. Hermann. *Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda*. Halle 1875; A. von Harnack. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2. Aufl. Bd. 2. Freiburg i. Br. 1890 (4. Aufl. Tübingen 1909) s. 165-170; A. Ritschl. *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*. Bonn 1903; O. Bardenhever. *Geschichte der altchristlichen Literatur*. Bd. 2. Freiburg i. Br. 1913 s. 24 n.

<sup>6</sup> M.in.: K. Holl. *Amphilochius von Ikonium*. Tübingen 1904 s. 222; G. N. Bonwetsch. *Grundriss der Dogmengeschichte*. München 1909 s. 87; F. Loofs. *Gregor von Nyssa*. RE VII 152. Por. także B. Aufhäuser. *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*. München 1910.

<sup>7</sup> Por. m.in.: V. Cremers. *De verlossingsidee bij Athanasius' den Grooten*. Turnhout 1921; J. Gross. *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*. Paris 1933; J. N. Bakhuizen van den Brink. *Incarnatie en verlossing bij Irenaeus*. Gravenhage 1934; J. B. Berchem. *L'Incarnation dans le plan divin d'après saint Athanase*. „Echos d'Orient” 33:1934 s. 316-330; L. Malevez. *L'Eglise dans le Christ*. „Recherche de science religieuse” 25:1935 s. 257-297; Y. Congar. *Sur l'inclusion de l'humanité dans le Christ*. RSPT 25:1936 s. 489-495; H. U. von Balthasar. *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris 1942; L. Bouyer. *L'Incarnation et l'Eglise Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase*. Paris 1943; G. Wingren. *Man and the Incarnation. A Study in the Biblical Theology of Irenaeus*. London 1959; A. van Haarlem. *Incarnatie en verlossing bij Athanasius*. Wageningen 1961; R. M. Hübner. *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der 'physischen' Erlösungslehre*. Leiden 1974.

dopiero dzięki pełnej realizacji zbawienia w człowieczeństwie Chrystusa. Nie można oddzielić wcielenia od całości dzieła zbawczego. Ojcowie patrzą często na człowieczeństwo Chrystusa już w świetle zmartwychwstania. Przebóstwienie człowieczeństwa Chrystusa rozpoczyna się wraz z wcieleniem, dokonuje się w ciągu całego Jego życia ziemskiego, zaś szczyt swój osiąga w misterium zmartwychwstania. Tymczasem przebóstwienie całej ludzkości rozpoczyna się dopiero z momentem zmartwychwstania Chrystusa. W tym kontekście słowo „wcielenie” oznacza nie tyle sam akt przyjęcia natury ludzkiej przez Słowo Boże, lecz również całe Jego dzieło zbawcze — od narodzenia do uwielbienia. Nie ma zatem podstawy do oskarżania Ojców greckich o pomniejszanie roli śmierci i zmartwychwstania Chrystusa<sup>8</sup>.

Wykazują to z całą stanowczością liczne studia patrystyczne<sup>9</sup>. Prowadzą one do wniosku, iż należy zdecydowanie przeciwstawić się tendencji do konstruowania zamkniętych, przeciwstawnych i skrajnych teorii. Dostrzegając wielkie bogactwo i złożoność misterium zbawienia Ojcowie nie zamierzali konstruować „teorii”. W odkupieniu widzieli przede wszystkim wydarzenie Bożej ekonomii. Usiłowali ukazać jego sens, podkreślając w szczególności sposób ten czy ów wymiar tajemnicy, zgodnie z przyjętą perspektywą jej interpretacji oraz osobistą wrażliwością, bez wykluczenia jednak innych aspektów. Poprzez różne tendencje i sposoby podejścia dostrzec można jednak u Ojców wspólne rysy w rozumieniu tajemnicy odkupienia oraz centralnej roli misterium paschalnego. Bogactwo ich soteriologicznej nauki nie da się zamknąć w żadnym ciasnym systemie pojęciowym. Nie można wyrazić go ani w systemie tzw. soteriologii inkarnacjonistycznej (przypisywana często Ojcom, zwłaszcza wschodnim tzw. teoria odkupienia fizycznego), ani w wąsko rozumianej soteriologii paschalnej.

Kontrowersje chrystologiczne sprawiły, że Ojcowie szczególnie mocno podkreślali rolę wcielenia jako zbawczego misterium. Z jednej strony trzeba było posługiwać się argumentami soteriologicznymi na korzyść ortodoksyjnej chrystologii; z drugiej strony, w większym jeszcze stopniu broniono tradycyjnej nauki chrystologicznej (potwierdzonej z kolei przez sobory) ze względu na jej podstawowe znaczenie dla soteriologii. Racje soteriologiczne nie odgrywały tu jedynie roli drugorzędnej, podporządkowanej nauce chrystologicznej. Stanowiły one raczej istotny motyw kontrowersji chrystologicznych. Trzeba było bronić prawdy o Chrystusie jako Bogu-Człowieku, gdyż była ona podstawą chrześcijańskiej nauki o zba-

<sup>8</sup> W odniesieniu do notatki św. Grzegorza z Nyssy por.: E. D. Moutsoulas. *He sárkosis tou Lógou kai he théosis tou anthrópou kaià ten didaskalian Gregoríou tou Nýsσης*. Athenai 1965.

<sup>9</sup> Zob. bibliografię w studium Jossua (jw. s. 389-393). Por. przyp. 7.

wieniu. Potrzeba obrony wcielenia uzasadnia fakt, że Ojcowie posługiwali się argumentami soteriologicznymi. Celem obrony wcielenia było jednak w gruncie rzeczy zabezpieczenie właściwej interpretacji całego misterium zbawienia. Największą racją uzasadniającą kontrowersje chrystologiczne jest więc racja soteriologiczna. Chrystologia wczesnochrześcijańska utożsamia się z tego właśnie powodu z soteriologią.

Aby bronić rzeczywistości zbawienia, niektórzy Ojcowie szczególnie mocno podkreślali teandryzm wcielenia. Sądzieli, że negacja teandryzmu prowadzi nieuchronnie do podważenia sensu misterium paschalnego. Prawda o teandryzmie wcielenia jest niezbędną podstawą dla soteriologii. Zbawienie jest darem pojednania i przyjaźni z Bogiem, przywróceniem zdolności do uczestnictwa w Jego życiu, odnowieniem obrazu Bożego w człowieku przez przywrócenie zdolności upodobnienia się do Boga. Dar zbawienia może pochodzić jedynie od samego Boga. Tylko On może wprowadzić człowieka do uczestnictwa w swoim życiu. Tylko Bóg może dać Boga. Obrona Bóstwa Chrystusa ma tutaj swoje najgłębsze uzasadnienie. Według nauki Ojców, zbawienie nie może dokonać się jednak bez człowieka. Nie zbawia Bóg bez człowieka, ani człowiek bez Boga. Zbawia Bóg-Człowiek, Syn Boży, który stał się człowiekiem dla naszego zbawienia. Gdyby zatem Chrystus nie był prawdziwie człowiekiem, nie mógłby zespolic się ze wszystkimi ludźmi, nie mógłby cierpieć i umrzeć ani wyzwolić ich z upadku i przebóstwić. Nie byłby wówczas „dla nas i dla naszego zbawienia”. Gdyby równocześnie Chrystus nie był prawdziwie Bogiem, również nie mógłby przemieniać i przebóstwiać, nie wprowadziłby zbawczej obecności Boga w dzieje ludzkie<sup>10</sup>. Człowiek nie zdołałby wówczas odnieść zwycięstwa nad śmiercią i grzechem<sup>11</sup>. Nie zaistniałoby misterium paschalne. Wydarzenie męki i śmierci krzyżowej pozbawione byłoby tej mocy ożywiającej, która przekracza wieki i osiąga każdego człowieka. Sam Bóg stał się dla nas zbawieniem w Chrystusie.

Oto soteriologiczne racje, dla których Ojcowie bronili prawdy o prawdziwym Bóstwie i człowieczeństwie Chrystusa. Czynili to niejednokrotnie za pomocą formuł, które mogły sprawiać wrażenie, iż uważają wcielenie za autonomiczną rzeczywistość zbawczą. Przy głębszej analizie okazuje się jednak, że tak nie jest.

W teologii Ojców greckich IV i V w. z niezwykłą siłą wyraża się przekonanie, iż wcielenie Boga umożliwiło przebóstwienie człowieka. Celem dzieła zbawienia było to, aby człowiek mógł „stać się Bogiem”

---

<sup>10</sup> Por. św. Atanazy. *Contra arianos* I, 39; II 67-70; III 17-19; św. Cyryl Aleksandryjski. *Thesaurus* 14. PG 75, 237; *In Joan.* 1. PG 73, 88-89.

<sup>11</sup> Św. Atanazy. *De Incarnatione* 20-21, 27 i 32. PG 25, 132-133, 143-152; *Contra arianos* III, 33-34. PG 26, 393-397.

(*theón genésthai*)<sup>12</sup>. Dzieło to zostało dopełnione w zmartwychwstaniu i wywyższeniu Chrystusa, pociągając za sobą wyzwolenie, przemienienie i wywyższenie człowieka do uczestnictwa w życiu Bożym<sup>13</sup>. Taki jest zbawczy sens zmartwychwstania: „powstanie z martwych Tego, który wycierpiał mękę było także odnowieniem i rekapitulacją natury”<sup>14</sup>. Wprowadza ono w świat coś definitywnie nowego. Odnowa wprowadzona przez zmartwychwstanie jest przemianą ziemskiego, grzesznego człowieka w człowieka nowego, podobnego Bogu. Przez swoją śmierć i zmartwychwstanie Chrystus przewyciężył już w zaczątku moc śmierci i skażenia<sup>15</sup>.

Dlaczego w paschalnych rozważaniach Ojców greckich tak dużo miejsca zajmuje idea o wcielenia Syna Bożego? Często można spotkać w nich myśl, że stając się człowiekiem Chrystus przewyciężył już śmierć i skażenie, że w śmierci krzyżowej dopełniło się jedynie to, co dokonało się już mocą wcielenia. Przez wcielenie ludzkość została już w zasadzie przywrócona do pierwotnego stanu nieśmiertelności (*aphtharsía*). Tym samym wcielenie wiąże się w istotny sposób z misterium paschalnym. Jest ono równocześnie nieodłącznym elementem święta Paschy. Wielkanoc nie jest świętem poświęconym pamięci określonych wydarzeń z dziejów Chrystusa, lecz przede wszystkim świętem odkupienia człowieka, jego wyzwolenia z mocy grzechu i śmierci. Z tego punktu widzenia również wcielenie zajmuje tak dużo miejsca w nauce Ojców greckich o tajemnicy paschalnej. Nic dziwnego, że św. Cyryl Aleksandryjski mówi o nim więcej aniżeli o samej śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa<sup>16</sup>. W święto Paschy chrześcijanie wspominają bardziej intensywnie niż w ciągu całego roku swoje wyzwolenie z grzechu i śmierci. Teologiczna treść święta Wielkanocy przeżywana była na Wschodzie w kontekście wyraźnie soteriologicznym, wskutek czego tak poczesne miejsce zajmowała w nim myśl o wcieleniu Słowa. To ono otwarło ludzkości drogę do przebóstwienia i uczestnictwa w życiu samego Boga. W takim ujęciu można dopatrywać się wpływu wczesnochrześcijańskiej koncepcji święta Paschy. Św. Grzegorz z Nazjanzu (zm. 389/390 r.), który w swoich mowach na

<sup>12</sup> Grzegorz z Nazjanzu. *Or. 1*. PG 35, 307.

<sup>13</sup> Grzegorz z Nyssy. *In Christi Resurrectionem IV*. PG 46, 681-684.

<sup>14</sup> „tes phýseos ananéosin te kai anaképhalaíosin”. Tak wyraził sens zmartwychwstania nieznaną autor homilii paschalnej z 387 r.: *Homélie pascales III. Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387*. Paris 1957 s. 139. (SCh 48).

<sup>15</sup> Por. polemikę Teofila z Aleksandrii z Orygenesem. List paschalny (u Hieronima Ep. 96, 13).

<sup>16</sup> Myśli te zawarte są zwłaszcza w listach paschalnych św. Cyryla Aleksandryjskiego (PG 77, 401-982). Por. zwł. list drugi (tamże 448), dziewiąty (581), dziesiąty (609, 617, 628-629), trzynasty (696) i piętnasty (744-745).

Boże Narodzenie słaWił tajemnicę wcielenia, w następujących słowach podkreśla wielkość święta Paschy:

Pascha Pana! Pascha! Jeszcze raz powiem: Pascha, ku czci Trójcy. Dla nas jest to święto świąt, uroczystość uroczystości, która przyćmiewa wszystkie święta — nie tylko ludzkie i doczesne, lecz także święta samego Chrystusa, które obchodzi się ku Jego czci — tak jak słońce zaćmiewa gwiazdy<sup>17</sup>.

Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na pewną dwuznaczność samego terminu „wcielenie”. Oznacza ono zarówno sam akt wcielenia się Syna Bożego, jak i permanentny stan zapoczątkowany tym aktem. W drugim przypadku wcielenie oznaczałoby całokształt życia i dzieła Chrystusa, jako teandryczną rzeczywistość będącą podstawą wszystkich poszczególnych tajemnic. Przy takim rozumieniu wcielenia zgoła inaczej wygląda zagadnienie relacji między nim a misterium paschalnym. Pozwala ono z góry uniknąć sztucznych i przeciwstawnych konstrukcji myślowych. Nie ma między tymi ujęciami wewnętrznej sprzeczności. Wielość aspektów misterium odkupienia (ofiara, zwycięstwo nad szatanem, przejście do Ojca, akt posłuszeństwa i miłości) tworzy pewną całość, która zakłada teandryczną rzeczywistość wcielenia. Nie wszystkie aspekty misterium odkupienia muszą z konieczności posiadać tę samą relację do tajemnicy wcielenia jako takiego. Wcielenie nie jest autonomiczną rzeczywistością zbawczą oderwaną od misterium paschalnego<sup>18</sup>. Tego rodzaju rozumienie zbawienia nie ogranicza wcielenia do samego aktu stania się człowiekiem, lecz obejmuje również krzyż i zmartwychwstanie. Wymownym przykładem są pod tym względem słowa św. Maksyma Wyznawcy (zm. 662 r.):

Tajemnica wcielenia Słowa zawiera wyjaśnienie wszystkich zagadek i symboli Pisma, a także sens wszystkich istot stworzonych, zarówno dostrzegalnych zmysłami jak i duchowych. Ten, kto zna tajemnicę krzyża i grobu, zna także prawdziwe podstawy (*logoi*) wszystkich tych rzeczy. Ten wreszcie, kto zgłębi ukrytą moc zmartwychwstania, pojmuje cel, dla którego Bóg stworzył wszystko od początku<sup>19</sup>.

## 2. JEDNOŚĆ MISTERIUM ZBAWIENIA — OD WCIELENIENIA DO PASCHY

Nie ma u Ojców Kościoła dwóch soteriologii: inkarnacjonistycznej i paschalnej. Pozostali oni wierni przekonaniu o niepodzielnej jedności misterium zbawienia. W swoich refleksjach soteriologicznych nie oddzielali wcielenia od paschy, nie dokonywali wyboru na korzyść jednego tylko wydarzenia. Nieznane były im jeszcze te dylematy, których nie zdołała uniknąć późniejsza teologia (męka czy zmartwychwstanie, zba-

<sup>17</sup> Or. 45, 2. PG 36, 624.

<sup>18</sup> Por. Josaua, jw. s. 4 nn., 17, 24.

<sup>19</sup> *Capita theologica et oeconomica* I, 66. PG 90, 1107-1108; tenże. *Ambigua*. PG 91, 1360.

wienie czy stworzenie, łaska czy wolność...). Są wprowadzicie różne akcenty, łączy je jednak w jedno ta sama idea zbawienia. Nacisk położony przez niektórych Ojców na zbawieniu przez wcielenie (Ireneusz, Leon Wielki) spowodowany został przez kontrowersje chrystologiczne. Nie wyklucza on bynajmniej paschalnej orientacji ich soteriologii. Należałoby widzieć w tego rodzaju rozłożeniu akcentów raz na wcieleniu, drugi raz na wydarzeniu paschalnym nie jakąś antytezę, lecz dalekowzroczną syntezę teologiczną. Prawdą jest, że Ojcowie posługiwali się różnymi kategoriami, aby ukazać bogactwo tajemnicy zbawienia. Niezależnie jednak od tej różnorodności i pozornych sprzeczności przypisują oni skuteczność zbawczą zarówno wcieleniu, jak i wydarzeniu paschy. Widać w tym bliskość oraz wyraźny wpływ nauki Nowego Testamentu. Soteriologiczna nauka Ojców nawiązuje do tych wątków, które zawarte są już w pierwotnych danych wiary nowotestamentalnej. Widać w niej dużą troskę o to, aby żadnego wątku nie pozostawić na uboczu, nie zachwiać równowagi i nie zacieśnić szerokich perspektyw rozumienia tajemnicy zbawienia w tradycji pierwotnej. W ślad za tą tradycją ukazują oni wcielenie jako rzeczywistość dynamiczną, dopełniającą się dopiero w zmartwychwstaniu Chrystusa. Wcielenie skierowane jest do misterium paschy. Zawiera już w sobie jego cały dynamizm zbawczy. Dopełnia się wówczas, gdy człowieczeństwo Chrystusa osiąga pełną zdolność do świadomego wyboru i złożenia siebie w ofierze.

Nie można przypisywać Ojcom Kościoła, nawet wschodnim, tendencji do tworzenia wyłącznie inkarnacjonistycznych koncepcji zbawienia. Widać to chociażby na przykładzie św. Ireneusza, który przeciwstawiając się doktrynie gnostyckiej (II w.) akcentował soteriologiczne znaczenie wcielenia, nie oddzielając go jednak od misterium paschalnego. Wokół tych dwóch biegunów obraca się jego cała soteriologia. Człowiek otrzymuje dar przebóstwienia w misterium paschalnym. Dokonuje się to jednak mocą bóstwa Chrystusa<sup>20</sup>. Solidarność Chrystusa z ludźmi, która zaistniała dzięki wcieleniu, umożliwia wprowadzenie zbawienia, nie posiada ona jednak mocy zbawczej niezależnej od zbawienia dokonanego w misterium paschalnym. Wielu interpretatorów nauki patrystycznej uważało, że propagatorem soteriologii inkarnacjonistycznej na Zachodzie był głównie św. Leon Wielki. I tutaj jednak rzecz ma się podobnie jak u św. Ireneusza<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> *Adv. haer.* III, 18, 1-2; III, 18, 7; V, 1, 2-3. Fragmenty tekstów św. Ireneusza analizuje szczegółowo Jossua (jw. s. 45-140).

<sup>21</sup> Por. Jossua. jw. s. 253-382; F. Hofmann, *Die Osterbotschaft in den Predigten Papst Leo des Grossen*. W: *Paschatis Sollemnia*. Freiburg 1959 s. 76-86; J. A. Pascual, *El misterio pascual según san León Magno*. RET 24:1964 s. 299-314.



Formuł mówiących o przebóstwieniu i wymianie („On stał się tym, czym my jesteśmy, abyśmy stali się tym, czym On jest”), często występujących w literaturze patrystycznej, nie można interpretować w sensie wyłącznie inkarnacjonistycznym. Co najmniej nie w każdym przypadku mówią one o przebóstwieniu jako bezpośrednim skutku samego wcielenia. Jest również rzeczą zgoła nieprawdopodobną, aby Ojcowie mogli konstruować soteriologię o charakterze wyłącznie paschalnym. Dla większości Ojców łacińskich misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jest nie do pojęcia bez misterium Jego osoby. Jeśli istnieje soteriologia paschalna, teandryzm wcielenia odgrywa w niej decydującą rolę jako ontologiczna podstawa wszystkich czynów Zbawiciela.

Faktem jest, że w niektórych wypowiedziach Ojcowie zdają się przypisywać te same skutki zbawcze zarówno wcieleniu, jak i zmartwychwstaniu<sup>22</sup>. Z jednej strony podkreślają decydującą rolę wcielenia (unii hipostatycznej), z drugiej natomiast wartość chwalebnej śmierci Chrystusa. Czy nacisk położony na kontakcie natur jako źródle zbawienia oznacza, że Ojcowie przypisują temu kontaktowi sprawcze działanie zbawcze? Wydaje się, że nie wystarczy powiedzieć, że wcielenie spełnia jedynie rolę pośrednią działając poprzez zbawcze i wolne akty Chrystusa, które moc swą czerpią z unii hipostatycznej (z teandryzmu wcielenia). Z drugiej strony nie można pojmować wcielenia jako autonomicznego bieguna zbawczego (niezależnego od paschy), który posiadałby bezpośrednie skutki zbawcze. Jak zatem rozumieć ów szczególny związek wcielenia z przebóstwieniem?

Wiele tekstów patrystycznych mówi o ostatecznym skierowaniu wcielenia ku tajemnicy paschalnej. Wcielenie nosi już na sobie znamię krzyża, posiada niejako charakter „pasyjny”. Działa już w nim i ujawnia się orientacja ku tajemnicy paschalnej. Syn Boży przyjął ludzką naturę w stanie upadłym, nieodłącznym od śmiertelności, skażenia i grzechu. Kładąc wielki nacisk na wcielenie Ojcowie greccy uważali, że ludzkość miała odnaleźć w pewien sposób odrodzenie w sobie samej, a nie na zewnątrz. Jest to jednak „wcielenie naznaczone od początku znakiem krzyża”<sup>23</sup>.

Już z homilii paschalnej nieznanego autora z 1 poł. III w. przebija przekonanie, iż dzieło zbawcze Chrystusa rozpoczyna się wraz z wcieleniem (epifanią Boga jako człowieka), a dopełnia wywyższeniem Jego człowieczeństwa przez Boga<sup>24</sup>. Przemienienie i przebóstwienie człowieka,

<sup>22</sup> Por. Grzegorz z Nyssy. *In illud: Tunc ipse Filius [...]*. PG 44, 1313 B; tenże. *Or. catech.* 32. PG 45, 80 BC; Cyryl Aleksandryjski. *In Joan.* 4. PG 73, 61; tenże. *In Luc.* 5, 19. PG 72, 909 A.

<sup>23</sup> L. Sabourin. *Rédemption sacrificielle*. Bnuges 1961 s. 44.

<sup>24</sup> Pseudo-Hipolit (Pseudo-Chryzostom). *Hom. pasch.* 62 (Sch 27 s. 189).

z którym Bóstwo zjednoczyło się we wcieleniu zostało dopełnione w cielesnym wywyższeniu Chrystusa, a w nim całej ludzkości. Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa stanowią szczytowy punkt dziejów zbawienia, rzucający światło na inne stadia tych dziejów. Autor homilii wychodzi z etymologii *pascha* — *paschein* i dlatego w centrum wydarzeń zbawczych widzi mękę Chrystusa. Mimo to, mianem paschy określa nie tylko Chrystusa cierpiącego, ale również wcielającego się i wywyższonego. Określenie męki jako paschy rozszerzone zostało na wcielenie i wywyższenie. Wynika to stąd, że dopiero poprzez cierpienie Chrystusa można poznać sens Jego wcielenia i wywyższenia, a więc zstąpienia Boga na ziemię oraz Jego wstąpienia na powrót do nieba. Ukrzyżowanie oznacza przezwyciążenie śmierci przez śmierć, przełamanie mocy szatana przez niemoc Ukrzyżowanego. Śmierć Chrystusa ukazuje dopiero, jaki był sens Jego przyjścia na świat: wyzwolenie ludzkości z tyranii śmierci i grzechu. Dokonało się to w zązątku już przez przyjęcie ciała ludzkiego, lecz wypełniło dopiero w jego uwielbieniu (zstąpienie do piekieł, wstąpienie do nieba) <sup>25</sup>.

Uderza fakt, iż tyle myśli o wcieleniu wypowiada autor właśnie w homilii paschalnej (w późniejszym okresie można by ich oczekiwać raczej w homiliach na Boże Narodzenie czy Epifanię), chcąc przez to ukazać w pełniejszym świetle zbawcze znaczenie śmierci Chrystusa. Czyżby nawiązywał on do tradycji, która głosiła, że Chrystus został poczęty w ten sam dzień roku, w którym poniósł śmierć na krzyżu? <sup>26</sup> Sam tekst homilii niczym nie sugeruje takiego przypuszczenia <sup>27</sup>.

W tradycji wschodniej szczególnie silnie zaznaczyła się myśl, iż przyjęcie przez Syna Bożego jednej natury indywidualnej z całej „masy” ludzkości (w tym kontekście często pojawia się u Ojców greckich słowo *phýrama*, oznaczające zmieszanie, mieszaninę), przenika ją i uświęca jako całość, zgodnie z Bożą ekonomią całego dzieła odkupienia. Przyjęcie człowieczeństwa oznacza jednak równocześnie przyjęcie jego konkretnych dziejów wraz z cierpieniem i śmiercią, w pełnej solidarności ze wszystkimi ludźmi <sup>28</sup>. Według św. Atanazego z Aleksandrii, nie podlegający

<sup>25</sup> Tamże 43-61 (SCh 27 s. 163-189).

<sup>26</sup> Tak sądzi P. Nautin (SCh 27 s. 63).

<sup>27</sup> Myśl o wcieleniu pojawia się już we wstępie homilii (s. 121), jednakże nie w relacji śmierci na krzyżu, lecz do zmartwychwstania. Istniało wśród chrześcijan przekonanie, że Chrystus umarł 25 marca, podobnie jak tego samego dnia roku został poczęty (por.: Tertulian. *Adversus Judaeos* 8). Szerzej na ten temat por. L. Duchesne. *Origines du culte chrétien*. Ed. 5. Paris 1925 s. 271; H. Engberding. *Der 25 Dezember als Tag der Feier der Geburt des Herrn*. ALW 2:1951 s. 25-43.

<sup>28</sup> Por. Grzegorz z Nazjanzu. *Or. theol.* 4, 21. PG 36, 13; Jan Chryzostom. *In Ep. ad Hebr.* 5, 11. PG 63, 46; Cyryl z Aleksandrii. *Thesaurus* 15. PG 75, 265, 282.

śmierci Logos „przyjął ciało śmiertelne, aby je jako własne ofiarować za wszystkich”<sup>29</sup>, „aby cały człowiek osiągnął zbawienie”<sup>30</sup>. Jeszcze dobitniej wyraża to Grzegorz z Nyssy: „to nie Jego śmierć była następstwem Jego narodzenia, lecz narodzenie zostało przyjęte po to, aby mógł ponieść śmierć”<sup>31</sup>; bez odkupienia wcielenie wydawałoby się zgoła zbyteczne<sup>32</sup>. W tej perspektywie odkupieńcza „męka” Syna Bożego rozpoczyna się wraz z Jego wcieleniem, które nosi już na sobie znamię tajemnicy odkupienia ludzkości przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa<sup>33</sup>.

Wraz z Chrystusem przyszło na świat nowe święte człowieczeństwo, wolne od skażenia, w którym dane będzie ludziom uczestniczyć jako w pierwocinach zbawionego wszechświata. We wcieleniu dokonało się zatem coś definitywnego. Jako przebóstwienie konkretnego człowieczeństwa Chrystusa jest już urzeczywistnieniem zbawienia. Natura ludzka została rzeczywiście, choć tylko w zaczątku, przebóstwiona za pośrednictwem jednej ze swoich osób. Od momentu wcielenia istnieje zatem w ludzkości ktoś całkowicie uświęcony, zdolny (i gotowy) do uświęcania innych. Wszystko jest już dane, ale wszystko ma się jeszcze urzeczywistnić w cierpieniu, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa<sup>34</sup>.

Wcielenie tworzy nową solidarność między Chrystusem, a wszystkimi ludźmi, przywraca zdolność do uczestniczenia w zbawieniu. Zdolność ta opiera się na wspólnocie natury („co nie jest przyjęte, nie jest zbawione”), na tym, co niektórzy Ojcowie greccy nazywali wspólną „formą” (*eidos*) ludzkości<sup>35</sup>. Właśnie ta nowa *eidos* została we wcieleniu przebóstwiona i w niej ludzie będą mieli udział. To zaczątkowe przebóstwienie nie posiada jednak jeszcze własnej mocy zbawczej i własnego dynamizmu. Św. Grzegorz z Nazjanzu niezwykle mocno akcentuje decydującą więź pomiędzy wcieleniem, a przebóstwieniem<sup>36</sup>. Podobnie Bazyle Wielki, Jan Chryzostom, Maksym Wyznawca i Jan z Damaszku<sup>37</sup>. Przebóstwienie człowieczeństwa Chrystusa dokonało się dzięki Jego zjednoczeniu ze Słowem Bożym. I w tym właśnie przebóstwionym człowieczeństwie ludzie

<sup>29</sup> *De incarn.* 20. PG 25, 152.

<sup>30</sup> *Ep. ad Epict.* 6-7. PG 26, 1061.

<sup>31</sup> *Or. cat.* 32. PG 45, 80.

<sup>32</sup> *Antirrhet.* 51. PG 45, 1245.

<sup>33</sup> Spośród licznych świadectw tradycji zachodniej por. Tertulian (*De carne Christi* 6. PL 2, 764): „Christus mori missus nosci quoque necessario habuit ut mori posset”; Leon Wielki (*Sermo* 48, 1. PL 54, 298): „Nec alia fuit Dei Filio causa nascendi quam ut cruci possit affigi”.

<sup>34</sup> Por. Jan z Damaszku, *De fide orth.* IV. 13. PG 94, 1136—1137; tenże. *De imaginibus* or. I. PG 94, 1253 AB.

<sup>35</sup> Por. uwagi Jossua (jw. s. 27-29, 37).

<sup>36</sup> Por. J. Plagnieux. *Saint Grégoire de Nazianze, théologien.* Paris 1952 s. 183-188.

<sup>37</sup> Por. Jossua. jw. s. 44.

uczestniczyć będą (po uwielbieniu Chrystusa) przez sakramenty paschalne. W zjednoczeniu natur, zwłaszcza o ile pociąga ono za sobą przebóstwienie wspólnej „formy” (*eidos*) natury ludzkiej obecnej w Chrystusie, Ojcowie dostrzegają już misterium zbawienia dążące do oddziaływania na konkretnych ludzi, mimo iż misterium to we wcieleniu jeszcze się nie dokonało w całej pełni. Uwaga tych Ojców skierowana jest nie tylko na samo zjednoczenie natur jako takie. Często rozpatrują oni wcielenie w świetle odkupieńczych wydarzeń realizujących całą ekonomię zbawczą.

Ożywiające działanie Słowa wynika z samej unii hipostatycznej, która poprzez przyjęte konkretne człowieczeństwo pełnić będzie decydującą rolę w realizacji zbawienia wszystkich ludzi. Nie posiada ona jednak bezpośredniego skutku i nie stanowi autonomicznego bieguna, gdyż dobiega ludzi dopiero przez zmartwychwstanie Chrystusa. Nie jest to jednak rola czysto pośrednia wcielenia, o ile nadaje ono wartość odkupieńczym czynom Zbawiciela. Decydującą rolę w naszym przebóstwieniu spełnia — przez krzyż i zmartwychwstanie — skuteczność unii hipostatycznej, a nie tylko sama moc paschy (nieoddzielna zresztą od teandryzmu wcielenia). Dlatego św. Atanazy akcentuje z jednej strony bardzo mocno rolę wcielenia (zjednoczenie natur), z drugiej strony jednak nie mniej silnie podkreśla rolę paschy<sup>38</sup>. Wcielenie nie jest wydarzeniem zbawczym działającym samo przez się. Dobiega ono ludzi przez wydarzenia i czyny Chrystusa, przy czym jednak unia hipostatyczna pozostaje źródłem i zasadą przebóstwienia<sup>39</sup>. W tym należy dostrzec doniosły i oryginalny aspekt soteriologii Ojców greckich.

Można by wyodrębnić następujące przesłanki, które znajdują się u podstaw tej dynamicznej koncepcji wcielenia u Ojców greckich:

1° platońska koncepcja wspólnej natury ludzkiej obecnej w konkretnym człowieczeństwie Chrystusa (choć nie przyjętej przez Niego do unii hipostatycznej). Chrystus jednoczy w sobie i uświęca cały rodzaj ludzki;

2° położenie akcentu na zbawczym kontakcie Bóstwa i człowieczeń-

<sup>38</sup> *De incarn.* 8-9 i 44. PG 25, 111-112. 132-133, 175-176; *Contra arianos* II, 69-70. PG 26, 293-296. Por. także: *Osterfestbriefe des Apa Athanasios*. (Aus dem koptischen übersetzt und erläutert von P. Merendino OSB). Düsseldorf 1965; P. Merendino. *Paschale Sacramentum. Eine Untersuchung über die Osterkatechese des hl. Athanasius von Alexandrien in ihrer Beziehung zu den frühchristlichen exegetisch-theologischen Überlieferungen*. Münster 1965; Ch. Kannengiesser. *Le mystère pascal du Christ selon Athanase*. RSR 63:1975 s. 407-442.

<sup>39</sup> Grzegorz z Nyssy. *Or. catech.* 26. PG 45, 69. W nauce Ojców łacińskich unia hipostatyczna ukazuje się raczej jako podstawa misterium paschalnego, które stanowi właściwe źródło uświęcenia (por. Jossua, jw. s. 38).

stwa we wcieleniu. Kontakt ten ma moc sprawczą i jest decydującym czynnikiem w dziele zbawienia ludzkości;

3° przekonanie o bezpośrednich konsekwencjach zjednoczenia obydwu natur w Chrystusie dla całej (wspólnej) „natury” ludzkiej w Nim obecnej;

4° podkreślenie soteriologicznej i dynamicznej wartości wcielenia, która dosiada wszystkie osoby ludzkie, jakkolwiek nie automatycznie, lecz przez wiarę i sakramenty (według niektórych Ojców dopiero po uwielbieniu Chrystusa). Stąd również przekonanie o nierozzerwalnej więzi wcielenia z przebóstwieniem<sup>40</sup>.

W konsekwencji u Ojców greckich, podkreślających przebóstwiającą rolę wcielenia, występują również nieco odmienne akcenty w rozumieniu misterium paschalnego. Chrystus przebóstwia całe życie ludzkie od narodzenia aż po śmierć. Sam przyjmuje śmierć, przewycięża ją i wprowadza swe człowieczeństwo w nieśmiertelne i chwalebne życie Boga. Wcielenie jest podstawowym źródłem przebóstwienia, które działa poprzez poszczególne tajemnice życia Chrystusa. Skoro grzech był z istoty swej skażeniem (*phthorá*), wydarzenie decydujące dokonało się w śmierci, która jest zwycięstwem nad skażeniem i śmiercią. Uczestnicząc w zmartwychwstaniu mocą Ducha Świętego uczestniczymy w nieskazitelności (*aphtharsía*) i w nieśmiertelności (*athanasía*), definitywnie zdobytych dla nas przez Chrystusa. Stąd nawet w śmierci krzyż Chrystusa jaśnieje już chwałą zwycięstwa.

Wczesnochrześcijańska soteriologia nie знаła jeszcze odgraniczenia od chrystologii oraz nauki o Trójcy Świętej. Takie całościowe podejście miało niewątpliwie korzyści. Ukazywało ono wydarzenie Chrystusa w całej jego złożoności i dynamizmie zbawczym. Już jednak w ramach tej pierwotnej koncepcji ukształtowały się, jak stwierdziliśmy, pewne dominujące akcenty. Najwięcej uwagi poświęcono inicjatywie Boga w samym akcie wcielenia. Z perspektywy wieków skłonni bylibyśmy dziś powiedzieć, że akt ten pojmowano zbyt teoretycznie, bez należytego powiązania z całym konkretnym życiem Jezusa. Za mało dochodziły w niej do głosu poszczególne wydarzenia życia Jezusa. W tym właśnie można dopatrywać się pewnego ograniczenia tego rodzaju soteriologii, mimo iż stanowi ona o całej wielkości nauki Ojców<sup>41</sup>.

Jeśli nawet przyjmiemy, że patrystyczna „teologia wcielenia” w sensie ścisłym nie odwoływała się wyraźnie do krzyża i zmartwychwstania, to ten brak w myśleniu Ojców równoważyła jednak p a s c h a l n a d u c h o w o ś ć wczesnego Kościoła, której wpływ odczuwa się do dzisiaj w tradycji prawosławia. W duchowości tej bardziej widoczny jest zwrot do

<sup>40</sup> Por. J o s s u a, jw. s. 22-33.

<sup>41</sup> Por. B r e u n i n g, jw. s. 28, 30; H. K ü n g. *Christ sein*. München 1974 s. 431-434.

Chrystusa konkretnego, do Jego śmierci i zmartwychwstania, a więc do tego, co nie ujawnia się być może wystarczająco jasno w nauce o zbawieniu związanej u niektórych Ojców z dosyć abstrakcyjnie rozumianym wcieleniem. Misterium paschalne było źródłem całego życia Kościoła. Dawna prefacja liturgii rzymskiej streszcza całą soteriologię wczesnochrześcijańską w słowach: „przez swoją śmierć zwyciężył śmierć naszą, a zmartwychwstając przywrócił nam życie”. Nie da się zaprzeczyć paschalnego charakteru teologii patrystycznej, zwłaszcza w porównaniu z teologią późniejszą. Rys paschalny dominował w całej liturgii i życiu sakramentalnym Kościoła, przenikniętych na wskroś świadomością bliskości zmartwychwstałego Pana. Duchowość paschalna wnikała głęboko w życie wierzących. W niej także trzeba odkryć wielką teologię.

Późniejsza tradycja Kościoła wschodniego pozostała wierna tej podstawowej intuicji soteriologicznej. Oto w jaki sposób związek wcielenia z misterium paschalnym wyjaśnia w XIV w. N. Kabazilas: „Chociaż ludzie byli w trojaki sposób oddzieleni od Boga — przez naturę, przez grzech i przez śmierć — jednak Zbawiciel usuwając kolejno wszystkie przeszkody sprawił, że mogą zetknąć się z Nim bezpośrednio i całkowicie z Nim zjednoczyć. Pierwszą przegrodę odsunął, gdy przyjął udział w ludzkiej naturze, drugą, gdy został skazany na śmierć krzyżową, trzecią wreszcie, gdy zmartwychwstając wyzwolił całkowicie naszą naturę od tyranii śmierci”<sup>42</sup>. Nie jest to jedynie opis etapów życia Chrystusa w ich sukcesywnym rozwoju. Wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie tworzą niepodzielną całość zbawczego dzieła Chrystusa. To, co rozpoczyna się we wcieleniu znajduje swoje uwieńczenie i dopełnienie dopiero w zmartwychwstaniu.

\*

W tym świetle misterium przebóstwienia jest zatem fundamentalnie zawarte już we wcieleniu, jako swej ostatecznej podstawie. Dopiero jednak śmierć i zmartwychwstanie wprowadza Chrystusa w pełne sprawowanie zbawczej funkcji, wewnętrznie zakorzenionej już we wcieleniu. Chrystus stał się definitywnie Panem (*Kyrios*) oraz w całej pełni odkupicielem (por. Flp 2, 9-11; Rz 1,4; 4,25; 8,29; Kol 1, 15-20). Dopiero zmartwychwstanie wyzwała pełną skuteczność wcielenia i w tym sensie należy ono do niego, jako jego ostateczne urzeczywistnienie i uwieńczenie. Zbawcza działalność Słowa Wcielonego rozwinęła się w pełni dopiero wówczas, gdy Chrystus został uwielbiony w swoim człowieczeństwie. Zgodnie z zasadniczą ideą soteriologiczną czwartej ewangelii, życie wieczne i świa-

<sup>42</sup> *De vita in Christo* 1. III. PG 150, 572. (Tłum. ang.: *The Life in Christ*. New York 1974 s. 106).

łość, które przysły na świat w momencie wcielenia, stały się w pełni udziałem całej ludzkości dopiero wówczas, gdy Chrystus przeszedł ze stadium życia doczesnego do chwały Ojca. To definitywne uwielbienie Chrystusa w zmartwychwstaniu jest niczym innym, jak tylko misterium wcielenia w jego pełnej realizacji i chwalebnej pełni. Wszystko jest już dane we wcieleniu, chociaż z drugiej strony wszystko ma się jeszcze zrealizować. Ten sposób rozumienia wcielenia nie pozwala czynić zeń autonomicznej rzeczywistości zbawczej, różnej od odkupieńczej śmierci i zmartwychwstania Chrystusa.

Integralnie pojęta soteriologia chrześcijańska musi ustawicznie uwzględniać obydwa bieguny zbawczego dzieła Chrystusa, wewnątrznie ze sobą powiązane. Żaden z nich nie stanowi autonomicznej rzeczywistości zbawczej. Obydwa tworzą jedno niepodzielne misterium zbawienia, którego początkiem jest wcielenie a uwieńczeniem błogosławiona pascha Chrystusa. Zmartwychwstanie jako dopełnienie tajemnicy wcielenia ukazuje raz jeszcze, że zbawienie jest jedynie pełną ewolucją tego wydarzenia, które zaistniało dzięki niepojętemu spotkaniu świata Boskiego z ludzkim w człowieczeństwie Chrystusa. Pascha Chrystusa nie jest niczym innym jak tajemnicą wcielenia w jego pełnym urzeczywistnieniu.

#### IMPORTANCE OF THE PATRISTIC IDEA OF *THEOSIS* FOR CHRISTIAN SOTERIOLOGY

##### Summary

The article deals with the idea of *theosis*, i.e. deification, which in the writings of the Greek Fathers plays an important soteriological role. Its true significance, however, has been very often misunderstood, especially by Western interpreters. Following the line of recent patristic studies in this area, the author tries to justify his conviction that Christian soteriology, integrally understood, has to take into account the two poles of the salvific work of Christ, both the Incarnation and the Paschal Mystery. There are no two distinct soteriologies with the Church Fathers, one based on the Incarnation (so-called physical theory of redemption, divinisation of human nature as a whole), another on the redemptive deeds of Christ, esp. on His suffering and death. The Greek Fathers did not advance any conception of *theosis* of mankind, based exclusively on the Incarnation. Their insistence on the theandric reality of Christ has to be understood in the context of early christological controversies in the Church. The Fathers had to defend the theandricism of the Incarnation for soteriological reasons. This view of the Incarnation may seem to us today too theoretical and too abstract. One has to remember, however, that it was kept in a real balance by the paschal spirituality of the early Church. Therefore the Greek Fathers understood the Incarnation dynamically as a reality, which aims at its fulfilment in Christ's death and resurrection. According to this, the *theosis* of man must not be unilaterally related to

the Incarnation. Neither the Incarnation nor the death and resurrection constitute an autonomous reality of redemption. These two poles form but one undivided mystery of human salvation, i.e. *theosis*, whose beginning is the Incarnation, and fulfilment the blessed Passover. Christ's Paschal Mystery is nothing else than the mystery of the Incarnation in its full accomplishment. Consequently the *theosis* has also to be understood in its full dimension. It has its final basis in the Incarnation, but takes its effect, by the power of the Holy Spirit, only after Christ's glorification.

*Transl. by W. Hryniewicz*