

KS. TADEUSZ DOLA

## ZBAWIENIE JAKO BOŻA PEDAGOGIA W CHRYSZTUSIE

### I. Stwórczy i zbawczy logos – II. Zbawcza pedagogia logosu – III. Logos wcielony

Rozwijające się w ludzkich dziejach i wypełnione w Chrystusie boskie dzieło zbawienia było od początku chrześcijaństwa przedmiotem teologicznej refleksji, która zmierzała w różnych kierunkach. Jednym z jej ważnych nurtów było opisywanie zbawienia jako Bożej pedagogii. Nurt ten pozostawał pod wyraźnym wpływem filozofii greckiej. Pokazanie greckich źródeł, z których Ojcowie czerpali obficie dla wyjaśnienia, zwłaszcza w środowisku pozażydowskim, chrześcijańskiej doktryny o zbawieniu wydaje się przydatne, a nawet czasem konieczne dla właściwej interpretacji myśli Ojców. W niniejszym artykule zostanie podjęta próba przedstawienia tych greckich poglądów filozoficznych, które miały – jak się wydaje – istotny wpływ na patrystyczną doktrynę o zbawieniu widzianym jako Boża pedagogia. Najpierw ukazane zostaną podstawowe elementy filozoficznej refleksji o logosie (I) i wychowawczym oddziaływaniu Boga na człowieka (II), by później na tym tle wskazać poglądy Ojców, które potwierdzają wykorzystanie przez nich wcześniej zaprezentowanych filozoficznych ujęć (III).

### I. Stwórczy i zbawczy logos

Zanim pojęcie logosu zadomowiło się w myśli chrześcijańskiej, przeszło wielowiekowy rozwój w filozofii greckiej. Zajmowało poczesne miejsce w poglądach wielu filozofów. Dla interpretacji chrześcijańskiego logosu przydatne są zwłaszcza te znaczenia pojęcia logosu, które spotykamy u HERAKLITA, stoików i FILONA. Czerpiąc z wypowiedzi tych filozofów można określić logos jako czynnik konstytuujący istnienie kosmosu i człowieka; logos jest zwierają-

cym wszystko pryncypium; stanowi pomost, w tym też poznawczy, między człowiekiem i światem, pomiędzy ludźmi, pomiędzy ludźmi i Bogiem, a wreszcie pomiędzy światem i rzeczywistością pozaświatową<sup>1</sup>.

HERAKLIT pojmował logos jak mowę, słowo; także to, co nadaje mówieniu sens. Logos jest rozumem nadającym mówieniu uporządkowaną jedność. Nie chodzi jednak HERAKLITOWI o rozum poszczególnego człowieka, ale o przekraczający wszystko logos, któremu powinno być podporządkowane każde mówienie, jeśli ma być rozumne. Logos jest więc więzią łączącą wszystkich, którzy mówią i myślą. Zajmuje w świecie szczególną pozycję, ponieważ jest najogólniejszą zasadą porządkującą. W tym sensie logos stanowi powszechne prawo i rządzi wszechświatem. Jest w świecie czynnikiem najdoskonalszym, boskim. Logos jako rozumne pryncypium jest w nieustannie zmieniającym się świecie czymś stałym i jednym. HERAKLIT dostrzega w nim ukrytą harmonię, która jednoczy nieustanne zmiany rozbieżności przeciwieństwa i dysonanse świata. Poprzez logos każda jednostka ma łączność z całością. Człowiek doświadczając w sobie logosu, który stanowi fundament jego egzystencji w różnych wymiarach, wchodzi w relacje z drugim człowiekiem, ze światem, a także tym, co boskie<sup>2</sup>

Wypracowana przez HERAKLITA koncepcja logosu została w dalszym rozwoju zawężona do czysto ludzkiej władzy mówienia i myślenia, która odgrywa decydującą rolę w życiu politycznym jako narzędzie perswazji i kierowania społecznością. Dopiero znowu stoicy powrócili do mówienia o logosie w kategoriach zasady ogólnoswiatowej, kosmicznej i religijnej<sup>3</sup>

W filozofii stoików logos staje się pojęciem centralnym. Nadaje kształt kosmologii, etyce i logice. Logos decyduje o porządku i celowości w świecie. Jako taki jest zrównany z bogiem. Stanowi pryncypium stwarzające i porządkujące wszechświat. Przenika wszelką materię oddziałując na nią w sposób immanentny. Formuje bezkształtną i nieożywioną materię, daje wzrost roślinom i możliwość ruchu zwierzętom. Można powiedzieć, że jest nasieniem każdej rzeczy powodującym jej wzrost i nadającym kształt (*logos speramtikós*).

Etyka stoików oparta jest na prawie natury, które jest boskim prawem, ponieważ jego źródłem jest logos (*logos ortós*). W tej funkcji logos daje ludziom moc poznania i moralnego działania. Dzięki przenikającemu go logosowi człowiek odkrywa w sobie prawo, a postępując zgodnie z nim włącza się w bieg całego kosmosu, którym także rządzi logos.

<sup>1</sup> M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo*, t. III: *Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Roma 1986, s. 768; H. WALDENFELS, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, tłum. A. PACIOREK, Katowice 1993, s. 24n; H.M. KLEINKNECHT, *Der Logos in Griechenland und Hellenismus*, w: TWNT, t. IV, s. 80.

<sup>2</sup> D. GÖBEL, *Das Abenteuer des Denkens. Abendländische Geistesgeschichte von Thales bis Heidegger*, Düsseldorf 1982, s. 31-34; W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. I: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1970<sup>7</sup>, s. 20.

<sup>3</sup> KLEINKNECHT, *art. cyt.*, s. 81.

Logika była dla stoików nauką o logosie pojmowanym jako rozum (*logos endiathetos*) oraz mowa (*logos prophorikós*). Rozum daje człowiekowi możliwość integracji z całym kosmosem, rozpoznawania tego, co zgodne z naturą. Mowa pozwala pozostawać w łączności ze światem boskim i ludzkim<sup>4</sup>.

Zgodnie z koncepcją stoików logos jest zasadą rozumną, porządkującą i stwórczą. W dalszych etapach rozwoju filozoficznej nauki o logosie szczególną rolę odegrało rozwinięte przez stoików rozumienie logosu jako siły stwórczej. Dostrzec to można u czołowych przedstawicieli neoplatonizmu, dla których logos jest pośredniczącą między Bogiem a światem siłą stwórczą nadającą kształt i życie rzeczom.

Wśród neoplatoników wyjątkową wagę do pojęcia logosu przywiązywał FILON z Aleksandrii. Posługuje się nim bardzo często nadając mu wielorakie znaczenia. Przyczyn tego różnicowania należy doszukiwać się w uleganiu przez FILONA różnym tradycjom filozoficznym. W jego koncepcji logosu znaleźć można elementy filozofii greckiej, religii żydowskiej czy nawet mitologii egipskiej<sup>5</sup>. Konstruując własne, rozbudowane w treść pojęcie logosu FILON czerpie chętnie z dorobku myśli greckiej. Zna dobrze poglądy stoików na temat logosu i korzysta często z używanych przez nich określeń, takich zwłaszcza, jak: *logos sperantikós*, *logos endiathetos*, a zwłaszcza *logos ortós*. Przejmuje wiele pojęć i terminów z kręgów hellenistycznych i poddaje je przekształceniu w kierunku rozwiązań mitologicznych.

Podstawową rolę w jego nauce o logosie odgrywa pojęcie boskiego logosu (*logos theou* bądź *theios logos*). Nie chodzi tu jednak – jak w stoicyzmie – o samego Boga. U FILONA boski logos jest mocą Boga; posiada cechy boskie i może być nazwany synem Bożym, a nawet Bogiem, ale drugorzędny. W nauce o stworzeniu FILON opisał logos w jego relacji do Boga i do świata. Logos stanowi ogniwo pośrednie między Bogiem a światem. Jest pierwszym z Bożych stworzeń. Pojmowany jest przez FILONA jako osoba i określany jako obraz Boga, mądrość, myśl i stwórcza moc Boga. Sam stworzony przez Boga stworzył świat kształtując go z materii. Jak logos jest obrazem Boga, tak świat jest odbiciem logosu, który stanowi wzór dla świata. Logos przenika świat, co opisują odnoszone do logosu terminy: dusza i rozum świata<sup>6</sup>.

FILON w nauce o logosie nawiązuje do tradycji greckiej, kiedy nazywa logos myślą czy mocą Boga. Pozostaje jednak tej tradycji obcy, kiedy używa tytułu boski logos w specyficznym dla siebie znaczeniu i rozumie logos w kategoriach osobowych. Bliski jest wtedy teologii orientalno-egipskiej<sup>7</sup>.

Bogactwo treści zawartych w filozoficznych interpretacjach logosu sprawia, że niektórzy dopatrywali się w nich bezpośrednich inspiracji dla Lo-

<sup>4</sup> BORDONI, *dz. cyt.*, s. 768; KLEINKNECHT, *art. cyt.*, s. 83n; GÖBEL, *dz. cyt.*, s. 113nn.

<sup>5</sup> Por. J. BOCHENSKI, *Zarys historii filozofii*, Kraków 1993, s. 84; KLEINKNECHT, *art. cyt.*, s. 87.

<sup>6</sup> BOCHENSKI, *dz. cyt.*, s. 84; TATARKIEWICZ, *dz. cyt.*, s. 151n.

<sup>7</sup> KLEINKNECHT, *art. cyt.*, s. 88.

gosu z Prologu JANOWEGO. Przeciw takiej hipotezie przemawiają zasadnicze różnice pomiędzy pojmowaniem Logosu przez Prolog i przez filozofię. Dla kultury hellenistycznej logos w znaczeniu słowa, mowy, rozumu czy prawa ma charakter ogólny, absolutny, podczas gdy w Prologu chodzi o Słowo Boga wypowiedziane do człowieka w konkretnym miejscu i czasie. Grecki logos nie jest jednorazowym, możliwym do historycznego zdefiniowania objawieniem się Boga, ale mocą, działaniem i rozumem w wiecznie trwającym procesie dziejów świata, który nie jest konsekwencją wolnej decyzji Boga, znajduje podłoże w samej strukturze bytu poddanego nieustannemu rozwojowi. Logos był też przez filozofów rozumiany jako syn Boży, nigdy jednak jako historyczny, pojedynczy człowiek<sup>8</sup>

JANOWE pojęcie Logosu, oryginalne wobec myśli filozoficznej, stało się bardzo wcześnie dla chrześcijan pomostem do świata greckiej kultury. W II w. apologetyci wykorzystując je starają się wyjaśnić chrześcijańską wiarę w Jezusa Chrystusa. Znane w świecie greckim pojęcie logosu pomaga im określić relację Jezusa do Boga, do człowieka i do świata.

JUSTYN sięga do filozofii stoików. Logos jest – według niego – rozumną zasadą całego kosmosu. W nim „uczestniczy cały rodzaj ludzki” W sposób cząstkowy zawarty jest w całej rzeczywistości (*logos sperantikos*). W pełni objawił się w ziemskim człowieku Jezusie Chrystusie<sup>9</sup> Stoicka koncepcja logosu zaciążyła negatywnie na opisie relacji Chrystusa do Boga. Chrystus, wcielony Logos Boży, został przed wszelkim stworzeniem zrodzony jako „Moc Rozumna”, „Mądrość” i „Anioł” Z Ojca wszechrzeczy zrodził się jako „drugi Bóg” Logos zaistniał ze względu na boski plan stworzenia świata<sup>10</sup> W tych stwierdzeniach JUSTYNA dostrzec można tendencje subordynacyjno-panistyczne.

JUSTYN jest jednym z pierwszych, który w obronie chrześcijańskich poglądów i ich zrozumiałego przekazania światu niechrześcijańskiemu używa pojęcia logosu. Na jego przykładzie widać korzyści, jakie płyną z zastosowania tego pojęcia i w ogóle myśli filozoficznej do wykładu prawd wiary, a jednocześnie widoczne stają się niebezpieczeństwa, które rodzą się w przypadku niedoceniania oryginalności chrześcijaństwa i zbytniego ulegania wpływowi obcych mu poglądów. Wprowadzając do chrześcijańskiej teologii filozoficzne pojęcie logosu otworzył drogę patrystycznej refleksji soteriologicznej, w której poglądy stoików czy FILONA służyły często za tło dla określenia zbawczej relacji Chrystusa do Boga, ludzi i świata<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Por. H. LANGKAMMER, *Hymny chryzologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976, s. 29-33; BORDONI, *dz. cyt.*, s. 768n.

<sup>9</sup> JUSTYN, *Apologia*, I, 46.

<sup>10</sup> JUSTYN, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 61. Por. C.S. BARTNIK, *Historia ludzka i Chrystus. Szkice z chrześcijańskiej wizji dziejów*, Katowice 1987, s. 147-159.

<sup>11</sup> Por. J. PELIKAN, *Jezus przez wieki*, tłum. A. PAWELEC, Kraków 1993, s. 71-85; H. KESSLER, *Christologie*, w: *Handbuch der Dogmatik*, red. T. SCHNEIDER, t. I, Düsseldorf 1992, s. 332n, 342-344.

## II. Zbawcza pedagogia logosu

Soteriologia Ojców znajduje szeroki kontekst w hellenistycznych rozważaniach o logosie. Kolejnym obszarem greckiej myśli, który stanowił podłoże refleksji Ojców o zbawieniu dokonanym w Chrystusie, jest nauka o zbawczej pedagogii Boga wobec człowieka<sup>12</sup>. Bóg oddziałuje wychowawczo na człowieka, aby go nauczyć takich zachowań, które prowadzą do upodobnienia się do Boga i zjednoczenia z Nim.

Pozostawanie Ojców pod wpływem greckich poglądów o boskiej pedagogii pokazuje choćby wypowiedź KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO, który napisał: „Logos stał się człowiekiem, byście mogli nauczyć się od istoty ludzkiej, jak istota ludzka może stać się istotą boską”<sup>13</sup>. Uznać można te słowa za wielkie streszczenie doktryny Ojców o wcieleniu jako otwarciu człowiekowi możliwości doskonałego upodobnienia się do Boga i w ten sposób osiągnięcia zbawienia. Możliwość ta staje się realna, jeśli człowiek uzna wcielony Logos za swego nauczyciela i będzie usilnie dążył do wprowadzenia w życie wskazań, które od Niego pochodzą. Oznacza to, innymi słowy, poddanie się boskiej pedagogii, którą dostrzegamy we wcieleniu Logosu.

Starożytna kultura grecka przeniknięta była myślą o kształtowaniu człowieka, jego rozwoju, dojrzewaniu do urzeczywistnienia samego siebie (*paideia*). Klasycznym tego przykładem jest filozofia PLATONA<sup>14</sup>. Jego przemyślenia dotyczące poglądów na dojrzewanie człowieka przetrwały w zasadniczych strukturach w kulturze hellenistycznej do jej spotkania z chrześcijaństwem.

Podstawowe pytanie PLATONA dotyczące rozwoju człowieka brzmiało: W jaki sposób człowiek dochodzi do odkrycia prawdziwego sensu swego bytowania, do określenia prawdziwego człowieczeństwa, do prawdziwej wolności? Staje się to możliwe, jeśli uda się znaleźć wzór (*paradeigma*), który będzie normatywnym wskazaniem dla wszelkich działań wychowawczych, czyli prowadzących do osiągnięcia prawdziwego człowieczeństwa. Zgodnie z poglądami PLATONA człowiek i otaczający go świat jest jedynie cieniem prawdziwej rzeczywistości. Stąd w dostępnym nam świecie nie można szukać wzoru prawdziwego człowieczeństwa. Należy wyjść poza nasz świat, który jest światem cieni i w świecie boskim odkrywać prawdziwe wartości. Po ich rozpoznaniu człowiek powinien je w sobie odwzorowywać. Im doskonalej je odwzorowuje (*mimesis*), tym bardziej staje się podobny do Boga. Ostatecznym celem procesu pedagogicznego jest ukształtowanie w człowieku rzeczywistości boskiej (*methexis*).

<sup>12</sup> G. GRESHAKE, *Gottes Heil – Glück des Menschen*, Freiburg im Br. 1983, s. 57.

<sup>13</sup> *Słowo zachęty dla pogan*, 1,8,4.

<sup>14</sup> W. JÄGER, *Paideia*, t. I-III, Berlin 1934, 1944, 1947.

PLATOŃSKA koncepcja boskiej pedagogii oparta jest na micie o preegzystencji ludzkiej duszy. Przed przyjęciem ziemskiego ciała dusza przebywa w niebie, gdzie karmi się boskim pierwiastkiem, którym jest „piękno, dobro, rozum i wszystkie tym podobne rzeczy”<sup>15</sup> W niebie dusza cieszy się także oglądaniem „samej sprawiedliwości” i „wiedzy, która jest istotnym bytem”. Zdarza się, że jakaś dusza spada na ziemię i wchodzi w człowieka. Na ziemi zaś łatwo bywa zwiedziona tym, co nie jest prawdziwe, a jest jedynie marnym podobieństwem rzeczy prawdziwych i zatrzymując się na samych podobiznach popada w grzech. Zapomina wtedy wiele z tego, co oglądała kiedyś w niebie. Dusza nie jest jednak skazana na wieczne trwanie w zapomnieniu i grzechu. Może podjąć trud przypomnienia sobie tego, co święte, tego, co kiedyś oglądała. Jest to możliwe, jeśli poprzez istniejące na ziemi odblaski sprawiedliwości, piękna, dobra i innych wartości duchowych, które widziała w niebie, wzniesie się w górę ku prawdziwym wartościom. Nie przychodzi to duszy łatwo, bo tu na ziemi ich wizerunki ogląda „jak przez zapocone szkła”. Pewnym ułatwieniem dla duszy są doświadczenia, jakie zebrała w niebie. Nie traci ich nigdy całkowicie. „Owe niepokalane, proste, niezmiennie i błogosławione tajemnice” oglądane kiedyś „w blasku przeczystym” dusze przebywające w ciele noszą w sobie „jak ostrygi w skorupach zamknięte”. Dzięki pamięci o oglądanych tajemnicach i dostrzeganiu ich ziemskich odblasków człowiek odrywa się od rzeczy ziemskich i przypomina sobie prawdziwe wartości. „Człowiek, który w takich przypomnieniach żyje, (...) istotnie doskonałym się staje”. Wstępuje bowiem w ślady boga, naśladuje go starając się stworzyć „jak najbardziej wszechstronne podobieństwo” między sobą a bogiem. „O ludzkich sprawach zapomina, a z tym, co boskie obcuje, (...) bóg w nim mieszka”<sup>16</sup>

Wznoszenie się człowieka do boskiego świata jest – według PLATONA – procesem trudnym. Dusza człowieka jest bowiem zniewolona w swym ziemskim bytowaniu. Sama nie jest w stanie się wyzwolić. Jest jej potrzebna jakaś zewnętrzna instancja. Może nią być filozof, który jest powołany przez boga, by wzywał ludzi do nawrócenia. Przynosi uwięzionym prawdziwe poznanie i wolność<sup>17</sup>

W platońskim procesie wyzwolenia czy, mówiąc bardziej teologicznie, zbawienia duszy istotną rolę odgrywa poznanie. Pozostając jednak w duchu myślenia platońskiego nie można tu mówić wyłącznie o akcie czysto intelektualnym. Byłoby to bowiem ujmowanie jego filozofii w kategoriach nowożytnych zmierzających do wyraźnego rozdzielenia teorii od praktyki. Według PLATONA poznanie zakorzenione jest w najgłębszych warstwach ludzkiego bytu. Istnieje głębokie wzajemne przenikanie podmiotu i przedmiotu poznania w procesie poznawczym; przenikanie do tego stopnia, że nie da się ich od siebie oddzielić<sup>18</sup>

<sup>15</sup> PLATON, *Fajdros*, tłum. W. WITWICKI, Lwów 1922, s. 61.

<sup>16</sup> *Tamże*, s. 65-72.

<sup>17</sup> Por. H. NIEDERSTRASSER, *Kerygma und Paideia*, Stuttgart 1967, s. 98.

<sup>18</sup> Por. H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am M. 1966, s. 268.

Poglądy PLATONA na kształtowanie człowieka na wzór boskiej doskonałości (*paideia*) zostały podjęte i rozwinięte w nowym kierunku przez stoicyzm. Istotny wpływ na koncepcje stoików miała przejęta przez nich arystotelesowska krytyka platońskiego świata idei. Stąd też całkiem inaczej niż PLATON rozwiązują stoicy problem wzorca (*paradeigma*) dla ludzkich dążeń do doskonałości. Nie szukają go tak jak PLATON w boskim świecie idei. Nie znajdują go też w świecie dostępnym dzięki zmysłowemu doświadczeniu. Dla stoików ostateczną normą i wzorcem jest logos, duchowa zasada przenikająca i kształtująca cały świat. Świat, natura w swym materialnym kształcie jest objawieniem i instrumentem boskiego logosu. Materia i logos stanowią, według stoików, nierozzerwalną jedność, wzajemnie się przenikają i oddziałują na siebie. Ten związek jest tak ścisły, że można mówić o boskim charakterze natury. Nie jest ona przedmiotem boskiego działania, ale sposobem działania Boga. W centrum natury stoi człowiek, który wyróżniony jest w całym świecie posiadaniem logosu, dzięki czemu może być nazwany odbiciem Boga (*mimema theou*)<sup>19</sup>

Tezę o logosie – który przenika całą naturę, zwłaszcza zaś bliski jest człowiekowi – należy uznać za podstawową dla stoickich koncepcji o dążeniu człowieka do doskonałości. Jako konsekwencję tej tezy widzieć można krótki nakaz streszczający cały proces kształtowania człowieka: należy żyć w harmonii z logosem. Mając na uwadze wcześniej przedstawione stoickie pojmowanie relacji logosu do natury życie w harmonii z logosem oznacza postępowanie zgodne z naturą. Ponieważ zaś natura i logos stawiane są na równi z boskim prawem i samym Bogiem, zbliżenie się do natury jest jednocześnie upodobnieniem się do Boga. Postępując zgodnie z naturą człowiek coraz wyraźniej urzeczywistnia obraz Boga, który nosi w sobie załączkowo jako nasienie logosu. Zagrożenie dla rozwoju tkwiących w człowieku wartości stwarzają przychodzące z zewnątrz doświadczenia. Mogą one zagłuszyć obecne w człowieku załączki logosu, tak że człowiek, choć z natury dobry, ulega całkowicie złu<sup>20</sup>

Istnieje jednak możliwość przewyciężenia oddziałujących na człowieka negatywnych wpływów. Pomaga w tym człowiekowi prawo. Stanowi ono zewnętrzny wyraz wewnętrznego właściwego człowiekowi rozumnego prawa natury. Wyartykułowane wprost nakazy prawa uświadamiają człowiekowi to, co tkwi w jego wnętrzu. Podobną rolę spełnia przykład człowieka, w którego postawie, słowach i gestach objawia się sam logos. Człowiek taki, jako posłany przez Boga, wspomaga innych ludzi w dążeniu do doskonałości<sup>21</sup> Celem tych dążeń jest osiągnięcie doskonałej postawy, która wolna od zewnętrznych nacisków byłaby całkowicie poddana wewnętrznemu prawu logosu. W postawie tej człowiek staje się prawdziwie podobieństwem Boga.

<sup>19</sup> W. JÄGER, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin 1963, s. 13.

<sup>20</sup> M. POHLENZ, *Die Stoa*, Göttingen 1964, s. 123.

<sup>21</sup> Por. W. JENTSCH, *Urchristliches Erziehungsdenken*, Gütersloh 1951, s. 58.

Wyzwolenie człowieka z negatywnych uwarunkowań jego ziemskiej egzystencji i osiągnięciu szczęścia dokonuje się – według PLATONA i stoików – w długotrwałym procesie, którego istotne elementy uwarunkowane są pedagogicznym oddziaływaniem Boga na człowieka. Zgodnie z koncepcją stoików Bóg wpływa na człowieka za pośrednictwem logosu, który przenikając całą rzeczywistość stworzoną przez niego umożliwia człowiekowi upodobnienie się do Boga. Poglądy te nakreślają szeroki horyzont myślowy, w którym rozwija się wczesnochrześcijańska myśl o Chrystusie jako Logosie, który, wcielając się, w historycznym procesie prowadzi człowieka do Boga jako celu ludzkich dążeń.

### III. Logos wcielony

W greckiej patrystyce bardzo wcześnie pojawia się refleksja o odkupieniu Chrystusa pojmowanym w kategoriach nowej nauki, nowego przykładu, nowych wskazań. Przez wychowawcze oddziaływanie Chrystus umożliwia prawdziwe poznanie, otwiera drogę do naśladowania go i wspólnoty z sobą. W ten sposób wyrzywa człowieka z ciemności, błędu i śmierci. Zaś obraz Boga w człowieku, zniekształcony przez grzech, odzyska swą pierwotną doskonałość dzięki postępowaniu zgodnym z przykładem i nakazami Chrystusa<sup>22</sup>

Cytowane wyżej słowa KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO o Logosie, który stał się człowiekiem, by nauczyć człowieka, jak się stać istotą boską, nie są jedynym przykładem takich poglądów. Już dużo wcześniej KLEMENS RZYMSKI i IGNACY ANTIOCHEŃSKI uznają podobieństwo człowieka do Boga za podstawę prawych działań i postaw ludzkich. Opierając się na tym fundamencie człowiek łatwiej skierowuje się w stronę Chrystusa, który pomaga mu w pełni odkryć i uczynić wymiarem własnej egzystencji tkwiący w nim boski obraz. KLEMENS RZYMSKI stwierdza, że chrześcijanin powinien poddać się „wychowaniu w Chrystusie” (*paideia en Christo*)<sup>23</sup>, ponieważ Chrystus jest „jedynym Nauczycielem”<sup>24</sup> i jedynym normatywnym „Wzorcem”<sup>25</sup>

Apologeci są kontynuatorami nauki o Chrystusie jako Nauczycielu i Wzorze, który pomaga w doskonałym poznaniu i rozwijaniu obrazu Boga w sobie. Naukę tę poddają interpretacji w duchu stoickiego logosu, który jako załazek tkwi w każdym człowieku, przenika całą rzeczywistość i jest ponadczasowy. Dla JUSTYNA Logos, który objawił się najpełniej w Jezusie, jest doskonałym odbiciem boskiego pierwowzoru. Stąd może być dla wszystkich ludzi miarodajnym Wzorem, Prawodawcą i Nauczycielem. Logos stał się człowiekiem, aby pomóc ludziom na nowo odsłonić i rozpoznać zaszczepione w nich

<sup>22</sup> GRESHAKE, dz. cyt., s. 53.

<sup>23</sup> *List do Koryntian*, 21,8.

<sup>24</sup> Por. *Tamże*, 13,1; 22,1; IGNACY ANTIOCHEŃSKI *List do Magnezjan*, 9,1; *List do Efezjan*, 15,1.

<sup>25</sup> KLEMENS RZYMSKI, *List do Koryntian*, 33,8.



prawdę i obraz Boży. Przez wcielenie Logos podnosi ludzką godność i wprowadza człowieka do wspólnoty z Bogiem<sup>26</sup>

Nauka o obrazie Boga w człowieku i zbawczej pedagogii Boga za pośrednictwem Logosu zajmuje ważne miejsce w teologii IRENEUSZA<sup>27</sup>. O podobieństwie człowieka do Boga decyduje jego rozumność i wolność<sup>28</sup>. Wszczępione człowiekowi już przy stworzeniu dają możliwość poddania się wychowawczemu oddziaływaniu Boga. Mimo grzechu człowieka Bóg urzeczywistnia swój zbawczy zamiar, by wszystko zjednoczyć w Chrystusie. Pedagogiczny proces nie polega na tym, by odtworzyć w człowieku stan pierwotny, ale doprowadzić obecny w człowieku od momentu stworzenia obraz Boga do doskonałego podobieństwa. Bóg wykorzystuje w tym celu zarówno samo stworzenie, jak i dzieje świata. Kieruje nim w taki sposób, by dopomogły człowiekowi dojść do pełnej dojrzałości<sup>29</sup>. Wszystko w tym świecie, także to, co widzialne, dotykalne, konkretne, włączone jest w proces zbawczej pedagogii Bożej. Jej ostatecznym narzędziem jest wcielony widzialny Logos. Uobecnia on w tym świecie obraz i podobieństwo Boże w sposób doskonały jako jedyny „homo perfectus”. W swej cielesności Logos jest doświadczalny pozwalając bezpośrednio zetknąć się z idealnym podobieństwem Bożym. Stąd też może być dla człowieka Nauczycielem i żywym przykładem. Boską pedagogię kontynuuje Kościół, dlatego w nim trzeba szukać Bożej prawdy „i na jego łonie się wychowywać”<sup>30</sup>

Doktrynę o zbawczej Bożej pedagogii względem człowieka rozwija w swych pismach KLEMENS ALEKSANDRYJSKI<sup>31</sup>. Dzieje świata i człowieka w ich stwórczym i zbawczym wymiarze pojmuje – podobnie jak IRENEUSZ – jako ciągły proces kierowany przez Boga. Szczytowym punktem tego procesu jest Chrystus, ponieważ doprowadza On człowieka stworzonego jako Jego obraz do doskonałego upodobnienia się do Boga<sup>32</sup>. Chrystus, który jako Logos przenika całe dzieje, jest zasadą jednoczącą i dynamizującą rzeczywistość oraz wskazującą jej cel. Logos od początku oddziaływał na cały kosmos korygując jego dzieje, aż wcielił się w Jezusie Chrystusie i objawił jako Zbawiciel i Nauczyciel. Wtedy przez słowa jako wskazania i czyny jako przykłady mógł prowadzić człowieka do prawdziwego poznania, „za którym idą dobre czyny jak cień za ciałem”<sup>33</sup>. Przez poznanie i naśladowanie Logosu objawiającego w naturze, prawie i Ewangelii, a także dzięki włączeniu się do Jego Ciała przez chrzest człowiek staje się podobny do Boga. To podobieństwo kształtowane jest według

<sup>26</sup> Por. G. GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnaden-lehre des Pelagius*, Mainz 1972, s. 174n.

<sup>27</sup> A. BENGSCHE, *Heilsgeschichte und Heilswissen*, Leipzig 1957, s. 136nn.

<sup>28</sup> IRENEUSZ, *Adversus haereses*, IV,4; IV,37,4.

<sup>29</sup> *Tamże*, IV,5; IV,61,2.

<sup>30</sup> *Tamże*, V,20,2.

<sup>31</sup> G. GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit*, s. 179.

<sup>32</sup> Por. W. BIERBAUM, *Geschichte als Paidagogia Theou*, Freiburg im Br. 1953, s. 28nn.

<sup>33</sup> KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Stromaty*, VII,82.

wzoru, jaki człowiek widzi w Chrystusie. Stąd o człowieku, który wsłuchuje się w słowo Chrystusa i naśladuje Jego przykład, KLEMENS ALEKSANDRYJSKI mówi, że na wzór swojego Mistra staje się Bogiem obecnym w ciele<sup>34</sup>.

Zbawcze działanie Boga wobec człowieka rozważane w kategoriach wychowawczego procesu charakterystyczne jest także dla soteriologicznej myśli ORYGENESA. Punktem wyjścia tych refleksji jest – podobnie jak u innych Ojców – stwierdzenie o istnieniu obrazu Boga w człowieku. Wskutek grzechu obraz ten został – zdaniem ORYGENESA – przysłonięty obrazem szatana<sup>35</sup>. Jednakże dzięki Bożej pedagogii człowiek jest w stanie odwrócić się od szatańskiej podobizny i powrócić do swego pierwotnego kształtu, czyli na powrót upodobnić się do Boga. Poglądy ORYGENESA różnią się w tym punkcie w sposób zasadniczy od koncepcji IRENEUSZA czy KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO. Ci ostatni zbawczy proces postrzegali jako ciągły rozwój od danego człowiekowi w akcie stworzenia obrazu Boga do doskonałego podobieństwa do Boga, które było konsekwencją wychowawczych działań Boga za pośrednictwem Logosu. ORYGENES pojmuje proces pedagogiczny jako powrót do początków. Gwarancją powodzenia tego procesu jest boski Logos. Człowiek naznaczony Logosem (*logikos*) nosi w sobie załączki dobra i prawo stanowiące fundament moralnie dobrych czynów. Tych pierwotnych związków z Logosem nie utracił nawet przez grzech. Boska pedagogia odwołuje się do pierwotnej natury człowieka i budzi do życia lepsze „ja” człowieka<sup>36</sup>. Czyni to na przykład Bóg przez proklamację Prawa. W sposób szczególnie pedagogiczne oddziaływanie Boga objawiło się we wcielonym Logosie. Przyszedł On na świat jako Lekarz i Wychowawca, jako „przykład doskonałego życia”<sup>37</sup>, aby grzeszny człowiek przez naśladowanie i wsłuchiwanie się w jego naukę mógł odzyskać utracony obraz Boga<sup>38</sup>. Wcielony Logos jako człowiek zwraca się po ludzku do tych, którzy są ludźmi, aby ich najpierw upodobnić do siebie, a następnie umożliwić im oglądanie siebie takim, jakim był przez wcieleniem<sup>39</sup>. Poprzez naśladowanie Logosu człowiek wprowadzony zostaje w boski świat. W obecnym momencie dziejów zbawienia zadania wychowawcze pełnione przez wcielony Logos przejmuje Kościół. Ma on wprowadzać w życie tę pedagogię, którą objawił boski Logos.

Przedstawione wyżej poglądy niektórych Ojców Kościoła na podejmowane przez Boga inicjatywy zbawcze potraktowane zostały wybiórczo. Wyeksponowano te elementy, które ujmują dzieło zbawcze w kategoriach Bożej pedagogii. Trzeba jednak zauważyć, że zajmowały one znaczące miejsce w so-

<sup>34</sup> *Tamże*, VII,101.

<sup>35</sup> H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, s. 189nn.

<sup>36</sup> H. KOCH, *Pronoia und Paideusis*, Berlin 1932, s. 32.

<sup>37</sup> ORYGENES, *Contra Celsum*, I,68.

<sup>38</sup> *Tamże*, III,14.

<sup>39</sup> *Tamże*, VI,68.

teriologii Ojców<sup>40</sup>. Do ich właściwej interpretacji niezbędne jest uwzględnienie filozoficznego kontekstu, w jakim się kształtowały. Łatwo stwierdzić, jak silnie piętno na opisie zbawczych działań Boga w Chrystusie wycisnęła platońska wizja ludzkich dążeń do szczęśliwego bytowania w boskim świecie, czy zwłaszcza późniejsze rozważania stoików i neoplatoników o Logosie przenikającym całą rzeczywistość i oddziałującym na człowieka i cały kosmos zmierzający do wypełniania w Bogu. Wskazanie na ów grecki kontekst soteriologii Ojców konieczne jest zwłaszcza w przypadkach, kiedy ich poglądy usiłowałoby się tłumaczyć w świetle nowożytnej „pedagogiki moralnej”. Jeśli Ojcowie mówią o nowym poznaniu w Chrystusie, o Jego nauce i przykładzie, to nie pozostają na płaszczyźnie etycznych wzorców, ale poruszają się w świecie platońskich pojęć o naśladowaniu Boga (*mimesis*) prowadzącym do udziału (*methexis*) w Jego życiu. Chrystus nie proponuje wyłącznie doktryny moralnej, ale prowadzi człowieka do ontologicznego udziału w Bożej rzeczywistości przez odnowienie boskiego obrazu w człowieku. Oddziaływanie Chrystusa na człowieka w dziedzinie nie tylko moralnej, ale i ontologicznej staje się zrozumiałe w świetle stoickiej i neoplatońskiej nauki o Logosie mającej wyraźny wpływ na patrystyczną chrystologię Logosu.

Powyższe rozważania o zbawieniu ujmowanym przez Ojców w kategoriach Bożej pedagogii potwierdzają konieczność uwzględniania filozoficznego kontekstu dla właściwego zrozumienia teologicznej myśli u początków chrześcijaństwa.

---

<sup>40</sup> G. GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit*, s. 173nn; tam też obszerna literatura.