

Jaroslav Pelikan: Ekonomia zbawienia

Choć wcielenie stanowiło najwyższy przykład „tego, czym Bóg pragnie oświecić kogoś przemawiając osobiście i bez zagadek”, w objawieniu Nowego Testamentu stopień paradoksalności jeszcze się wzmógł. Tytuł, „Chrystus”, pozostając w zgodzie z owym paradoksem - jak pisze Jaroslav Pelikan - nie „odnosił się do wieczności Bóstwa, ale do istoty ludzkiej, która przyjęła Boga, który «przebywał wśród ludzi»” (Ba 3, 38). Polecamy fragment książki, którą chcielibyśmy wydać w polskim przekładzie - razem z naszymi Darczyńcami

Kluczowym elementem wypracowanej przez Kapadocyjczyków definicji kosmosu jako stworzenia przygodnego było ich opierające się na Nowym Testamencie twierdzenie (Ef 4,15-16), że Chrystus, który został wcielony w czasie i historii, był „prawdziwą głową całego wszechświata”. Jeszcze w trakcie wykładu doktryny stworzenia, wskazywali ku wykładowi doktryny wcielenia: „Fakt, że wszechmocna natura zdolna była zstąpić ku niskości człowieka stanowi jaśniejszy dowód mocy niż wielkie i nadprzyrodzone cudowności. Jest bowiem w jakiś sposób zgodne oraz spójne z naturą Boga czynienie wspaniałych i wzniosłych rzeczy z Bożej mocy. Jednak zstąpienie na uniżoną pozycję człowieka stanowi najwyższy przykład mocy - mocy, której nie ograniczają okoliczności sprzeczne z jej naturą”. W podobny sposób, w swej doktrynie o Trójcy Świętej mogli świadomie przyjmować, że zarówno reprezentanci judaizmu opierając się na znajomości objawionego mu Pisma jak i hellenizmu bazując na swej naturalnej wiedzy o „wrodzonych ideach”, mogliby przystać, w konkretnym sensie

oraz do pewnego stopnia, na stanowisko, że Bóg posiadał zarówno **Logos**, jak i „Ducha”; punktem, w którym owa zgoda musiała pęknąć, tak w przypadku hellenizmu jak judaizmu, był moment „**ekonomii**”, w ramach której **Logos** Boga stał się człowiekiem, było to bowiem coś niewiarygodnego i niegodnego, by orzekać to o Bogu”. Szczególne przesłanie dobrej nowiny chrześcijaństwa, że Logos jako Stwórca, znany rozumowi naturalnemu, a przynajmniej dlań poznawalny, był również Zbawcą, który został wcielony poprzez „przyjęcie na siebie człowieczeństwa w jego pełni”, co było prawdą poznawalną wyłącznie dzięki boskiemu objawieniu. Podobnie doktryna o aniołach stanowiła nie tylko część składową ich kosmologii, lecz także ich doktryny ekonomii.

Wesprzyj
zbiórkę!

Dlatego też w ramach systemu Kapadockiego, tak jak w toku *Credo nicejskiego*, doktryna wcielenia zajmowała szczególną, dialektyczną pozycję w stosunku do wszystkiego,

co ją poprzedzało. Jako że rozpoczynało się ono od deklaracji, „Wierzymy [*pisteuomen*]”, można było stwierdzić, że cytowane przez Kapadocyjczyków *Credo* identyfikowało wszystko, co mówiono dalej, w tym również to, co poznawalne dla teologii naturalnej, za przedmiot wiary. Najbardziej konkretna z nowotestamentowych definicji wiary określała ją jako „dowód tych rzeczywistości, których nie widzimy” (Hbr 11, 1). Stąd, zdaniem Bazylego, „Umysł prowadzony jest poprzez ogląd rzeczy, które są widzialne i postrzegalne zmysłami, do kontemplacji rzeczy, które są niewidzialne” (Rz 1, 20). Jednakże to, co następowało w tym punkcie *Credo nicejskiego* mogłoby się wydawać dokładnym tego przeciwieństwem; bowiem poprzez wcielenie umysł był w istocie odwodzony od kontemplacji rzeczy niewidzialnych na powrót ku temu, co w pełni widzialne i poznawalne zmysłami, od ducha

ku ciału, i od tego, co beczasowo transcendentalne ku temu, co historycznie immanentne. Umysł, który pragnął mówić o Bogu jako „owej niepojmowalnej, niewyobrażalnej i niewysłowionej rzeczywistości, przekraczającej wszelką chwałę wielkości”, stawał nagle „osłupiały” wobec wcielenia i na samą o nim myśl wzdragał się. Już w **ekonomii** Starego Przymierza cechą charakterystyczną Boga, było działanie w sposób pełen paradoksów. Choć wcielenie stanowiło najwyższy przykład „tego, czym Bóg pragnie oświecić kogoś przemawiając osobiście i bez zagadek”, w objawieniu Nowego Testamentu stopień paradoksalności jeszcze się wzmógł, a nie całkowicie zaniknął. Jego tytuł, „Chrystus”, pozostając w zgodzie z owym paradoksem, nie „odnosił się do wieczności Bóstwa, ale do istoty ludzkiej, która przyjęła Boga [*pros ton theodochon anthrōpon*], tego, który widziany był tu na ziemi i który [jak głosił Stary Testament], «przebywał wśród ludzi»” (Ba 3, 38); i to właśnie o owym „człowieku, który przyjął Boga” Nowy Testament z kolei twierdził, to w Chrystusie „mieszka cała Pełnia: Bóstwo, na sposób ciała” (Kol 2, 9), jak gdyby, zgodnie z uderzającym ujęciem Grzegorza z Nyssy, ogień kierował się ku dołowi zamiast ku górze.

Aby z czcią uporać się z owym paradoksem, nie podejmując prób rozwiązania racjonalistycznego, grecka tradycja myśli chrześcijańskiej, która używała tego słowa także w bardziej ogólnym, zwyczajowym znaczeniu (jak zdarzało się czynić to i nam), rozróżniała **teologię**, jako doktrynę o Bóstwie jako Bogu, od **ekonomii**, doktryny historycznego udzielania się Boga w kontaktach z ludzkością oraz światem, poprzez stworzenie, historię Izraela a nade wszystko poprzez wcielenie Syna Bożego. Wypowiadając się na temat Syna Bożego, **teologia** odwoływała się do języka *Credo*, opisując go jako „Boga z Boga, światłość ze światłości”; **ekonomia** odnosiła się do jego języka mówiącego o wydarzeniach, które miały miejsce „dla naszego zbawienia [*dia tēn*

hēmeteran sōtērian]”, począwszy od wcielenia. Tylko drugie z powyższych pojęć, **ekonomia**, pojawiało się w Biblii, w formie rzeczownikowej mniej niż tuzin razy (Iz 22, 19.21; Łk 16, 2.3.4; 1 Kor 2,17; Ef 1,10; 3, 2.9; Kol 1, 25; 1 Tm 1, 4). Jednakże w kilku rękopisach Księgi Objawienia świętego Jana określano w tytule mianem „*ho theologos*” (z rodzajnikiem określonym), „Boski święty Jan”, jako tego, który zajmował się przede wszystkim, zwłaszcza w prologu do swej Ewangelii, **teologią** rozumianą jako trynitarnie misterium Bóstwa; oprócz niego przynajmniej na gruncie chrześcijaństwa wschodniego epitetem tym określano wyłącznie Grzegorza z Nazjanzu. Sam zaś Grzegorz przywoływał rozróżnienie na **teologię** i **ekonomię** w swej analizie imion Boga. Uznawał on wyrażenia „ten, który jest [*ho ōn*]” oraz „Bóg [*ho theos*]” za dwa terminy techniczne odnoszące się konkretnie do **teologii**, przy czym pierwsze z nich, „*ho ōn*”, było pod tym względem „nadrzędne” jako tytuł ściśle ontologiczny. Tytuły owe zestawiał z tymi, które należały do **ekonomii** (jak na przykład „Stwórca” czy „Zbawca”), **ekonomii**, która, jak wskazywały owe tytuły, była „dwojaka, powiązana lub niepowiązana z wcieleniem [*dittēs, tēs men hyper to sōma, tēs de en sōmati*]”. Koncepcja boskiej **ekonomii**, jak się wydaje, zajmowała szczególną pozycję w myśli Makryny. Grzegorz z Nyssy relacjonował, że po śmierci ich brata, Bazylego, „traktowała wspomnienie o tym świętym, jako okazję do jeszcze wynioślejszej filozofii, omawiając różnorodne tematy, badając sprawy ludzkie i ujawniając w rozmowie boską **ekonomię** ukrytą w nieszczęściach”. Kiedy zaś mierzyła się z własną śmiercią, zwracała się do „tych, których serca zwodzą ich wobec owych klęsk” z pocieszeniem niesionym przez boską **ekonomię**: „Głupstwem jest, dobrzy ludzie, byście gryźli się i narzekali na łańcuch **ananke** w ustalonym porządku realiów życiowych. Nie znacie celu, ku któremu dąży każda poszczególna **ekonomia** wszechświata”.

W swym wyjaśnieniu różnicy między *teologią* a *ekonomią* Grzegorz z Nyssy stosował ją w klasyfikacji terminów teologicznych: „Możliwe jest uczynienie dwojakiego podziału znaczenia boskich imion, by tak rzec, za pomocą zasady naukowej; do jednej klasy bowiem [tj. do *teologii*] należą określenia wyniosłej i niewysłowionej chwały Boga, podczas gdy druga klasa wskazuje na różnorodność *ekonomii*”. Było to ponadto rozróżnienie wspólne dla stronnictwa ortodoksji nicejskiej, jak i jego heretyckich przeciwników, w rodzaju Eunomiusza. „Nie zachodzi”, wyjaśniał Nysseńczyk, „żaden wzajemny konflikt między tym, co mówimy my, a tym, co mówi on, ponieważ obie strony uznają *ekonomię* w ciele za rzecz osobną, boską zaś moc rozważają w niej samej”. Kiedy jednak dochodziło do zastosowania owego rozróżnienia w dogmacie o Trójcy Świętej, rozbieżność między dwoma stronnictwami stawała się głęboka i daleko idąca. Typowym jej przejawem była debata dotycząca interpretacji słów Piotra wypowiedzianych w Pięćdziesiątnicę, jak zanotował Łukasz w Dziejach Apostolskich: „tego Jezusa, którego wyście ukrzyżowali, uczynił Bóg i Panem, i Mesjaszem” (Dz 2, 36). Z tego czasownika, „uczynił [*epoiēsen*]”, który pozornie oznaczał zmianę lub podniesienie do statusu „Pana” i „Mesjasza” człowieka, który nie posiadał go wprzód, wydawało się możliwe wysnucie wniosku, przypisywanego już przez Atanazego jego ariańskim adwersarzom, „że Zbawca nie był Panem ani Królem, jeszcze zanim stał się człowiekiem i cierpiał krzyż, ale dopiero potem zaczął być Panem”. Wbrew takiej egzegezie owego fragmentu, Atanazy przywoływał zasadę „ludzkiej *ekonomii*, której podjął się on dla naszego dobra”. Zarówno interpretacja tego fragmentu wymierzona przez heretyków przeciwko *homoousion*, jak i stosowanie wobec niego hermeneutycznej zasady *ekonomii* przez komentatorów wiernych ortodoksji przetrwały do czasów Kapadocyjczyków. Pisząc krytycznie o egzegezie Eunomiusza, Bazyli zajmował się „intencją owej wypowiedzi

apostoła” i stawiał wniosek: „Żadną miarą nie przekazuje nam ona relacji według teologii, ale ujawnia pojęcia boskiej **ekonomii**”. W **teologii** natura boska zawsze pozostawała Panem, ludzka natura stawała się Panem w ramach **ekonomii**. Broniąc w tej kwestii stanowiska Bazylego przed Eunomiuszem, Grzegorz z Nyssy łączył owo sporne wyrażenie Piotra z podobnym *dictum* Pawła (Flp 2, 7), aby przekonywać, że czasownik „uczynił” orzekany był w tym przypadku wyłącznie o „«formie niewolnika», którą przyjął on wyłącznie dla spełnienia boskiej ekonomii”.

Jako „ten, który jest [*ōn*]”, Syn Boży jest wieczny, ponad wszelkimi oznaczeniami czasu. Tymczasem wykładając „misterium naszej wiary” w toku *Żywota Mojżesza*, Grzegorz z Nyssy następująco sformułował znaczenie wcielenia: „Jest on spośród nas wszystkich jedynym, który zarówno posiadał istnienie przed wszystkimi **eonami**, jak też zaczął istnieć w tym ostatecznym **eonie**. (...) Ten, którego istnienie rozciąga się przed wszelkimi czasami i przed wszelkimi **eonami**, wstąpił w ten świat czasowego stawania się dla naszego dobra, aby poprowadzić to, co istniało poza tym, co rzeczywiste, na powrót ku istnieniu”. Elementem charakterystycznym, wspólnym dla **ekonomii** stworzenia i **ekonomii** zbawienia był fakt, że oba te zdarzenia miały miejsce „nie przed wszystkimi **eonami**, ale raz tylko [*hapax*]” w obrębie czasu i historii. Było wzorcem boskiej **ekonomii**, co jasno wynikało już z **ekonomii** stworzenia, że była ona sposobem Boga, by „zaszczepić wszędzie w historii w języku tajemnicy (*mystic language*) dogmat teologii”. Stało się to prawdą nade wszystko w przypadku **ekonomii** zbawienia. Jak stwierdził Nyssenńczyk w swych *Mowach katechetycznych*: „Transcendentalna moc Boga nie tyle objawia się w ogromie niebios, czy też w blasku gwiazd, względnie w uporządkowanym rozkładzie wszechświata, czy w stałej nad nim opiece, należy ją raczej dostrzegać w uniżeniu się Boga do naszej słabej

natury”. Owa **ekonomia** zbawienia wydarzyła się ponadto w czasie, który rozciągał się między ścisłymi i określonymi granicami początku i końca. Ponieważ czas współwystępował ze wszystkim, co powstało podczas stworzenia, konieczne było, aby wiekuisty Syn Boży, będący jego Stworzycielem, sam pozostawał poza czasem. A jednak wcielenie musiało wydarzyć się w czasie dzielącym się na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość.

W pierwszym Adamie, który był owocem ekonomii zbawienia, „śmierć zakrólowała” (Rz 5,17), jako „przekazywana aż do końca w szeregu następstw”; zatem, w Adamie wszyscy umierają, jak to również stwierdził św. Paweł. Początek czasu z konieczności zakładał również jego koniec. **Ekonomia** zbawienia w Chrystusie, drugim Adamie, dosięgać musiała obu tych punktów, poprzez „dotknięcie **arche** i rozciąganie się aż do **telos**, a także obejmowanie wszystkiego pomiędzy” **arche** a **telos** ludzkiego życia. Tym, co znajdowało się pomiędzy ludzkim **arche** a ludzkim **telos** Jezusa Chrystusa, były „ludzkie narodziny, wzrastanie z wieku dziecięcego w męski, jedzenie i picie, znużenie, sen, smutek, łzy, fałszywe oskarżenia, proces sądowy, krzyż, śmierć i pogrzebanie w grobie” zgodnie z tym, jak owe wydarzenia **ekonomii** zostały opowiedziane w Ewangelii. Na każdym z tych etapów „wedle **ekonomii**, której poddał się w naszym imieniu, dopasowany był do ciała naszego niskiego stanu”. Jako że każde z tych zdarzeń pojawiało się w kalendarzu roku liturgicznego, mogły one być przedmiotem homilii i napomnień. Przykładowo, pierwszą z oracji Grzegorza z Nazjanzu otwierały słowa, „Dziś Wielkanoc [*Anastaseōs hēmera!*]”; ostatnia zaś również wygłoszona została w ów Dzień. Ponadto, bardzo prawdopodobne, że jego „Mowa na temat Teofanii” wygłoszona w roku 380 lub 381 to najwcześniejsze zachowane kazanie pochodzące ze Wschodu. Nie powstało nic, co przypominałoby biografię Chrystusa, czy to napisaną przez niego, czy przez pozostałych

Kapadocyjczyków, mimo iż biografia jako gatunek literacki była im znajoma. Niektóre z listów Bazylego były autobiograficzne i biograficzne. W jeszcze większym stopniu kilka mów pochwalnych Nazjańczyka, zwłaszcza o Atanazym i o Bazylim, stanowiło w istocie miniaturowe biografie lub hagiografie, jako że różnica między panegirycznym a historycznym była dla niego istotna. Silniej jeszcze w owym nurcie, Grzegorz z Nyssy napisał zwięzły i poruszający *Żywot Makryny*, własnej siostry, krótko po jej śmierci w roku 379, około dekadę później natomiast znacznie obszerniejszy *Żywot Mojżesza*. Tym, co uczynił Grzegorz z Nyssy miast ułożyć biografię Chrystusa, było przedstawienie śmiałej spekulacji na temat konsekwencji jednego, lakonicznego zdania, którym Ewangelia św. Łukasza streściła większość tego, czego można było się o owej biografii dowiedzieć: „Jezus zaś czynił postępy w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi” (Łk 2, 52).

Wzrastanie Chrystusa od wieku dziecięcego do osiągnięcia pełnej dojrzałości stało się dla Grzegorza z Nyssy wzorcem ruchu ludzkiego życia poprzez **ekonomię** czasu. W owej czasowej **ekonomii**, jak twierdził: „Bóg jest tym, który urządza wszystko w pewnym porządku oraz następstwie”. To jednak właśnie poprzez owo „następstwo zgodne z porządkiem historii [*di' akolothou kata tēn tēs historias taxin*]” objawiana była niewysłowiona wiedza o Bogu. Akcentowanie ludzkiego wzrastania Chrystusa z kolei pozwoliło Grzegorzowi poświęcić, w świetle boskiej **ekonomii**, uwagę różnorodności, cechującej odpowiedzi wierzących na życie Chrystusa: „Jezus, rodzące się w nas dziecko, czyni różnorodne postępy w mądrości i latach, i w łasce wśród tych, którzy go przyjęli. Nie taki sam jest w każdym z nich, ale wedle miary tego, w kim się narodził i w stopniu, jaki osiągnął ten, który go pojmuje. Ukazuje się więc jako ten, który wciąż jest dzieckiem lub ten, który dorasta, albo ten, który osiągnął już doskonałą dojrzałość”. Różnorodność ta znajdowała odzwierciedlenie

również w szerokim wachlarzu imion Chrystusa w użyciu biblijnym. Gdy mówił do swych uczniów: „Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego” (J 20, 17), rozróżnienie między **teologią** a **ekonomią** pomogło zrozumieć znaczenie owych tytułów: „Bóg nie zostaje nazwany «Bogiem» **Logosu** – jakże bowiem mógłby Bóg w ścisłym [trynitarnym] znaczeniu tego pojęcia mieć jakiegoś «Boga»? – ale Bogiem tego, który był widzialny, dokładnie tak samo jak Bóg był «Ojcem» nie tego, który był widzialny ale **Logosu**. W istocie cechowała go dwoistość, która skutkowała tym, że w obu przypadkach odwrotność tego, co słusznie odnosi się – bądź też nie – do nas samych, znajdowała zastosowanie w odniesieniu do Niego. W ścisłym [trynitarnym] znaczeniu tego pojęcia, Bóg jest naszym «Bogiem», ale nie naszym «Ojcem». Tym, co wiedzie heretyków na manowce, jest sprzęgnięcie ze sobą tytułów, które w wyniku wymieszania zaczynają zachodzić na siebie znaczeniowo. Jest więc tak, że kiedy natury zostają rozróżnione, tytuły zostają wyodrębnione wedle owych koncepcji”. Chrystus, który w ramach **ekonomii** „w tych ostatnich dniach objawił się w ciele” (1 Kor 1, 24, J 1, 4), był w obrębie teologii tym, do którego odnosiły się wszelkie tytuły w rodzaju „moc i mądrość Boga, światło i życie” (J 10, 7; Ps 117, 22; Mt 3,10). Wcielony w ekonomii posiadał również inne tytuły, jak „brama, kamień, siekiera” i im podobne. Grzegorz z Nyssy wyjaśniał jednak: „Żadne z owych imion nie reprezentuje natury jednorodzonego ani jego bóstwa, czy też specyficznego charakteru jego istoty. Mówi się o nim niemniej za pomocą owych nazw, każde zaś określenie ma swoją szczególną trafność”. Dalej zaś mówił: „Jako że nasz Pan zadbał o życie ludzkie w różnych jego formach, każdy aspekt jego dobroci zostaje odpowiednio wyróżniony za pomocą poszczególnych jego imion”.

Podobnie było we fragmencie, określonym przez J.N.D. Kelly'ego mianem „wysoce oryginalnej teorii rozwoju doktrynalnego”, w którym Grzegorz z Nazjanzu wprost przywoływał rozróżnienie na **ekonomię** i **teologię**, by z nie mniejszą śmiałością prowadzić spekulację przy wykorzystaniu owych chrystologicznych zasad – wzrostu [auxēsis], postępu [prokopē], następstwa [akolouthia] i porządku historycznego [taxis] – do opisu historii samej doktryny chrześcijańskiej, w istocie zaś historii tego, co Bazyli nazwał „dogmatem głównym”, doktryny Trójcy Świętej, niezmiennego dogmatu o nieziennej naturze boskiej. Bazyli mówił o swoim własnym „rozwoju [prokopē]” doktrynalnym od wieku dziecięcego do wieku męskiego, który przebiegał przy zachowaniu ciągłości i tożsamości, przy tym zaś „nie podlegał zmianie pod względem rodzaju, choć stopniowo wydoskonalany był dzięki wzrostowi”. Nazjańczyk tymczasem dokonał projekcji z jednostki na historię zbawienia: „[W **ekonomii** Starego Przymierza rozwój następował poprzez stopniowe odejmowanie, jedna po drugiej, regulacji prawnych]. W przypadku **teologii** jednak (...) dojrzałość osiąga się za pomocą dodawania. Sprawa ta ma się bowiem następująco. Stary Testament głosił Ojca otwarcie, Syna zaś bardziej niejasno. Nowy [Testament] objawił zaś Syna, bóstwo Ducha natomiast jedynie sugerował. Teraz [czyli po Nowym Testamencie] sam Duch zamieszkuje wśród nas i dostarcza nam bardziej czytelnym potwierdzeń swojego istnienia. Nie było bowiem bezpiecznie, nim bóstwo Ojca zostało w pełni uznane, otwarcie obwieszczać Syna; ani też, nim nie został przyjęty Syn, obciążać nas bardziej (jeśli wolno mi wyrazić się tak dobitnie) Duchem Świętym. (...) Jednakże [objawienie postępowało w czasie w taki sposób], że przez stopniowe dodawanie (...) i postępy oraz kolejne kroki «ze stale rosnącą chwałą» światłość Trójcy oświecać mogła co bardziej zaawansowanych” (2 Kor 3, 18). Ten sam kontrast leżał u podstaw oświadczenia przez Grzegorza cesarzowi

Julianowi w obronie doktryny chrześcijańskiej, że jest ona „starożytna a jednak nowa”. Tym samym, jak stanowisko Grzegorza podsumował Gięorgij Fłorowski: „Duchowe doświadczenie Kościoła także stanowi formę objawienia”. To na podstawie **ekonomii** zbawienia we wcieleniu i życiu Chrystusa Kapadocyjczycy w swej dogmatyce, przedstawili już w teologii naturalnej argumenty za boską rzeczywistością i „pierwotną naturą przekraczającą wszelkie koncepcje czasu i znajdującą się poza zasięgiem myśli”, zwrócili uwagę słuchaczy nie ku wieczności, a ku czasowi. Owa repolaryzacja stanowiła radykalne odwrócenie tego, co – gdyby nie została ona przemyślana tak głęboko, jak uczynili to Ojcowie Kapadoccy – powierzchowny zdrowy rozsądek mógłby uznać za właściwą relację między naturalną teologią jako apologetyką a naturalną teologią jako presupozycją, oraz, jeszcze bliżej podstaw, odwrócenia tego, jak mógłby on definiować różnicę między teologią naturalną a teologią objawienia. Była to, krótko mówiąc, **metamorfoza** teologii naturalnej.

W myśli kapadockiej bowiem najgłębsza różnica między teologią naturalną a teologią objawienia była taka: naturalna teologia jako **teologia** mogła zajmować się wiecznością (podobnie jak mogła to czynić i to o wiele wierniej teologia objawienia jako **teologia**), jednak teologia objawienia jako **ekonomia** dotyczyć musiała czasu. Teologia naturalna jako **teologia** mogła rozważać „ogromną różnorodność w porządku kosmosu”, zadaniem teologii objawienia jako **ekonomii** było natomiast rozsypywanie następującego paradoksu: „[Nic] tak nie przedstawia doskonałości mocy Boga jak fakt, że będąc niepojętym, zdolny był zachowując swą **apatheię**, choć w ciele, wejść w ścisłe zwanie ze śmiercią po to, aby przez swoje własne cierpienie móc nam udzielić daru **apatheii**”. W odniesieniu do takich rozważań na temat **ekonomii** zbawienia nie było zadaniem „teologii naturalnej” udowadnianie prawdy Ewangelii. Czasami wydawało się, że

Kapadocyjczycy twierdzą, jakoby miała ona takie cele (a nawet zasoby, by im podołać) i że rozum naturalny powinien doprowadzić uczciwego badacza do poznania i przyjęcia owej prawdy. W nieco podobny sposób zdarzało im się również wypowiadać, jak gdyby objawienie umożliwiałoby wierzącym wykroczenie poza negację tak, że byli oni w stanie formułować twierdzenia jednoznacznie pozytywne. Szczególnie w *Oracjach katechetycznych* (pomimo ich tytułu sprawiającego, że jawiły się one jako skierowane do katechumenów w społeczności chrześcijan, niezależnie od ich wieku) Grzegorz z Nyssy w istocie rozwijał apologetykę co najmniej na równi z dogmatyką, jak sam dał jasno do zrozumienia już na początku, sporządzając zestawienie tych, w których widział swoje potencjalne audytorium: zwolenników wiary żydowskiej, wychowanych w hellenizmie, anomejczyków, manichejczyków, stronników Marcjona, Walentyna i Bazylidesa, „i resztę spisu błędzących po manowcach herezji”. Nawet tu jednak ostro i jednoznacznie wyznaczał granicę między przedstawieniem stworzenia i upadku, które umieścił na początku i w ramach którego argumentował według kryteriów teologii naturalnej, a prezentacją wcielenia i jego konsekwencji, która stanowiła część późniejszą i opierała się niemal wyłącznie na autorytecie objawienia: „Być może do tego momentu ktoś, kto śledził tok naszej argumentacji, będzie mógł na nią przystać, o tyle że, jak się wydaje, nie powiedzieliśmy niczego, co byłoby nieodpowiednie dla właściwej koncepcji bóstwa [*exō ti tēs theoprepous ennoias*]. Względem jednak tego, co nastąpi i stanowić będzie najmocniejszą część owego objawienia prawdy, jego pogląd nie będzie takiego rodzaju”. Chociaż skłonny był wskazywać na związek łączący ciało i duszę jako „zrozumiały przykład, by wyrobić sobie swego rodzaju odpowiednią koncepcję boskiej **ekonomii**”, z całą pewnością nie „udowadniał” w ten sposób doktryny **ekonomii** zbawienia i wcielenia. Tym, do czego przekonywał on oraz pozostali Kapadocyjczycy, była raczej myśl, że właściwie ujęta teologia naturalna odnosząca się do Bożej transcendencji, nie prowadząc bynajmniej z

konieczności do heterodoksyjnej doktryny Trójcy Świętej, jak utrzymywali Eunomiusz i jego zwolennicy, była w jakiś sposób dopasowana do ortodoksji nicejskiej, w tym także do jej doktryny boskiej **ekonomii** zbawienia.

Jako że zatem nie mogła istnieć sprzeczność między zasadną teologią naturalną a objawioną **teologią i ekonomią**, odwieczne pytanie chrześcijaństwa „*Cur deus homo?*” sformułowane przez Anzelma z Canterbury w jego traktacie z lat 1097-1098, otrzymać mogło szczególną odpowiedź w dogmatyce kapadockiej. Jak często bywało, dopiero wyzwanie rzucone przez herezje przyczyniło się do zwięźle zrekapitulowanej odpowiedzi: „Pojawił się na ziemi i «przebywał wśród ludzi» (Ba 3, 38), aby istoty ludzkie nie musiały już posiadać poglądów zgodnych z ich własnym pojęciem o Samoistniejącym, ukształtowanych w postać doktryny z domysłów, które przysły im z próżnych hipotez; ale abyśmy miast tego mogli zostać prawdziwie przekonani, że «Bóg objawił się w ciele» (1 Tm 3, 16) (...) i że możemy otrzymać nauczanie na temat transcendentnej natury Bóstwa, która jest nam dana, by tak rzec, «w odbiciu lustrzanym» (1 Kor 13, 12) w Pismach starszych (...) jako dowód prawdy objawionej nam w całej jej pełni”. W centrum owej **ekonomii** zbawienia znajdował się „sztandar krzyża”. W toku rozważań nad **ekonomią** krzyża – owego „cudownie skonstruowanego dramatu dotyczącego nas samych” – Kapadocyjczycy mogli przywoływać wiele metafor odkupienia spośród ich ogromnej różnorodności przewijającej się w historii myśli chrześcijańskiej. Czasami wyrażali się oni, jak czynił to Grzegorz z Nyssy w swym komentarzu do Pieśni nad Pieśniami, jak gdyby celem wcielenia i odkupienia było pouczenie ludzkości. I znów, jak mówił Grzegorz w innym miejscu tego samego komentarza, celem odkupienia

było sprawienie, by wierni naśladowali samoofiarowanie Chrystusa, na podobieństwo Pawłowej chęci stania się „wyrzutkiem” dla dobra jego ludzi, jak był nim Chrystus (Rz 9,3).

Utrzymująca się przez wieki symbolika patrystyczna, która przedstawiała krzyż w postaci ogromnego „haczyka”, na który został nabity diabeł po tym, jak dał się zwieść człowieczeństwu Chrystusa, odbiła się echem również w myśli kapadockiej. „Aby zapewnić, by okup za nas złożony został z łatwością przyjęty przez tego, który go wymagał”, pisał Grzegorz z Nyssy, „bóstwo ukryło się pod zasłoną naszej natury tak, aby niczym przez żarłoczną rybę, natura boska została pochłonięta wraz z przynętą ciała”. W przeciwieństwie jednak do powyższego, dla Grzegorza z Nazjanzu: „Pełne znaczenie Ukrzyżowania nie zostaje wyrażone w samych tylko koncepcjach ofiary i odkupienia”. W swej pierwszej mowie wielkanocnej on również twierdził, że Chrystus „oddał się jako okup i na wymianę za nas [*lytron hyper hēmōn kai antallagma*]”, przy czym zarówno „*lytron*”, jak i „*antallagma*” były terminami używanymi przez samego Chrystusa, wedle sporządzonej po grecku relacji Ewangelii wg św. Mateusza (20, 28; 16, 26). W późniejszym jednak i bardziej dojrzałym kazaniu wielkanocnym, będącym przy tym ostatnią z owych czterdziestu pięciu mów, odrzucał jako „zniewagę [*hybris*]” wszelkie sugestie, że okup śmierci Chrystusa został ofiarowany diabłu. Wyjaśniał, że sytuacja była w istocie zupełnie odwrotna: „To Ojciec go przyjmuje, ale ani go o to nie prosi, ani też go nie żąda; niemniej to z powodu wcielenia i dlatego, że ludzkość musi być uświęcona człowieczeństwem Boga, może on sam nas wybawić i strącić tyrana”. Wydawałoby się więc, że w tym miejscu Grzegorz z Nazjanzu przywoływał założenie dotyczące doktryny Boga, które dzieliłby z Grzegorzem z Nyssy, ale że wysnuwał zeń odmienny wniosek odnośnie do odkupienia; ponownie bowiem czerpiąc z omówienia dzieła Nysseńczyka autorstwa Fłorowskiego: „Doktryna ta

[okupu dla diabła] nie przystaje do reszty Grzegorzowego systemu teologii, a przy tym jest wewnętrznie sprzeczna”. Istniały więc dwie teorie odkupienia, które jawiły się jako fundamentalnie obce kapadockiej interpretacji **ekonomii** zbawienia. Jedną była znana zachodnia i Anzelmiańska teoria „prawnego zadośćuczynienia [ekdikēsis]”. Przywołując nowotestamentowy opis Chrystusa jako tego, który „zawsze żyje, aby wstawiać się za nami” (Hbr 7, 25), Grzegorz z Nazjanzu przekonywał: „«Wstawianie się» nie oznacza tutaj, jak ma to miejsce w mowie kolokwialnej, pragnienia [ze strony Boga Ojca] prawnego zadośćuczynienia – w samej tej koncepcji byłoby coś upokarzającego”. Innym wyjaśnieniem, które Grzegorz z Nyssy również odrzucał od ręki, była sugestia, że Chrystus jako jednorodzony Bóg wcale nie musiał poddawać się **ekonomii** krzyża, ale mógł osiągnąć zbawienie za pomocą prostego *fiat* powszechnego uwolnienia od winy.

Fragment z książki " *Chrześcijaństwo i kultura klasyczna* ", autorstwa Jaroslava Pelikana

awo