

KS. TADEUSZ DOLA

WCIELENIE JAKO WYDARZENIE ZBAWCZE

1. Teoria fizyczna – 2. Teoria pedagogiczna – 3. Teoria zbawczej wymiany

Zgodnie z powszechnie przyjętym poglądem soteriologiczna refleksja nad wcieleniem charakterystyczna jest dla teologii wschodniej, zwłaszcza patrystycznej¹. Soteriologiczna myśl chrześcijańskiego Zachodu skupia się chętniej nad ukazywaniem zbawczego znaczenia krzyża, natomiast wcielenie odgrywa w niej wyraźnie drugorzędą rolę. Tymczasem wydaje się, że wypowiedzi Ojców o zbawczej funkcji wcielenia zawierają treści, których interpretacja może być dopełnieniem nauki o zbawczym wymiarze krzyża. Warto więc przyjrzeć się bliżej różnym odmianom soteriologii inkarnacyjnej i bardziej szczegółowo zająć się ich pierwotnymi wersjami oraz ewentualnymi współczesnymi reinterpretacjami. W ramach tej soteriologii wyróżnić można trzy teorie: fizyczną, pedagogiczną oraz zbawczej wymiany.

1. Teoria fizyczna

Bardzo wczesna tradycja soteriologiczna dostrzega zbawczy sens wcielenia w fakcie samego przyjęcia ludzkiej natury przez odwieczne Słowo Boga. Dzięki zjednoczeniu bóstwa z człowieczeństwem została w Chrystusie przebóstwiona ludzka natura. Wszyscy ludzie, mając udział w tej naturze, doznają zbawczych skutków wcielenia. Ta teologiczna tradycja opiera się na założeniach filozoficznych, o których należy wspomnieć dla pełniejszego jej zrozumienia.

Pierwsze założenie wywodzi się z platońskiego realizmu, zgodnie z którym bytami realnie istniejącymi są jedynie idee. Ich odbiciem są stające się w tym świecie rzeczy. Pojedyncze, ogólne realnie istniejące idee są odwzorowywane w wielu rzeczach będących zjawiskami idei. Istnieje więc na przykład idea człowieka, która znajduje liczne odbicia w ludziach. Niektórzy Ojcowie greccy, nawiązując do tych poglądów, mówili o wspólnej „formie” ludzkości (*eidos*), która przez wcielenie została przebóstwiona, dzięki czemu wszyscy ludzie mają udział w zbawieniu².

¹ Por. W. HRYNIEWICZ, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. I, Lublin 1982, s. 136.

² Por. J.N.D. KELLY, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 282, 284.

Drugie założenie oparte jest na greckich poglądach o stwórczym i zbawczym boskim logosie przenikającym cały kosmos. Logos jest obecny w ludziach i całym świecie jako boska moc stwórcza. Jednoczy rzeczywistość na płaszczyźnie ontologicznej przez swą stwórczą obecność we wszystkim, co istnieje. Według HERAKLITA jest to obecność decydująca o stałości, harmonii i jedności świata, który podlega nieustannym zmianom. Poprzez logos poszczególne elementy rzeczywistości mają łączność z całością. Także człowiek, jako fragment kosmosu, doświadczając logosu pozostaje w ciągłej relacji do innych ludzi i do Boga³.

Pojęcie logosu odgrywało również ważną rolę w filozofii stoików. Zgodnie z ich koncepcjami kosmologicznymi logos oddziałuje od wewnątrz na materię, kształtuje ją wyprowadzając z niej rośliny, zwierzęta, ludzi. Rozumiany jest jako nasienie każdej rzeczy (*logos spermatikós*), które powoduje jej zaistnienie, rozwój i ostateczny kształt.

Pewne elementy stoickiej nauki o logosie przejęte zostały przez neoplatoników, zwłaszcza FILONA z Aleksandrii. Ten ostatni interpretuje stoików w duchu religii żydowskiej i mitologii egipskiej. Przypisuje logosowi charakter boski (*logos theou, theios logos*), choć nie uznaje go wprost za Boga. Boski logos został stworzony przez Boga jako pierwszy z wszystkich bytów, by następnie posłużyć Bogu za narzędzie do stworzenia świata, stanowiąc pomost między Bogiem a światem. Logos jest boski, a jednocześnie tkwi w świecie jako jego rozum i dusza⁴.

Przytoczone wyżej poglądy filozoficzne przypisują logosowi zasadnicze znaczenie w relacjach między Bogiem, człowiekiem a światem. Logos stanowi wychodzący od Boga i z Bogiem ściśle związany bytowy fundament całej rzeczywistości. Dzięki temu, mimo widocznego zróżnicowania w świecie, wszystkie byty, spoczywając na tej samej ontologicznej podstawie i wywodząc się z tego samego stwórczego źródła, pozostają w harmonii i jedności. Logosowi zawdzięczają nie tylko swoje zaistnienie, ale także wzrost i ostateczny kształt.

Niektórzy greccy Ojcowie, chcąc nawiązać dialog z pozachrześcijańskim światem filozofii, sięgnęli po pojęcie logosu dla interpretacji osoby i dzieła Jezusa Chrystusa. Inspiracją i podstawą do takiego zabiegu był Prolog w Ewangelii św. Jana. Sens, w jakim termin Logos użyty został w Prologu, odbiega — zdaniem biblistów — znacznie od ówczesnych koncepcji filozoficznych. Grecki logos jest stworzonym przez Boga narzędziem służącym do urzeczywistniania stwórczych planów Boga wobec świata, jednocześnie jako stwórcza moc, bytowy fundament i wszystko przenikający rozum jest elementem kosmosu. Tymczasem Logos Janowy pozostaje

³ D. GÖBEL, *Das Abenteuer des Denkens. Abendländische Geistesgeschichte von Thales bis Heidegger*, Düsseldorf 1982, s. 31–34.

⁴ H.M. KLEINKNECHT, *Der Logos in Griechenland und Hellenismus*, w: TWNT, t. IV, s. 83–88; J. BOCHENSKI, *Zarys historii filozofii*, Kraków 1993, s. 84; W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. I, s. 151n.

w zasadniczo różnej relacji do Boga i świata. Przede wszystkim nie jest stworzeniem, a ponadto przez wcielenie nabiera historycznego wymiaru jako konkretny człowiek żyjący w ściśle określonym miejscu i czasie⁵. Mimo tych różnic widoczne są pewne elementy wspólne w rozumieniu logosu w kulturze hellenistycznej i w Ewangelii Janowej. Pozwoliły one na rozwinięcie Janowego pojmowania Logosu w duchu filozofii greckiej ciągle jednak w ramach chrześcijańskich zasad interpretacji osoby i dzieła Chrystusa. Miało to miejsce właśnie w przypadku przytaczanej tutaj koncepcji wcielenia jako zbawczego przekształcenia człowieka i kosmosu w sferze ontologicznej.

Przykłady takiego sposobu myślenia o wcieleniu znaleźć można w tekstach IRENEUSZA z Lyonu. W *Adversus haereses* pisze o stwórczej relacji Słowa Bożego do świata i człowieka. „Przez Słowo Boże wszystko się stało”, przez nie również „protoplasta Adam otrzymał istność” Logos jest nieustannie obecny w dziejach człowieka i świata. Przełomowym momentem dziejów, które z perspektywy Boga Stwórcy i Zbawcy Ireneusz nazywa zbawczą ekonomią, jest wcielenie. Jego sens w ramach zbawczej ekonomii określa Ireneusz słowem rekapitulacja. Pisze, że „jak protoplasta Adam (...) został utworzony ręką Bożą, tj. przez Słowo Boże (...), tak (osobowe) Słowo, rekapitulując w sobie Adama (...), brało (w siebie) pokolenie Adamowe rekapitulując je”⁶. Słowo Boże stało się drugim Adamem i „zrekapitułowało w sobie wszystkie ludy rozproszone już od czasów Adama, wszystkie języki ludzkie i pokolenia ludzkie, łącznie z samym Adamem”. Wydaje się, że Ireneuszowe stwierdzenia o rekapitulacji, o jednoczeniu i przekształcaniu ludzi i całego stworzenia przez stwórcze i zbawcze Słowo Boga nabierają głębszego wymiaru, jeśli interpretuje się je w kontekście filozoficznej refleksji o logosie. Do tego kontekstu Ireneusz wprost nie nawiązuje, tak jak nigdzie wyraźnie nie przytacza platońskiej koncepcji natury ludzkiej jako konkretnej idei, w której mają udział wszyscy pojedynczy ludzie. Mimo to zarówno jego rozumienie grzechu, jak i zbawczego oddziaływania Słowa we wcieleniu zakładają ścisły, bytowy związek całego rodzaju ludzkiego, a także aktywną obecność Logosu w całych dziejach człowieka i świata⁷.

Pojmowana na modłę platońską wspólnota bytowa rodzaju ludzkiego jako podstawa zbawczego przekształcenia całego rodzaju ludzkiego o wiele bardziej widoczna jest u ATANAZEGO. Wyraża się ona na przykład w opisie zbawczego dzieła wcielonego Słowa, które dotyczy w pierwszym rzędzie Adama, a w konsekwencji całego rodzaju ludzkiego. Ciało Adama — stwierdza Atanazy — „zostało ocalone i uratowane przed wszystkimi innymi, ponieważ stało się ciałem samego Słowa, i odtąd jesteśmy zbawieni będąc dzięki temu jednym ciałem z Nim”⁸.

⁵ Por. H. LANGKAMMER, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976, s. 29–33.

⁶ *Tamże*, t. III, s. 21, 10 (tł. za: A. BOBER, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 47).

⁷ KELLY, *dz. cyt.*, s. 133.

⁸ ATANAZY, *Contra Arianos*, 3,33.

Podobny sposób myślenia spotkać można u GRZEGORZA z Nyssy. Całość rodzaju ludzkiego tworzy, według niego, jakby jedną żywą istotę, tak że doznania jakiejś jednej części stają się doznaniem całości⁹. Ludzkość pojmowaną na kształt organizmu przenika boska moc Logosu. Po wcieleniu mówić można o nowej relacji ludzi do Logosu i do Boga. Grzegorz wyjaśnia ją używając obrazu zaczynu w cieście. Logos jak zaczyn „zakwasza” ludzką naturę i przemienia ją, a przez to w sposób „zależkowy” jednoczy wszystkich ludzi z Bogiem¹⁰.

W przedstawionych przykładowo poglądach Ojców widać wyraźnie wpływ platońskiej nauki o ideach i hellenistycznej koncepcji logosu. W ich kontekście nabierają pełniejszego znaczenia wypowiedzi o zbawczym znaczeniu wcielenia rozumianego jako wydarzenie, przez które Syn Boży – boski Logos, przyjmując ludzką naturę, przekształcił ją stwórczo, uwolnił od grzechu Adama i przebóstwił; ponieważ zaś wszyscy ludzie mają wspólną naturę, to, co dokonało się w Jezusie Chrystusie, dotyczy całej ludzkości.

2. Teoria pedagogiczna

Rozumienie wcielenia jako zbawczej pedagogii Boga widoczne jest w szczególny sposób w myśli KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO. W słowach skierowanych do niechrześcijan napisał: „Logos stał się człowiekiem, byście mogli nauczyć się od istoty ludzkiej, jak istota ludzka może stać się istotą boską”¹¹. Zgodnie z tym stwierdzeniem drogą do przebóstwienia człowieka, które jest celem zbawczego procesu, jest nauka. Człowiek uczy się od wcielonego Logosu, co powinien czynić, by osiągnąć zbawienie. Taki pogląd może wydawać się bliski niektórym racjonalistycznym koncepcjom teologii nowożytnej. Według nich człowiek osiąga zbawienie kierując się słowem i przykładem Jezusa, który jest ideałem prawdziwego człowieczeństwa. W swych zbawczych dążeniach człowiek zdany jest właściwie całkowicie na siebie. Pomoc ze strony Boga została ograniczona wyłącznie do ukazania w Jezusie ideału do naśladowania¹². W rozumieniu Ojców pedagogiczny wpływ wcielonego Logosu ma o wiele głębszy fundament teologiczny. Tak jak w przypadku teorii metafizycznej staje się on bardziej czytelny w świetle myśli filozoficznej, od której jest wyraźnie zależny.

Chodzi znowu o filozofię PLATONA. W jego antropologii ważne miejsce zajmowała refleksja nad rozwojem człowieka, jego wychowaniem w dochodzeniu do doskonałości i pełni człowieczeństwa (*paideia*). Punktem wyjścia w drodze do doskonałości jest ustalenie wzorca (*paradeigma*), który będzie normatywny dla wszelkich wysiłków wychowawczych. Po zaakceptowaniu wzorca człowiek roz-

⁹ GRZEGORZ Z NYSSY, *Oratio catechetica magna*, s. 32.

¹⁰ Por. R. SCHWAGER, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986, s. 77nn.

¹¹ KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Słowo zachęty do pogan*, 1, 8, 4.

¹² Por. G. GRESHAKE, *Gottes Heil — Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Freiburg i.Br. 1983, s. 74nn.

poczyna pracę nad sobą, starając się kształtować samego siebie według wartości uosabianych przez obrany ideał (*mimesis*). Jeśli dzięki wysiłkom pedagogicznym człowiekowi udaje się osiągnąć ideał, ma szansę wejścia w boski świat wolny od znikomości i niedoskonałości ziemskiego bytowania (*methexis*).

Platońska koncepcja pedagogii człowieka podbudowana jest przekonaniem o preegzystencji duszy ludzkiej. Ziemskie życie człowieka poprzedzone było przebywaniem w boskim świecie idei, w którym dusza mogła oglądać piękno, dobro i sprawiedliwość. To ułatwia duszy uwięzionej w ciele odkrycie wzorca ucieleśniającego prawdziwe wartości¹³. Poznawanie wzorca ma istotny wpływ na kształt ludzkiego życia. Zgodnie z platońską teorią poznania w trakcie procesu poznawczego następuje głębokie wzajemne przenikanie podmiotu i przedmiotu poznania. Poznanie bywa czasem tak intensywne, że trudno oddzielić od siebie podmiot i przedmiot¹⁴. Już więc właściwie w trakcie procesu poznawczego dokonuje się upodobnianie do ideału, którego odwzorowanie w człowieku ma być kresem wysiłków wychowawczych.

Podobne poglądy o wychowaniu człowieka do doskonałości znaleźć można w filozofii stoików. Jednak w odróżnieniu od Platona stoicy szukają dla człowieka wzorca (*paradeigma*) nie w boskim świecie idei, ale w logosie jako boskiej, duchowej i stwórczej zasadzie przenikającej całą rzeczywistość. Uprzywilejowane miejsce zajmuje w niej człowiek ze względu na szczególne związki z logosem. Ułatwia to człowiekowi dążenie do doskonałości, czyli upodobnienie się do Boga. Człowiek kształtuje w sobie obraz Boga, kiedy poddaje się obecnemu w nim wewnętrznemu rozumnemu prawu logosu. Według stoików logos jest w ręku Boga narzędziem, którym Bóg posługuje się, by wychowywać człowieka i kształtować go na swoje podobieństwo¹⁵

Przytoczone tu poglądy Platona i stoików rozumieją dążenie do doskonałości jako kształtowanie człowieka według boskich wzorców. Przez ich poznanie i upodobnianie się do nich człowiek staje się bliższy Bogu. Wydaje się, że te poglądy miały znaczny wpływ na niektórych Ojców. Uwidacznia się to zwłaszcza w interpretacji wcielenia jako wyrazu szczególnej aktywności Syna Bożego — boskiego Logosu wobec człowieka i świata. Podstawą do wykorzystania filozofii greckiej w refleksji chrystologicznej stała się zapewne biblijna nauka o człowieku jako obrazie Boga, a także przypisane Jezusowi tytuły — Logos, Nauczyciel, Prawodawca. Mogą to potwierdzać wypowiedzi KLEMENSA RZYMSKIEGO, który sądzi, że chrześcijanin powinien poddać się „wychowaniu w Chrystusie” (*paideia en Christo*), ponieważ Chrystus jest „jedynym Nauczycielem” i jedynym normatywnym „Wzorcem”¹⁶

¹³ PLATON, *Fajdros*, tł. W. Witwicki, Lwów 1922, s. 61, 65–72.

¹⁴ Por. H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1966, s. 268.

¹⁵ W. JÄGER, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin 1963, s. 13; M. POHLENZ, *Die Stoa*, Göttingen 1964, s. 123; W. JENTSCH, *Urchristliche Erziehungsdenken*, Gütersloh 1951, s. 58.

¹⁶ KLEMENS RZYMSKI, *List do Koryntian*, 21,8; 13,1; 22,1; 33,8.

Również apologetci nazywają Chrystusa Nauczycielem, Prawodawcą i Wzorem, który pomaga człowiekowi odkrywać w sobie obraz Boga i zgodnie z tym obrazem kształtować samego siebie. W Chrystusie bowiem objawił się odwieczny boski Logos, który jest doskonałym odzwierciedleniem samego Boga. Wcielił się po to, by człowiek dzięki niemu mógł łatwiej poznać prawdę i zgodnie z nią żyć.

JUSTYN uważa, że w Logosie „uczestniczy cały rodzaj ludzki”. W naturze człowieka złożony jest jego „zarodek” Ci, którzy oddali się rozmyślaniu i usilnemu badaniu siebie, „zdołali odnaleźć i dostrzec w sobie samych cząsteczkę owego Logosu”. Justyn wymienia tu między innymi Sokratesa, Heraklita, Platona, stoików. Odkryli oni „tylko część tego, co zawiera nauka Chrystusa. Każdy z nich bowiem dostrzegał z rozsianego w całym świecie boskiego Logosu tylko cząstkę — tę, która w nim samym kiełkowała — i tyle też tylko mówił prawdy”. Poszukiwanie i odkrywanie prawdy wiedzie ku życiu zgodnemu z rozumem, który do prawdy dochodzi. Skoro wszyscy ludzie mają udział w rozumnym Logosie, to też wszyscy mogą wieść „życie zgodne z Logosem, czyli naprawdę rozumne”. Jako przykłady spośród Greków Justyn przywołuje znowu filozofów Sokratesa, Heraklita, a spośród Żydów wymienia między innymi Abrahama. Wszyscy oni, żyjący zgodnie z ukazaną im przez Logos prawdą, „zawsze byli w gruncie rzeczy chrześcijanami” Nie byli nimi jednak w pełni, ponieważ dopiero wcielenie Logosu dało ludziom możliwość zdobycia „wiedzy dogłębnej i bezwzględnie pewnej”. „Co innego bowiem zarodek jakiejś rzeczy i jej odbicie w nas na miarę naszych możliwości, a co innego rzecz sama, w której się uczestniczy”. Chrześcijanie mają w sobie nie tylko zarodek Logosu, ale uczestniczą w pełni w Logosie, który im „siebie łaskawie użycza”¹⁷

Wychowawcza funkcja Logosu jest zasadniczą treścią soteriologii KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO. Męka i śmierć Chrystusa pozostają zdecydowanie na marginesie jego rozważań o odkupieniu¹⁸. Logos jako wychowawca i nauczyciel przewodzi „ludziom w całym życiu religijnym” i sprawia, że zaczynają „dążyć do zbawienia”; jest „leczącym wszystko lekarzem rodzaju ludzkiego”. Logos jako nauczyciel wyjaśnia i odsłania tajemnice wiary. Jako wychowawca „poprawia naszą duszę” i „zaprawia w cnocie”. Nakłania nas, „byśmy czynem realizowali decyzję uporządkowania naszego życia moralnego” oraz dodaje nam sił „przez udzielanie z jednej strony wyraźnych przykazań, a z drugiej przez przytaczanie konkretnych przykładów ludzi błędzących”. Klemens mówi o trzech etapach oddziaływania Logosu na duszę człowieka, co prowadzi ją ku pełni doskonałości. Logos „najpierw napomina, następnie wychowuje, a wreszcie naucza”. Pierwszy etap porównuje z działaniem lekarza, który uzdrawia chore ciało; w drugim etapie działa wychowawca uzdrawiający duszę; na koniec nauczyciel wprowadza „oczyszczoną duszę w tajniki gnozy, jako że jest już dostatecznie przygotowana i uzdolniona do przyjmowania objawień

¹⁷ JUSTYN, *Apologia*, 5, 46; TENŻE, *Dodatek do apologii*, s. 10 (tł. za: M. MICHALSKI, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, Warszawa 1975, s. 92, 95, 98).

¹⁸ KELLY, *dz. cyt.*, s. 142.

Logosu”¹⁹ Wychowawczy wpływ Logosu na człowieka widzi Klemens na płaszczyźnie mistycznej. Logos działa na duszę człowieka, która uzyskuje ogląd prawdy i zostaje dzięki temu przebóstwiona.

Również ORYGENES ujmuje w kategoriach mistycznych zbawczą relację Logosu do człowieka²⁰. Należy ją rozumieć w kontekście Orygenesowej koncepcji stosunku bóstwa do człowieczeństwa w Chrystusie. Według Orygenesesa ludzka dusza Jezusa „od pierwszej chwili stworzenia tak silnie i trwale przyłgnęła do boskiego Logosu, boskiej Mądrości i Prawdy oraz światłości prawdziwej, że całkiem wchłonęła Go w siebie, a zarazem sama zatraciła się w Jego blasku, stając się jednym duchem z Nim”. Tak daleko idące zjednoczenie ludzkiej duszy z boskim Logosem możliwe było tylko w przypadku Jezusa Chrystusa. Jednak w jakiejś mierze każda inna ludzka dusza może „zatopić się w boskim Logosie, Mądrości i Prawdzie” Opiera się tu Orygenes na obietnicy Pawła, który daje taką nadzieję wszystkim naśladowcom Chrystusa, „gdy mówi: «Ten zaś, kto łączy się z Panem, jest z Nim jednym duchem» (1 Kor 6,17)” To naśladownictwo jest możliwe dzięki temu, że Logos jest naszym nauczycielem, prawodawcą i wzorem. Jako uosobienie Mądrości Bożej Logos „całemu stworzeniu objawia zawarte w sobie najgłębsze tajemnice Boże i w ten sposób pełni niejako zadanie tłumacza ukrytych myśli Bożych”²¹. Ludzką naturę przyjął po to, „by natura człowieka przez uczestnictwo w bóstwie stała się boska nie tylko w samym Jezusie, lecz i w tych wszystkich, którzy z wiarą przyjmują sposób życia, którego nauczył Jezus i który prowadzi do przyjaźni z Bogiem i do połączenia się z Nim każdego, kto dostosował swe życie do wskazań Jezusa”²².

Przedstawione przykładowo poglądy niektórych Ojców o Chrystusie wychowawcy, prowadzącym ludzi do upodobnienia się do Boga i zjednoczenia z Nim, ukazują zbawczy wymiar wcielenia w aspekcie pedagogicznym. Według Ojców Logos jako pedagog oddziałuje na ludzi w podwójny sposób. Rozumiany jako obecna w każdym człowieku stwórcza moc Boża, Mądrość Boża, wewnętrzne prawo i prawda wpływa na człowieka od wewnątrz, dając mu możliwość odkrycia i poznania w sobie samym tych wartości i kierowania się nimi w życiu. Przenikanie całego stworzenia, w tym i człowieka przez Logos intensyfikuje się w momencie wcielenia, kiedy Logos przyjmuje naturę wspólną wszystkim ludziom. Ten rodzaj wpływu Logosu na ludzi staje się lepiej zrozumiały w kontekście filozofii greckiej, zwłaszcza Platona. Drugi sposób pedagogicznej aktywności Logosu wobec człowieka można nazwać zewnętrznym. Mają tu Ojcowie na myśli przykład, jaki ludziom dał wcielonny Logos swoim życiem i pouczenia wygłaszane do ludzi w czasie Jego ziemskiego życia. Obydwie drogi zbawczej pedagogii Logosu wysuwają na plan pierwszy zbawczą inicjatywę Boga, który za pośrednictwem posłanego do ludzi Logosu chce im

¹⁹ *Pedagog*, I,1 (tł. za: MICHALSKI, dz. cyt., s. 344n).

²⁰ KELLY, dz. cyt., s. 142.

²¹ ORYGENES, *O pierwszych zasadach*, I,2,3; II,6,3 (tł. za: MICHALSKI, dz. cyt., s. 364, 369).

²² ORYGENES, *Przeciwko Celsusowi*, 3,28.

ułatwić odkrywanie prawdy i dobra, a następnie kształtowanie życia zgodnie z nimi, by tą drogą upodobnić się do Boga i z Nim się zjednoczyć. Ten pogląd odróżnia zdecydowanie koncepcję zbawczej pedagogii Logosu wyznawaną przez Ojców od nowożytnych teorii o Jezusie jako etycznym wzorcu, którego naśladowanie jest dla człowieka drogą do osiągnięcia szczęścia i zbawienia.

3. Teoria zbawczej wymiany

Prezentowaną w tym punkcie teorię o zbawczym znaczeniu wcielenia można zwięźle ująć słowami Atanazego, który stwierdził, że Syn Boży „stał się człowiekiem, abyśmy my stali się bogami”²³ Lapidarna wypowiedź Atanazego streszcza zakorzenioną głęboko w Biblii teologiczną myśl o Bogu, który w całych kierowanych przez siebie dziejach zbawienia nieustannie przybliżył się do człowieka po to, by go ku sobie przyciągnąć, ukazać mu siebie i swoje zamiary zbawcze, a wreszcie doprowadzić do zjednoczenia z sobą. Chcąc upodobnić człowieka do siebie, Bóg najpierw sam stopniowo przyjmuje ludzki sposób bytowania. Przemawia do człowieka przez wydarzenia ludzkiej historii i zwraca się do niego ludzkim językiem, aż wreszcie sam staje się człowiekiem.

Przejawem takiego myślenia o Bogu jest starotestamentowe przeświadczenie o zbawczej obecności Boga w swoim narodzie potwierdzone ideą przymierza. Formuła przymierza: „będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem” (Kpł 26,12; Jr 30,22; Ap 21,2) wskazuje na boską obietnicę bliskości i przebywania wśród ludu²⁴. Pogłębiająca się w narodzie wybranym świadomość ciągłego przybliżania się Boga do swego ludu znalazła ostateczne potwierdzenie w przyjściu na świat zapowiadanego Emmanuela (Iz 7,14). Według Mateusza, który do Jezusa odnosi imię Emmanuel (Bóg z nami) (Mt 1,21-23), w Jezusie spełniły się oczekiwania narodu i przez Niego Bóg zamieszkał pośród swojego ludu (por. J 1,14), dzieląc jego losy i umożliwiając człowiekowi przystęp do siebie²⁵.

Refleksja nad przyjęciem przez Boga ludzkiej kondycji i otwarcia w ten sposób człowiekowi drogi do boskiego życia zajmuje ważne miejsce w teologii św. Pawła. Według Pawła Bóg w swoim Synu uniżył się, wyzbył się samego siebie i przyjął „postać sługi stawszy się podobnym do ludzi” (Flp 2,5-7). Podobieństwo do ludzi w przypadku Syna Bożego oznacza zgodę na wszelkie, nawet największe uciążliwości, które wiążą się z ludzkim bytowaniem. Choć Syn Boży w swym człowieczeństwie sam był bez grzechu, to jednak doświadczył jego bolesnych konsekwencji. Stało się tak z woli Boga, który „dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu” (2 Kor 5,21). Uwidocznili się to zwłaszcza na krzyżu, gdzie na Jezusie

²³ ATANAZY, *Oratio de incarnatione Verbi*, 54.

²⁴ J. KUDASIEWICZ, *Przymierze*, w: A. ZUBERBIER (red.), *Słownik teologiczny*, Warszawa 1998², s. 476.

²⁵ Por. E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1973, s. 13; J. PAŚCIAK, *Izajasz wieszczem Chrystusa*, Katowice 1987, s. 23nn.

„wyładowała się cała moc grzechu”²⁶. Jezus doświadczył wtedy nie tylko fizycznego bólu aż po okrutnie zadaną śmierć, ale także odrzucenia ze strony własnego narodu i uznania za „przekłętego” (Ga 3,13).

Jezus przyjmuje cierpliwie wszystkie zadawane mu cierpienia, ponieważ czyni to „dla nas”. Zaznanie przez wcielonego Syna Bożego skażonego grzechem ludzkiego losu jest dla człowieka zbawienne, otwiera mu drogę do życia z Bogiem. Paweł pisze, że „Bóg dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy stali się w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5,21). W Chrystusie dokonała się wymiana, który zyskała w teologii miano „przedziwnej wymiany”. Syn Boży przez wcielenie bierze od ludzi nędzę ich życia dotkniętego bolesnymi skutkami grzechu, daje im natomiast bogactwo życia boskiego. Taki był cel Jego przyjścia na świat. Syn Boży „dla nas stał się ubogim, aby nas ubóstwem swoim ubogacić” (2 Kor 8,9). Przyjmuje na siebie ludzkie przekleństwo grzechu, a daje ludziom swą boską sprawiedliwość.

Pawłowa interpretacja sensu wcielenia stała się bliska Ojcom Kościoła. Niektórzy ujmowali ją zwięźle w formule: Syn Boży stał się człowiekiem, by ludzie mogli stać się bogami. Zaczątki takiego sposobu mówienia znajdujemy już u IRENEUSZA. Wyjaśniając sens wcielenia, uważa, że „Słowo Boże stało się człowiekiem (...) tylko po to, by przez ingerencję Słowa człowiek (...) stał się Synem Bożym”²⁷

Idea wymiany zajmuje ważne miejsce w teologii ATANAZEGO, zwłaszcza w jego dyskusjach z arianami i apolinarystami²⁸. U podstaw soteriologii Atanazego leży teza, że odkupienia mógł dokonać jedynie ten, kto jest równocześnie Bogiem i człowiekiem. Zamierzając zbawić człowieka, Syn Boży musiał być w pełni człowiekiem i doświadczyć tego wszystkiego, co łączy się z ludzkim życiem dotkniętym konsekwencjami grzechu. Po to przyjął ciało, by zjednoczyć się z wszystkimi ludźmi i jak inni ludzie umrzeć, a umierając „oddalić śmierć od podobnych mu ludzi”²⁹. Przyjęcie człowieczeństwa umożliwiło Synowi Bożemu zbawcze oddziaływanie na wszystkich ludzi. Dokonywało się to, według Atanazego, przez „przebóstwanie”, czynienie ich podobnymi do Boga. Atanazy napisze, że „Syn Boga stał się człowiekiem, ażeby przebóstwić nas w sobie”³⁰, czy także: „Słowo stało się człowiekiem, żebyśmy stali się bogami”³¹.

Formuła wymiany pojawia się także w soteriologii LEONA WIELKIEGO wyrastającej ze współistotności bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie. Ojciec i Syn posiadają tę samą boską naturę, żyją więc tym samym boskim życiem. Syn przyjął naturę współistotną z wszystkimi ludźmi. Złączył tym samym wszystkich ludzi w sobie

²⁶ H.U.V. BALTHASAR, *W pełni wiary*, tł. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 224.

²⁷ IRENEUSZ, *Przeciw herezjom*, III,19,1.

²⁸ P. SMULDERS, *Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie*, w: *MySal III/1*, s. 410.

²⁹ ATANAZY, *Oratio*, 9; TENŻE, *Contra arianos*, 1,44; 2,61; 2,67.

³⁰ TENŻE, *Ad Adeophium*, 4.

³¹ TENŻE, *Oratio*, 54.

i w konsekwencji wprowadził we własne boskie życie³². Dokonało się tu *commecium salutare*, które oznacza wymianę boskiej wielkości i ludzkiego uniżenia, mocy i słabości, wspaniałości i nędzy³³. Leon opisuje ten zbawczy proces przy pomocy formuł podobnych do spotykanych już wcześniej: „Po to Odkupiciel Syn stał się człowiekiem, byśmy mogli stać się synami Boga”³⁴ albo: „Stał się człowiekiem, dzieląc naszą naturę, byśmy mogli mieć udział w jego boskiej naturze”³⁵

Soteriologia „przedziwnej wymiany” nie miała większego znaczenia w średniowiecznej refleksji teologicznej. Pewne oryginalne wątki wprowadza do niej dopiero M. LUTER. Tak jak dla Ojców, również dla niego istotne znaczenie dla zbawienia posiada wymiana, która dokonuje się przez samo wcielenie. Zainspirowany wypowiedziami Pawła pisze, że Chrystus dzięki wcieleniu „nosi w sobie osobę grzesznika i przestępcy, i to nie jednego, ale wszystkich grzeszników i przestępców”. Jednak jako Bóg pokonuje grzech i w każdym człowieku odnosi zwycięstwo nad niesprawiedliwością grzechu i śmierci³⁶. Ponadto mówi jeszcze Luter o innego rodzaju wymianie. Dokonuje się ona między Chrystusem i chrześcijaninem na płaszczyźnie wiary. Chrystus przyjmuje grzeszne człowieczeństwo i usprawiedliwia je, człowiek natomiast decyduje się na dobrowolne poddanie się zbawczemu oddziaływaniu sprawiedliwości Chrystusowej. Dla zobrazowania tego procesu Luter przywołuje wyobrażenia o oblubieńcu i oblubienicy pochodzące ze średniowiecznej mistyki. Jak oblubieniec i oblubienica, tak Chrystus i dusza usprawiedliwionego stanowią jedno ciało. Odtąd wszystko, co należało do duszy, stanowi też własność Chrystusa, ale także wszystko Chrystusowe staje się własnością duszy. Grzechy duszy stały się własnością Chrystusa, a boska sprawiedliwość stała się udziałem duszy. Tak przedstawiony proces usprawiedliwienia nazywa Luter „radosną wymianą”³⁷

Zbawcza wymiana dzieje się więc, według Lutera, nie tylko przez sam fakt przyjęcia przez Syna Bożego ludzkiej natury, a jednocześnie obdarowania ludzi swą boskością, ale dotyczy relacji człowieka do Chrystusa na płaszczyźnie wiary. Człowiek w dobrowolnej, opartej na miłości decyzji, podjętej w bezpośrednim kontakcie ze Zbawicielem przyjmuje od Niego boski dar usprawiedliwienia.

Refleksje Lutera zmierzają w kierunku personalistycznej interpretacji teorii wymiany. Tę drogę podejmuje współcześnie J. WERBICK³⁸. Punktem wyjścia jego in-

³² B. STUDER, *Zur Soteriologie der Kirchenväter*, w: B. STUDER, B. DALEY (red.), HDG III/2a: *Soteriologie. In Schrift und Patristik*, Freiburg im Br. 1978, s. 203.

³³ Por. LEON WIELKI, *Sermo*, 54,4.

³⁴ *Tamże*, 26,2.

³⁵ *Tamże*, 25,5.

³⁶ M. LÜTHER, *De divinitate et humanitate Christi*, w: M. LUTHER, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, wyd. H. Böhlau i in., Weimar 1883nn, s. 40/I, 433,20nn; 437,25–27; 439–440; 443,16; 449,17–19.

³⁷ *So hat Christus alle Güter und Seligkeit: die sind der Seele, eigen; so hat die Seele alle Untugend und Sünde auf sich: die werden Christi eigen. Hier erhebt sich nun der fröhliche Wechsel (tamże, 7,25; por. 5,608).*

³⁸ J. WERBICK, *Soteriologie*, Düsseldorf 1990, s. 204nn.

terpretacji teorii wymiany jest odniesienie trynitarne. Zanim przejdzie się do rozważań nad wcieleniem, należy, według niego, zastanowić się nad tym, co stanowi jego podstawę, czyli nad odwiecznym udzielaniem się Ojca Synowi w Duchu Świętym. Ta boska osobowa wymiana — w której Ojciec całkowicie oddaje się Synowi, a Syn, przyjmując wszystko, co daje Ojciec, w nieustannym oddaniu siebie, na powrót wszystko zwraca Ojcu, który w boskiej miłości przyjmuje Syna — leży u podstaw każdej innej wymiany³⁹ Wcielenie nadaje wymianie trynitarnej wymiar historyczny. W postawie Jezusa uwidacznia się stale Jego posłuszne przyjmowanie wszystkiego od Boga jako Ojca i jednocześnie całkowite oddanie się Ojcu w pełnym miłości posłuszeństwie. Trynitarne relacje wymiany dzięki wcieleniu urzeczywistniają się w jakimś sensie między Synem Bożym a ludźmi. Przyjmując człowieczeństwo, Syn Boży bierze na siebie wszystko, co ludzkie z wyjątkiem grzechu, ale też cały oddaje się ludziom, oczekując od nich podobnej postawy. Każdy, kto naśladuje wcielonego Syna Bożego w Jego posłusznym oddawaniu wszystkiego Ojcu i przyjmowaniu wszystkiego od Niego, wchodzi w trynitarne relacje, uczestnicząc w osobowej wymianie między Ojcem i Synem w Duchu Świętym.

Powyższe teorie soteriologiczne ukazujące zbawczy sens wcielenia znajdują oparcie w Biblii i zajmują znaczące miejsce w teologii patrystycznej. Mimo to w późniejszej teologii aż do dziś nie mają większego znaczenia w wyjaśnianiu zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa. Refleksja soteriologiczna zdominowana została nauką o zbawczym znaczeniu krzyża. Innym teoriom soteriologicznym przyznawano jedynie wartość historyczną. A jeśli już próbowano podejmować myśl Ojców, to rzadko poddawano ją twórczej reinterpretacji. Wiąże się to być może z wyraźnym uzależnieniem teorii patrystycznych od filozofii greckiej, zwłaszcza platońskiej, która była dla Ojców twórczą inspiracją. Odcięcie się od jej wpływu mogło zahamować rozwój teologicznej refleksji nad zbawczym znaczeniem wcielenia.

Die Inkarnation als Heilsereignis

Zusammenfassung

Über die soteriologische Bedeutung der Menschwerdung Gottes reflektierte man vor allem in der östlichen Theologie. In dieser Inkarnations-soteriologie wurden drei Theorien entwickelt. Die ersten zwei Theorien basieren auf den soteriologischen Implikationen der Logoslehre. In der physischen Theorie wird die Symbolik der „rettenden *communio naturae*“ zum Hauptmotiv. Die Menschwerdung erscheint hier als die rettende Verbindung der Menschennatur mit der göttlichen Natur. Die erzieherische Theorie versteht die Erlösung als eine neue Weisung durch Christus. Der Logos Gottes offenbarte sich zunächst heimhaft und fragmentarisch in der Vernunft des Menschen, dann aber wurde er in Christus Mensch,

³⁹ Por. BALTHASAR, *dz. cyt.*, s. 269.

um durch Beispiel und Lehre das in Lüge und Finsternis versunkene Menschengeschlecht umzuwandeln und es zu größerer Würde und Gemeinschaft mit Gott zu erheben. Das Leitmotiv der dritten Theorie ist der Platztausch des sündelosen Gottmenschen mit den ausweglos in die Sünde verstrickten Menschen (*admirabile commercium*). Athanasius formulierte die Grundfigur dieser Platztausch-Metapher: „Der Logos hat die Menschen zu Göttern gemacht, indem er selbst Mensch wurde“. In der letzten Zeit versucht J. Werbick eine neue personalistische Interpretation dieser Theorie zu entwickeln.