

## CHRYSTOLOGICZNO-TEOLOGICZNE PODSTAWY ANTROPOLOGII WSCHODNIEGO CHRZEŚCIJAŃSTWA

„Nikt z nas nie żyje dla siebie i nikt nie umiera dla siebie... Jeżeli bowiem żyjemy, żyjemy dla Pana, jeżeli zaś umieramy, umieramy dla Pana. I w życiu więc i w śmierci należymy do Pana” (Rz 14, 7–8). Ta wypowiedź św. Pawła Ap. wskazuje na wyjątkową rolę Chrystusa w życiu chrześcijańskim. Całkowicie i niepodzielnie je wypełnia. On, a nie co innego i nie kto inny, jest dla chrześcijanina „...drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6). Jest kodeksem moralnym, sposobem myślenia i wartościowania, kresem i wypełnieniem wszelkiej egzystencji ludzkiej. O tym chrystocentrycznym kierunku życia ludzkiego tak pisze Tertulian: „Wszystko co jest wrodzone duszy (naturze) ludzkiej, w niej zostało zasiane przez Słowo Boga, które było od początku u Boga, i wszystko to jest zarodkiem królestwa Bożego”<sup>1</sup>. Ta nowa w helleńsko-rzymskim świecie mentalność staje się z biegiem czasu matką nowej wiedzy o człowieku. Zrozumiała więc jest rzeczą, że u podstaw antropologii chrześcijańskiej leżą dwie prawdy z zakresu chrystologii: Wcielenie i dogmat paschalny.

### 1. Wzbogacenie ontycznej warstwy człowieka we wcieleniu Syna Bożego

W czasie chrystologicznych kontrowersji pierwszych czterech wieków Ojcowie greccy, broniąc realizmu Wcielenia, szczególnie mocno podkreślali jego zbawczą rolę. Ich zdaniem, zbawienie człowieka nie może się dokonać inaczej, jak tylko przez całkowite przyjęcie natury ludzkiej przez Boga. Aksjomat św. Ireneusza „Co nie jest przyjęte (przez Boga), nie jest zbawione”<sup>2</sup> znajduje już bardziej jasne wyrażenie u Orygenesusa: „Człowiek nie mógłby być całkowicie (integralnie) zbawiony, gdyby nasz Zbawiciel i Pan nie przyjął pełnego człowieka”<sup>3</sup>. Ta soteriologiczna prawda staje się kluczem do otwarcia nowej ontologicznej przestrzeni człowieka. Człowiek dzięki wcieleniu Logosu zaczyna realnie koegzystować z Bogiem. Tezę tę potwierdza św. Grzegorz z Nazjanzu. Naucza on, że w Chrystusie „Bóg i człowiek stali się jedno”<sup>4</sup>. Tak oto Syn Boży, który jest jedno z Ojcem, poprzez Wcielenie staje się jedno z człowiekiem. Ta jedność z człowiekiem nie ma bynajmniej tylko wymiaru moralnego i społecznego. Chrystus jest nowym i prawdziwym Adamem rodzaju ludzkiego (Rz 5, 12–21), Głową Ciała – Kościoła (Kol 1, 18) i krzewem winnym, z którego wyrasta nowy pęd ludzkości. Tę ontologiczną więź Chrystusa z ludźmi tak formułuje Cabašilas: „my zostaliśmy w Niego wcieleni (concorporati), ożywieni Jego życiem i staliśmy się Jego członkami”<sup>5</sup>. Wcielenie zatem według myśli wschodniej wprowadza w strukturę człowieka nową rzeczywistość. Jest nią prawdziwa zdolność człowieka do uczestnictwa w życiu Bożym, która jest definitywnie nową jakością treściową człowieka. Zwięźle wyraził to św. Ireneusz słowami: „Słowo Wcielone stało się człowiekiem i Syn Boży synem ludzkim, żeby człowiek mógł przyjąć Słowo Boga i, dostępując uwielbienia, stać się synem Bożym”<sup>6</sup>. Intuicja ta o „otwartości” istoty ludzkiej na Bóstwo i zdolnej do przeobstwienia leżała u podstaw antropologicznej myśli Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesusa, św. Atanazego, św. Grzegorza z Nyssy, św. Maksyma Wyznawcy oraz św. Jana z Damaszku<sup>7</sup> a także mistycznego doświadczenia wielkich ascetów Kościoła wschodniego takich jak np.: Izaak

<sup>1</sup> Commentarium in Matheum 10, 2, PG 13, 838 C.

<sup>2</sup> Adversus haereses II, 22, 4, PG 7, 784 A.

<sup>3</sup> Colloquium cum Heraclito 7, Sources Chrétiennes, Paris 1941 67/1960/ s. 70.

<sup>4</sup> Oratio 2, 23, PG 35, 432 BC.

<sup>5</sup> Vita in Christo 1. PG 150, 501 C.

<sup>6</sup> Adversus haer. III, 19, 1, PG 7, 939 B.

<sup>7</sup> Zob. W. Hryniewicz. Współczesna antropologia prawosławna, "Analecta Cracoviensia" 4/1972/ s. 220.

Syryjczyk, Pseudo-Dionizy Areopagita czy Symeon Nowy Teolog (949–1022). Podobny kierunek myślenia o człowieku można odnaleźć u religijnych myślicieli rosyjskich przełomu XIX i XX wieku, takich jak: Władimir Sołowiew (†1900)<sup>8</sup> i Wiktor I. Niesmielow (†1927)<sup>9</sup> a także współczesnych: Nikołaj Bierdiajew<sup>10</sup>, Sergiusz L. Frank<sup>11</sup>, Siergiusz Bułgakow<sup>12</sup>.

## 2. Optymizm paschalny człowieka

Doniosłe znaczenie w kształtowaniu wrażliwości chrześcijańskiej na wschodzie spełnia dogmat paschalny. Wydaje się, że na szczególną uwagę, z antropologicznego punktu widzenia, zasługuje jedna teza chrystologiczna. Jest nią twierdzenie V soboru powszechnego (553), że Jeden z Trójcy (Syn Boży) cierpiał i umarł na krzyżu w ludzkim ciele<sup>13</sup>. Ojcowie soborowi, przeciwnie niż diofizyci, utrzymywali, że podmiotem cierpienia i śmierci Chrystusa było Jego Człowieczeństwo nierozdzielnie zjednoczone z Boskim Logosem, a nie tylko człowieczeństwo Jezusa, wzięte z Maryi Panny. Akceptując aksjomat o niecierpiętności natury Boskiej, ojcowie wschodni tacy, jak: św. Cyryl Aleksandryjski<sup>14</sup>, św. Grzegorz z Nazjanzu<sup>15</sup>, Leoncjusz z Jerozolimy<sup>16</sup>, skłaniali się ku przekonaniu o tajemniczym przejściu przez mękę Istoty z natury nie podlegającej cierpieniu. Ta orientacja mocno zakorzeniła się w tradycji wschodniej. Wycisnęła ona na antropologii wyrazistą oryginalną pieczęć. Jeżeli Bóg do tego stopnia solidaryzuje się z człowiekiem, że w pełni uczestniczy w jego najbardziej nawet tragicznym losie, tj. w cierpieniu, poniżeniu i śmierci, to pytanie o człowieka nie może być stawiane poza kontekstem egzystencji Boskiej. Inaczej mówiąc, kenotyczna więź Boga z człowiekiem w Chrystusie i przez Chrystusa nie może nie pozostawiać w naturze ludzkiej jakiś śladów. Ze strony natomiast człowieka, stojącego wobec krzyża, niewystarczającą odpowiedzią na tę niewymowną więź miłości Boga z ludzkością, byłaby tylko pełna sympatii i bólu pobożność związana z cierpieniem człowieczeństwa Chrystusa. Jak z jednej strony fakt ten staje się dla człowieka przedmiotem kontemplacji Boga, tak z drugiej domaga się od niego poważnej refleksji nad sobą i to bynajmniej nie tylko etycznej. Jeśli krzyż Chrystusowy całkowicie zmienił sens i charakter soteriologii, co jest faktem bezspornym, to czyż to może być obojętne dla antropologów? Nie ulega wątpliwości, że nie. Pascha Chrystusa dostarcza antropologii nowych przesłanek. Człowiek po Wielkim Piątku jest bowiem inny. Język soteriologiczny wyraża to w słowach: skutek śmierci Chrystusa człowiek został uwolniony od grzechu i jego konsekwencji czyli śmierci oraz uzdolniony do nowego życia. Czyż ten oczyszczony z grzechu człowiek i uzdolniony do innego niż ziemskie życia, nie stanowi nowego jakościowo przedmiotu antropologii? Z pewnością tak !

Rzeczywisty ośrodek duchowości wschodniej stanowi mistarium zmartwychwstania Chrystusa. Ono też jest fundamentem dla niewzruszonej nadziei Kościoła na przemianę człowieka i świata. Wspomniany wcześniej rosyjski myśliciel Niesmielow pisał, że biblijne „niebo nowe i ziemia nowa” (Ap 21, 1) swój początek mają właśnie w zmartwychwstaniu Zbawiciela. W tym akcie odwieczny Logos wprowadził swą, wziętą z Maryi, ludzką naturę, tj. duszę i ciało, w Boską egzystencję. Od tej chwili ludzka materialność i ludzka duchowość w całej swej integralności zaczęły egzystować w pozadoczesnych wymiarach w świecie zmartwychwstania. Zmartwychwskreszone ciało i krew Chrystusa stanowią jak gdyby jądro nowego świata, konstytuując go i porządkując<sup>17</sup>. One właśnie, solidarnie zespolone z całą ludzkością, z ziemią i wszechświatem, stanowią – wedle słów św. Atanazego – prawdziwe „ciało Boga”<sup>18</sup>. Chrystus nie zmartwychwstał dla siebie. W symbolu wiary wyznajemy: „On to dla nas ludzi i dla naszego

<sup>8</sup> Cztienia o bogoczelowiczestwie. S.-Pietierburg 1902.

<sup>9</sup> Nauka o czelowiekie. T. 1. Kazań 1898, a zwłaszcza Nauka o czelowiekie. T. 2. Kazań 1903.

<sup>10</sup> Smysł tworczenia. Opyt' oprawdanije czelowieka, Moskwa 1916.

<sup>11</sup> Realnost' i czelowiek, Paris 1956.

<sup>12</sup> Agniec Bożij. O bogoczelowiczestwie, Paris 1933.

<sup>13</sup> "... ukrzyżowany w ciele Pan Jezus Chrystus był prawdziwym Bogiem, Panem chwały i jednym z Trójcy" (DS 432).

<sup>14</sup> De incarnatione Verbi. PG 75, 1417.

<sup>15</sup> Oratio 17, PG 35, 98; Oratio 38, PG 36, 325.

<sup>16</sup> Adversus Nestorium VIII, 9, PG 86, 1768.

<sup>17</sup> Nauka o czelowiekie. T. 2. s. 340-342.

<sup>18</sup> Epistola ad Adelphium 3, PG 26, 1074.

zbawienia... zmartwychwstał trzeciego dnia". Co tu oznacza „dla nas”? Św. Grzegorz z Nyssy w swej „Oratio I In Resurrectionem Christi” wygłasza, że wraz ze zmartwychwstaniem Chrystusa „przyszło do nas królestwo życia, a zniszczone zostało panowanie śmierci. Ukazało się inne narodzenie, inne życie, inny rodzaj życia, cała nasza natura została odmieniona”<sup>19</sup>. Myśl ta wiernie odzwierciedla nauczanie św. Pawła Ap. wyjaśniającego Koryntianom na czym polega zmartwychwstanie ludzi. „Pierwszy człowiek z ziemi – ziemski, drugi Człowiek – z nieba. Jaki ów ziemski, tacy i ziemscy; jaki Ten niebieski, tacy i niebiescy. A jak nosiliśmy obraz ziemskiego (człowieka), tak też nosić będziemy obraz (Człowieka) niebieskiego” (1 Kor 15, 47–49). Nie da się zaprzeczyć, iż wydarzenie Wielkiej Niedzieli rozpatrywane w takim aspekcie nie może być obojętne dla widzenia człowieka.

Tak oto dogmat paschalny odsłania ontyczną głębię człowieka odmienionego przez Chrystusa, tzn. jak gdyby na nowo stworzonego. Chyba o tak rozumianym człowieku myślał Jan Paweł II, kiedy na Placu Zwycięstwa w Warszawie wołał w 1979 r.: „Człowieka nie da się do końca zrozumieć bez Chrystusa!” (Por. KDK 22).

Syntezę tej krótkiej refleksji nad chrystologicznymi przesłankami antropologii chrześcijańskiej można wyrazić w słowach: Syn Boży zstępując na ziemię całkowicie zmienia rzeczywistość ludzką. Będąc „nowym Adamem” daje nowy początek dziejom ludzkości. Ta podniesiona ze stanu upadku do sfery życia w Bogu, przez Jego śmierć i zmartwychwstanie, staje się niejako wewnętrznie predysponowana do przebywania tam gdzie przebywa jej „nowy ojciec” i głowa – Jezus Chrystus zasiadający „po prawicy Boga Ojca”.

### 3. Życie w Duchu Świętym

W duchowości prawosławnej centralne miejsce zajmuje Duch Święty. Szczególnie mocno uwidacznia to liturgia. On jest tym, który stale zstępuje na nas, kiedy składamy Bogu Ojcu ofiarę Chrystusa. On przemienia i uświęca dary ofiarne a także całe święte zgromadzenie. Anaforą św. Bazylego<sup>20</sup> Kościół prosi „... modlimy się do Ciebie i Ciebie przyzywamy, Święty świętych, abys zesał z Twojej łaski Ducha Twego Świętego na nas i na leżące tutaj Dary i pobłogosławił je, uświęcił i okazał”. Łaska Ducha Świętego przemienia święte dary<sup>21</sup>. Jego potęga nas ożywia<sup>22</sup>. Przekonanie o uświęcającej, czyli zmieniającej sens i strukturę bytu, mocy Ducha Świętego nie ogranicza się na wschodzie tylko do sfery liturgicznej człowieka, ale także a może nade wszystko dominuje w refleksji teologicznej. Wymowne są w tym względzie słowa św. Atanazego: „Słowo przyjęło ciało abyśmy my mogli przyjąć Ducha Świętego. Bóg stał się nosicielem ciała, aby człowiek mógł stać się nosicielem Ducha”<sup>23</sup>.

Pneumatoforyczny, a może lepiej pneumatohagijny, kierunek myślenia o człowieku daje się zauważyć już znacznie wcześniej, bo u św. Ireneusza. Píše on: „Człowieka doskonałego tworzą trzy elementy: ciało, dusza i Duch (Święty), a tym który go zbawia i daje kształt (plasmata) jest Duch (Święty)”<sup>24</sup>. „Przeto ciało bez Ducha Bożego jest martwe, nie mając życia, Królestwa Bożego posiąść nie może”<sup>25</sup>. „Ci, którzy boją się Boga i wierzą w przyjście Jego Syna, a przez wiarę wprowadzają w serca swoje Ducha Bożego, nazywani są ludźmi sprawiedliwymi i czystymi, i duchowymi, i żyjącymi dla Boga; ponieważ mają Ducha Ojca, który oczyszcza człowieka i podnosi do życia Bożego”<sup>26</sup>. Myśl Ojców jest jasna. Tajemnicza obecność Ducha Świętego w człowieku sprawia, że ten ostatni uzyskuje nową jakość. Chyba można ją wyrazić jako ogromną wewnętrzną dynamikę, umożliwiającą, niemożliwy z punktu widzenia myśli racjonalistycznej, przeskok z poziomu życia doczesno-ludzkiego do życia Bożego. Fakt ten nie może pozostawać niezauważalny w refleksji antropologicznej. „Czyż nie wiecie żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was?” (1 Kor 3, 16).

<sup>19</sup> PG 46, 605 CD.

<sup>20</sup> Podobnie w anaforze św. Jana Złotoustego.

<sup>21</sup> Zob. Druga modlitwa wiernych w Liturgii św. Bazylego.

<sup>22</sup> Zob. Pierwsza modlitwa wiernych.

<sup>23</sup> De incarnatione 8, PG 26, 996.

<sup>24</sup> Adversus haer. V, 9, 1, PG 7, 1144.

<sup>25</sup> Tamże. V, 9, 3, PG 7, 1145.

<sup>26</sup> Tamże. V, 9, 2, PG 7, 1144.

## 4. Teologiczny patrocentryzm

Podstawowe adagium teologiczne Wschodu brzmi: arche wszelkiego bytu jest Bóg Ojciec. On jest absolutnym i ostatecznym początkiem, źródłem, wzorem i zasadą wszystkiego co istnieje i istnieć może (por. Syr 11, 14; Sdz 9, 53; 1J 5, 18nn). Wydawać by się mogło, że akcentowanie tej prawdy w środowisku chrześcijańskim jest zbędne. Jednakże dzieje teologii pokazują, że właśnie ta teza legła u podstaw gwałtownego sporu pomiędzy chrześcijańskim Wschodem i Zachodem<sup>27</sup>. Otóż łacinnicy pragnący mocno podkreślić jedność natury Boskiej, wprowadzili do nauki o Trójcy Świętej filioque. Wywołało to ostry sprzeciw „greków”. Najwybitniejszy z nich Focjusz patriarcha Konstantynopola określił przekonania zwolenników filioque jako bluźnierstwo i zatracenie nauki o Bóstwie<sup>28</sup>, jako herezję<sup>29</sup> a ich samych bezbożnikami i zbójcami, wprowadzającymi do Kościoła dogmat politeistyczny (2 principia—diarchię w Bogu) i ateizm<sup>30</sup>. Przywołałem tu do pamięci ten historyczny spór ażeby wykazać jak ważna jest dla myślenia teologicznego na Wschodzie monarchia Boga Ojca.

Nowy Testament ukazując tajemnicę Boga jako Trójcę Świętą termin „Bóg” odnosi do Boga Ojca<sup>31</sup>: Oczywiście Bóg jest Ojcem, ponieważ ma Syna, który jest Bogiem, Jezusa Chrystusa. Św. Jan Ap. pisze: „Boga nikt nigdy nie widział. Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, (o Nim) pouczył” (J 1, 18). Prawda o absolutnym ojcowstwie Boga oznacza, że historia ludzkości rozwija się nie według impulsów jakiegoś wiecznego ślepego Prawa czy też wg tzw. natury, ale zgodnie z wolą żyjącej Osoby pełnej ojcowskiej troskliwości (por. Ps 27, 10), która w Jezusie Chrystusie adoptuje ludzi za swoich synów (Gal 4, 5nn). Dlatego Jezus ogłasza przykazanie: „Bądźcie doskonałymi jak wasz Ojciec Niebieski jest doskonały” (Mt 5, 48). Cały realizm tego przykazania i moc zobowiązująca wypływa z tego, że „jesteśmy z Jego rodu” (Dz 17, 28), naturalnie, dzięki Jego łasce przez Jezusa Chrystusa. Twórcą owego „usynowienia” ludzi w Jezusie Chrystusie (zob. Ef 1, 5) jest Ojciec.

Autorzy duchowości wschodniej, Ojcowie greccy i ich prawosławni kontynuatorzy, tkwią mocno w tej tradycji trynitarniej. Dlatego wyakcentowanie jej jest niezbędne dla właściwego zrozumienia takich pojęć antropologicznych, jak „obraz Boży”, czy też „podobieństwo Boże”. Są one zorientowane nie tyle na naturę Boską, ile na osobę Boga Ojca. Oznacza to z jednej strony, że stwarza nas Ojciec za pośrednictwem Syna w Duchu, z drugiej zaś, że otrzymujemy zbawienie – chwałę w Duchu Świętym przez Syna od Ojca<sup>32</sup>. Taka jest „królewska droga” naszego przebóstwienia<sup>33</sup>. W tym nurcie teologicznym wszystko sprowadza się do jedności w jednej osobie kochającej i wolnej a jednocześnie wszechmogącej, w Ojcu Przedwiecznym. Tę niewyraźną ludzkimi słowami jedność w Ojcu pięknie wyraził Pseudo-Dionizy w powiedzeniu „unitas super principium unitatis”<sup>34</sup>.

Przedstawione wyżej przesłanki teologiczne powinny pomóc nam lepiej zrozumieć samoświadomość chrześcijan Wschodu tak mocno przesyconą przekonaniem o nowym człowieku i świecie stworzonym przez Chrystusa, o wszechuświęcającej obecności Ducha Świętego i wreszcie o Ojcu, w którym wszystko ma swój początek i swoje wieczne spełnienie.

---

<sup>27</sup> W wyjaśnianiu wiary trynitarniej przeważały dwie koncepcje, koncepcja „aleksandryjsko-łacińska” i koncepcja „grecka” (zob. H. Fries. Unité, Encyclopédie de la Foi, t. 4, Paris 1965-65. s. 379). Wykład doktorów zachodnich, począwszy od św. Augustyna aż do Boecjusza, akcentuje to, że w Bogu wszystko jest jedno, poza przeciwnością relacji (zob. Sobór Florencki. Denzinger 703. Wyd 1963 s. 1330). Konsekwencją tego jest uznanie, że Bóg jest jednością Ojca i Syna i Ducha Świętego. „Grecy” natomiast (i liturgia łacińska) pozostają przy słownictwie Nowego Testamentu. Wyrażenie „Theos” rezerwują Ojcu Jezusa Chrystusa (Rz 5, 6; nieba i ziemi, a więc Principium jedności kosmicznej i w ogóle świata pozaboskiego. Ten Ojciec jest także źródłem jedności wewnątrzboskiej. Syn i Duch Święty są jedno w Ojcu. Ojciec jest Twórcą naszego istnienia i zbawienia (Zob. T. Špidlik. La libertà come riflesso del misterio trinitario nei Padri Greci, „Augustinianum” 13/1973/ s. 513-523).

<sup>28</sup> De Spiritus Sancti mistagogia, 6, PG 102, 287.

<sup>29</sup> Tamże, 60, PG 102, 339.

<sup>30</sup> Tamże, 10. 11, PG 102, 291.

<sup>31</sup> X. Leon-Dufour. Słownik Teologii Biblijnej. Poznań 1982 s. 101, 626.

<sup>32</sup> Por. św. Bazyle, Liber de Spiritu Sanctio. 16, PG 32, 137 B.

<sup>33</sup> M. Lot-Borodine, „Revue de l'histoire des Religions” 106/1933/ s. 35.

<sup>34</sup> De divinis nominibus. II, 4, PG 3 641A.

## SOMMARIO

Il Dio dei cristiani è il Padre che si rivela attraverso il Figlio nello Spirito Santo. Per gli Orientali questo principio è un theologoumenon e l'ultima verità per capire l'uomo. L'uomo fu creato dall' „immagine di Dio” trinitario. Per questo le tezi cristologiche e pneumatologiche sono molto importanti per capirlo. Nell'articolo si dimostrano-relazioni tra la cristologia e la pneumatologia e la dottrina trinitaria e l'antropologia presso gli Orientali.

Ks. S. Janusz