

Marek Melnyk

Zarys wybranych zagadnień soteriologii prawosławnej

Studia Warmińskie 37/2, 495-522

2000

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ZARYS WYBRANYCH ZAGADNIĘĆ SOTERIOLOGII PRAWOSŁAWNEJ

Treść: — I. Źródła powstania prawosławnej doktryny soteriologicznej. — II. Ekonomia Zbawienia. — III. Antropologia soteriologiczna. — IV. Soteriologia tajemnicy wcielenia. — V. Paschalna jedność zbawczej śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. — VI. Pneumatyczny wymiar tajemnicy zbawienia. — VII. Eschatologiczna pełnia rzeczywistości zbawczej. — Zusammenfassung.

I. ŹRÓDŁA POZNANIA PRAWOSŁAWNEJ DOKTRYNY SOTERIOLOGICZNEJ

Jednym z istotnych elementów określających doktrynalną i duchową indywidualność prawosławia jest wypracowana tutaj doktryna soteriologiczna. Widoczne jest to zwłaszcza w porównaniu z chrześcijaństwem tradycji łacińskiej. Dostrzec wówczas można wyraźną odmienność prawosławnego widzenia podstawowych problemów soteriologicznych. Szczególnie wyraźnie widoczne jest dążenie do maksymalnie szerokiego ujmowania zbawczego dzieła Chrystusa. Bierze się ono z pragnienia, aby nie pominąć żadnego z jego aspektów. Nadaje to tej teologicznej refleksji nad zbawieniem charakter uniwersalistyczny, co dla prawosławia ma istotne znaczenie. Spaja bowiem ona doktrynalnie różnorodne i autokefaliczne Kościoły prawosławne. Możliwe, że dzięki temu również na prawosławnym Wschodzie od IV w. nie doszło do powstania kontrowersji soteriologicznych. Na przykład kryzys chrześcijaństwa w XVI w. nie spowodował tutaj wystąpienia analogicznych do reform Lutera czy Kalwina. Nie doszło do pojawienia się wszystkich spornych zagadnień związanych z interpretacją tajemnicy zbawienia (predestynacja, grzech, łaska i uczynki, usprawiedliwienie), które zantagonizowały łacińską część chrześcijaństwa¹. Jest to związane również zarówno z grecką wrażliwością na niewyczerpane bogactwo treści tajemnicy zbawienia, jak i z ogólnym charakterem teologii prawosławnej. Nie posiada ona tak jednoznacznego systemu doktrynalnego zbudowanego w oparciu o zwarty system refleksji, która ma na celu konstruowanie zwartej i powszechnej struktury dogmatycznej o charakterze intelektualnym, jak np. katolicyzm. Zamiast tego tajemnica Zbawienia w prawo-

¹ Jedynym wyjątkiem jest patriarcha Cyryl Lukaris, który poddał się wpływowi reformowanego ewangelicyzmu. Odnośnie tego zagadnienia zob. W. Hryniewicz, Cyryl Lukaris, EK III, kol. 707–708.

sławiu ujmowana jest na innym poziomie wyznaczonym liturgiczną kontemplacją brakiem potrzeby ujmowania doświadczenia religijnego w symbole słowne i definicje pojęciowe². Dlatego pisząc o tej soteriologii trudno, oprzeć się o jakąś oficjalną soteriologię całego prawosławia. Nie ma bowiem „urzędu nauczycielskiego” analogicznego do istniejącego w katolicyzmie, który sprawowany jest przez papieża w jedności z kolegium biskupim. W tej sytuacji soteriologia prawosławna formowana jest i zawarta w: tradycji siedmiu soborów powszechnych, teologii patrystycznej, literaturze ascetycznej, liturgii, teologii ikony, dziełach współczesnych myślicieli i teologów prawosławnych.

II. EKONOMIA ZBAWIENIA

Punktem wyjścia, określającym w istotny sposób refleksję soteriologiczną prawosławia, jest łączenie zbawienia z doktryną o Bożej Ekonomii. Jest to charakterystyczne pojęcie soteriologii greckich Ojców Kościoła³. W ich ujęciu zbawienie rozpatrywano jako tajemniczy plan ukryty w przedwiecznym Bogu i zrealizowany w Chrystusie — Bogoczłowieku. Zbawienie widziane z tej perspektywy to swoista „prehistoria zbawienia”, ponieważ jest ona rozpatrywana w swym pierwotnym porządku zawartym w wieczności i preegzystencji w Bogu.

Zbawienie jest zatem widziane najpierw od strony samego Boga jako przede wszystkim jego tajemnica, która ujawniła się dopiero w pełni czasów w dziejach człowieka. Zbawienie będące głównie „sprawą” Boga swą istotną treść odnajduje w nim samym. Dlatego jest ono ujmowane jako niezależne od czasu i historii. Kontekst człowieka pozostał tutaj niejako pominięty, natomiast podkreślony jest prymat pozytywnego działania Boga. Ukierunkowuje to w naturalny sposób soteriologię prawosławną na widzenie swego przedmiotu w sposób retrospektywny. Próbuje ona ujrzeć dramat zbawienia w wieczności, w odniesieniu do sfery misterium Boga. A więc jest to soteriologia niejako „skondensowana” w wieczności⁴. Dzięki temu jawi się ona jako przedwieczny porządek i ukryty plan, który ma być zrealizowany w historii rozumianej jako proces jego wypełniania się w czasie — zbawienia.

Idea istnienia ekonomii zbawienia wiąże się ściśle z apofatyczno-mistycznym charakterem teologii prawosławnej. Zgodnie z tym sposobem myślenia, który kładzie akcent na niepoznawalność istoty Boga, tajemnica zbawienia jest również ukryta w Bogu. On i jego zbawcze działanie ma ten sam misteryjny charakter. Dzięki apofatycznej metodzie, która wyraża artykulację idei przedwiecznego planu, zbawienie widziane jest niejako z „góry” niczym tajemnicze działanie, dar⁵.

² J. Klinger, *O istocie prawosławia. Wybór pism*, Warszawa 1983, s. 171–172.

³ M. Rączkiewicz, *Boża ekonomia zbawienia w ujęciu Jana Damasceńskiego*, *Vox Patrum* 10: 1990, z. 19, s. 761–769; B. Kosecki, *Misterium Zbawienia w teologicznej myśli św. Jana Chryzostoma*, *SPelp* 1975, s. 7–36; J. Damasceniński, *Wykład wiary prawdziwej*, Warszawa 1969, tłum. B. Wojkowski, (księga III, „O wcieleniu”, rozdz. I: Boży plan odkupienia w trosce o nas i o nasze zbawienie), s. 128–130; Wł. Łydka, *Ekonomia Zbawienia*, EK IV, kol. 796–799.

⁴ J. Gułkowski, *Glossa o „stworzeniu z niczego”*, *Znak* 36: 1984, nr 2–3, s. 199–201.

⁵ W. Hryniewicz, *Teologia prawosławna o przeobstwieńniu człowieka*, w: *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 1, Lublin 1972, s. 409; P. Evdokimow, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wołicka, Poznań 1991, s. 43–44, 47; Tenże, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 125.

Szczególnie ujawnia to istnienie zbawczej woli Boga. Jest ona wyrazem niepoznawalnej istoty Boga-Zbawcy. Określa to również przeznaczenie człowieka do zbawienia. Można przypuszczać, iż dlatego nie doszło w prawosławiu do kontrowersji na temat predestynacji. Było to możliwe właśnie dzięki ujęciu zbawienia nie w kategoriach myślenia dyskursywnego, ale w kategoriach apofatycznej ekonomii zbawienia. Zatrzymanie tutaj wszelkich prób racjonalnego wnikanania w tajemnicę wiary tonowało w skuteczny sposób zapędy do ograniczenia działania zbawczego suwerennego Boga. Dlatego ekskluzywizm soteriologiczny na Wschodzie nie rozwinął się tak silnie, jak to miało miejsce w teologii katolickiej czy ewangelickiej. Zbawcza wola Boga widziana w tym świetle ma charakter niezmienności, absolutnie pozytywny, nieskrępowany działaniem człowieka w historii. Los człowieka jest wyznaczony tym odwiecznym planem, a jego historia to ustawiczna walka między pierwotnym przeznaczeniem a odstępstwem od niego. Jest to ścieranie się zbawczej woli Boga i wolności człowieka.

Tak rozumiana historia posiada swój początek i koniec, który jawi się jako spełnienie i ocalenie niepowtarzalności każdego istnienia ludzkiego. Ujmowanie zbawienia w świetle tajemniczego planu Boga sprawia, że posiada ono charakter trynitarny, jawi się jako harmonia zbawczego działania Miłości Bożych Osób: Ojca, Syna, Ducha Świętego. Okazuje się ona źródłem i istotą całej ekonomii zbawienia, wewnętrzne zaś życie Trójcy Świętej wyznacza cały jego porządek, który prowadzi do pełni uczestnictwa człowieka w bycie Boga. Wyraża to idea przeobóstwienia człowieka polegająca na włączeniu go w mistyczną naturę trój-jedynego Boga, a więc w pełnię życia⁶.

Miłość Boga, w której ma się zrealizować człowiek sprawia, że plan zbawienia można równie dobrze określić mianem ekonomii Miłości. Ona to bowiem wyznacza relacje między Osobami Trójcy i to one mają charakter zbawczy w stosunku do stworzenia. Tutaj można by upatrywać przyczyny dostrzegania przez duchowość prawosławną najpierw mistycznej, pozytywnej strony zbawienia. Z tego doświadczenia rodzi się intuicja, iż to Bóg przedwiecznie ofiarowuje siebie człowiekowi, nie determinuje go do tego grzech człowieka, lecz Miłość Osób Trójcy⁷. Ta świadomość zbawczej roli Miłości „wewnątrz-Bożej” i jej znaczenie dla całego planu zbawienia uwidacznia się szczególnie w przedstawieniu ikony Trójcy Świętej. Jej kanonicznym wzorem jest ikona A. Rublowa, której symbolika wyraża trynitarną istotę odwiecznego planu zbawczego. Przedstawieni tutaj trzej aniołowie, skupieni wokół kielicha z głową baranka w środku, przedstawiają „przedwieczną Boską radę”. Treścią ich dialogu jest ofiara Syna Bożego. Sztuka ikony umożliwiła tutaj syntezę prawdy o przedwiecznej ofierze „baranka zabitego przed założeniem świata” będąca zarazem wyrazem zbawczej Miłości Boga. Umożliwiła to zrównoważenie skrajnych stanowisk predestynacji i pelagianizmu. Tak, więc dochodzimy tutaj do roli, jaką odgrywa grzech w ekonomii zbawienia. Grecy Ojcowie Kościoła, a za nimi prawosławni teologowie, dążą do takiego ukazania ekonomii

⁶ V. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, s. 95; J. Klinger, Kilka problemów związanych z nauką o Trójcy św. w prawosławnej teologii XX w., *Życie i Myśl* 25: 1975, nr 4, s. 26; W. Hryniewicz, *Teologia prawosławna o przeobóstwieniu człowieka*, jw., s. 410.

⁷ Grzegorz z Nysy, *De hominis opificio*, cz. 22 (PG 44, 204–205), w: H. de Lubac, *Katolicyzm*, tłum. M. Stakowska, Kraków 1988, s. 33.

zbawienia, która obejmowałaby dwie antynomiczne idee: niezmienność zbawczego planu i sprzeciwiający się jej grzech człowieka.

Wobec tego dylematu podkreśla się tutaj obecność „uprzedzającego poznania” Boga⁸. W jego świetle grzech przed samym swym zaistnieniem został pokonany. Przedwieczny plan zawierał „mechanizm” zniszczenia grzechu i wyzwolenia człowieka. Upadek został przewidziany, dlatego *spowodował nie zmianę celu, lecz środków prowadzących do jego celu*⁹. Ów środek to ofiara Krzyża i Osoba Zbawiciela, która wylania się w samym centrum ekonomii¹⁰. Ofiara zbawcza ma z tego źródła czerpać swą wyzwalającą i przemieniającą moc, a zarazem nieprzekraczalną dla człowieka misteryjność paradoksu „cierpienia” wcielonego Boga. Tajemnica tej zbawczej śmierci jest tak samo zakryta w historii zbawienia jak i w swej ekonomii¹¹. Dzięki temu związkowi prawosławie tak powściągliwie odnosi się do realistycznej interpretacji cierpienia i śmierci Chrystusa. Natomiast jakby mniej powściągliwa jest interpretacja tajemnicy Krzyża w świetle przedwiecznej ekonomii. Syn Boży poddaje się uniżeniu i ograniczeniu w celu przebóstwienia człowieka poprzez zjednoczenie Bóstwa z człowieczeństwem z racji istnienia ekonomii zbawienia. Krzyż jest widziany najpierw w perspektywie realizacji pierwotnego i niezmiennego zamiaru opatrności Boga. Przedwieczna kenoza, nie jest skrępowana grzechem i nie jest to jej punkt wyjścia. Wynika raczej z absolutnej wolności Boga, który podjął ryzyko obdarowania wolnością człowieka. Uwydatnia to pozytywny sposób patrzenia na tajemnicę zbawienia.

To spojrzenie na Krzyż i jego rolę w ekonomii zbawienia znajduje to swój szczególnie dramatyczny wyraz w liturgii Eucharystii. Jest ona pojmowana jako uczestnictwo w prapoczątkach istnienia, jedności czasu i wieczności. Czas liturgiczny, będący wiecznością przeżywaną „już teraz”, umożliwia uczestnictwo w ekonomii zbawienia¹². Sakrament Eucharystii daje możliwość przeżycia całej ekonomii zbawienia. Struktura Eucharystii wyznaczona jest poszczególnymi etapami ekonomii: prehistorią, wcieleniem, paschą, paruzją. I właśnie pierwsza jej część, zwana „proskomidią”, będąca przygotowaniem darów ofiarnych, odtwarza niezwykle realistycznie ekonomię zbawienia na jej etapie przedwieczności. Eucharystia, wprowadza więc jej uczestników w metahistoryczny wymiar zbawienia i dopiero po nim następuje jej realizacja w czasie.

⁸ Jan Damaśceński, Wykład wiary prawdziwej, jw., s. 124–127 (rozważania na ten temat są zawarte w rozdziale 30: Co Bóg ustalił w oparciu o swą wiedzę wyprzedzającą zdarzenia). Por. Grzegorz z Nysy, De hominis opificio, cz. 16, 22 (PG 44, 181–185, 204–205), jw., s. 30–31, 33.

⁹ W. Hryniewicz, Teologia prawosławna o przebóstwieniu człowieka, jw., s. 410.

¹⁰ „Chwała Twojemu planowi zbawienia (ekonomii). Dzięki niej, wszystko wypełniwszy, dałeś nam wieczną sobotę — Twoje najświętsze zmartwychwstanie spośród umarłych (...). Po wypełnieniu planu zbawienia (ekonomii) przez mękę, Król wieków obchodzi sobotę w grobie”; fragment liturgii bizantyjskiej Wielkiej Soboty, w: Ojcowie żywi, t. IV, opr. M. Starowieyski, Kraków 1982, s. 199; Por. Cyryl Aleksandryjski, PG 68, 829, w: Eucharystia pierwszych chrześcijan, opr. M. Starowieyski, Kraków 1987, s. 391–392.

¹¹ „(...) długo więc rozpatrywaną swą radę (plan zbawienia świata) chował w ukryciu i strzegł (...), lecz skoro przez umiłowanego Syna objawił i ukrył to, co już było od początku przygotowane (...). Wszystko wiedział on wspólnie z Synem swoim według swych zamiarów”, — Orygenes, List do Diogoneta, tłum. T. Czuj, w: Pisma Ojców Kościoła R. 18, (1935), s. 17; Teodor z Mopsuestii, Katecheza mistyczna, cz. I, s. 21–25, w: Eucharystia pierwszych chrześcijan, jw., s. 298.

¹² P. Ewdokimow, Prawosławie, jw., s. 314, 316, 319.

III. ANTROPOLOGIA SOTERIOLOGICZNA

W prawosławiu, tak jak w całym chrześcijaństwie, mówi się o podwójnej koncepcji człowieka. Z jednej strony człowiek jest obrazem i podobieństwem Boga, powołanym do uczestnictwa w naturze Boga. Z drugiej strony jest on istotą grzeszną i upadłą, zranioną przez zło. Jest to wynikiem ukształtowania tej religijnej antropologii przez doświadczenie zbawienia. Dlatego tak istotne znaczenie ma zwrócenie uwagi na związek między rozumieniem zbawienia a poglądami na naturę człowieka. Odnaleźć można w tej antropologii religijnej istotne elementy formującej ją soteriologii. Tak rozumiana antropologia szczególnie wyraźnie obecna jest w biblijnej wizji człowieka przed upadkiem, w jego pierwotnej „edeńskiej” tożsamości. Dlatego teologia prawosławna dramat zbawienia dostrzega już w tajemnicy stworzenia świata a szczególnie w momencie zaistnienia na nim człowieka. Jest to początek procesu zbawczego, gdzie zarysowane są dwa jego poziomy interpretacyjne: Miłość Boga i grzeszność człowieka.

Pierwszym soteriologicznym komponentem antropologii prawosławnej jest zawarty w naturze ludzkiej element boski. Dostrzegamy tutaj realizację tego, co ma być zgodne z pierwotną naturą człowieka, ale zarazem i urzeczywistnienie pierwotnego pozytywnego aspektu tajemnicy zbawienia. Wynika on z przekonania, że w naturze ludzkiej zawarty jest pierwiastek wiecznie trwały. Jego realna obecność, przenikająca egzystencję człowieka, sprawia, że dar zbawienia staje się odnowieniem i dopełnieniem natury nie skażonej złem. Wyznaczony jest tutaj idealny model teologicznej antropologii skoncentrowany na ontycznym wyposażeniu człowieka.

Strukturę bytu człowieka „edeńskiego” tworzy jedność ducha i materii. W tej jedności greccy Ojcowie Kościoła widzieli istnienie możliwości powrotu człowieka z potencjalnej sytuacji grzechu¹³. Według ich nauki duchowo-materialna struktura człowieka miała umożliwiać pokutę. Tej możliwości nie mają aniołowie ze względu na wyłącznie duchową naturę. Dlatego grzech nie wycisnął na człowieka potępienia, którego doświadczyły zbuntowane byty subtelne. Jedność ducha i materii sprawia również, że człowiek uczestniczy w stopniowym jednoczeniu kosmosu z Bogiem-Stwórcą. Człowiek tak widziany ze swej natury uczestniczy w tajemnicy stworzenia, która jawi się jako pierwszy akt zbawczy. Jedność ducha i materii jest przejawem naznaczenia natury ludzkiej pierwiastkiem boskim. Oznacza to dla teologów prawosławnych specjalny stan natury ludzkiej określanej pojęciem teoforyczności. Jest to wybitnie mistyczna koncepcja natury ludzkiej i zarazem w ogóle bytu jako takiego. Posiadanie w sobie śladów boskości przez naturę ludzką i jej mistyczny charakter ma wynikać z faktu, że świat i człowiek został stworzony, *by uczestniczyć w pełni życia Bożego — takie jest jego powołanie*¹⁴.

Związaną powyższą ideą z aktem twórczym jest istotne w swych skutkach. Człowiek w stanie początkowej doskonałości bytu nie dotkniętego dysharmonią i upadkiem jawi się jako uczestnik w bycie Natury Boga. Istnienie człowieka

¹³ Grzegorz z Nysy, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 420; tenże, *De hominis opificio*, cz. 16, 22 (PG 4, 181–155, 204–205), jw., s. 29–32, 32–33.

¹⁴ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa 1989, s. 98–99; W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei*, Opole 1989, s. 128–147.

w „boskości” okazuje się być czymś naturalnym¹⁵. Nie oznacza to, że przepaść między obu porządkami bytu się zaciera. Granica między Bogiem i człowiekiem jest nieprzekraczalna. Bóg jest transcendentnie apofatyczny wobec kosmosu i człowieka. Jest to podkreślane ze względu na możliwość wystąpienia tutaj panteizmu. Dzięki temu idea uczestnictwa pozwala przybliżyć nieprzekraczalną granicę między Bogiem i człowiekiem, nie naruszając przy tym jej pierwotnej nieprzekraczalności. Jest to możliwe, gdyż uczestnictwo to *charyzmat nieodłączny od ludzkiej natury*¹⁶, dar Boga dla wolności człowieka. Zauważamy tutaj przekonanie o istnieniu pierwotnej inicjatywy Boga, która obdarowuje naturę ludzką zdolnością do zjednoczenia ze sobą a pozostaje przy tym Kimś zupełnie innym. Jest to poczucie istnienia pierwotnej mistycznej jedności różnych ontycznie porządków. Jest to wynikiem przeżywania tej tajemnicy wiary na poziomie świadomości sakramentalnej. Każda liturgia Eucharystii jest rozumiana jako uczestnictwo w bycie jedności Bosko-ludzkiej Chrystusa¹⁷.

Wiara w to, że natura ludzka zawiera pierwiastek Boży, w antropologii prawosławnej pociąga za sobą przekonanie, że łaska jest nieodłączna od natury. Mamy tutaj do czynienia z doświadczeniem kluczowego dla chrześcijaństwa rozróżnienia podwójnej rzeczywistości, w której istnieje człowiek, określane mianem natury stworzonej i nadprzyrodzonej. W prawosławiu rzeczywistości te mają specyficzne ujęcie. Widziane są jako wzajemnie powiązane, umożliwiając bliskość natury i łaski. Oba porządki istnienia pozostają we wzajemnej harmonii i zgodzie¹⁸. Ta koherencja znajduje swoje spełnienie w zdolności natury do przeobóstwienia. Dlatego łaska jako przejaw nadprzyrodzonej, którą można określić mianem: apofatycznej energii niepoznawalnej istoty Boga, jest naturalnym czynnikiem w ontycznej naturze „człowieka przed upadkiem”. Ma ją nosić każdy człowiek jako blask dawnej pierwotnej świętości. Dzięki takim przeświadczeniom możliwe jest twierdzenie, że *łaska jest współnaturalna a nadprzyrodzenie naturalne wobec natury*¹⁹. Zawiera się tutaj przekonanie, że w naturze istnieje potrzeba łaski, konieczność jedności z Bogiem, czyli uczestnictwa w Bogu. Źródłem współnaturalności łaski jest fakt stworzenia człowieka jako bytu otwartego na Boga; dlatego by istnieć; potrzebuje on energii Stwórcy-źródła swego istnienia. Akt stworzenia bowiem był i jest ciągle obecny w stworzeniu jako dar łaski.

Następną szczególnie silnie akcentowaną ideą antropologii teologicznej prawosławia jest przekonanie, że człowiek jest obrazem Boga. Jest to szczególny punkt odniesienia dla definiowania natury bytu człowieka a zarazem najpełniejsze ujęcie

¹⁵ Grzegorz z Nyssy omawiając w traktacie o stworzeniu człowieka stan człowieka przed upadkiem, przypisuje mu: „błogosławieństwo nieśmiertelności”, „czystość”, „sprawiedliwość”, podaje za: J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 179.

¹⁶ P. Evdokimow, *Prawosławie*, jw., s. 113. Por. Jan Damasceniński, *O wierze prawdziwej*, jw., s. 215.

¹⁷ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza mistagogiczna nr 4*, tłum. W. Kania, *Pisma Staro-chrześcijańskich Pisarzy*, t. XI, s. 314–316; Jan Chryzostom, *In Cor. 24*, In., tłum. T. Sinko, w: *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, jw., s. 215; Jan Damasceniński, *O wierze prawdziwej*, jw., s. 215–222.

¹⁸ J. Teofiluk, *Prawosławie*, w: *Porównanie wyznań*, Warszawa 1988, s. 109.

¹⁹ P. Evdokimow, *Prawosławie*, jw., s. 115. Dla św. Jana Damascenińskiego „nawrócenie (*metanoia*) jest odejściem od tego, co jest wbrew naturze, i powrotem do tego, co jest z naturą zgodne”. — Tenże, *Wykład wiary prawdziwej*, jw., s. 125.

prawosławnej ontologii. Takie sformułowanie wyrasta z idei apofatyizmu i teoforyczności²⁰. Stało się to możliwe dzięki zasymilowaniu platońskiej ontologicznej wrażliwości Greków z semicką ideą człowieka — Obrazu Boga. W efekcie umożliwiło to odsłonięcie pierwotnego porządku natury ludzkiej w jej nieskażonej harmonii i tożsamości²¹. Innym źródłem, z którego wypływa idea człowieka — ikony Boga jest określenie stanu człowieka w jego pierwotnym przeznaczeniu²². Jest nim rajski stan. Jawi się on jako ukryty w naturze człowieka i wyznaczający jego egzystencję. Dążąc do tego stanu realizuje on swą pierwotną naturę i ekonomię zbawienia. Jest, więc próbą wnikięcia w tajemnicę realizacji procesu zbawienia. W tym świetle jawi się on jako spełnienie i odtworzenie pierwotnego przeznaczenia do bycia obrazem Boga zarówno przed, ale i po upadku.

Pierwiastek Boski — obraz Boga, stanowiący istotę natury ludzkiej, determinuje wybitnie ontologiczne widzenie natury ludzkiej i nauki o zbawieniu. Jest to ontologiczny wzorzec człowieka realizowany poprzez posiadanie w osobowym centrum *obecności Boga w jego obrazie, który jest bliższy człowiekowi niż człowiek samemu sobie*²³. Potwierdza to teoforyczną i teandryczną naturę człowieka. Ontologiczne definiowanie natury człowieka podkreśla apofatyzm niemożności poznania do końca głębi swej natury, przez człowieka. Jest ona naznaczona niepoznawalnością samego Boga i w ten sposób ta sama apofatyeczność łączy Boga-stwórcę i człowieka-stworzenie. Można tutaj dostrzec ślady religijności człowieka pierwotnego, który nie odróżniał sfery sakralnej i profanum, tym samym nie werbalizował potrzeby zbawienia w sposób negatywny jako wyzwolenie od zła. Apofatyeczność tożsamości człowieka, złączonej z byciem „na obraz Boga”, powoduje brak precyzyjnej odpowiedzi na pytanie: co właściwie stanowi ten obraz. Tradycyjnie większość teologów prawosławnych przyjmuje zgodnie, iż jest to *element konstytutywny i dynamiczny natury ludzkiej*²⁴. Poza tym ogólnym stwierdzeniem istnieje wiele interpretacji. Grecy Ojcowie Kościoła dostrzegali obraz Boga w rozumnej naturze człowieka, a zwłaszcza w darze wolności (Orygenes, Klemens, Bazyli) lub szerzej w duchowej naturze (Grzegorz z Nyssy). Współcześnie zwraca się uwagę na osobowy sposób istnienia bytu ludzkiego. Stąd możliwe jest stwierdzenie, że *jako obraz Boga człowiek jest bytem osobowym umieszczonym naprzeciw Boga osobowego*²⁵. Być „na obraz Boga” oznacza więc „być osobą”. Natomiast niezależnie od przekroju czasowego prawosławni chrześcijanie są zgodni, że obraz Boży w człowieku decyduje o jedności duchowo-materialnej natury człowieka. Nie jest przy tym jakąś określoną i wydzieloną częścią. Raczej

²⁰ Grzegorz z Nazjanzu, Mowa na Boże Narodzenie, tłum. zbiorowe, Warszawa 1965, s. 421, w: Ojcowie żywi, t. III, jw., s. 334; W. Hryniewicz, Hermeneutyczne znaczenie idei Bogoczłowieczeństwa w świetle antropologii prawosławnej *STV* 12: 1970, nr 1, s. 265; W. Hryniewicz, A. Nossol, Antropologia teologiczna, w: EK I, kol. 696–697.

²¹ W. Łoski, Teologia mistyczna, jw., s. 100, 112–115, 164.

²² P. Evdokimow, Kobieta i zbawienie świata, jw., s. 42–43; S. Bułgakow, Prawosławie. Zarys nauki kościoła prawosławnego, tłum. H. Paprocki, Białystok 1992, s. 120–121.

²³ W. Hryniewicz, Prawda o zbawieniu w świetle tradycji wschodniej, w: Tenże, Bóg naszej nadziei, jw., s. 155–156; J. Meyendorff, Teologia bizantyjska, jw., s. 113–114.

²⁴ W. Hryniewicz, Współczesna antropologia prawosławna, w: Tenże, Bóg naszej nadziei, jw., s. 157.

²⁵ W. Łoski, Teologia mistyczna, jw., s. 109.

obejmuje całą złożoną naturę człowieka we wszystkich jej wymiarach. Stąd człowieka na Wschodzie opisuje się jako byt trychotomiczny, składający się z: ducha, duszy i ciała.

Obraz Boży jako ontologiczny fundament istnienia człowieka nie jest czymś statycznym. Ścisłe z nim bowiem jest związane pojęcie podobieństwa. Zgodnie z tym biblijnym rozróżnieniem uczestnictwo człowieka w Bogu, wyrażone w idei obrazu, jest interpretowane jako dar, ale i zarazem zadanie, które znajduje swój wyraz w kategoriach rozróżniania między pojęciami „obrazu” i „podobieństwa”²⁶. Uczestnictwo w Bogu rozumiane jako uzyskanie podobieństwa obrazu Boga ma być osiągnięte przez człowieka. Dokonać tego można wysiłkiem wolnej woli, następuje wówczas uaktywnienie się ludzkiej wolności afirmującej „zadanie” bycia na podobieństwo obrazu, które tworzy się we współdziałaniu z łaską Boga. Oba pojęcia są ze sobą powiązane niczym bieguny tej samej tajemnicy.

Idea człowieka rozumianego jako obraz Boga pociąga za sobą przekonanie że w naturze ludzkiej potencjalnie zawarte jest Bogoczłowieczeństwo jako jedność Boga i człowieka. Ma ona na celu uzdolnienie człowieka do przyjęcia Boga, co jawi się jako istotny element ekonomii zbawienia. Ten cel całego dzieła stworzenia określa idealny wzorzec struktury ludzkiego bytu-ikony Boga, który jest potencjalnie Bosko-ludzki²⁷.

Wszystkie, wymienione dotychczas, charakterystyczne cechy prawosławnej nauki o człowieku, będącej refleksją nad danymi Objawienia Bożego i ich teologiczną wykładnią prowadzi do sformułowania jej idei przewodniej — idei przeobóstwienia. Myśl ta staje się swoistym centrum antropologii prawosławnej, w którym zbiegają się wszystkie kierunki refleksji nad człowiekiem, znajdując tutaj swój sens i dopełnienie. Analiza „człowieka przed upadkiem”, gdzie pierwotny cel stworzenia nie został zmaćony grzechem, ma dla prawosławnych teologów tak ogromne znaczenie, ponieważ tutaj uwidacznia się istota przeobóstwienia. Jego realizacja przed upadkiem jest początkiem, wzorem, który miał być zrealizowany w pełni czasu. Pierwotna harmonia, mimo że nie była stanem całkowitego przeobóstwienia, ukazuje jego istotne rysy. Przede wszystkim ma ono charakter ontyczny. Nastąpiło to w wyniku przeniknięcia natury ludzkiej istotą Boga. W ten sposób realizowała się Boża ekonomia — uczestnictwo człowieka w energiach Stwórcy. W tym stanie bytu człowieka jego natura miała być poddawana przemianie będącej realizacją powołania do *stania się Bogiem przez Łaskę*²⁸. Jasno wyłania się tutaj wspomniany teandryzm jako sama istota przeobóstwienia. Teandryczność (Bogoczłowieczeństwo) natury ludzkiej jest potencjalnie zawarte w akcie stwórczym, albowiem człowiek w swej osobowej strukturze obrazu i podobieństwa stworzony został, by być istotą otwartą na Boga. Św. Bazyli np. pierwotny teandryzm stworzenia opierał na przekonaniu, iż *człowiek jest stworzeniem, które otrzymało nakaz stania się Bogiem*²⁹. Ten pierwotny teandryzm wyznaczył istotę

²⁶ Orygenes twierdził, że „człowiek otrzymał przy pierwszym stworzeniu godność obrazu, natomiast doskonale podobieństwo zostało zachowane mu aż na koniec, a to po to, żeby zdobywał je sobie własnym wysiłkiem”, cyt. za: J. Salij, Człowiek obrazem Boga, *W drodze* 10 (1984), s. 5.

²⁷ W. Hryniewicz, Bogoczłowieczeństwo, EK II, kol. 713–715.

²⁸ W. Łoski, Teologia mistyczna, jw., s. 103–104.

²⁹ Grzegorz z Nazjanzu, Mowa ku czci św. Bazylego, PG, 36, 360 A; Por. „przeobóstwienie to rzeczywiste uczestnictwo całego człowieka (wraz z ciałem) w całym życiu Boga. Stojąc przed wielką

procesu jego urzeczywistnienia w postaci przebóstwienia. W świetle teandrycznej zasady musiało ono polegać na zjednoczeniu *natury stworzonej z naturą nie-stworzoną*³⁰. Idea przebóstwienia widziana z perspektywy „bezgrzeszności” może wydawać się jedynie pasywnym doznawaniem działania Boga przez człowieka. Udział człowieka w przebóstwieniu swej natury może sprawiać wrażenie „przytłoczenia” determinującą go energią Boga. Takie rozumowanie nie uwzględnia współdziałania (synergizmu) człowieka w przebóstwieniu. Prawosławnym, człowiek „na początku” jawi się jako współpracownik i partner człowieka w przebóstwieniu siebie i kosmosu. Nie jest to sztuczny zabieg służący zrównoważeniu zbyt wyolbrzymionego działania Boga. Synergizm, bowiem swe źródło posiada w: optymistycznym poglądzie na naturę ludzką, idei uczestnictwa, wolności jako części ontycznego wyposażenia człowieka. Kluczowe znaczenie ma tutaj wolność. Jej pierwotna norma umożliwia współdziałanie człowieka w przebóstwieniu. Stworzenie, bowiem człowieka oznaczało, że posiadał on *starodawną godność wolności*³¹, która w antynomiczny sposób łączy łaskę z naturą. Wolność natury człowieka jest istotnym wymiarem jedności a zarazem braku sprzeczności natury i łaski, gdyż stworzona wolność człowieka odpowiada absolutnej Wolności Boga. Jest ona jej obrazem. Ta jedność miała sprawiać, że w stanie pierwotnej doskonałości człowiek był nieśmiertelny i bezgrzeszny. Nie ma tutaj jednak zanegowania niemożności niegrzeszenia. Człowiek w swym normatywnym stanie pozostawał istotą wolną. Od tego zależało trwanie w jedności z Bogiem. Ten stan był urzeczywistniany w ciągłym samookreślaniu i potwierdzaniu swej godności podobieństw, a więc bycia na wzór obrazu Boga.

Obecność świadomości „edeńskiej tożsamości” zaznacza się wyraźnie w soteriologicznej funkcji ikony. Jej kontemplacja jawi się jako doświadczanie zbawienia, jako doświadczanie rajskiej doskonałości, odsłonięcia bliskości świata nadnaturalnego, jako swoista materializacja obdarowania łask. Odsłanianie pierwotnego stan przebóstwienia człowieka w obliczu ikony to doświadczanie bycia w zgodności z prototypem człowieka zbawionego — wcielonego i zmartwychwstałego Syna Bożego. Obraz Chrystusa jest doświadczaniem Boga, poprzez które ma następować doświadczanie pierwotnego człowieczeństwa. Jest to istotne zadanie malarstwa ikonowego. Pragnie ono odsłonić prawdziwe oblicze człowieka jako istoty zbawionej potencjalnie i uprzednio, które jest zawarte w człowieku „rajskim”. Ta funkcja ikony manifestuje się szczególnie w ikonach Bogurodzicy. Doświadczenia tutaj człowieczeństwa rajskiego jest możliwe dzięki wierze, że Maryja jest jedynym człowiekiem w pełni przebóstwionym. Jako kobieta i matka wcielonego Boga, „umożliwiła” urzeczywistnienie celu dzieła stworzenia — pełni przebóstwienia

antynomią otchłani i krzyża, transcendencji i partycypacji, Niedostępny bez uszczerbku swej istoty pozwala uczestniczyć w swym istnieniu bytowi stworzonemu”. — O. C I e m e n t, Bunt Ducha i tragedia podziatu, *Znak* 45: 1993, z. 2, s. 26.

³⁰ Św. Maksym Wyznawca, De ambiguis, PG 91, 1308 B. Bogoczwłowieczeństwo swoje dogmatyczne podstawy posiada w nauce Soboru Chalcedońskiego z 451 r. Chodzi tutaj o soborowe stwierdzenie, że: „(...) jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, doskonały w Bóstwie i człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek (...)”, BF, 6, 8, s. 279.

³¹ Grzegorz Palamas, Triads, cz. 1, 1, s. 9, cyt. za: J. M e y e n d o r f f, Teologia bizantyjska, jw., s. 180.

człowieka. Ikona Maryi jest więc materializacją i prototypem człowieka przebóstwionego — człowieka zbawionego.

Prawosławna hermeneutyka zbawienia, pełna wrażliwości ontycznej, złączona ściśle z poglądami na naturę człowieka, musi rozpatrywać jej drugą część, gdzie pojawia się problem niedoskonałości moralnej. A więc problem, określane mianem grzechu pierworodnego. Jego elementy to problemy: zła, śmierci i grzechu. Chodzi tutaj szczególnie o stopień skażenia przez zło natury ludzkiej. Można zaryzykować twierdzenie, że określona koncepcja skażenia złem natury ludzkiej wyznacza określony model zbawienia. Tutaj poszczególne Kościoły chrześcijańskie różnią się między sobą rozpoznaniem stanu upadku człowieka. A przez to różnią się „ofertą” zbawczą i odmiennymi drogami jej urzeczywistnienia, które jawią się wyzwoleniem, wybawieniem od zła. W porównaniu z teologiczną myślą zachodniego chrześcijaństwa teologia prawosławna zagadnienie pierwotnego upadku człowieka interpretuje w sposób odmienny i specyficzny. Nie chodzi tutaj o nierealistyczny optymizm, lecz odmienne rozłożenie akcentów, głównie zaś o widzenie grzeszności człowieka w powiązaniu z całością teologiczną jego wizji. Stan upadku nie jest wyizolowaną i istniejącą dla siebie negatywną jakością antropologiczną. Zauważyć można tutaj ścieranie się dwóch tendencji. Pierwsza to rozumienie grzechu jako dziedzictwa śmiertelności, druga zaś to przekonanie, że grzech jest dziedziczną winą. Te dwie koncepcje na gruncie prawosławia współistnieją ze sobą.

Zarówno Ojcowie Kościoła, teologowie bizantyjscy, jak i współcześni teologowie prawosławni w uzasadnieniu, iż grzech pierworodny jest dziedzictwem śmiertelności, która staje się źródłem grzechu osobistego, odwołuje się chętnie do egzegezy listu św. Pawła do Rzymian 5,12. Zwłaszcza fragment mówiący, że *śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli*, ma kluczowe znaczenie. Słowo „ponieważ” (*eph ho*) Grecy odnosili do śmierci. Oznaczało to, iż ludzie są winni grzechu Adama, w sensie dziedziczenia śmiercią³². Taka interpretacja jest wyrazem świadomości, że wina nie jest przekazywana dziedzicznie. To, co człowiek dziedziczy, to śmiertelność, która jawi się jako źródło grzechów osobistych. Jest to stan choroby i negatywne doświadczenie wolności oraz śmiertelności, które rodzi grzeszność. Pociąga to za sobą użycie w opisie grzechu pierworodnego kategorii ontologicznych: życia, śmierci. Pojęcia prawnicze i moralne: wina, przebaczenie, zadośćuczynienie, są używane podczas mówienia o tajemnicy grzechu w sposób wtórny. Przekonanie, że grzech pierworodny to dziedziczenie śmiertelności, szczególnie uwypukla ontologiczny charakter grzechu. Zgodnie z patrystycznym, optymistycznym poglądem na naturę stworzenia, a szczególnie na naturę człowieka, w prawosławiu istnieje głębokie przekonanie, że zło nie ma swego źródła w stworzeniu. Nie zauważamy tutaj żadnego manichejskiego przekonania o związku zła z materią czy ludzką cielesnością. Źródło zła istnieje poza bytem ludzkim, a tym bardziej poza materią. Jest ono związane ze stworzeniami duchowymi bytów subtelných. Tutaj nastąpiła pierwotna katastrofa polegająca na

³² W. Hryniewicz, Teologia prawosławna o grzechu pierworodnym, w: W. Grana t, Ku Bogu i człowiekowi w Chrystusie, t. I, Lublin 1970, s. 239–240; J. Meyendorff, Eph' ho (rom. 5, 12) chez Cyrille d'Alexandrie et Theodoret, Studia Patristica, t. IV, Berlin 1961, s. 151. Por. Grecko-polski Nowy Testament, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1993, s. 712.

odrzuconiu przez wolność aniołów jedności z Bogiem. Owa pierwotna pozaczasowa katastrofa rozegrała się na poziomie innym niż byt ludzki, chociaż jej istotą pozostała ta sama — wolna wola³³. Na poziomie ludzkiej egzystencji zło zaistniało przez przedostanie się drogą wolnej woli. Złe wykorzystanie wolności naruszyło pierwotny porządek istnienia i sprawia, że człowiek działa wbrew sobie, wbrew pierwotnej naturze zjednoczonej z Bogiem. Zgodnie z kierunkiem wytyczonym przez ontologiczne rozumienie człowieka, zawarte w idei obrazu i podobieństwa oraz przeobstwień teandrycznej natury człowieka, grzech jawi się jako katastrofa o charakterze ontologicznym. Tajemnica grzechu ujmowana na tym poziomie ma odsłonić istotę grzechu — wyboru zła i trwania w nim. Jest to odwrócenie naturalnego porządku realizowania „ekonomii”. Tak pojęta istota grzechu narusza naturalne uczestnictwo człowieka w bycie Boga, niszczy podobieństwo. Uniemożliwia to realizowanie przez człowieka swego naturalnego istnienia „bycia na obraz Boga” będącego normatywnym wzorcem w naturze ludzkiej. Jest to zarazem zdeformowanie tejże natury, w której łaska i natura stanowiły jedność. Z tych względów po katastrofie grzechu nie jest możliwe przywrócenie podobieństwa siłami samego człowieka, a także ponowny subiektywny akt wyboru bycia ikoną Boga. Istotną intuicją tutaj pojawiającą się jest wskazanie drogi, jaką zło przemknęło w kosmos i został on dotknięty śmiercią. Stało się to poprzez człowieka i nieuniknioną dla niego pokusę grzechu oraz działanie jego chorej woli. Samo zło przejawia się jako „skażona moc stworzenia” i „pasożyt natury”. W ten sposób człowiek, który miał być współkreatorem kosmosu i poprzez to zjednoczyć się z Stwórcą wziąć udział w jego przeobstwień, przyczynił się do skażenia go grzechem. Mimo takiej współzależności odrzucona jest idea tzw. grzechu natury. Całe stworzenie pozostaje poza ontycznym skażeniem grzechem, dzieje się tak zarówno przed, jak i po akcie wyboru zła przez człowieka. Kosmos nie upodabnia się do grzesznego oblicza człowieka, pomimo zewnętrznej degradacji i cierpienia, która zależy od zła moralnego istoty ludzkiej. Brak harmonii między światem a człowiekiem wynika, więc wyłącznie ze skażonej natury tego drugiego. Ontologiczne pojęcie grzechu posiada jednak swoją przeciwagę w postaci swego osobowego charakteru. Naruszenie podobieństwa nie oznacza dla teologii prawosławnej utraty samego „obrazu”. Nie uległ on zniszczeniu w swej rzeczywistości, lecz w swym działaniu został sprowadzony do ontologicznego milczenia³⁴. Obraz trwa mimo zaćmienia w grzesznej naturze człowieka, jest

³³ J. Meyendorff, *Anthropology and Original Sin*, w: *John XXIII Lectures*, t. I, New York 1966, s. 56.

³⁴ P. Evdokimow, *Teologia Bizantyjska*, jw., s. 108. Por. twierdzenia Focjusza, który zwalczał wszelkie twierdzenia, sprzeciwiające się określaniu grzechu mianem aktu osobowego, co prowadzi do wiary w „grzech natury”, określane przez niego mianem herezji. Autor pisał: „Zasady herezji, by je pokrótce przedstawić, są takie: ludzie grzeszą nie z własnej woli, lecz — jak twierdzą ci heretycy — z wrodzonej im natury, co nie znaczy, że z tej natury, którą Adam otrzymał wpięty, w momencie swego stworzenia (ta bowiem była dobra, jako dzieło dobrego Boga) lecz z tej, która mu przypadła później, kiedy dopuścił się grzechu z powodu swego złego uczynku i swej winy; wtedy w miejsce dobrej otrzymał złą naturę, zamiast nieśmiertelnej — śmiertelną. W ten sposób ludzie, którzy przedtem byli dobrzy z natury, stali się zli a natury zmienionej; grzech nabywają wraz ze swoją naturą, a nie dopuszczają się go z własnej woli”, *Biblioteka*, nr 177, t. II, Kodeksy 151–222, tłum. O. Jurawicz, Warszawa 1988, s. 61.

niezniszczalnym rdzeniem jego bytu, jako wzór i szyfr tożsamości człowieka. Doskonałość Boga zawarta w człowieku jest silniejsza niż zło, nawet gdyby wolność człowieka zanegowała swą pierwotną tożsamość. Grzech nie niszcząc niezniszczalnego obrazu Boga, nie może być dziedziczeniem winy. Oznaczałoby to zniszczenie obrazu, a więc zgodę Boga na utratę uczestnictwa człowieka w Boskiej naturze.

Niezwykle ważne znaczenie ma tutaj przekonanie, że grzech nie spowodował całkowitej utraty łaski. W człowieku pozostającym w stanie upadku łaska trwa jako część jego i natury. Dzieje się to dzięki temu, że obecny jest w nim ciągle obraz Boga. Utrata jego obecności jawi się jako coś niemożliwego, biorąc pod uwagę fakt, że „teoforyczność” natury ludzkiej w stanie po grzechu pierworodnym jest realna. Grzech pierworodny w konsekwencji jest przedstawiony jako wolny akt bytu osobowego i taki charakter ma mieć każdy inny grzech potomków Adama i Ewy. Dlatego nie ma tutaj miejsca na dziedziczenie zła bez udziału wolności osoby ludzkiej, a tym samym wina nie jest dziedziczona wraz z naturą osobową człowieka. Zarówno grzech, jak i wina muszą mieć charakter osobowy. Potomkowie prarodziców są winni, jeżeli zgrzeszą tak jak oni. Tak należałoby rozumieć grzech pierworodny. Natura ludzka, więc dziedziczy konsekwencje grzechu i tylko w tym sensie odnosi się on do wszystkich ludzi. Takie mają być skutki grzechu pierworodnego dla ludzkości, która stanowi jedność pod względem swej natury³⁵. Najistotniejszą podstawą tego twierdzenia jest głębokie przekonanie, że grzech pierworodny nie naruszył daru wolności. Mimo jego zaistnienia w osobowym bycie człowieka nadal trwa współdziałanie zbawczej Wolności Boga i stworzonej wolności człowieka. Pierwotny synergizm nie uległ naruszeniu i w ten sposób zachowany został warunek zbawczego działania Stwórcy.

Równoległe w prawosławiu istnieje przekonanie, że grzech pierworodny to stan natury człowieka, dziedziczony wraz z momentem poczęcia. Jest to koncepcja bardziej pesymistyczna. Zawiera przekonanie, że wybór zła to wyniki uprzedniego wobec ludzkiej wolności zaistnienia skażeniem grzechem. Jest ono niezależne od osobistego wyboru człowieka. Znajduje to odbicie w obrzędach liturgicznych. Chodzi tutaj szczególnie o sakrament chrztu i obrzędy pogrzebowe. Szczególnie te ostatnie zawierają podwójne rozumienie grzechu pierworodnego jako dziedzicznej śmierci i winy. Dominuje jednak interpretacja pesymistyczna, którą można by określić jako realistyczno-moralną. Znajduje to swój wyraz np. w modlitwach za zmarłego. Jednym z głównych motywów przewodnich jest tutaj powtarzająca się modlitwa wstawiennicza, która mówi o przebaczeniu zmarłemu grzechów *wolnych i niewolnych, i wszystkich świadomych i nieświadomych*³⁶. Poza tym motywem, który pojawia się również w innych obrzędach liturgicznych, rzadko odnajdujemy inne przykłady pojmowania grzechu jako dziedzicznej winy. Natomiast w oficjalnym wyznaniu wiary Kościoła prawosławnego ta interpretacja pojawiła się tylko raz. Chodzi tutaj o „Prawosławne Wyznanie Wiary” metropolity P. Mohyły z 1640 r.³⁷. To wyznanie wiary było teologicznym kompromisem, jaki miał miejsce

³⁵ M. Lot-Borodine, *La deification de l'homme selon la doctrine des pères grecs*, Paris 1970, s. 188-190; W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei*, jw., s. 70-71.

³⁶ Малий Требник, Рим 1973, s. 109-148.

w okresie upadku intelektualnego prawosławia i nasilających się wpływów katolickich i ewangelickich. Ów kompromis polegał na wyborze trydenckiej teologii grzechu oraz na stanowczym odrzuceniu skrajnej nauki o zupełnym skażeniu natury ludzkiej przez grzech pierworodny i predestynacji. Nie dopuszczono, więc zarazem do przeniknięcia reformacyjnych koncepcji zbawienia.

IV. SOTERIOLOGIA TAJEMNICY WCIELENIA

Osobowe zaistnienie Boga w naturze człowieka tradycja prawosławna interpretuje jako realizację planu wyznaczonego Adamowi przed upadkiem. Z tego punktu widzenia istotą wcielenia — „uczłowieczenia” Boga ma być zjednoczenie natury stworzonej z Bogiem poprzez wejście jego transcendentnej Osoby w immanencję ludzkiej natury³⁷. Ten pierwotny plan przebóstwienia natury ludzkiej stanowi zasadniczą treść wcielenia. Konsekwencją takiego rozumowania jest przekonanie, że wcielenie nie zależy bezpośrednio od tajemnicy upadku. Cel stworzenia — przebóstwienie — nie może być determinowany przez zło. Lecz grzech jest przecież rzeczywistością i dlatego wcielenie określane jako zjednoczenie obu natur naznaczone jest cierpieniem, alienacją, śmiercią. Jest ono jednak czymś wtórnym wobec pierwotnego zamysłu ekonomii, która tajemnicę istnienia skierowała ku przebóstwieniu. Temu celowi podporządkowana jest tajemnica Krzyża³⁹. Skoncentrowanie soteriologii na tajemnicy wcielenia może sprawiać wrażenie odizolowania wcielenia od reszty całego misterium zbawienia. W świetle tych uproszczonych koncepcji wcielenie miałyby stanowić *autonomiczną rzeczywistość zbawczą*⁴⁰. Soteriologia prawosławna oparta na wcieleniu miałaby być charakterystyczną cechą teologii i duchowości prawosławnej zdominowanej przez inkarnacjonistyczny model zbawienia. W odróżnieniu od niej np. teologia katolicka byłaby zdominowana przez model soteriologii realistyczno-moralnej, opartej na skoncentrowaniu się na tajemnicy odkupienia. W tym twierdzeniu jest wiele racji odwołujących się do czasów kontrowersji chrystologicznych z okresu patrystyki. Konieczność obrony dogmatu Bogocłowieczeństwa Chrystusa miało duże znaczenie dla utożsamienia soteriologii z nauką o wcieleniu. Jednak przy głębszej analizie tego zagadnienia, uwzględniającego kontekst teologiczny prawosławia, soteriologiczne znaczenie wcielenia na prawosławnym Wschodzie przestaje być sprowadzane do jednego wymiaru wydzielanego w opozycji do teologii łacińskiej. Prawda wiary o tajemnicy przyjęcia ludzkiej natury przez Syna Bożego otrzymała swoje dogmatyczne określenie na soborze w Nicei (325), Konstantynopolu (381), Efezie (431) oraz na soborze w Chalcedonie (451). Kościół prawosławny całą swą naukę

³⁷ Pierwotna łacińska wersja tego wyznania z 1640 r. jest nieznana. Pierwsza polska wersja poprawionego wyznania ukazała się pięć lat później, pt. Zebranie krótkiej nauki o artykułach wiary prawosławnokatolickiej chrześcijańskiej, Kijów 1645 (cz. III, nr 20).

³⁸ P. E v d o k i m o v, Prawosławie, jw., s. 112.

³⁹ W. H r y n i e w i c z, Wcielenie a misterium paschalne, *RTK* 26: 1979, z. 2, s. 53–66.

⁴⁰ T e n z e, Znaczenie idei przebóstwienia dla soteriologii chrześcijańskiej, *RTK* 27: 1980, z. 2, s. 23.

o jedności natur opiera na orzeczeniach tych soborów. Broniły one integralności, natury Boskiej i ludzkiej w Chrystusie. Były one skierowane najpierw przeciwko:

1. Ariuszowi († 336). W swej nauce o wcieleniu odrzucił on różnicę między zrodzeniem a stworzeniem. Sobór Nicejski, potępiając tę naukę, stwierdził współistotność Chrystusa i Boga Ojca (*homousios, consubstantialis*), oraz fakt, że Chrystus dla zbawienia człowieka stał się człowiekiem, cierpiał i zmartwychwstał⁴¹;

2. Nestoriuszowi (patriarcha Konstantynopola od 428 r.) głoszącemu, że obie natury Chrystusa nie są integralnie zjednoczone. Pociągnęło to za sobą zanegowanie boskości Chrystusa, a jedynie przypisanie mu doskonałego człowieczeństwa, w którym zamieszkał Logos. Oznaczało to zanegowanie współistotności Zbawiciela a zatem i jego dzieła Zbawienia. Nie doszłoby według tej koncepcji do realnego wcielenia drugiej osoby Bożej. Zamiast tego miałoby dojść jedynie do zamieszkania Logosu w ludzkiej naturze człowieka-Jezusa narodzonego z Maryi, której zakwestionowano tytuł „Bożej Rodzicielki”. Sobór powszechny w Efezie z 431 r. potępił naukę Nestoriusza⁴². Uchwalono natomiast naukę o prawdziwym Bóstwie i człowieczeństwie oraz o jedności obu natur Jezusa. Potwierdzono w ten sposób naukę soborów nicejskiego (325) i konstantynopolitańskiego I (381);

3. Następnie istotne znaczenie miało tutaj potępienie nauki Eutychasa († 455) oraz Dioskura († 454). Głosili oni, co prawda, jedność osobową Chrystusa, lecz przy tym odrzucali dwoistość i integralność natur Chrystusa⁴³. Nauka ta została uznana za heretycką na soborze w Chalcedonie w 451 r. Sobór sformułował i uchwalili doktrynę o zjednoczeniu dwóch natur w Chrystusie w jednej „hipostazie” poprzez „unię hipostatyczną”. Dogmat chalcedoński o zjednoczeniu natury ludzkiej i boskiej w jednej osobie Chrystusa to jedność między transcendentną rzeczywistością Boga a przygodną naturą człowieka. Ta osobowa jedność sprawia, że wschodnie chrześcijaństwo widzi immanencję stworzonej rzeczywistości jako przepojoną łaską, bliską naturze stworzonej w pierwotnej jedności tajemnicy stworzenia. Sprawia to możliwość stwierdzenia, że *człowiek staje się z łaski tym, czym Bóg jest w swej naturze*⁴⁴.

Dzięki wcieleniu ludzka natura Chrystusa jest dla prawosławnej teologii na nowo „wspólnaturalna” Bogu. Zjednoczenie to ma być współprzenikające a zarazem ma nie znosić odrębności obu porządków istnienia. W tej nowej ontycznie sytuacji człowieka prawosławna teologia dostrzega istotny moment w zbawczym dziele wcielonego Syna Bożego. Istnieje tutaj przekonanie, że cały człowiek — w całej swej pierwotnej tożsamości — dostępuje zbawienia. Określenie Chrystusa „nowym Adamem” jest wyrazem tego usilnego podkreślenia ontycznego charakteru zbawienia ujawniającego się w tajemnicy wcielenia. Teandryzm wciele-

⁴¹ Symbol Nicejski, głosił, że Chrystus „zstał dla nas i dla naszego zbawienia; przyjął ciało i stał się człowiekiem; poniósł mękę, i zmartwychwstał dnia trzeciego (...)”, BF IX, s. 729. Odnosnie tego zagadnienia zob. D. W i d e r k e h r, *Glaube an Erlösung, Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute*, Friburg im Br., 1976, s. 67; E. O z o r o w s k i, *Nauka o zbawieniu w wypowiedziach magisterium ecclesiae*, AK 73: 1983, z. 1, s. 71–73; J. M e y e n d o r f f, *Teologia bizantyjska*, jw., s. 160–161.

⁴² BF VI, 3, 4, s. 265–272.

⁴³ BF VI, 4, 7, 8, s. 290–298.

⁴⁴ P. E v d o k i m o v, *Prawosławie*, jw., s. 121.

nia to obrona i sprzeciw wobec jakiegokolwiek formy manicheizmu⁴⁵. Zbawienie, bowiem nie mogło się dokonać bez ontycznej jedności ze stwórcą. Sprawia to, iż Chrystus jako „nowy Adam” nie zastępuje „starego”. Rozumieć to należy jako nową jakość ontyczną bytu ludzkiego. Człowieczeństwo Syna Bożego jest to nowe człowieczeństwo, sprzed upadku i wolne od jego zła, a zarazem ma ono zupełnie nowy charakter, nową jakość.

Tajemnica wcielenia w teologii prawosławnej ma swój określony soteriologiczny cel. Jest nim rozpoczęcie finalizacji całego procesu wchodzenia Boga w stworzenie, jednoczenia ludzkiej natury z bóstwem. Wcielenie jest, więc źródłem, przebóstwienia. Ujawniony zostaje tutaj ontyczny charakter tajemnicy wcielenia. Między innymi, dlatego św. Atanazy całą tajemnicę wcielenia ujmuje w maksymie *On stał się człowiekiem, abyśmy się stali przebóstwieniem*⁴⁶. W przebóstwionym człowieczeństwie wcielonego Boga normą bytu ludzkiego ma być potencjalny stan wyzwolenia od zła. Przebóstwienie, będące następstwem i celem wcielenia, stanowi obiektywną podstawę ludzkiej natury, która dzięki niej może uczestniczyć w tajemnicy Krzyża i Zmartwychwstania. Chrystus poprzez swoją ludzką naturę i jej przebóstwienie w wcieleniu tworzy fundament, na którym urzeczywistni się pełnia zbawienia. Każdy człowiek uczestniczy w przebóstwiającej funkcji wcielania i na tej podstawie dokonuje wtajemniczenia w Paschę, jako dopełnienie i zwieńczenie pierwotnego stanu nieśmiertelności.

Zbawczy charakter jedności natur stanu przebóstwienia, mający być darem i następstwem wcielenia, ma charakter potencjalny. Natura ludzka we wcieleniu została przebóstwiona zaczątkowo, a jedność natur ma charakter potencjalny. W ten sposób w trwającym „teraz” wcieleniu ujawnia się eschatologiczny wymiar tajemnicy zbawienia. Jest ona ujawniana „już i jeszcze nie”. Przeciwnieństwo to staje się jednością, by być wyrazem prawdy, że przebóstwienie ludzkiej natury wcielonego Boga jest pełne i doskonałe, a jednocześnie domaga się swego dopełnienia w tajemnicy paschalnej. Ujawnia się tutaj inkarnacjonistyczny sens przebóstwienia, który domaga się dopełniającego go sensu paschalnego. Dopiero wtedy, gdy są ujmowane razem, tworzą tajemnicę zbawienia. Potencjalność zbawczej pełni tajemnicy wcielenia ma wskazywać na zbawczy charakter kontaktu natur boskiej i ludzkiej. Prawosławie zgodnie ze swą ontologiczną wrażliwością akcentuje w wydarzeniu zbawczym, które ocala potencjalnie każdego człowieka, znaczenie spotkania Boga i człowieka w Osobie wcielonego Syna Bożego.

To, co zostało przedstawione wyżej, należy jeszcze dopełnić wskazaniem na nierozzerwalną jedność Wcielenia i Paschy. Teologia prawosławna interpretuje zbawcze wydarzenie wcielenia w świetle Krzyża i Zmartwychwstania. Istnienie tej perspektywy interpretacyjnej sprawia, że wcielenie jest antycypacją wydarzeń paschalnych. Zawiera się w tym dążenie do syntetyzowania inkarnacjonistycznego i paschalnego modelu zbawienia⁴⁷. Wcielenie, widziane w perspektywie, Paschy naznaczone jest kenozą. Z racji tej przyjęcie ludzkiej natury przez Syna Bożego

⁴⁵ W. Hryniewicz, *Hermeneutyczne znaczenie*, jw., s. 263–272.

⁴⁶ *De incarnatione* 54, PG 25, 192. Zob. szerzej: W. Hryniewicz, *Teologia prawosławna o przebóstwieniu człowieka*, jw., s. 406–412.

⁴⁷ W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei*, jw., s. 25–28.

oznacza cierpienie i śmierć⁴⁸. Jeżeli naturalnym stanem ludzkiej natury wcielonego Boga jest jej przebóstwienie, to równie naturalnym stanem bycia wcielonego Boga jest cierpienie i śmierć. W taki sposób przebóstwione człowieczeństwo Chrystusa doświadczało grzechu i śmierci. Lecz zarazem wcielenie widziane z perspektywy swego dopełnienia ukazuje tajemnicę Zmartwychwstania.

V. PASCHALNA JEDNOŚĆ ZBAWCZEJ ŚMIERCI I ZMARTWYCHWSTANIA CHRYSYTA

Kościół prawosławny, trzymając się wiernie tradycji wczesnochrześcijańskich, szczególnie silnie koncentruje swoją uwagę na paschalnym charakterze misterium zbawczego: Jest to centrum przepowiadania zbawienia. Oznacza to łączenie ze sobą dwóch aktów zbawczych: męki Chrystusa na Krzyżu i Zmartwychwstania. Mamy tutaj do czynienia ze świadomością istnienia podwójnego oblicza misterium paschalnego. Jest ono widziane jako Pascha Krzyżowa (*Staurosion*) i Pascha Zmartwychwstania (*Anastasimon*). W IV wieku nastąpiło rozdzielenie pierwotnej integralności obrzędowej paschalnych misteriów. Polegało ono na przeniesieniu Paschy Krzyżowej na czas Wielkiego Piątku. Natomiast nie zmieniło to rozpatrywania obu tajemnic w perspektywie ich pierwotnej jedności.

Zbawcza śmierć Chrystusa w teologii prawosławnej, jest interpretowana jako dopełnienie dzieła stworzenia⁴⁹. Interpretacja ta, nawiązując do aktu stwórczego, dostrzega w Krzyżu rajskie drzewo. Śmierć okazuje się tutaj nowym aktem stwórczym. Akt śmierci wcielonego Boga dopełnia zerwaną przez grzech pierwotną jedność między Bogiem i człowiekiem. Mogło to nastąpić poprzez zwycięstwo nad śmiercią, źródłem grzeszności człowieka. Ten związek między stworzeniem człowieka ze zbawczą śmiercią Zbawiciela uwidoczniony w misterium Krzyża każe nam dostrzec ściśle powiązanie między dziełem stwórczym i dziełem zbawczym. Okazują się one być wypełnieniem zbawczego planu ekonomii zbawienia oraz objawieniem jego istoty. Krzyż objawia, że jądrem dzieła stworzenia jest uniżenie (*kenoza*) wcielonego Boga. To, co zostało powiedziane wyżej, spowodowało uaktywnienie się w prawosławiu apofatycznej powściągliwości wobec tajemnicy cierpienia wcielonego Boga. Przekracza ona poznawcze możliwości człowieka. Paradoksalnie jednak apofatyczny punkt wyjścia spowodował, iż dominującą cechą wtajemniczenia w Krzyż jest koncentracja uwagi na ontologicznym wymiarze śmierci wcielonego Boga. Dlatego w opisie śmierci Chrystusa pojawiają się przeważnie ontologiczne pojęcia. Przy ich pomocy próbuje się powiedzieć, że śmierć została pokonana, ponieważ doświadczy jej *Bóg hipostatycznie w człowieczeństwie*⁵⁰. Można tutaj dostrzec wysiłek wschodniego chrześcijaństwa, by nie

⁴⁸ Tenże, Tajemnica Chrystusa w teologii prawosławnej, w: *Chrystologia*, red. W. Granat, E. Kopeć, Lublin 1982, s. 423–429.

⁴⁹ J. Klinger, O istocie prawosławia, jw., s. 316; W. Łoski, *Teologia mistyczna*, jw., s. 134–135.

⁵⁰ Porównanie wyznań, jw., s. 110; P. Evdokimov, *Prawosławie*, jw., s. 114–115, 117; W. Hryniewicz, *Męka Chrystusa w teologii i duchowości prawosławnej*, w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H.D. Wojtyńska, J. Kopeć, Lublin 1981, s. 170–155.

wkroczyć zbyt w tajemnicę wiary, która mówi o wejściu Boga w cierpienie i śmierć, co jest konsekwencją przyjęcia grzesznej natury człowieka. Zbawiający na krzyżu człowieka wcielony Bóg widziany jest na granicy cierpienia. Jest tutaj obawa przed głoszeniem poprzez tajemnicę Krzyża wyłącznie śmierci. Prawosławie strzeże przekonania, że cierpienie Zbawiciela w swym ludzkim doświadczeniu śmierci jest niedostępne w swej istocie. Dlatego sztuka ikony stara się ukazać Bóstwo cierpiącego człowieczeństwa Chrystusa.

W efekcie prawda wiary o zbawieniu przez Krzyż jest rozpatrywana w świetle całości zbawczego dzieła. Śmierć na Krzyżu nie staje się tutaj wyizolowaną i istniejącą dla siebie prawdą. Oznacza to przede wszystkim interpretację Krzyża w powiązaniu ze Zmartwychwstaniem. Sprawia to, że śmierć Chrystusa ma cechy tryumfu, spokoju, majestatu. Fizjologiczne cierpienie ciała Chrystusa jest tutaj czymś niezrozumiałym. Ukrzyżowany Zbawca jest w swym cierpieniu i śmierci stwórcą i panem stworzenia. Jest to oczywiście przejawem głębokiej świadomości, że zbawcze wydarzenie Krzyża tworzy niepodzielną jedność wraz ze Zmartwychwstaniem. Są to dwa oblicza tej samej tajemnicy. Krzyż jawi się jako synteza całego dzieła zbawienia, łącznie z jego wymiarem trynitarnym i eschatologicznym. Ten uniwersalizm soteriologiczny tajemnicy Krzyża znajduje swoje najpełniejsze odzwierciedlenie w sztuce religijnej prawosławia. Jej kwintesencją jest ikona ukrzyżowania. Malarska wizja tej ikony w doskonały sposób łączy paradoks, apofatyzm zbawczej śmierci Chrystusa⁵¹.

Zbawcza śmierć Chrystusa interpretuje się również przy pomocy kategorii uniżenia. Trzon tego rozumowania stanowi myśl, iż Chrystus — nowy Adam w swym przebóstwionym człowieczeństwie, naznaczonym jednością natury ludzkiej i Boskiej, wszedł w rzeczywistość zła i grzechu poprzez uniżenie się Boga wobec grzesznego i cierpiącego człowieka. Życie i śmierć Chrystusa widziane jest jako zniżanie się do uwarunkowań grzesznego stanu człowieka. Naturalną konsekwencją tego procesu jest śmierć, która jako źródło grzechu jest najbardziej przeciwna przebóstwionemu człowieczeństwu⁵². Męka i śmierć ukazują kres zniżenia się wcielonego Boga poddanego przez to egzystencji naznaczonej śmiercią i grzechem. Jednocześnie śmierć Chrystusa ujmowana jako moment kulminacyjny i przełomowy w procesie kenozy jest tym samym w dziele zbawienia. Bóg uczestniczy w grzesznej egzystencji człowieka poprzez: narodziny, chrzest, mękę, śmierć, złożenie do grobu. W tym zniżeniu się do realiów ludzkich śmierć Chrystusa ma być objawieniem, że Bóg jest obecny w rzeczywistości człowieka oraz, że ta obecność wyzwala od zła. W tym należałoby upatrywać przekonania, że zło, będące źródłem cierpienia, śmierci i grzechu, jest brakiem dobra. To znaczy brakiem obecności Boga. Nie jest ono w świetle prawosławnego rozumienia Krzyża czymś substancjalnym w sensie metafizycznym. Powodowałoby to zniekształcenie

⁵¹ „Tutaj (...) w jednej wizji malarskiej zespolone są spokój i dramat, tryumf i groza, upadek i zwycięstwo, poniżenie bezbronności i majestat wszechmocy, hańba nagości i chwała przebóstwionego ciała, śmierć i zmartwychwstanie (...). W prawosławnym wyobrażeniu krzyża zawarty jest nierozzerwalnie ze sobą spójny motyw (...) śmierci i zmartwychwstania”. — J. Nowosielski, *Mistagogia malowanego wyobrażenia Ukrzyżowania Pańskiego*, *Znak* 16: 1964, nr 126, s. 1483. Por. Z. Kijas, *Tajemnica Krzyża w teologii H. Urs von Balthasara i P. Floreńskiego*, w: *Teologia Krzyża*, red. Z. Kijas, Kraków 1994, s. 71–89.

⁵² W. Łoski, *Teologia mistyczna*, jw., s. 135.

rdzenia ludzkiej istoty złem. Dlatego było możliwe nie zniszczenie grzesznego człowieka, lecz obdarowanie go zbawczym miłosierdziem Krzyża. Obok tego aspektu prawosławni myśliciele dostrzegają w tajemnicy uniżenia na Krzyżu odsłonięcie istoty wolności. Ma to być odrzuceniem przez Boga logiki upadku. Grzeszna wolność zostaje przemieniona obecnością unizonego w swej absolutnej wolności Boga. *W swym kenozis Bóg-człowiek, łączy się z podległą zepsuciu rzeczywistością, poddając ją wyniszczeniu, usuwając z wnętrza przez swą wolną od zepsucia wolę*⁵³. Tak, więc to, co było dla Chrystusa granicą unizenia, dla człowieka ma być początkiem wywyższenia, poprzez przebóstwiający dar wolności od zła.

Jeżeli Krzyż zawiera w sobie Zmartwychwstanie, tak samo Zmartwychwstanie Chrystusa jest ściśle łączone z jego cierpieniem i śmiercią⁵⁴. Ów związek ma na celu ujrzenie poprzez pryzmat tajemnicy Zmartwychwstania zbawczego znaczenia Objawienia śmierci krzyżowej Chrystusa. Znajduje to osobliwy wyraz w ikonie „Zstąpienie do otchłani (piekieł)”. Ta tajemnica wiary, włączona do *Credo* w drugiej połowie IV w., przetworzona w liturgii, duchowości i sztuce religijnej stało się istotnym sposobem wyrażania treści dogmatycznych zmartwychwstania. Ikona ta jest wprost utożsamiana z całościową syntezą zbawczego dzieła Chrystusa, jej dogmatyczne treści uzupełniają, a nawet zastępują analizy dogmatyczne. Zasadniczym sensem ikony „zstąpienia” jest prawda, że zmartwychwstanie Chrystusa to wyzwolenie od zła i śmierci. Dosięga ono piekieł — obszarów panowania zła — i w ten sposób Zbawiciel tryumfuje w ontycznym centrum — obszarze porażenia przez zło. Jest to zarazem ostateczny stan kenozy, jej tryumf i spełnienie. Zmartwychwstanie jako dar nowego nieśmiertelnego życia interpretowane jest jako zwycięstwo nad śmiercią⁵⁵. Dzięki niemu człowiek ma możliwość uczestnictwa w Bogu, w jego przebóstwiających energiach. Tutaj należałoby upatrywać źródła istnienia prawosławnego ontologicznego optymizmu. Według tej prawdy wiary śmierć istnieje fizycznie jako część ludzkiej natury; lecz po zmartwychwstaniu jest ona pozbawiona grzeszności. Przestała być źródłem grzeszności. Jest ona określana mianem snu, dlatego św. Jan Chryzostom mógł mówić, że *umieramy, ale nie pozostaniemy w śmierci: a to znaczy, że nie umieramy*⁵⁶.

W zmartwychwstaniu teologia prawosławna dostrzega również zakończenie procesu przebóstwienia, które jawi się jako cel całego dzieła zbawienia⁵⁷. Wspomniany już wcześniej proces przemiany ludzkiej natury, jej upodobnienie do obrazu w zmartwychwstaniu Chrystusa osiąga swoją pełnię⁵⁸. Tak, więc zmartwychwstanie ma być ontologiczną przemianą utożsamianą z przebóstwieniem. Zaznacza się tutaj raz jeszcze ontologiczny charakter soteriologii prawosławnej. Tutaj jawi się ona jako wynik *osobowej obecności Boga w stworzeniu*⁵⁹. Zmartwychwstanie najpełniej objawia tę przemieniającą i przebóstwiającą obecność. Ontologia przebóstwienia

⁵³ Tamże, s. 136.

⁵⁴ W. Hryniewicz, *Chrystus Nasza Pascha*, t. I, Lublin 1987, s. 246, 251, 253; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, jw., s. 320.

⁵⁵ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, jw., s. 190, 210.

⁵⁶ Tamże, s. 210.

⁵⁷ W. Hryniewicz, *Prawda o zbawieniu w świetle tradycji wschodniej*, AK 96: 1981, nr 2, s. 254.

⁵⁸ Tenże, *Chrystus nasza Pascha*, t. I, jw., s. 227.

⁵⁹ Tenże, *Prawda o zbawieniu*, jw., s. 254–255.

zawarta w tajemnicy zmartwychwstania oznacza nowy stan bytu, w którym człowiek ma udział. Zjednoczenie ze zmartwychwstałym Chrystusem jest uczestnictwem w pełni Bożej natury. Jest to fundament wielkanocnej świadomości istnienia nowego stanu, w jakim już teraz po zmartwychwstaniu Chrystusa człowiek się znajduje. Prawosławie szczególnie podkreśla, iż już tutaj na ziemi człowiek jest uczestnikiem zbawczego misterium cierpienia i zmartwychwstania Chrystusa. Świadectwem liturgicznym takiej radykalnej zmiany życia doczesnego, które stało się środkiem łaski oraz nieodłączną częścią bóstwa, jest jeden z hymnów jutrzni wielkanocnej liturgii prawosławnej: *Czytamy tutaj: Wczoraj byłem pogrzebany z Tobą Chryste, wstaję dzisiaj z tobą dzisiaj zmartwychwstały. Wczoraj ukrzyżowany byłem z tobą Chryste, sam wywyższasz mnie, Zbawicielu w Królestwie Twoim*⁶⁰. Ten nadprzyrodzony realizm każe patrzeć na świat w świetle wielkanocnego poranka. Ontologiczny optymizm wynikający ze Zmartwychwstania nie przekreśla jego apofatyczności. Jest to następny paradoks, który szczególnie tutaj ujawnia się w apofatyzmie misterium Zbawienia. Znajduje to swoje praktyczne odzwierciedlenie w nie przedstawianiu realistycznym zmartwychwstania na ikonach.

Misterium zmartwychwstania jest również podstawą charakterystycznego dla prawosławia uniwersalizmu soteriologicznego. Powszechność wyzwolenia od zła jest widoczna w utożsamieniu zmartwychwstania ze wstąpieniem do piekieł. To, że właśnie wśród wielu możliwych sposobów wyrażenia tej tajemnicy wybrano właśnie ten dla wyrażenia istoty zmartwychwstania i zbawienia zarazem, świadczy o poszukiwaniu sposobu wyrażenia wiary w powszechność zbawienia. Nowe życie zmartwychwstałego Zbawiciela ogarnia wszystkich ludzi przebywających w otchłani. To oni pierwsi doświadczają tajemnicy Chrystusa depczącego bramy piekieł. Tutaj jest wyzwolony „stary Adam”, a więc cała ludzkość⁶¹. Zgodnie z tą logiką człowiek jako część stworzenia nie zbawia się sam. Ikona zstąpienia do piekieł zawiera przekonanie, że zbawienie ogarnia cały wszechświat. Ten kosmiczny wymiar zbawienia był zawarty we wszystkich innych wydarzeniach zbawczych, w zmartwychwstaniu nabiera pełnego uniwersalnego znaczenia. Przy czym najwyraźniej rysuje się tutaj współzależność między zbawieniem człowieka i kosmosu. Świat stworzony, zagrożony przez grzech człowieka potrzebuje wyzwolenia poprzez wyzwolenie człowieka, który zbawia się razem z całym stworzeniem, częścią którego jest on sam.

VI. PNEUMATYCZNY WYMIAR TAJEMNICY ZBAWIENIA

Soteriologia prawosławna dostrzega istnienie ścisłej relacji między zbawczym dziełem Słowa wcielonego a Duchem Świętym. W całym zbawczym planie ujawniać się ma harmonijne współdziałanie „dwóch ekonomii”: Syna i Ducha

⁶⁰ Вечірна і утрєня, Жовква 1937, s. 308.

⁶¹ W. Hryniewicz, Chrystus nasza Pascha, t. I, jw., s. 250–251; J. Klinger, O istocie prawosławia, jw., s. 312–320.

Świętego⁶². Dopiero razem powiązane stanowią klucz do pełnego rozumienia zbawienia, gdyż człowieka zbawia *działanie Ducha przez Syna ku Ojcu*⁶³. Związek obu planów zbawienia wynika z współistotności Osób Trójcy: Ducha Świętego z Synem i Ojcem. Oznacza to, że nie ma tu mowy o jakiejś formie subordynacji. Gwarantuje to osobowy charakter aktu zbawczego Trójosobowego Boga⁶⁴. To objawianie i współurzęczywistnianie ekonomii zbawienia sprawia, że we wszystkich wydarzeniach historii zbawienia teologia prawosławna dostrzega uczestnictwo Ducha Świętego a szczególnie ta obecność manifestuje się w zstąpieniu na apostołów w dzień pięćdziesiątnicy⁶⁵.

Jedność obu ekonomii zbawienia ukazuje w teologii prawosławnej trynitarny charakter zbawienia. Odnajdujemy tutaj intuicję teologiczną, która zawiera przekonanie, że ekonomia Ducha Świętego ostatecznie objawia, iż człowieka zbawia Trójca Święta. Odcisnięte ma być tutaj misterium wspólnoty Boga. Jego transcendentna Esencja Trzech Hipostaz dokonuje zbawienia, jednocząc z sobą człowieka i kosmos. Trynitarna interpretacja zbawienia widoczna jest zwłaszcza w sakramencie Eucharystii. W liturgii św. Jana Złotoustego pojawia się radosny hymn: *Ujrzelśmy światłość prawdziwą, Przyjeliśmy Ducha z niebios, znaleźliśmy wiarę prawdziwą, przeto kłaniamy się niepodzielnej Trójcy, albowiem nas Zbawiła*⁶⁶. Natomiast sama niedziela święta Zesłania Ducha Świętego jest nazwana świętem Trójcy Świętej.

Jedność obu ekonomii jest ujmowana równoległe z jednoczesnym głębokim wycuciem różnic między zbawczym działaniem Logosu a działaniem Ducha Świętego. Lecz specyfika odrębności zbawczego działania Ducha Świętego wyrasta z tego samego fundamentu co jednoczesna jedność obu porządków zbawienia. To znaczy ze wspomnianej wyżej współistotności osób Trójcy. *Istnieje (...) jedna boskość i jedno boskie działanie, czyli energie (...), ale osobowe, hipostatyczne funkcjonowanie Syna i Ducha nie są identyczne*⁶⁷. Prawosławie nie precyzuje, na czym dokładnie polega rola Ducha Świętego w zbawczym misterium wcielonego Logosu. Jest to oczywiście wynikiem formy objawienia się Trzeciej Osoby Bożej, która trudna jest do racjonalnego uchwycenia. Mamy tutaj raczej intuicyjne doświadczenie działania i ustawicznego przenikania procesu zbawczego asystencją Ducha Bożego.

Centrum tej obecności a zarazem istotę specyfiki zbawczego działania Ducha Świętego stanowi objawianie Logosu, w każdym człowieku poprzez bycie Jego Obrazem. Ekonomia Ducha jest ukryta. Nie łączy się on hipostatycznie z naturą ludzką. Natomiast Duch Święty w swym osobowym i ukrytym działaniu inicjuje w człowieku zbawienie dokonane przez Chrystusa, urzęczywistnia zjednoczenie

⁶² P. Evdokimov, *L'Esprit-Saint pensée par les Pères et vécu dans la liturgie*, w: H. Cazelles, P. Evdokimov, A. Grenier, *Le Mystère de L'Esprit-Saint*, Tours 1968, s. 79–87; P. Wacker, *Christologische Probleme im Ökumenischen Dialog*, w: *Theologie als Ökumenischer Dialog*, München 1965, s. 117–126.

⁶³ W. Hanc, *Powszechność zbawczej woli Boga*, *AK* 66: 1974, nr 1, s. 27.

⁶⁴ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, jw., s. 218, 221.

⁶⁵ W. Łoski, *Teologia mistyczna*, jw., s. 128, 132–133.

⁶⁶ Cytat jest tłumaczeniem autora na podstawie ukraińskiej wersji: *Liturgia św. Jana Złotoustego*, wydanej w Rzymie w 1977 r., s. 184.

⁶⁷ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, jw., s. 221.

człowieka i Boga. Tak, więc Duch Święty dopełnia zbawcze działanie Chrystusa poprzez umożliwienie partycypacji przeobstwowanej potencjalnie natury człowieka w Bogu. Chodzi, zatem tutaj o wspomnianą już ideę uczestnictwa, która zawiera w sobie konieczność przemiany wewnętrznej natury ludzkiej, odsłaniającej posiadany w sobie Obraz Boga. Dzięki owocom Ducha Świętego staje się możliwe „urealnienie” zbawczego działania Chrystusa.

W całym apofatyzmie zbawczego działania Ducha Świętego teologia prawosławna dostrzega funkcję sprawiania obecności w człowieku „środowiska” spotkania osobowego z Bogiem. Duch Święty udziela łaski przeobstwienia pozwalającej na indywidualny wybór zbawienia dokonanego przez Chrystusa. Dzięki temu osoba ludzka może dokonać „opcji fundamentalnej” na rzecz Zbawienia w Chrystusie⁶⁸. Treścią tego osobowego spotkania między człowiekiem i Duchem Świętym jest przekazanie łaski zmartwychwstania. Umożliwia to zaistnienie wolności, bez której niemożliwe jest przyjęcie przez człowieka jako *osobie stworzonej na obraz Boga* możliwości wypełnienia podobieństwa we wspólnej naturze (...) *Duch Św. udziela swej boskości osobom*⁶⁹. Złe wykorzystanie wolności przemienione jest tutaj darami Ducha Świętego, które stają się początkiem istnienia w jedności osobowej z Bogiem. Implikuje to osobowe, charyzmatyczne doświadczenie tajemnicy Boga. Szczególna rola Ducha Świętego w przeobstwieniu sprawia, że wtajemniczenie sakramentalne w misterium darów Ducha Świętego następuje równocześnie z sakramentem chrztu. Jest to zgodne z wczesnochrześcijańską tradycją chrztu dorosłych. Jest on nie do pomyślenia bez darów Ducha Świętego. Umożliwia to udział dzieci w Eucharystii. Te dwa sakramenty tworzą na gruncie praktyki pastoralnej prawosławia organiczną jedność na wzór wspomnianej dogmatycznej jedności porządku zbawczego Logosu i Ducha Świętego. Ujawnia się tutaj również wszechogarniający charakter przeobstwiającej łaski Ducha Świętego. Jest ona jakby „łatwiej dostępna” i bliższa immanencji upadłej i uświęconej egzystencji człowieka. Wyrażają to szczególnie modlitwy na dzień święta Zesłania Ducha Świętego: *W nadziei na Twoją szczodrość wzywamy: (...) najpierw niż powrócimy na ziemię, pozwól nam powrócić do Ciebie i bądź wrażliwy swoją wrażliwością i łaską. Bezmiar naszych grzechów przeciwstaw otchłani darów twoich (...), daj przebaczenie tym, którzy w Tobie mają nadzieję. Przebacz im i nam grzechy, oczyść działaniem Świętego Twojego Ducha (...) i tym co odeszli daj wolność i ulgę, a nas, którzy tutaj są błogosław*⁷⁰. Święto to również jest czasem modlitw za umarłych w stanie grzechu, bez pojednania z Bogiem. Zawarta jest tutaj świadomość, że zbawcza moc zbawienia nikogo z umarłych nie skazuje na wieczne potępienie. Z Osobą Ducha Świętego wiąże się wiarę w bezgraniczną miłość Boga do człowieka. Jest On źródłem „łaski pozasakramentalnej” — charyzmatycznej, która wraz ze znakami sakramentalnymi tworzy jedność zbawczego działania Boga.

Pneumatyczny charakter zbawienia znajduje swoje szczególne odbicie w liturgii Eucharystii. Sakrament ten jest dla prawosławnych ciągle ponawianą Pięćdziesiątnicą, ciągłym zsyłaniem Ducha Świętego. Dzięki niemu sakrament ten jest możliwy do urzeczywistnienia. Eucharystia-dziękczynienie, liturgiczne sprawo-

⁶⁸ W. Łoski, *Teologia mistyczna*, jw., s. 104.

⁶⁹ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, jw., s. 221.

⁷⁰ Вечірна і умрєня, jw., s. 375.

wanie misterium ofiary paschalnej Chrystusa jest możliwe dzięki epiklezie — wołaniu do Ducha Świętego o zstąpienie na dary eucharystyczne. Jest to kulminacyjny moment Eucharystii, w którym następuje przemiana darów eucharystycznych w mistyczną ofiarę ciała zmartwychwstałego Zbawiciela⁷¹. Zawiera się tutaj cała historia zbawienia. I tak jak ostatnia wieczerza Chrystusa była antycypacją jego śmierci i zmartwychwstania, które zostało dopełnione zesłaniem Ducha Świętego, tak samo ten porządek zbawczy jest „odtworzony” w anafarze eucharystycznej liturgii Eucharystii⁷². Powoduje to nawet zmianę wielkanocnego charakteru liturgii Eucharystii w czasie Zielonych Świąt. Raz w roku ten niezmienny charakter ulega zmianie na rzecz wyeksponowania tajemnicy Zesłania Ducha Świętego.

VII. ESCHATOLOGICZNA PEŁNIA RZECZYWISTOŚCI ZBAWCZEJ

Tajemnica zbawienia w teologii prawosławnej ma swój wyraźny wymiar eschatologiczny. Dzięki temu soteriologia ta ma taką szeroką perspektywę widzenia zbawczego dzieła Chrystusa ujmowanego jednocześnie w wymiarze czasu i wieczności. Nauka o rzeczach ostatecznych, mimo iż jest integralną częścią doktryny soteriologicznej, nie uzyskała formy odrębnego zbioru twierdzeń doktrynalnych czy traktatu teologicznego. Natomiast jest dominującą cechą liturgii i duchowości życia codziennego⁷³. Próbuje ona nakreślić teologiczną wizję przyszłej pełni urzeczywistnienia zbawienia, co jest właściwym przedmiotem eschatologii. Narodziła się ona w wyniku doświadczenia egzystencjalnego misterium zbawienia widzianego w wymiarze końca czasu, który jest zdeterminowany definitywną pełnią zbawienia⁷⁴. Dlatego może pojawić się określenie, iż prawosławie jest *religią nie tyle przeszłej, co już spełnionej nadziei*⁷⁵.

Tym, co decyduje o specyfice eschatologii prawosławnej, jest jej paschalny fundament. Pascha jako centralne wydarzenie zbawcze jest antycypacją i obrazem pełni zbawienia. Oczekiwana przyszłość zbawczej pełni jest zawarta w tajemnicy śmierci i zmartwychwstania. Paschalne rozumienie zbawienia nadaje eschatologii ten sam paschalny charakter⁷⁶.

W prawosławnym myśleniu o pełni zbawienia ogromnie ważny jest problem czasu. Istotnym rysem chrześcijaństwa jest idea zbawczego objawienia się trans-

⁷¹ J. Klinger, Spór o epiklezę, Warszawa 1969.

⁷² Wieczerza mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu. Wybór, wstęp, przekład i przypisy ks. H. Paprocki, Warszawa 1988.

⁷³ W. Hryniewicz, Eschatologia. Doktryna prawosławna, EK IV, kol. 1113–1116; tenże, Misterium śmierci w tradycji prawosławnej, AK 95: 1980, s. 39–50; J. Nowosielski, Czas historyczny i przecucie „metahistorii” w refleksji eklezjologicznej prawosławia, *Novum* 11: 1980, z. 12, s. 110–121; tenże, Ikona i eschatologia, *Znak* 32: 1980, nr , s. 512–522; H. Paprocki, Próba teologicznej interpretacji faktu śmierci w perspektywie życia wiecznego, *Novum* 10: 1979, z. 11, s. 109–129.

⁷⁴ Eschatologia. Mały słownik teologiczny, K. Rahner, H. Vorgrimler, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 108–109; H. Zimoń, Eschatologia, EK IV, kol. 1105–1106.

⁷⁵ J. Klinger, Spór o epiklezę, jw., s. 13. Por. P. Evdokimov, Prawosławie, jw., s. 419.

⁷⁶ W. Hryniewicz, Nadzieja Zbawienia dla wszystkich, Warszawa 1990, s. 16, 19, 35–36, 41, 114–115.

cententnego Boga w immanencji czasu i historii. Nadaje to historycznemu sposobowi istnienia człowieka porządek i określony cel. Jest on określony ustawicznym doświadczaniem spotkania z Bogiem-Zbawcą a zarazem oczekiwaniem urzeczywistnienia pełni zbawienia. Chrześcijanin osiąga zbawienie w czasie swojego określonego bytu między narodzeniem i śmiercią a jednocześnie jego pełnia nastąpi u kresu czasu. Eschatologia jest z tego względu kluczem do rozumienia istoty historii i czasu. Takie jest właśnie rozumienie czasu przez soteriologię prawosławną, która określa patrzanie na historię z perspektywy jej eschatologicznego spełnienia. Sprawia to, że czas i wieczność zostają ze sobą powiązane w metahistoryczną strukturę. Jednoczy ona historyczny porządek czasu z nadrzędnym porządkiem eschatycznym wieczności. Oba porządki istnienia są ze sobą powiązane. Dzięki temu wieczność traci swoją absolutną transcendentność oraz jest współnaturalna czasowości. Istnieje ona eschatycznie w czasie, materii przepojonej obecnością sacrum-transcendentnego, świętego absolutu Boga. Jednocześnie mamy tutaj do czynienia z intuicyjnym przekonaniem, że czas i uświęcone człowieczeństwo jest integralną częścią Boga. Immanentna względność sakralizowanej materii, świętego czasu ukazuje się w permanentnym procesie dojrzewania do pełni uczestnictwa w wieczności.

Jedność eschatologiczna obu wymiarów istnienia zapodmiotowana w tajemnicy paschalnej nadaje ostatniej fazie Zbawienia charakter realny i rzeczywisty. Jest to eschatologia „zrealizowana”⁷⁷. Wyakcentowanie doświadczenia stanu eschatologicznej pełni zrealizowanego zbawienia sprawia, że człowiek i kosmos tworzą wspólną rzeczywistość przenikniętą świętością paruzji. Owa rzeczywistość ma manifestować się w obecności w człowieku stanu przebóstwienia. Ta kategoria soteriologiczna w kontekście eschatologicznym próbuje opisać równowagę równoczesnego „już teraz” i „jeszcze nie” w pełni zrealizowanego dzieła zbawczego. Zawarte jest tutaj przekonanie, że terażniejszość człowieka wybiega ku przyszłości poprzez antycypowanie eschatycznej pełni Zbawienia⁷⁸. „Eschatologia zrealizowana” ostatnią fazę Zbawienia, na którą składają się: przyście Chrystusa, koniec świata, sąd, zmartwychwstanie, utożsamia się z wcieleniem Syna Bożego oraz Misterium Paschalnym. Tutaj można upatrywać przyczyny, która spowodowała, że w prawosławiu nie dominują spekulacje penitencjarno-jurydyczne na temat sytuacji człowieka po śmierci oraz brak tutaj nauki o odpustach. Zamiast tego mamy do czynienia ze skoncentrowaniem uwagi na przeżywaniu tych tajemnic eschatycznej pełni zbawienia w obrzędach sakramentalnych liturgii Kościoła. Takimi szczególnymi manifestacjami liturgicznymi „eschatologii spełnionej” jest sakrament chrztu i eucharystii. Te dwa sakramenty szczególnie są przeżywane jako uczestnictwo w zmartwychwstaniu Chrystusa, rozumianego jako pełnia zbawienia dokonująca się w czasie. Tak, więc dzięki sakramentom zmartwychwstały Chrystus jest obecny w historii i poprzez tę obecność dokonują się permanentnie „rzeczy ostateczne”. Ich definitywnym zakończeniem będzie kres historii. Ten model eschatologii akcentujący jej element wertykalny swą podstawę biblijną posiada w pismach św. Jana. Stały się one źródłem doktrynalnego opracowania „eschatologii zrealizowanej”

⁷⁷ J. Klinger, Spór o epiklezę, jw., s. 23; J. Meyendorff, Teologia bizantyjska, jw., s. 279.

⁷⁸ W. Hryniewicz, Nadzieja Zbawienia dla wszystkich, jw., s. 111–112.

przez Symeona Nowego Teologa⁷⁹. Mimo tego eschatologicznego optymizmu prawosławie zachowuje postawę bierności wobec realiów historii oraz pesymizmu wobec możliwości zrealizowania „Królestwa Bożego” na ziemi w dziejach doczesnych. Tak silne wyakcentowanie obecności perspektywy eschatologicznej zdaje się sprawiać, że zaangażowanie Kościoła w aktywność polityczną naznaczone jest nieufnością i pesymizmem. To raczej chrześcijańskie państwo — wspierane duchowo przez Kościół — ma spełniać tę rolę urzeczywistniania eschatologicznej pełni zbawienia w realiach historii.

Eschatologia spełniona jednak paralelnie współistnieje z modelem eschatologii opartym o tradycje synoptyczną. Kontynuuje ona linearny sposób widzenia zbawienia charakterystyczny dla apokalipsy żydowskiej. Nurt ten doszedł do głosu w teologii szkolnej, szczególnie w okresie XVI–XIX w. Było to wynikiem wpływów katolicyzmu i protestantyzmu. Czas i wieczność w tym modelu eschatologicznym są sobie przeciwstawione. Między zmartwychwstaniem Chrystusa a ponownym powrotem przy końcu świata mieści się „czas przejściowy”. Ostatnia faza zbawienia odsunięta jest na czas końca historii. Dotyczy to zarówno wymiaru indywidualnego jednostki ludzkiej jak i wymiaru społecznego. Tutaj pojawiają się spekulacje na temat pośmiertnej rzeczywistości człowieka. Indywidualna śmierć chrześcijanina jest ujmowana jako radykalne przejście z czasu do wieczności. Kończy ona indywidualne możliwości zdobycia łaski zbawienia. Prowadzi to do zbawienia lub potępienia. Zgodnie z tym schematem po śmierci następuje sąd szczegółowy. W tradycji greckiej widzi się tutaj raczej „czekanie dusz na łonie Abrahama” na sąd ostateczny. Jest to „miejsce pośrednie” między śmiercią a sądem ostatecznym i zarazem złagodzoną formą sądu szczegółowego⁸⁰. Indywidualny sąd Boży po śmierci dzieli dusze na: sprawiedliwych, potępionych i potrzebujących oczyszczenia. Istnienie tej ostatniej kategorii umarłych sprawia, że przyjmuje się istnienie stanu pośredniego między śmiercią a dniem ostatecznym — czyśćca. Oczywiście doktryna ta nie jest tak rozbudowana jak np. w katolicyzmie. Natomiast jest uzupełniona liturgiczną i duszpasterską praktyką. Znajdujemy tutaj np. konieczność modlitw za wszystkich zmarłych, a w tym i za samobójców. Żadna z wymienionych kategorii zmarłych nie osiąga jednak definitywnego stanu pełni zbawienia lub potępienia. Jest to widoczne np. w kanonie eucharystycznym liturgii św. Jana Złotoustego. Znajdujemy tutaj po epiklezie modlitwę wstawienniczą za świętych. Bezkrwawa ofiara jest składana, bowiem za *tych, którzy spoczęli w wierze, za praojców, ojców, patriarchów, proroków, apostołów, męczenników, wyznawców, ascetów, oraz za wszystkich sprawiedliwych, którzy w wierze spoczęli. A nade wszystko za Najświętszą, Przczystą, Błogosławioną i pełną chwały Panią naszą Bogurodnicę i zawsze Dziewicę Maryję*⁸¹. Ostatnim etapem eschatologii tradycyjnej jest sama Paruzja: zmartwychwstanie ciała i przemiana całego stworzenia, sąd ostateczny, który definitywnie wyselekcjonuje zbawionych i potępionych.

⁷⁹ J. Meyendorff, *Teologia bizantyńska*, jw., s. 279; J. Klinger, *Geneza sporu o epiklezę*, jw., s. 19–22, 21–25; W. Hryniewicz, *Nadzieja Zbawienia dla wszystkich*, jw., s. 112.

⁸⁰ J. Klinger, *Geneza sporu o epiklezę*, jw., s. 43–44; W. Hryniewicz, *Czyśćciec w teologii prawosławnej*, EK III, kol. 942–943.

⁸¹ *Wieczera Mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, wybór, wstęp, przekład i przypisy ks. H. Paprocki, Warszawa 1988, s. 128.

Eschatologiczny podział na zbawionych i potępionych w myśli religijnej prawosławia natrafia na trudności w jednoznacznym ujęciu tej kwestii. Istnieje tutaj głębokie wyczucie nierozwiązywalności antynomii między wiecznością potępienia i apokatastazą. Chodzi tutaj o paradoks spowodowany tym, iż *jeśli patrzymy na to zagadnienie tylko od strony Boga, to niemożliwe jest, by miało nie być apokatastazy, ale jeżeli patrzymy na to zagadnienie tylko od strony stworzenia, które jest wolne, to niemożliwe jest, by nie mogło istnieć potępienie*⁸². Jednak znaleziono tutaj rozwiązanie pośrednie. Polega ono na rozróżnieniu apokatastazy jako nadziei powszechnego zbawienia oraz jako intuicji doktrynalnej. To pierwsze rozróżnienie jest możliwe do przyjęcia nie jako doktrynalny pewnik, lecz jako intuicja duchowego życia. Jej podstawą jest nadzieja, wypływająca ze zbawczego uniwersalizmu dzieła zbawczego Chrystusa. Znajduje ona swoją egzemplifikację w sferze modlitwy i poczucia solidarności ze wszystkimi ludźmi, którzy potrzebują nadziei wyzwolenia i ocalenia. Istnieje tutaj założenie, że nie można zbawić się jedynie indywidualnie. Nie pozwala na to zmysł wspólnotowego (soborowego) wymiaru zbawienia. Zbawienie „duszy swojej” poprzez przebaczenie win przez Boga — sprawiedliwego sędziego jest zastąpione wizją Boga — miłosiernego Ojca. Apokatastaza jako intuicja doktrynalna wychodzi z założenia, że w świetle wiary nie może być przyjęta jako teologiczny i doktrynalny pewnik. Zawierałby determinizm kwestionujący udział wolności człowieka. Natomiast pozytywnymi argumentami pozwalającymi na dywagacje na temat nadziei powszechnego zbawienia są: manicheistyczny dualizm wiecznego piekła współistniejącego z niebem, ograniczenie miłosierdzia Boga na rzecz sprawiedliwości. Zwolennikami takiego ujęcia doktryny apokatastazy byli: Orygenes, Dydim Aleksandryjski, Grzegorz z Nyssy, Diodor z Tarsu, Teodor z Mopsuestii, Grzegorz z Nazjanzu, a współcześnie S. Bułgakow, P. Evdokimov, O. Clement.

ABRISS EINES AUSGEWÄHLTEN FRAGENKOMPLEXES DER ORTHODOXEN SOTERIOLOGIE

ZUSAMMENFASSUNG

Das Geheimnis der Erlösung wird im orthodoxen Glauben auf der Stufe der liturgischen Kontemplation festgelegt, ohne Notwendigkeit, die religiöse Erfahrung in Wortsymbolen und Begriffsdefinitionen zu formulieren. Deshalb ist es bei der Bearbeitung dieser Soteriologie schwierig, sich auf die Soteriologie des ganzen orthodoxen Glaubens zu stützen. Sie befindet sich und wurde in der Tradition von sieben allgemeinen Konzilien, in der patristischen Theologie, der asketischen Literatur, der Liturgie, der Ikontheologie sowie in Werken zeitgenössischer Denker und orthodoxer Theologen formuliert.

⁸² J. Klinger, O istocie prawosławia, jw., s. 326–327.

1. Erlösungsökonomie

Ausgangspunkt, der im wesentlichen den Gegenstand unserer Reflexionen bestimmt, ist die Einbindung Der Erlösung in die Doktrin der Gottesökonomie. Dies ist ein charakteristischer Begriff der Soteriologie der griechischen Kirchenväter. In ihrer Auffassung wurde die Erlösung als geheimnisvoller Plan, verborgen im vorewigen Gott und in Christus, dem Gottesmenschen realisiert. Die Erlösung aus dieser Perspektive ist eine eigenartige „Vorgeschichte der Erlösung“, da sie in ihrer ursprünglichen Ordnung erörtert wird, die in der Ewigkeit und in der Vorexistenz, in Gott enthalten ist. Die Erlösung wird also allein seitens Gott gesehen als vor allem sein Geheimnis, das sich erst in voller Entwicklung der menschlichen Geschichte offenbart. Die Begreifung der Erlösung angesichts eines geheimnisvollen Gottesplans bewirkt, dass diese Erlösung trinitarischen Charakter besitzt und als Harmonie der Erlösertätigkeit der Liebe der göttlichen Personen: des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes erscheint.

2. Soteriologische Anthropologie der „paradiesischen“ Menschenidentität

Bei den Orthodoxen wie auch im ganzen Christentum wird von einer doppelten Konzeption des Menschen gesprochen. Einerseits ist der Mensch Abbild und Gott ähnlich, berufen an Gottesnatur teilzunehmen. Andererseits ist ein sündiges und gefallenes Wesen, vom Bösen verletzt. Die erste soteriologische Komponente der orthodoxen Anthropologie ist das in der menschlichen Natur enthaltene göttliche Element. Hierbei erblicken wir eine Realisierung dessen, was im Einvernehmen zur ursprünglichen Natur des Menschen liegen soll, zugleich aber auch zum ursprünglichen positiven Aspekt des Erlösungsgeheimnisses. Dies resultiert aus der Überzeugung, dass in der menschlichen Natur ein ewig dauerhaftes Element enthalten ist. Seine reale Anwesenheit, die die menschliche Existenz durchdringt, bewirkt, dass das Geschenk der Erlösung zur Erneuerung und Ergänzung einer vom Bösen nicht vergällter Natur wird. Hierbei wurde ein ideales Modell einer theologischen Anthropologie bestimmt, welches sich auf die ontische Ausstattung des Menschen konzentriert. Die Struktur der Existenz des „paradiesischen“ Menschen besteht aus der Einheit des Geistes und der Materie. Für orthodoxe Theologen bedeutet dies einen speziellen Zustand der menschlichen Natur, der mit dem Begriff Theosophie umschrieben wird. Der Glaube daran, dass die menschliche Natur ein göttliches Element enthält, zieht in der orthodoxen Anthropologie die Überzeugung nach sich, dass Gnade von Natur untrennbar sei. Diese Kohärenz findet ihre Erfüllung in den Fähigkeiten der Natur zur Vergötterung. Daher ist Gnade als Ausdruck des Übernatürlichen, das man bezeichnen kann als apophatische Energie des unerforschlichen göttlichen Wesens, ein natürlicher Faktor in der ontischen Natur des Menschen vor dem Fall. Die Gegenwart des Bewusstseins der „paradiesischen Identität“ wird in der soteriologischen Funktion der Ikone deutlich. Ihre Kontemplation erscheint als Erfahrung von Erlösung, als Erfahrung paradiesischer Vollkommenheit, als Enthüllung der Nähe der übernatürlichen Welt, als eigenartige Materialisierung der Gnadenverleihung.

3. Passaheinheit des Todes und der Auferstehung

Der am Kreuz den Menschen erlösende Gott ist an der Grenze des Leidens zu sehen. Es besteht hierbei die Gefahr, dass durch das Geheimnis des Kreuzes allein der Tod verkündet wird. Die Orthodoxen hüten die Überzeugung, dass der Schmerz des Erlösers in seiner menschlichen Erfahrung des Todes in seinem Wesen unzugänglich sei. Deshalb bemüht sich die Kunst der Ikone die Göttlichkeit der leidenden Menschlichkeit von Christus zu zeigen.

Als Resultat wird die Richtigkeit des Glaubens an die Erlösung durchs Kreuz angesichts des ganzen erlösenden Werkes erörtert. Der Tod am Kreuz wird nicht zu einer isolierten und für sich existierenden Wahrheit. Dies bedeutet vor allem eine Interpretation des Kreuzes in Verbindung mit der Auferstehung. Dies bewirkt, dass der Tod von Christus Merkmale des Triumphs, der Ruhe und Erhabenheit aufweist. Das physiologische Leiden des Körpers von Christus scheint etwas Unverständliches zu sein. Der gekreuzigte Erlöser ist in seinem Schmerz Schöpfer und Herr der Schöpfung. Es ist natürlich ein Anzeichen eines tiefen Bewusstseins, dass das erlösende Ereignis des Kreuzes eine unteilbare Einheit mit der Auferstehung bildet. Es sind zwei Antlitze desselben Geheimnisses. Das Kreuz erscheint als Synthese des ganzen erlösenden Werkes, gemeinsam mit seiner dreieinigen und eschatologischen Dimension. Dieser soteriologische Universalismus findet seine vollste Widerspiegelung in der orthodoxen religiösen Kunst. Die Vision des Maler dieser Ikone verbindet vollkommen das Paradox des Apophatismus des erlösenden Todes von Christus. Der erlösende Tod von Christus interpretiert sich auch mittels der Kategorie der Demut. Wenn das Kreuz in sich die Auferstehung birgt, ist auch die Auferstehung Christi eng verbunden mit seinem Leiden und seinem Tod. Dieser Zusammenhang bezweckt die Erkennung durch das Prisma des Geheimnisses der Auferstehung die erlösende Bedeutung der Offenbarung des Todes auf dem Kreuz von Christus. Einen eigenartigen Ausdruck dessen gibt die Ikone „Abstieg zur Hölle“ wieder. Dieses Glaubensgeheimnis, dem Credo in der zweiten Hälfte des IV. Jahrhunderts beigelegt, umgeformt in Liturgie, Geistigkeit und religiöser Kunst wurde zur wesentlichen Methode, um den dogmatischen Gehalt der Auferstehung auszudrücken. Diese Ikone wird identifiziert mit der gesamten Synthese des erlösenden Werks Christi, ihr dogmatischer Inhalt ergänzt, ja ersetzt sogar dogmatische Analysen. Der wesentliche Sinn der Ikone „Abstieg“ ist die Wahrheit, dass Christi Auferstehung eine Befreiung vom Bösen und vom Tod ist. Diese Auferstehung reicht bis in die Hölle — ins Reich des Bösen — und auf diese Weise triumphiert der Erlöser im ontischen Zentrum — dem vom Bösen befallenen Bereich. Es ist zugleich der letztendliche Zustand der Känosis, ihr Triumph und ihre Erfüllung. In der Auferstehung sieht die orthodoxe Theologie auch das Ende des Prozesses der Vergötterung, die als Zweck der ganzen Erlösung zu deuten sei. Der schon zuvor erwähnte Änderungsprozess der menschlichen Natur, ihre Anpassung an das Gemälde erreicht seinen Höhepunkt in der Auferstehung Christi. So soll also die Auferstehung eine ontologische Änderung sein, identifiziert mit der Vergötterung. Hierbei kommt noch einmal der ontologische Charakter der orthodoxen Soteriologie zum Ausdruck.

4. Eschatologischer Höhepunkt der Erlöserwirklichkeit

Das Geheimnis der Erlösung hat in der orthodoxen Theologie seine deutliche Dimension. Daher verfügt diese Soteriologie über eine so weite Sichtperspektive des Erlöserwerks von Christus, eingefasst zugleich in der Dimension der Zeit und der Ewigkeit. Die eschatologische Einheit beider Daseinsdimensionen als Subjekt des Passahgeheimnisses gibt der letzten Phase der Erlösung einen realen Wirklichkeitscharakter. Dies ist die „realisierte“ Eschatologie. Die Erfahrungen des Zustands des eschatologischen Höhepunktes der realisierten Erlösung verursacht, dass Mensch und Kosmos eine gemeinsame Wirklichkeit bilden, durchgedrungen von der Heiligkeit der Parusie. Jene Wirklichkeit soll sich manifestieren durch die Gegenwart des Vergötterungszustands im Menschen. Diese soteriologische Kategorie versucht im eschatologischen Kontext das Gleichgewicht des gleichzeitigen „nun schon“ und „noch nicht“ des voll realisierten Erlöserwerks zu beschreiben. Darin ist die Überzeugung enthalten, dass die Gegenwart des Menschen der Zukunft über die Antizipierung des eschatologischen Höhepunktes der Erlösung entgegeneilt. Die „realisierte

Eschatologie" ist die letzte Phase der Erlösung, die aus der Rückkehr Christi, dem Ende der Welt, dem Gericht, der Auferstehung besteht und sich in der Verkörperung des Gottessohnes und im Passahmysterium identifiziert. Hier kann die Ursache gesucht werden, die bewirkte, dass im orthodoxen Glauben keine Strafvollzugs- und Jurisdiktionsspekulationen zum Thema der Lage des Menschen nach dem Tode dominieren und es fehlt auch die Lehre über den Ablass. Statt dessen haben wir es mit einer Konzentration der Aufmerksamkeit auf das Erleben der eschatologischen Geheimnisse des Höhepunktes der Erlösung in den sakramentalen Zeremonien der kirchlichen Liturgie zu tun.

Übersetzung: Gerard Cygan