

Ks. JACEK KEMPA

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Teologiczny

## SOTERIOLOGICZNE ZNACZENIE KATEGORII „CHRYSTUS NAUCZYCIEL”. SZKIC HISTORYCZNO-DOGMATYCZNY

Refleksja nad dziełem zbawczym dokonany przez Chrystusa przyjmowała i przyjmuje różne kształty. Zwykle mówi się w tym kontekście o wielości modeli soteriologicznych. Pośród rozmaitych ujęć dzieła Chrystusa wyróżnia się także zespół poglądów, które można zebrać pod wspólnym tytułem „Chrystus Nauczyciel”. Niektóre znane typologie soteriologii nawiązują do tego pojęcia w sposób bezpośredni lub pośredni, podkreślając jego występowanie na pewnym etapie rozwoju teologii<sup>1</sup>. Nietrudno jednak zauważyć, że odniesienie do Chrystusa Nauczyciela pojawia się w soteriologii nieustannie, choć niewątpliwie jest ono na różnych etapach historycznych z różną intensywnością podkreślane. W sformułowaniu „Chrystus Nauczyciel” nie chcemy doszukiwać się nazwy jednego z modeli soteriologicznych, ile raczej motywu, który pojawia się w całej grupie rozwiązań. Opisuje ono zatem pewną ścieżkę myślową, obecną w szeregu koncepcji, jakie powstały na przestrzeni wieków. Można ją wstępnie określić jako pojmowanie dzieła zbawczego Chrystusa przez pryzmat Jego nauki, przykładu, wezwania – które człowiek dążący do zbawienia ma realizować. Już w tym wstępnym ujęciu widać, że idzie tu o koncepcję, która łatwo może być poddawana krytyce za jej niewystarczalność, za zmierzanie do akceptacji idei samo-zbawienia. Naprzeciw niej stoją wyjaśnienia uznawane szczególnie wyraźnie w tradycji zachodniej za klasyczne; podkreślają one dzieło zbawcze dokonane za nas, zamiast nas, czy na naszym miejscu, stawiając na ogół w centrum refleksji Krzyż Chrystusa bądź integralnie rozumiane misterium paschalne. W ten sposób myśl o zbawczej roli nauki Jezusa

<sup>1</sup> Najbardziej charakterystyczna pod tym względem jest systematyzacja dokonana przez G. Aulena: *Christus Victor, Christus victima, Christus exemplar*. W niej motyw trzeci sprowadza rolę Chrystusa do nauczyciela moralności. Zob. G. Aulen, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*, tłum. A. G. Herbert, London 1980<sup>4</sup>. Por. też tenże, *Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankes*, *Zeitschrift für Systematische Theologie* 8 (1931), s. 501-538. W inny sposób w podziale typów soteriologii miejsce dla nauki Chrystusa znajduje H. Kessler, gdy wyróżnia w całej historii refleksji przenikające się trzy płaszczyzny refleksji: „geschichtlicher Ansatz“, „inkarnatorischer Ansatz“ i „paschatischer Ansatz“; por. H. Kessler, *Jesus Christus - Weg des Lebens. Christologie*, w: *Handbuch der Dogmatik*, red. T. Schneider, Düsseldorf 1992, t. 1, s. 388-391.

jeszcze bardziej wyróżnia się na tle dominujących wyjaśnień. Rysuje się wręcz pytanie, czy przyjęcie motywu Chrystusa Nauczyciela jako ściśle soteriologicznego nie jest nieporozumieniem.

Niniejszym chcemy zaprezentować i uzasadnić tezę, że omawiany motyw ma właściwe sobie miejsce w soteriologii. Trzeba pamiętać o jego ograniczeniach, ale przede wszystkim docenić należy jego wartość. Argumentacja będzie polegała w dużej mierze na przedstawieniu wybranych opinii teologicznych z historii i ich systematyzacji. Uprzedzi ją krótkie spojrzenie na znaną prawidłowość rozwoju soteriologii i na związane z nią biblijne źródła. Na końcu będą możliwe wnioski.

## 1. Prawidłowość u podstaw: Argument „ramowy” z pluralizmu ujęć soteriologii

Na początek wskaźmy na pewien ogólny argument za prawomocnością myśli o Chrystusie Nauczycielu w soteriologii. Wiąże się on z faktem, że soteriologia chrześcijańska ma charakter pluralistyczny. Nie ma jednego obowiązującego modelu wyjaśniania sposobu zbawczego oddziaływania Chrystusa. Nie ma – w ścisłym tego słowa znaczeniu – definicji dogmatycznych Kościoła, zawężających rozumienie dzieła zbawczego Chrystusa<sup>2</sup>. Co więcej, raczej należy stwierdzić, że próby absolutyzacji jednego jedyne go wyjaśnienia prowadzą do redukcji misterium Chrystusa. Wielość i wzajemne przyporządkowanie różnych modeli soteriologicznych nie oznacza, że brakuje kryteriów oceny ich prawdziwości, ich zgodności z Objawieniem. Przeciwnie, istnieje zespół podstawowych przekonań wiary, które muszą znaleźć oddźwięk w formułowanych koncepcjach i które zaznaczają granice ich wypowiedzi. Dlatego już na wstępie można przyjąć, że w obrębie tej wielości ma swoje uprawnione miejsce także motyw „Chrystus Nauczyciel”. Dlaczego można tak twierdzić, na to wskazuje sam przekaz biblijny.

Pośród różnych nowotestamentowych sposobów przedstawienia zbawczej roli Chrystusa nie można pominąć tego, który wskazuje na wartość soteriologiczną samego *orędzia* Jezusa. Jezus głosi Ewangelię o królestwie Bożym. Realizuje zbawienie. Uzdrawia, przebacza, wyzwala z różnego rodzaju alienacji. Wzywa do naśladowania, czyli do pójścia za Nim w służbie królestwu Bożemu. Równocześnie w samej Ewangelii pojawia się problem interpretacyjny, który na trwałe naznaczy dyskusję soteriologiczną, szczególnie tę nowożytną: Jezus głosi Ewangelię o królestwie Bożym; orędie zbawcze, które nie jest skoncentrowane na nauce o zbawczym znaczeniu Jego śmierci i zmartwychwstania. Stąd wielu komentatorom blisko było do podejrzenia, że dopiero uczniowie – w każdym razie św. Paweł – sprowadzają zbawcze znaczenie Chrystusa do misterium paschalnego, zaniebując także walor samego Jego nauczania.

<sup>2</sup> Warto w tym kontekście wspomnieć Deklarację *Dominus Iesus*. Przypomina ona jednoznacznie o nieredukowalności zbawczego znaczenia misterium Chrystusa. Jednak przy tym nie podejmuje się definiowania sposobu jego zbawczego oddziaływania.

Problem ten był wielokrotnie podejmowany w teologicznych interpretacjach. W dyskusji pojawiały się także głosy skrajnie sceptyczne co do soteriologicznej jedności ośrodka Chrystusa i misterium paschalnego<sup>3</sup>. Nie ma tu możliwości odniesienia do szczegółów tej debaty, ale warto zauważyć, że dzięki niej udało się zdobyć pogłębione rozumienie zbawczego charakteru całego wydarzenia Chrystusa. Dla niniejszego rozważania ważne jest, że Ewangelia w każdym razie nie pozwala lekceważyć soteriologicznej roli nauki Jezusa; nie pozwala ograniczać nauki o odkupieniu do (wąsko pojmowanego, tzn. stawianego poza kontekstem życia Jezusa) misterium paschalnego. Równocześnie koncentracja kościelnej teologii na misterium paschalnym każe zadać pytanie o granice stosowalności w soteriologii motywu „Chrystus Nauczyciel”.

## 2. Wybrane z historii ujęcia motywu soteriologicznego „Chrystus Nauczyciel”

### a. Starożytność do Augustyna

Ze względu na interesujące nas tutaj nachylenie problematyki należy przypomnieć tezę Wenera Jaegera, że wczesne chrześcijaństwo, rozwijające się w stałym związku z hellenizmem, przejęło – jako własną – centralną dla niego ideę *paideia*.<sup>4</sup> Znalazła ona szczególne zastosowanie w próbach racjonalnego ujęcia zbawienia w Chrystusie. Asymilacja tejsze idei, prowadząca do nadania jej chrześcijańskiej treści, byłaby więc częścią szerokiego procesu kształtowania się chrześcijaństwa starożytnego w spotkaniu z kulturą helleńską. Teza ta jest dla nas o tyle ważna, że *paideia* da się w zasadniczym znaczeniu przetłumaczyć jako wychowanie. Wychowanie zaś zakłada pouczenie i przykład jako nieodzowne środki do osiągnięcia celu<sup>5</sup>. Jeśli więc zbawienie przez Chrystusa było przedstawiane jako *paideia*, jako wychowanie człowieka do zadanej mu pełni, to istotną rolę musiały pełnić w tym procesie właśnie pouczenie udzielone przez Chrystusa i Jego przykład.

Taką jednolitą ocenę myśli greckich ojców utrudnia jednak faktyczna wielość motywów soteriologicznych, jaka w tamtym czasie się pojawia. Często obok siebie lub też bez wyraźnych wzajemnych nawiązań występują w literaturze tego okresu różne interpretacje dzieła Chrystusa: obok *paidei* pojawiają się motywy zwycięstwa nad śmiercią i diabłem, wykupu z niewoli diabła (lub oszukania diabła), rekapitulacji, przebóstwienia. Gisbert Greshake, idąc za wynikami badań Wenera Jaegera,

<sup>3</sup> Problem nie jest nowy. Leży u początków kwestii Jezus historii – Chrystus wiary i wciąż powraca w dyskusji, w której dziś zwykle się wyróżniać już trzy charakterystyczne etapy.

<sup>4</sup> Zob. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002; zob. też centralne dzieło: W. Jaeger, *Paideia*, tłum. W. Plezia, Warszawa 1962-1964 (t. 1-2). W samym podjęciu tej myśli Jaegera idziemy za wskazówkami Gisberta Greshakego; por. tenże, *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte*, w: *Erlösung und Emanzipation*, red. L. Scheffczyk, Freiburg-Basel-Wien 1973.

<sup>5</sup> Idea *paideia* faktycznie sięga głębiej. Będzie o tym mowa nieco dalej.

stwierdza jednak, że idea *paidei* nie może być uważana za podstawę dla tylko jednego z modeli soteriologicznych tamtego czasu. O wiele bardziej pojmować ją należy jako motyw obejmujący całość usiłowań i poszukiwań pisarzy starochrześcijańskich<sup>6</sup>. W świetle rozpoznania Jaegera problem ulokowania tej naczelnej idei greckiej nie jest trudny do rozwiązania. Poszczególni ojcowie Kościoła nawiązują, co prawda, do nieraz odległych od siebie szczegółowych rozwiązań, ale przyświeca im wspólna myśl, by przedstawić orędmie chrześcijańskie jako naukę, która będzie nie tylko zrozumiała dla ludzi ukształtowanych na wzorcach greckiej kultury, lecz także spełni wysokie wymagania intelektualne, pozwalające na nazwanie jej „nową *paideią*”. Skoro to *paideia* stoi w centrum helleńskiej wysokiej kultury, to osiągnięcie takiego celu oznaczało uwieńczenie sukcesem starań o przedstawienie chrześcijaństwa jako definitywnej realizacji tego, do czego myśl helleńska zmierzała<sup>7</sup>. Liczni pisarze chrześcijańscy tego czasu wskazują więc w istocie (choć niekoniecznie dosłownie), że Chrystus jest prawdziwym Pedagogiem. Dzieło zbawcze Chrystusa może przy tym być przedstawione na różne sposoby. Nawet jeśli jest wyjaśniane przy pomocy motywu oszukania diabła, to jawi się ono jako część procesu *paidei* – tworzenia nowego człowieka, umożliwienia dojścia do realizacji właściwego mu celu.

Powyższa teza domagałaby się szczegółowych analiz źródłowych. Ze względu na ograniczone ramy niniejszej wypowiedzi możliwe jest jedynie zasygnalizowanie na kilku przykładach, jak naczelna idea *paidei* przejawia się z różną intensywnością u różnych autorów i jak pewne zewnętrzne okoliczności mają swój udział w modyfikacji tych odniesień do *paidei*.

Basil Studer pokazuje, że już wśród pierwszych pokoleń chrześcijan prawda o zbawieniu przez Chrystusa stała w centrum uwagi. Przede wszystkim była ona przepowiadana na zgromadzeniach liturgicznych, świętowana w liturgii, natomiast w samej teoretycznej refleksji była pozostawiona najróżniejszym interpretacjom. Studer stawia tezę, że na wczesnym etapie refleksji, u ojców apostoelskich, myśl o zbawieniu osadzona jest wciąż mocno w pismach ST, to znaczy wskazuje na Boga jako Odkupiciela. Szczegółowe wyjaśnienie pośrednictwa zbawczego Chrystusa pozostaje jeszcze w dużej mierze sprawą otwartą. Co prawda Chrystus jawi się jako pośrednik Bożego działania zbawczego w historii, ale nie jest jeszcze jasne, w jaki sposób się ono dokonuje, a tym bardziej na czym polega rola śmierci Jezusa<sup>8</sup>. Stąd duża koncentracja na nauce moralnej Jezusa. Postępowanie według tej nauki i naśladowanie Go jest drogą do osiągnięcia zbawienia, które przygotował Bóg. Motyw Chrystusa Nauczyciela odgrywa tu więc zasadniczą rolę.

Na tym wczesnym etapie – o ile świadectwa dotyczą środowisk poddanych wpływom helleńskim – wyraźnie pojawia się nauka o *paideia*. Reprezentowana jest ona w I Liście Klemensa. Potwierdza znaczenie Jezusowego pouczenia, wprowadzającego w prawdziwe życie. Równocześnie otwiera na prawdę o boskiej

<sup>6</sup> Por. G. Greshake, *Der Wandel...*, s. 76nn.

<sup>7</sup> Por. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo...*, s. 58-81.

<sup>8</sup> Por. HDG III 2a, s. 60-65.

tożsamości Nauczyciela. Już tu zaznacza się rys charakterystyczny dla chrześcijańskiej interpretacji *paidei*: przy całej teocentryczności tej nauki idzie tu zawsze o wychowanie za pośrednictwem Chrystusa<sup>9</sup>.

Zupełnie odmienną atmosferę dla refleksji soteriologicznej stworzyła debata z pogańskim gnostycyzmem. W istotny sposób zniekształcał on chrześcijańskie orędzie o zbawieniu. Zwykle podkreśla się, że polemizujący z nim autorzy, jak Ireneusz i Tertulian, zwalczali nade wszystko jego dualizm, a stąd akcentowali jedność Boga, jedność planu stwórczo-zbawczego Boga, jedność cielesno-duchową człowieka przeznaczanego jako całość do zbawienia. Przez gnostycką negację zdolności ciała do zbawienia akcent w ich rozważaniach padał właśnie na cielesność człowieka.

Nieco w cieniu tego centralnego zagadnienia pozostaje inne, niemniej ważne: gnostycyzm, mimo swej wielowątkowości, może być zawsze pojmowany jako droga samo-zbawienia. Człowiek według tej nauki nosi w sobie potencjalność zbawczą, którą sam jest w stanie zaktualizować, potrzebuje jedynie oświecającej go wiedzy, która musi przyjść do niego z zewnątrz<sup>10</sup>. Chrystus – niezależnie od tego, że jest przez gnostyków fałszywie pojmowany w swej tożsamości – niesie tu jedynie poznanie wiedzy, która dostępna jest także na innych drogach. Rzecz można więc podsumować do trzech zdań: (1) człowiek zbawia się sam; (2) Chrystus przynosi tylko objawienie wiedzy (gnozy) koniecznej do zbawienia; (3) samo to objawienie przez Chrystusa nie jest jednak konieczne dla zbawienia człowieka, bo jest dostępne także na innej drodze.

Chrześcijańscy krytycy tej „fałszywej gnozy” musieli odnieść się do szczegółów błędnej nauki. Konieczność dowiedzenia błędu napędzała refleksję nad celem zbawczym człowieka i sposobem działania zbawczego Chrystusa. Mogłoby się wydawać, że taka refleksja, podkreślająca bezsilność człowieka wobec zbawczego celu, będzie uciekała od motywu Chrystusa – Nauczyciela, a więc od podkreślania objawienia nauki, którą ludzie mają sami wypełniać. Tymczasem sami krytycy fałszywej gnozy nie odrzucają zupełnie tak ważnego dla niej motywu objawienia prawdy, ale nadają mu zmodyfikowane oblicze. Na pewno modyfikacja idzie w antydualistycznym kierunku podkreślenia zbawienia całego człowieka – i to pierwszorzędnie pojmowanego jako *caro*<sup>11</sup>. W kontekście tu analizowanym trzeba jednak zwrócić uwagę na inne elementy. Otóż polemizujący z gnostycyzmem autorzy zwalczają spośród wymienionych przez nas trzech momentów myśli gnostyckiej pierwszy (człowiek zbawia się sam) i trzeci (objawienie gnozy dostępne człowiekowi na innej drodze, wystarczy mu do zbawienia), natomiast akceptują i podkreślają element drugi: Chrystus zbawia, przynosząc konieczne objawienie. Pozostaje przy tym do rozstrzygnięcia pytanie, czy na miejscu jest stwierdzenie „tylko” – „Chrystus przynosi tylko objawienie”; a więc czy objawienie to może być po prostu przeciwstawiane soteriologicznej interpretacji misterium paschalnego

<sup>9</sup> Por. np. 21,6-22,8 (Fontes Christiani 15,118-122).

<sup>10</sup> Por. W. Myszor, *Gnostycyzm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii* [dalej: PEF], Lublin 2000-2008, t. 3, s. 806.

<sup>11</sup> Zob. sztandarowy pod tym względem tekst: Tertulian, *De carne Christi*.

jako obiektywnie dokonanego dzieła. Widać tutaj, jak spotykają się ze sobą konieczność odrzucenia „falszywej gnozy” i akceptacja dla idei *paideia*. Odrzucona zostaje myśl o samo-zbawieniu, ale Chrystus zachowuje w niej swoją rolę jako Nauczyciel i Wychowawca.

Tak Ireneusz z Lyonu pokazuje, że człowiek, stworzony jako obraz Boga i uzdolniony do swojego spełnienia przez podobieństwo do Niego, dochodzi do celu tylko przez Wcielone Słowo. Bez Wcielenia człowiek sam nie zdołałby zaktualizować swojego podobieństwa do Boga. W Nim bowiem objawia się dopiero pełnia człowieczeństwa jako doskonały obraz i podobieństwo Boga. Chrystus chciał być dla nas Nauczycielem, „abyśmy przez naśladowanie Jego dzieł i spełnianie Jego nauki mieli z Nim wspólnotę”<sup>12</sup>. Syn Boży stał się człowiekiem, „aby przyzwyczajając ludzi do przyjmowania Boga”<sup>13</sup>. To dzieło wychowawcze dokonujące się przez Chrystusa może sięgać bardzo daleko, gdyż przez Logos został stworzony świat i w całym świecie wszystko może służyć człowiekowi do poddawania się procesowi *paideia*<sup>14</sup>. Jednak Logos wcielony przewyższa wszystkie inne źródła wychowawczego oddziaływania Boga na człowieka. W ten sposób motyw soteriologicznej wartości pouczenia przez Chrystusa pozostaje w centrum zainteresowania, nawet w obliczu dyskusji z gnostycyzmem.

W innym kontekście trzeba umieścić myśl aleksandryjczyków: Klemensa i Orygenesesa. Werner Jaeger podkreśla ich znaczenie dla powstania chrześcijaństwa helleńskiego. Cywilizacja helleńska była cierpliwie budowana na poszukiwaniach rozumowych, dawała oparcie w filozoficznych rozwiązaniach, które wręcz stawały się religią. W końcu jednak nadszedł czas pewnego zmęczenia, naznaczonego sceptycyzmem. Jakaś miarą tego zjawiska mógł być renesans autorytetu Platona w II wieku. Powrót do „boskiego Platona” odsłaniał tęsknotę za religijną głębią i wymową filozofii<sup>15</sup>. Chrześcijańską odpowiedzią na tę potrzebę jest teologia aleksandryjska; wielka synteza myśli greckiej i treści chrześcijańskiej wiary. Trzeba zatem w tej myśli podkreślić nie tyle moment polemiczny, ile usiłowanie pozyskania dla chrześcijaństwa myślowych kategorii hellenizmu.

W takim to kontekście nawiązania do hellenizmu pojawia się u wspomnianych myślicieli motyw „prawdziwej gnozy” – zbawienia objawionego w Chrystusie. W ich usiłowaniach widać próby wykorzystania idei poruszających wielu im współczesnych ludzi, a równocześnie nadania im charakteru zgodnego z chrześcijańskimi pryncypiami. Podtrzymują oni zasadniczą medioplatońską koncepcję, że Logos jest pośrednikiem między Bogiem a światem, wielością, historią. Nawiązują do intuicji pozytywnie oceniających ST jak i tradycje filozoficzne: Logos jako taki jest już zawsze obecny w historii. Ale doskonale objawia się dopiero przez Wcielenie, w Chrystusie. Jedyność zbawczego znaczenia Chrystusa zostaje tu więc w pewnej mierze zrelatywizowana, ale raczej po to, by docenić ludzkie

<sup>12</sup> *Adversus Haereses* [dalej: AH] V, 1, 1. Zob. G. Greshake, *Der Wandel...*, s. 73.

<sup>13</sup> AH III, 20, 2. Por. HDG III 2a, s. 76n.

<sup>14</sup> Por. Greshake, *Der Wandel...*, s. 73. Greshake powołuje się tu na AH IV, 5 i IV, 6, 1.2.

<sup>15</sup> Por. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo...*, s. 61-63.

poszukiwania, a w końcu by wskazać na Chrystusa jako wcielone, przychodzące definitywnie od Boga objawienie tajemnicy zbawienia. Faktycznie oznacza to więc, że gnostycka teza uznająca poznanie zbawczej wiedzy także na innej drodze, poza Chrystusem, zostaje tu odparta, choć niewątpliwie w bardziej delikatny sposób (którego wzorem może być przemowa św. Pawła na Areopagu).

Także pierwszy z wymienionych elementów gnostyckiej nauki, tj. zakładający ideę samo-zbawienia, znajduje tu specyficzne odparcie. W duchu platońskim człowiek widziany jest jako zagubiona (preegzystentna) dusza, która powinna znaleźć swój powrót do świata boskich idei. Do tego powrotu dusza potrzebuje jednak pomocy filozofa, który przyniesie jej prawdę i wezwie do nawrócenia ku Bogu. Orygenes wykorzystuje ten motyw – ale wprowadza decydującą korektę, że to nie jakiegokolwiek filozof, ale jedynie wcielony Logos wprowadza duszę ludzką na tę drogę<sup>16</sup>. Celem jej zaś jest zjednoczenie z Bogiem. Choć nauka o preegzystencji duszy zostanie przez Kościół odrzucona, to zauważyć trzeba w obrębie tego myślenia, przenikniętego platonizmem, argument za niepowtarzalną rolą zbawczą Chrystusa. W ten sposób obronione zostaje pryncypium niezdolności człowieka do samo-zbawienia, a zarazem motyw Chrystusa Nauczyciela znajduje w aleksandryjskiej soteriologii centralne miejsce.

W powyższym rozumowaniu odkryć trzeba jeszcze jeden element, charakteryzujący rolę Chrystusa jako nauczyciela, a wynikający z idei *paideia*. Greshake znajduje jego źródło również w myśli Platona. Naśladowanie (*mimesis*) wzoru (*paradeigma*) wiąże się ściśle z udziałem (*methexis*) w tym wzorze<sup>17</sup>. Jeśli zaś ostatecznie proces *paideia* odnosi się do upodobnienia się do Boga, to oznacza on równocześnie udział w Nim samym<sup>18</sup>. W efekcie w tym greckim ideale wychowania daje się odkryć jako jedność coś, w obrębie czego myśl nowożytna dokonuje starannego rozróżnienia: teoretyczne poznanie (przez pouczenie) i udzielenie nowego statusu; wyzwolenie (przez podarowanie udziału w Bogu)<sup>19</sup>.

Gdy zatem idea *paideia* zostaje przejęta przez chrześcijańskich myślicieli, to nie chodzi w niej jedynie o objawienie pewnych prawd zakrytych przed ludźmi czy tylko o zewnętrzny przykład z historii życia Jezusa, za którym człowiek miałby iść samodzielnie. Wcielenie, historyczna droga Słowa Wcielonego aż po zmartwychwstanie pokazują, że Logos, stając się człowiekiem, przechodząc przez historię ludzkiego życia aż po śmierć, osiągając wreszcie stan eschatologicznego spełnienia, wychowuje odtąd człowieka nie tylko nauką i przykładem, ale też

<sup>16</sup> Por. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo...*, s. 80.

<sup>17</sup> Zob. W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, Warszawa 1964, t. 2, s. 278: „... intelekt ludzki, choćby był nie wiedzieć jak bystry, nie posiada bezpośredniego dostępu do świata poznania wartości, które to poznanie jest koroną filozofii Platńskiej. W siódmym liście opisuje on ten proces jako powolne, trwające całe życie upodabnianie się duszy do istoty wartości, które pragnie się poznać. Dobra nie można poznać w kategoriach formalno-pojęciowych jako czegoś, co znajduje się poza nami, nie zyskawszy uprzednio wewnętrznie udziału w jego własnej naturze; poznanie dobra rośnie w człowieku jedynie w miarę tego, jak ono samo w nim staje się ciałem i rzeczywistością”.

<sup>18</sup> Por. G. Greshake, *Der Wandel...*, s. 77-78.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 79.

*dzieląc się swoim życiem.* Tutaj ujawnia się prawda, że chrześcijańska idea *paidei* nie opiera się tylko na *zewnątrznym* oddziaływaniu przez przykład. W tym sensie naśladowanie – *mimesis* – wiąże się ściśle z darem uczestnictwa w życiu naśladowanego – *methexis*. Mówiąc inaczej, Bóg przez Chrystusa dzieli się swoim boskim życiem z człowiekiem, który Chrystusa naśladuje i w ten sposób otwiera się na możliwość odbudowania obrazu i podobieństwa Bożego i tym samym dopełnienia człowieczeństwa.

U aleksandryjskich myślicieli wątek ten przejawia się w „mistycznym” pojmowaniu nauki Jezusa. Logos od „wewnątrz” poucza duszę uprzednio oczyszczoną i przebóstwia ją<sup>20</sup>.

Warto zauważyć, jakiemu przekształceniu została poddana tu idea *paidei* odwołująca się do pojęć *mimesis* i *methexis*. Pierwotnie obecna w Fajdrosie refleksja Platona odwołująca się do tych pojęć wskazuje na proces upodobnienia się człowieka do boskiego prawzoru i dokonującego się w ten sposób udziału w nim samym<sup>21</sup>. Proces odbywa się *samoistnie*, jako skutek starań człowieka „pod opieką” wychowawcy. *Methexis* jawi się tu więc jako konieczny efekt *mimesis*. Nie chodzi też tu o dialogicznie pojmowany udział człowieka w życiu Boga osobowego, ale o powrót do idealnego świata boskiego, który ostatecznie od początku jest w samym człowieku, w jego preegzystującej duszy<sup>22</sup>. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia jako pedagogicznego procesu dokonuje tu zasadniczego zwrotu. Człowiek pozostaje z Bogiem we wzajemnej osobowej relacji. Proces *paideia* ma charakter osobowego oddziaływania. Wcielony Logos, który prowadzi człowieka do zbawienia, osobowo oddziałuje nie tylko wtedy, gdy poucza, ale też wówczas, gdy daje udział w życiu Boga. Udział ten w ten sposób zachowuje charakter daru, nie jest zaś – jak w platońskim ujęciu – finalnym momentem procesu, przebiegającego zgodnie z naturą rzeczy. *Methexis* w ujęciu chrześcijańskich myślicieli nie jest konieczną, „naturalną” konsekwencją *mimesis*.

Na kilku przedstawionych przykładach można dostrzec, że idea Chrystusa Nauczyciela znajduje w środowisku helleńskim nie tylko podatny grunt, ale wręcz możliwość istotnego pogłębienia. O ile Chrystus Nauczyciel jest równocześnie tym, który wprowadza przez swoją naukę i przykład w nadprzyrodzone życie samego Boga, o tyle koncepcja ta wolna jest od jednostronnego moralizmu i mieści w sobie możliwość wyrażenia ontycznej głębi daru zbawienia.

## b. Augustyn i średniowiecze

Myśl o zbawczym znaczeniu nauki Chrystusa znajduje w teologii łacińskiej inne, właściwe sobie miejsca. Problem rozpoczyna się w trakcie dyskusji Augustyna z Pelagiuszem i jego zwolennikami i petryfikuje się w podjętych wkrótce kościelnych rozstrzygnięciach doktrynalnych.

<sup>20</sup> Por. T. Dola, *Teologia misterium życia Jezusa*, Opole 2002, s. 63n.

<sup>21</sup> Por. G. Greshake, *Der Wandel...*, s. 78.

<sup>22</sup> Tamże, s. 82.



Warto zwrócić uwagę, że Augustyn przed sporem z Pelagiuszem zdecydowanie podkreśla soteriologiczne znaczenie nauki i przykładu (*magisterium et exemplum*) Chrystusa. Akcent pada przy tym na przykład – *exemplum*. Już tutaj zaznacza się ważny moment: nie rozumie on *exemplum* ściśle „zewnątrznie”. Przykład jest co prawda przedłużeniem pouczenia moralnego, ale nie tylko tym. Raczej otwiera się tu perspektywa głębsza: we Wcieleniu Chrystus jednoczy się z nami, staje się *Christus medicus*, dając nam szansę na wydobycie się z najgorszej choroby – pychy<sup>23</sup>.

Zewnętrzny i ściśle wewnętrzny wymiar należy tu połączyć: *Exemplum* pociąga do naśladowania i równocześnie udowadnia, że możliwe jest osiągnięcie celu – dla tych, którzy idą drogą naśladowania. Na długo przed sporem pelagiańskim Augustyn jeszcze wiąże *exemplum* z *adiutorium*<sup>24</sup>.

Tak ujęta nauka równowazy element zewnętrzny pouczenia (na które człowiek odpowiada samodzielnie) i wewnętrzny – autonomicznego pociągnięcia przez łaskę Boga. Równowaga ta została jednak zachwiana w konflikcie Augustyna z Pelagiuszem. Idąc dalej tropem myśli Gisberta Greshake<sup>25</sup> stwierdzić trzeba, że Pelagiusz przychodzi z helleńskiego świata pojęć, w którym istniała równowaga między autonomicznym, wewnętrznym działaniem Boga przez Chrystusa i zewnętrznym działaniem przykładu, na który ma odpowiedzieć sam człowiek. Jego myślenie zbudowane jest na omówionej idei *paideia*. Niemniej zdaniem Pelagiusza wystarcza człowiekowi samo „etyczne” upodobnienie do Chrystusa. W ten sposób nie sięga on głębi ontycznej przemiany człowieka w spotkaniu z Bogiem<sup>26</sup>. Augustyn dostrzega to ograniczenie w nauce Pelagiusza. W szerszym kontekście jawi się ono jako naiwnie optymistyczna antropologia i podtrzymanie idei samozbawienia. W efekcie podejrzane staje się podkreślanie przykładu i nauki Chrystusa w refleksji nad zbawczym dziełem Boga.

W ostatnich czasach wielokrotnie podkreślano, że Augustyn rozumiał Pelagiusza nazbyt jednostronnie, właśnie przez pryzmat toczzonego sporu. W ten sposób, jak zwraca uwagę zwłaszcza Greshake, pominął on „grecki” kontekst myśli Pelagiusza, podkreślający wszechobecne pedagogiczne oddziaływanie Chrystusa (łaski). W ten

<sup>23</sup> Por. HDG III 2a, s. 164-166.

<sup>24</sup> Por. HDG III 2a, s. 166.

<sup>25</sup> Tu wspomnieć należy przede wszystkim pracę habilitacyjną G. Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972. Idee tej pracy znajdują się w szeregu innych tekstów opublikowanych przez tego autora. Por. dostępną w j. polskim książkę: G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, tłum. S. Jopek, Kraków 2005, zwł. s. 34-48.

<sup>26</sup> Problem ten wyraźnie zarysowuje H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. 3. *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, s. 354: „Dieser Ethizismus kann ohne die Vermittlung in das ontische Problem des Verhältnisses zwischen Gott und Geschöpf, insbesondere zwischen unendlicher und endlicher Freiheit keinesfalls genügen. Die Voraussetzung für das Drama zwischen den beiden Freiheiten, nämlich die Freisetzung der Kreatur und darin ihre Konstitution als »Bild« Gottes, kann nicht mehr sein als die (bleibende) Voraussetzung, aufgrund derer die Entfaltung zur »Ähnlichkeit« mit Gott hin zu erfolgen hat; diese aber kann nicht ohne innere Partizipation am Wesen, das heißt an der innertrinitarischen Lebendigkeit des Liebeslebens Gottes gedacht werden. Dies herausgestellt zu haben, ist gegenüber Pelagius der unbestreitbare Vorteil und Fortschritt Augustins, hinter die man (trotz mancher Einseitigkeiten in der konkreten Ausformulierung) keinesfalls zurückgehen kann.“

też sposób sam położył fundamenty pod zupełnie nowe spojrzenie na zbawcze dzieło Chrystusa, a zwłaszcza jego aktualizację w życiu pojedynczego człowieka.

Spór z Pelagiuszem, nakazujący dystans wobec podkreślania zbawczego znaczenia nauki Chrystusa, spotyka się z innym jeszcze nurtem refleksji Augustyna, tym razem ściśle soteriologicznym. Otóż Augustyn nie formułuje jednolitej koncepcji odkupienia przez Chrystusa. Natomiast widać w jego dojrzałym dziele *De Trinitate*, gdzie najwięcej miejsca poświęca systematycznemu przedstawieniu tej problematyki, że koncentruje się na Krzyżu Chrystusa i wyjaśnia jego rolę zbawczą odwołując się do motywu sprawiedliwego wykupu z niewoli diabła, to znów do oszukania diabła, to znów do idei ofiary<sup>27</sup>. Mimo braku spójnej koncepcji nie do przeoczenia jest ta koncentracja na Krzyżu i na „obiektywnej” jego wartości zbawczej. Takie przedstawienie nauki o odkupieniu pomaga w podkreśleniu „wewnętrznego” wymiaru zbawczego oddziaływania Boga na człowieka. W efekcie dochodzi do rozdzielenia obiektywnego dzieła Chrystusa i subiektywnego przyjęcia jego „owoców” przez człowieka. Odkupienie staje się wydarzeniem niezależnym od historii pojedynczego człowieka. Tę drugą określa dopiero historia łaski udzielanej na podstawie wydarzenia Krzyża. Zagadnienie przykładu Chrystusa i Jego nauki znajduje swoje podporządkowane miejsce w dziedzinie moralnej. Równocześnie zostaje otwarty podstawowy problem wagi realizacji moralnych wskazań dla osiągnięcia zbawienia wiecznego; problem wzajemnej relacji łaski Boga i wolności człowieka.

Nauka Augustyna staje się podstawowym i autorytatywnym punktem odniesienia dla refleksji w okresie średniowiecza. W analizowanym kontekście oznacza to ścisłą koncentrację w soteriologii na Krzyżu Chrystusa, nie zaś na Jego nauce. Kluczową rolę w rozwoju tej refleksji ma myśl Anzelm z Canterbury. Anzelm świadomie podąża za Augustynem, a równocześnie wyzwala jego przyczynki soteriologiczne z wewnętrznego nieuporządkowania, a przede wszystkim z dominacji motywu wyzwolenia z niewoli diabła. Jego własna nauka o zadośćuczynieniu znajduje zupełnie nowy i wystarczający punkt zaczepienia, jakim jest sprawiedliwość i związane z nim pojęcia porządku świata oraz chwały Bożej. Powstaje koncepcja, która zdaje się doskonale wyjaśniać dotąd istniejące trudności. Równocześnie nosi ona podstawowe znamiona Augustynowego myślenia, to znaczy podkreśla całkowite pierwszeństwo łaski udzielanej człowiekowi *na podstawie* Krzyża (a dokładniej: śmierci Boga-człowieka). Przy tym zaś zupełnie może zlekceważyć soteriologiczne znaczenie nauki i przykładu Jezusa.

Tomasz z Akwinu poczyni pewne zmiany w takim ujęciu soteriologii. Pojawiają się elementy zupełnie nowe. Najbardziej interesujące nas tu akcenty, dotyczące zbawczego znaczenia nauki Chrystusa, pozostaną jednak bez znaczenia dla dalszego rozwoju refleksji w średniowieczu. Idąc za dotychczasową „Anzelmową” intuicją można bowiem szukać wykładu soteriologicznego tam, gdzie Tomasz mówi o Męce Chrystusa<sup>28</sup>. Tam zaś znajduje się myśl, że Męka Chrystusa jest

<sup>27</sup> Por. *De Trinitate* IV oraz XIII.

<sup>28</sup> Por. *STh* III, q. 46.

największym *exemplum* miłości Boga do człowieka, ale zbawczą skuteczność posiada nie przykład, lecz sama męka pojmowana jako okup, ofiara, zasługa i zaślubienie.

Jednak przy tak zawężonej lekturze Summy pomija się zupełnie dużo szersze omówienie problematyki soteriologicznej. Otóż Tomasz w Summie po rozważeniu zagadnień „chrystologii ontologicznej” (III, q. 1-26) prowadzi do refleksji nad misteriami życia Jezusa i ich zbawczym znaczeniem (III, q. 27-59). Misteria te zaś nie dotyczą tylko faktu Wcielenia, Krzyża i wywyższenia, ale też ziemskiej drogi Syna Bożego. Tomasz rozwija tu wszędzie wątek soteriologiczny, opierając się na idei przyczynowości głównej i narzędziowej. Integralne człowieczeństwo Chrystusa nie jest bezwolnym narzędziem w dyspozycji Logosu, ale posiadająca ludzką wolę ludzka natura Chrystusa jest aktywnym centrum – przyczyną narzędziową. Chrystus, podporządkowując doskonale swą ludzką wolę woli Bożej, ma w swoich ludzkich działaniach udział w zbawczym oddziaływaniu Boga<sup>29</sup>. W ten sposób otwiera się możliwość soteriologicznej interpretacji każdej aktywności Chrystusa właściwej Jego człowieczeństwu. Karl-Heinz Menke dodaje: „Każdy szczegół w życiu Jezusa jest nie tylko przykładem czy wskazówką, ale łaską, ponieważ wyżej opisana przyczyna narzędziowa nie jest środkiem (Mittel), ale Pośrednikiem (Mittler)”<sup>30</sup>. W ten sposób Tomasz skutecznie chroni swoją refleksję nad zbawczą rolą nauki Chrystusa przed zarzutem pelagiańskiego moralizmu. Nauka Chrystusa nie tylko poucza, bo jej przyjęcie przemienia też człowieka „od wewnątrz”. Nieszczęsna luka między zewnętrznym a wewnętrznym oddziaływaniem Chrystusa, powstała wskutek sporu augustyńsko-pelagiańskiego, zostaje tu zasypana. Niestety, koncepcja Tomasza pozostała w chrystologii średniowiecznej bez echa<sup>31</sup>.

Przeciwko jednostronnemu ujmowaniu nauki o zbawczym dziele Chrystusa występował także już wcześniej Abelard. Podkreślał on przekonującą moc miłości Boga objawionej w Chrystusie, odrzucając teorię wyzwolenia z niewoli diabła<sup>32</sup>. Nauka ta została jednak odczytana jako jednostronnie pelagiańska i potępiona<sup>33</sup>.

Średniowieczne umocnienie się doktryny o obiektywnym odkupieniu przez Krzyż Chrystusa potwierdziło zmarginalizowanie soteriologicznej wartości Chrystusa Nauczyciela. Brak odniesienia do życia Jezusa i Jego nauki był rekompensowany w życiu Kościoła przez nurty pobożnościowe, ale nie wpłynęło to na samo ukształtowanie doktryny o odkupieniu. Zamknięcie tej doktryny na wydarzeniu Krzyża miało wystarczające motywy: zarówno biblijne, zwłaszcza Pawłowe

<sup>29</sup> Por. K.-H. Menke, *Mysteria in carne Christi preparata. Die problemgeladene Geschichte der sogenannten „Leben-Jesu-Christologie“*, w: Mittler und Befreier. *Die christologische Dimension der Theologie* (FS G.L. Müller), red. Ch. Schaller, Freiburg-Basel-Wien 2009, s. 263n.

<sup>30</sup> Tamże, s. 265.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 256n.

<sup>32</sup> Zob. Petrus Abaelardus, *Expositio in Epistolam ad Romanos*. Fragment dotyczący nauki o odkupieniu: CCCM 11, lib. 2, cap. 3, linea 242-261.

<sup>33</sup> Na synodzie w Sens 1140 (1141?). Bernard z Clairvaux zebrał, po części zinterpretował opinie Abelarda, które potępiono. Por. np.: „Quod Christus non assumpsit carnem, ut nos a iugo diaboli liberaret” (teza 3, BF 723); „Quod liberum arbitrium per se sufficiat ad aliquid bonum” (teza 5; BF 725).

uzasadnienia, jak i potwierdzenia z tradycji augustyńskiej i idące za nią orzeczenia Kościoła. W efekcie motyw Chrystusa Nauczyciela został wypchnięty z rozważań o charakterze soteriologicznym.

### c. Nowożytność

Nie może dziwić fakt, że wobec takiego ograniczenia nauki o zbawieniu wyrósł w końcu opór. Jak głęboko w historii szukać jego początków, może być przedmiotem osobnej dyskusji. Przed chwilą wskazaliśmy na Abelarda, którego myśl mogłaby być tu zaszeregowana.

Wśród teologów potrydenckich wspomnieć należy na pewno jedno nazwisko: Dionisius Petavius. Jak twierdzi B. A. Willems, był to jedyny myśliciel w okresie teologii potrydenckiej, który zachował dystans do jednostronnych debat scholastyków i nawiązywał do myślicieli humanistycznych. W efekcie dostrzegł on szerszy wymiar zbawczego oddziaływania Chrystusa. Ma ono miejsce przez naukę, przykład i wreszcie zasługę<sup>34</sup>.

Na pewno wyraźnie nowe oblicze tego oporu pojawia się na progu nowożytności, umownie wyznaczonym przez Reformację, w doktrynie socynian. W tej grupie, dość nieokreślonej pod względem doktrynalnym, można dostrzec wpływy włoskiego racjonalizmu, który reprezentował Sozzini, a z drugiej strony kalwinizmu osób rozczarowanych samą Reformacją. Racjonalizm socynian przejawia się w odrzuceniu wszystkiego, co wydawało się niezgodne z rozumem, przy usiłowaniu zachowania wierności wobec Biblii. Socynianie zdecydowanie odrzucali więc naukę o odkupieniu przez zastępczą śmierć Chrystusa za nas. Przyjmowali jedynie, że Jezus był nauczycielem – chrześcijanie zaś zdobywają usprawiedliwienie przez postępowanie za Nim, za Jego nauką<sup>35</sup>.

Nauka socynian toruje drogę Oświeceni, a w jego obrębie jeszcze bardziej radykalnemu poddaniu doktryny kościelnej o odkupieniu specyficznym pojmowanym kryterium racjonalnym, które sprowadzają zbawcze dzieło Chrystusa do moralnego pouczenia. Przy tym od razu pojawia się problem konieczności takiego pouczenia, a z nim wątpliwość, czy objawienie Boga w Chrystusie było naprawdę konieczne dla zbawienia ludzkości. Wyraźnie o tym mówi G. F. Lessing. Jego zdaniem religia jest objawieniem Boga, ale nie daje „rodzajowi ludzkiemu niczego, do czego nie dotarłby sam ludzki rozum, pozostawiony sam sobie. Daje ona najważniejsze z tych rzeczy jedynie wcześniej”<sup>36</sup>. Chrystus jest więc pedagogiem i wychowawcą, ale ostatecznie nie jest konieczny. Człowiek, używając swego rozumu, sam może dojść do prawd i zasad koniecznych do osiągnięcia celu życia. Chrystus jest raczej pedagogiem, który wprowadza w umiejętność życia według wymogów rozumu. Sam w końcu okazuje się zbędny, usuwa się w cień.

<sup>34</sup> Por. HDG III 2c, s. 44n.

<sup>35</sup> Por. TRE 31, 600.

<sup>36</sup> G.E. Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts*, § 4, Berlin 1785 (wydanie udostępnione przez Google Books).

Tezy Lessinga zaostrza I. Kant. Jego zdaniem rozum odkrywa zobowiązania moralne, a Objawienie umacnia to przekonanie o zobowiązaniach. Nie łaska (co Bóg zrobił dla człowieka), a zobowiązanie moralne (co człowiek winien zrobić zgodnie z wymogami rozumu i woli Bożej) jest istotną treścią Objawienia. Takie ujęcie Objawienia i misji Chrystusa z całą mocą ujawnia swoje skutki w soteriologii: Kant zdecydowanie odrzuca, krytykuje jako zgubną naukę, że człowiek może stać się uczestnikiem zbawienia niejako „za darmo”, z łaski Bożej, w efekcie działania Boga w Jezusie. Przeciwnie, podkreśla, że „dla człowieka nie ma zbawienia innego jak tylko w najgłębszym przyjęciu w jego sumienie prawdziwych zasad moralnych”<sup>37</sup>.

Ten sposób ujmowania zbawienia przez pouczenie Chrystusa otwiera drzwi do ateistycznej krytyki religii z pozycji soteriologicznych. Dziewiętnastowieczni krytycy religii – Feuerbach, Nietzsche, Marx – każdy na swój sposób skorzystają z tej podstawowej intuicji Kanta, że zbawienie nie polega na oczekiwaniu czegoś od Boga, ale na wypełnianiu własnych zobowiązań; nawet jeśli samo pojęcie zbawienia musi przy tym zostać skrojone na skromniejszą miarę. Zbawcza rola Chrystusa Nauczyciela pod ciśnieniem roszczeń racjonalizmu karleje, by w końcu – w ateistycznych „soteriologiach” – zupełnie zniknąć.

W okresie zmagania z racjonalizmem Oświecenia zrozumiała jest podejrzliwość środowisk kościelnych wobec idei podkreślających zbawczy wymiar nauki Chrystusa. Jednym z nielicznych teologów, którzy próbowali podjąć zyczliwie wyzwania Oświecenia był Georg Hermes. Poważnie podjął wątpliwości socynian co do nauki o zastępczej śmierci Chrystusa. Zgodził się z nimi, że to nie sprawiedliwość Boża żąda zadośćuczynienia. To miłość Boga ma charakter zbawczy i dlatego zbawczy wymiar wydarzenia Chrystusa przejawiał się w tym, że Chrystus objawił tę miłość – w końcu najpełniej na Krzyżu<sup>38</sup>. Hermes stanął w ten sposób w szeregu myślicieli, u których początków znajduje się refleksja Abelarda. Spotkało go też potępienie za uleganie duchowi oświeceniowego racjonalizmu i sprowadzanie tajemnicy chrześcijaństwa do prawd dostępnych dla naturalnego rozumu.

Przełom w tym negatywnym ujmowaniu przez Kościół zbawczej roli nauki Chrystusa wprowadziła dopiero katolicka szkoła tybińska. Podstawowe znaczenie ma tu podkreślenie, że Jezus głosi „ideę” królestwa Bożego i stawia ją w centrum swego posłannictwa; ta zaś idea jest tajemnicą samego Boga. Jako taka byłaby więc racjonalnie niedostępna i dlatego musiała być objawiona.

Mimo ożywienia nurtu scholastycznego wokół soboru watykańskiego I myśl soteriologiczna nie pozostała zamknięta tylko w obrębie tradycyjnych motywów skoncentrowanych jednostronnie na odkupieńczej roli męki i śmierci Chrystusa. Otworzyły się szerzej drzwi do refleksji, która w XX wieku na nowo wzmogła badania nad zbawczym wymiarem nauki Chrystusa i Jego przykładu<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> I. Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Königsberg 1794, s. 114n (wydanie udostępnione przez Google Books).

<sup>38</sup> Por. HDG III 2c, s. 53n.

<sup>39</sup> Rozpatrzenie współczesnych kierunków teologicznych pod kątem doceniania soteriologicznego wymiaru nauki Jezusa pozostawiamy tymczasem na boku. Jediną racją takiej decyzji są ograniczone ramy niniejszego artykułu.

### 3. Wnioski

Jakie wnioski wynikają z tego przeglądu zagadnień? Zanim odniesiemy się do wagi poruszonych tu zagadnień, wróćmy na chwilę do podsumowania samej systematyki, wyżej tu zarysowanej.

Widać tu pewien zespół prawidłowości, który utrwalony został w niektórych, szeroko zakrojonych próbach systematyzacji soteriologii. Pamiętając o tym, że zmiany historyczne mają charakter płynny i nie poddają się w związku z tym wymogom sztywnej systematyzacji, mimo to można wskazać nadzwyczaj wyraźnie punkty przełomowe w podejściu do idei Chrystusa Nauczyciela jako zbawcy.

Pierwszy z tych punktów stanowi nauka Augustyna. Ten ojciec Kościoła w sporze z Pelagiuszem tak ostro profiluje swoją myśl na temat źródeł zbawczego oddziaływania Boga na człowieka, że nauce Chrystusa przyznaje w tym zakresie zupełnie podporządkowane miejsce, poddane najpierw temu, co tajemnicza, wewnętrzna, zbawcza łaska sama zdołała w człowieku. Jest zaś to łaska udzielona na podstawie odkupienia dokonanego wyłącznie przez mękę i śmierć Chrystusa. Autorytet Augustyna wspiera taki kierunek refleksji myślicieli średniowiecznych, uznawanych za zgodnych z nauczaniem Kościoła. Mimo że korygują oni dalece koncepcję Augustyna, to niezmienny pozostaje nurt jednostronnej koncentracji na misterium Krzyża. Myśl Tomasza z Akwinu w tym zakresie pozostaje tu wyjątkiem, niestety, niedostrzeżonym. Najwyraźniej jest to znak ściśle antypelagianckiego skierowania soteriologii, które prowadzi do oddzielenia już dokonanego, darmo danego odkupienia od jego asymilacji przez jednostkę.

Choć samo myślenie szesnastowiecznych Reformatorów zacieśniało się jeszcze bardziej wokół wspomnianej idei augustyńskiej, to równocześnie promowany przez Reformację „powrót do źródeł” oraz nowożytny optymizm humanistyczny, wspierający rozwój racjonalizmu, przyniosły możliwość zakwestionowania jednostronnej soteriologii staurocentrycznej. Jednostronność ta przybierała zresztą nierzadko karykaturalny kształt koncepcji Krzyża Chrystusa jako środka do uśmierzenia gniewu Boga. Ta karykatura soteriologii staurocentrycznej tym łatwiej ściągała na siebie krytykę. Mimo to idea soteriologicznego znaczenia nauki Chrystusa mogła się rozwijać przez długi czas tylko jako podejrzana czy wręcz oskarżana o lekceważenie nauki Kościoła, o racjonalizm, naturalizm, immanentyzm, ostatecznie o pelagianizm w nowych postaciach. Słuszne ostrzeżenia o niebezpieczeństwach nie mogły jednak zanegować samego faktu, że nauka Chrystusa przez długie wieki nie była należycie oceniana w jej soteriologicznym znaczeniu. Ostrzeżenia te pozwoliły natomiast na cierpliwe formułowanie pogłębionych rozwiązań, które unikały możliwego spłycenia istotnych treści wiary.

Podkreślenie zbawczego znaczenia nauki i przykładu Chrystusa ma istotną wartość. Przede wszystkim jest ono konieczne ze względu na prawdę Ewangelii. To one właśnie opowiadają o zbawczym nauczaniu i działaniu Jezusa. Ponadto

należy tu wymienić dwa zagadnienia, niezwykle ważne ze względu na dyskurs teologiczny prowadzony na przestrzeni wieków.

(1) Zaznaczenie soteriologicznej roli nauki i przykładu Chrystusa uwalnia od zawężeń, w jakie popadła soteriologia łacińska jednostronnie skoncentrowana na wydarzeniu Krzyża. W szczególności wskazuje ono na potrzebę odpowiedzi na krytykę, jaką wyzwoliła ta jednostronna koncentracja. Czy Jezusowe przepowiedanie królestwa Bożego nie wiąże się istotowo z Jego śmiercią i zmartwychwstaniem? Prawdopodobnie brak uwzględnienia zbawczego znaczenia nauki Chrystusa widzianej w jedności z Jego misterium paschalnym, mógł doprowadzić do sytuacji, w której pojawiły się podejrzenia o inny cel Jezusa, a inny – uczniów.

(2) Ponadto podkreślenie nauki i przykładu Chrystusa prowadzi do wyjaśnienia pozorności przeciwstawienia między łaską zewnętrzną a łaską wewnętrzną. Droga do tego celu była okupiona wieloma nieporozumieniami, a także interwencjami magisterialnymi w związku z podejrzeniami o pelagianizm. Podstawy temu przeciwstawieniu dała debata Augustyna z Pelagiuszem, nie stroniąca od skrajności. Tymczasem już Tomasz z Akwinu wskazał, jak pozostać wiernym Augustynowi w odrzuceniu błędu pelagianizmu, a równocześnie uniknąć zawężeń augustynizmu. Uczynił to, odrzucając błąd pelagiańskiego moralizmu, a wskazując na realnie pośredniczącą rolę człowieczeństwa Chrystusa w całym Jego historycznym wymiarze. Łaska ma swój wymiar zewnętrzny, historyczny. W obrębie takiego myślenia widać, że także nauka Chrystusa jest łaskawym oddziaływaniem zbawczym. Konsekwentnie przemyślana chalcedońska chrystologia stanowi tu fundament dla rozwiązania, które jest wolne od skrajności.

## **SOTERIOLOGISCHE BEDEUTUNG DER KATEGORIE „CHRISTUS DER LEHRER“. EINE DOGMENGESCHICHTLICHE SKIZZE**

### *Zusammenfassung*

Im vorliegenden Beitrag wird die These vorgestellt und dogmengeschichtlich entfaltet, dass die Idee „Christus der Lehrer“ eine unverzichtbare Kategorie in der Soteriologie ist. In den schon „klassisch“ gewordenen drei Schritten: die Antike – Augustinus und das Mittelalter – die Neuzeit wird auf einige Beispiele dieser Thematik hingewiesen. Heutzutage wird die Vielfalt der soteriologischen Vorstellungen und Modelle zurecht anerkannt, zugleich aber findet die soteriologische Relevanz der Lehre Christi nicht selten unzureichende Anerkennung. Das Problem ist auf die Entfaltung der westlichen Soteriologie zurückzuführen. Daraus ergeben sich aber nach wie vor Schwierigkeiten im Erfassen der Botschaft von der Erlösung und von daher auch notwendige Korrekturen, deren Bedeutung am Schluss herausgestellt wird.

Słowa klucze: soteriologia, modele soteriologiczne, Chrystus Nauczyciel, historia teologii

Keywords: soteriology, soteriological models, Christ the Teacher, history of theology