

Ks. Manfred Uglorz

Chrystus we współczesnej teologii protestanckiej

1. Uwagi ogólne

Niewykonalne jest pełne i wyczerpujące omówienie tematu: „Chrystusa we współczesnej teologii protestanckiej”, w jednym, ograniczonym czasowo referacie. Ze względów oczywistych w skrócie wyłożona zostanie myśl chrystologiczna zaledwie trzech czołowych teologów protestanckich, tych najbardziej charakterystycznych dla współczesnego ewangelicyzmu, przedstawicieli tzw. chrystologii odgórnjej, jak i chrystologii oddolnej. Postaramy się z ich myśli wysnuć wnioski dające odpowiedź na ukryte w temacie pytanie.

Należy być świadomym tego, że współczesna myśl chrystologiczna genetycznie związana jest z chrystologią wielkich reformatorów: Marcina Lutra i Jana Kalwina, a tym samym z biblijnym świadectwem o Chrystusie Jezusie oraz chrystologiczną tradycją Kościoła starożytnego i średniowiecznego. Nieodzowne jest więc poprzedzenie zasadniczego członu referatu krótkim wprowadzeniem w ducha chrystologii protestanckiej okresu Reformacji.

2. Zarys reformacyjnej myśli chrystologicznej

W centrum teologii protestanckiej znajduje się chrystologia i powiązana z nią soteriologia. Jest ona sercem teologii i jako taka jest dziedzictwem teologii okresu Reformacji. Ojciec Reformacji, ks. Marcin Luter w swoim komentarzu do *Listu do Galacjan* napisał: „W moim sercu włada [...] jeden artykuł, a mianowicie wiara w Chrystusa, z której, przez którą i do której wszystkie moje przemyślenia teologiczne dniem i nocą płyną oraz prowadzą z powrotem”¹.

Za ks. Marcinem Lutrem Kościół luterański, jego teologia, zwiastowanie i pobożność, oraz inne bratnie Kościoły szesnastowiecznej reformacji, chcą karmić się tajemnicą Chrystusa i być rzecznikiem Chrystusowego krzyża. Wszystkie tematy teologiczne poruszane przez Lutra mają związek z chrystologią. Uwidacznia się to również w sporach toczonych przez Ojca Reformacji. Przykładem może być spór o Wieczerzę Pańską z U. Zwinglim. W istocie był to spór natury chrystologicznej, będący echem głośnego w starożytności sporu wywołanego przez Nestoriusza².

¹WA 40, I, 337

² H. Dembowski, *Einführung in die Christologie*, Darmstadt 1976, s. 138. Zob. B. Seboüé, J. Woliński, *Bóg zbawienia*, Kraków 2000, s. 329nn.

Teologia luterńska nie została jednak zredukowana do chrystologii. Choć chrystologia Lutra jest chrystologią wyłącznej działalności Boga, to znaczy, że dzięki Boskiej naturze Chrystusa, czyn Chrystusa ma znaczenie zbawcze, to jednak – i wyraźnie to dostrzec można w tym co jest specyficzne dla chrystologii Ojca Reformacji – *solus Christus* stoi na straży *solus Deus*. Bóg ponad wszystko i we wszystkim. To biblijne przesłanie króluje w teologii Lutra i ksiąg wyznaniowych luteranizmu. Chrystologia ks. Marcina Lutra jest na wskroś teocentryczna³.

Chrystologia Marcina Lutra jest chrystologią ekskluzywną – i używając współczesnego słownictwa – jest chrystologią *par excellence* odgórną. Luter znajdując w Nowym Testamencie potwierdzenie dla chrystologii starożytnego Kościoła powszechnego, formułował swoje chrystologiczne wyznanie w jej duchu. Trudno u Lutra znaleźć zrozumienie dla motywów i aspektów działalności historycznego Jezusa. Luter odczytywał ewangelię poprzez chrystologiczne świadectwo późniejszego Kościoła. W tym więc względzie pozostał w części dzieckiem teologii średniowiecznej. Ale budzące się w okresie Reformacji nowe pryncypia hermeneutyki teologicznej, pozwalały dostrzegać, że w chrystologicznym myśleniu Kościoła nie można pominąć ewangelicznego obrazu Chrystusa, a więc Chrystusa – jak na to wskazują współczesne badania – „przyodżnianego w szaty” powielkanocnej wiary – jednakże także historycznie uwarunkowanego i bytującego w konkretnej przestrzeni i czasie. Dlatego w młodym luteranizmie powstał spór, czy usprawiedliwieni jesteśmy dzięki posłuszeństwu Chrystusa według jego Boskiej, czy też ludzkiej natury, a świadczący dobitnie, że dostrzegano także ludzką naturę Jezusa, co może być opcją za chrystologią antiocheńską. Autorowie *Formuły zgody*, stojąc jednak mocno na stanowisku soboru chalcedońskiego, pisali: „Przeciwko jednym i drugim pozostali teologowie *Wyznania augsburskiego* jednomyślnie nauczali, iż Chrystus jest naszą sprawiedliwością nie tylko według Boskiej natury, ani też nie tylko według ludzkiej natury, lecz według obu natur, zwłaszcza że (jako Bóg i człowiek) przez swoje doskonałe posłuszeństwo uwolnił nas od naszych grzechów, usprawiedliwił i zbawił. Przeto utrzymali, że sprawiedliwość wiary jest odpuszczeniem grzechów, pojednaniem z Bogiem i uznaniem za dzieci Boże, i to jedynie przez posłuszeństwo Chrystusa, które tylko przez wiarę, z samej łaski, jest poczytane wszystkim prawowiernym za sprawiedliwość, i w ten sposób sami są uwolnieni od wszelkiej niesprawiedliwości”⁴.

Ale to zdanie autorów *Formuły zgody* oraz nauka o stanach Chrystusa (*status exinanitionis et exaltationis*) jest zwiastunem nowych prądów w chry-

³ A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 277.

⁴ *Księgi wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 454

stologii, które niebawem będą torowały sobie drogę. Teologowie ortodoksji luterskiej przyjmą naukę o trzech urzędach Chrystusa (*munus triplex*)⁵, która w jakiś przecież sposób wychodzi naprzeciw konieczności uwzględnienia w chrystologii historycznego Jezusa.

Jeśli Luter głosił, że Bóg spotkał się z nami w Chrystusie, to Jan Kalwin nauczał, że w rzeczywistym człowieku, Jezusie, oddziałuje On na nas prawdziwie. Ponadto Kalwin głosił, że Boski Logos w Chrystusie, pojęty personalnie może istnieć niezależnie poza człowieczeństwem Chrystusa (*Extra Calvinisticum*)⁶. Nauka ta – według teologów kalwińskich – stoi na straży prawdziwego człowieczeństwa Chrystusa. Ponadto Kalwin i jego zwolennicy odrzucali luterską naukę o wszechobecności człowieczeństwa Chrystusa (*ubiquitas*).

W okresie ortodoksji starano się stworzyć metafizyczne zasady dla dwóch reprezentatywnych w protestantyzmie chrystologii. Po stronie luterskiej był to aksjomat: *finitum capax infiniti*, a po stronie kalwińskiej: *finitum non est capax infiniti*⁷.

Echo kontrowersji między luteranami a zwolennikami J. Kalwina dostrzegamy wyraźnie we wspomnianej powyżej *Formule zgody*. Dzisiaj kontrowersja ta, w formie jaką spotykamy w drugiej połowie XVI wieku wygasła. Jednak uważny obserwator współczesnej myśli o Chrystusie w protestantyzmie zauważy, że tematy chrystologiczne okresu Reformacji, nawet te kontrowersyjne, są w jakiś sposób w niej obecne.

3. Chrystologia od góry czy od dołu?

Obecnie ważne jest pytanie: Jak należy uprawiać chrystologię? Czy należy ją uprawiać krocząc śladem ojców Kościoła i wielkich doktorów średniowiecza, czy też należy wyjść od egzystencji konkretnego człowieka, Jezusa, w którym po wydarzeniach paschalnych rozpoznano Chrystusa i Pana? Innymi słowy, czy należy uprawiać chrystologię odgórną, czy też oddolną?

⁵ Naukę tą przyswoił dogmatyce luteranńskiej Jan Gerhard. Zob. H. Schmid, *Die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, Frankfurt a. M., 1876, 250.

⁶ Zob. W. Neuser, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster*, [w] *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, B. II, Göttingen 1980, s. 248n; B. Lohse, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch*, [w] *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, B. II, s. 129-134, 155-157.

⁷ A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, s. 280.

Pytanie to jest w pełni zrozumiałe w świetle dziwiętnastowiecznych badań nad życiem Jezusa oraz reakcji Martina Kählera na te dość jednostronne badania.

W XIX wieku pod wpływem Oświecenia rozpoczęto badania nad życiem Jezusa. Badacze, jak H. S. Reimarus, D. F. Straus, E. Renan oraz inni, żywili nadzieję, że dzięki swoim badaniom spotkają historycznego Jezusa. Nadzieja ta okazała się płonną, dlatego A. Schweitzer w swoim głośnym dziele pt. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, napisał: „Zdumiewający jest wynik badań nad życiem Jezusa. Zostały one podjęte w celu odnalezienia historycznej postaci Jezusa, aby potem jako Nauczyciela i Zbawiciela wprowadzić Go w nasze czasy. Rozwiązały one więzy, którymi od wieków przytwierdzony był do doktryny Kościoła i radowano się, kiedy postać ta nabierała ruchu i życia – historyczny człowiek, Jezus, przybliżył się do nich. Tymczasem jednak nie stanął On w miejscu, ale przeszedł obok naszych czasów i wrócił do swojej epoki. Właśnie to onieśmieliło i przeraziło teologię ostatnich dziesięcioleci, że przy całym jej wysiłku interpretacyjno-manipulacyjnym nie mogła zatrzymać Go w naszych czasach, ale musiała pozwolić Mu odejść. Powrócił On ku swoim czasom z tą samą koniecznością, z jaką uwolnione wahadło wraca na swoje pierwotne miejsce”⁸.

Jednak raz podjęte przedsięwzięcie odnalezienia historycznej postaci Nauczyciela z Nazaretu, pozostawiło trwały ślad na współczesnej chrystologii. Problem historycznego Jezusa powraca też w teologii nieustannie.

Problem historycznego Jezusa na nowej płaszczyźnie postawił Martin Kähler w swoim początkowo nie zauważonym przez badaczy dziele pt.: *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*⁹. M. Kähler rozróżniał pomiędzy tym, co historyczne a tym, co dziejowe. Rozróżniał przeto także między Jezusem historii a Chrystusem Biblii. Nie chodziło jednak o rozróżnienie personalne, lecz jedynie czasowe. Był zdania, że obrazy Jezusa teologii liberalnej zaciemniają Chrystusa Biblii, jak również, że dla naszej wiary nie ma większego znaczenia znajomość historycznej postaci Jezusa. Jedynie Chrystus, jaki został przedstawiony w Nowym Testamencie, jest żywym Chrystusem i tylko ten Chrystus znajduje się w centrum wiary Kościoła¹⁰.

⁸ A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Thübingen 1926, s. 631n. Na temat badań nad życiem i dziełem Jezusa – zob. J. Kudasiewicz, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1989; M. Uglorz, *Teologia zwiastowania i czynów Jezusa*, Warszawa 1999.

⁹ Dzieło M. Kählera ukazało się w 1892 r. W 1896 roku ukazało się drugie wydanie.

¹⁰ Przekonania M. Kählera wywarły duży wpływ na późniejsze poglądy R. Bultmanna.

Jednak M. Kähler był przeciwny rezygnacji w teologii z Jezusa historii, wszak tenże Jezus spogląda również na nas z kart ewangelii¹¹.

Badania Nowego Testamentu wykazują, że już na gruncie nowotestamentowym należy mówić o chrystologii odgórnej i oddolnej, albo chrystologii explicite oraz chrystologii implicate. Chrystologię odgórną spotykamy w chrystologicznych hymnach i wyznaniach, zachowanych w Nowym Testamencie, a więc w prologu do Ewangelii św. Jana oraz listach apostoła Pawła (Flp 2,5nn; 2 Kor 8, 9), czy też listach jemu przypisywanych (Kol 1,15nn; 1 Tm 3,16). W Ewangelii św. Marka występuje zaś wyraźnie chrystologia oddolna.

Odpowiedź na powyższe pytanie nie jest łatwa. W ogóle – wydaje się – rozstrzygnięcie dylematu: chrystologia odgórna czy oddolna, jest niemożliwe, chociaż wielu teologów jest zdecydowanych i opowiada się za jedną, bądź drugą drogą wiodącą do wyjaśnienia tajemnicy Chrystusa. Ale jeśli Chrystus jest tajemnicą i nią pozostanie dopóki Go twarzą w twarz oglądać nie będziemy, to każda droga jedynie w części rozjaśnia tajemnicę naszej wiary w Chrystusa. Należy więc przyrzeć się poglądom chrystologicznym niektórych teologów i postawić sobie pytanie, na ile każda z dróg prowadzi w samo centrum niepojętej tajemnicy Tego, który *„będąc bogaty stał się biednym, abyśmy ubóstwem Jego ubogaceni zostali”* (1 Kor 8,9). Należy jeszcze dodać, że wybór tej, czy innej drogi nie tylko zależy od teologicznej formacji teologów, ale od przyjętych przez nich hermeneutycznych pryncypiów. Wyraźnie dostrzegamy to u Karola Bartha.

4. Chrystologia odgórna

Najwybitniejszym przedstawicielem chrystologii odgórnej XX wieku jest Karol Barth.

4.1. Chrystologia K. Bartha

Karol Barth w swojej chrystologicznej refleksji wyszedł od fundamentalnego twierdzenia, że człowiek jest człowiekiem, a Bóg jest Bogiem. Człowiek należy do świata, przeto pomiędzy Bogiem a człowiekiem istnieje „nieskończona różnica jakościowa”, przepaść, diastaza, której człowiek nie jest w stanie przekroczyć. Barth występował więc przeciwko wszelkiego rodzaju roszczeniom człowieka, mającym na celu przekroczenie diastazy, przede wszystkim przeciw próbom ubóstwienia człowieka, które mają miejsce wówczas, gdy człowiek przypisuje sobie zdolność dotarcia do Boga i poznania Go siłą swojego rozumu. K. Barth pisał: „On jest Ten, który stoi ponad nami i zarazem ponad naszymi

¹¹ Zob. B. Lohse, *Martin Kähler*, [w] *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart-Berlin, 1966.

najwyższymi i najgłębszymi uczuciami, dążeniami, intuicjami, ponad wytworami ludzkiego ducha, choćby to były wytwory najwznioślejsze”.

Według Bartha Bóg na wysokościach to „ten, który w żaden sposób nie stanowi jedynie odpowiednika ludzkiej predyspozycji ani możliwości [który w żaden sposób nie jest ustanowiony w nas], lecz który jest w każdym sensie całkowicie uwarunkowany sam w Sobie i w ten sposób rzeczywisty”¹².

Z rozumienia Boga i diastazy, widać już wyraźnie, że Barthowska hermeneutyka musi stać w ostrej sprzeczności z wszelką hermeneutyką, która jest skłonna uznać za prawdziwe poznanie Boga wiodące od człowieka. Przepaść między Bogiem a człowiekiem może przekroczyć tylko Bóg. K. Barth nie miał więc – szczególnie w początkowej fazie jego kariery teologicznej – żadnego uznania dla badań historycznych. Jest więc oczywiste, że Barth całą uwagę skupiał na Boskości Chrystusa. Ale Jezus Chrystus narodzony z dziewicy Marii jest także prawdziwym człowiekiem. W Jezusie spotkał się Bóg i człowiek. Odtąd gdziekolwiek krzyżują się droga Boga i drogi człowieka, tam w miejscu skrzyżowania znajduje się Chrystus. Poza Chrystusem te drogi nie spotykają się. Uprawianie więc teologii filozoficznej nie ma sensu.

Chrystologia K. Bartha – dopóki żył Barth – nie była refleksją skończoną. Barth stale rozwijał swoją myśl chrystologiczną. W kolejnych fazach teologicznej refleksji koncentrował się na zmartwychwstaniu, wcieleniu oraz dziele pojednania Chrystusa. Zawsze jednak chrystologia Bartha w jakimś stopniu koncentrowała się na inkarnacji Syna Bożego, wiecznego Słowa (chrystologia inkarnacyjna)¹³. K. Barth nie skupiał się jedynie na samym fakcie wcielenia Syna Bożego. Nim stał się człowiekiem był już Synem Bożym. Barth sięgał więc w swojej refleksji do preegzystencji Syna Bożego, szczególnie w fazie jego zainteresowania się chrystologią czwartej ewangelii.

Barth wielokrotnie nawiązywał do reformacyjnego świadectwa, że *Deus absconditus* w Jezusie Chrystusie stał się Bogiem objawionym (*Deus revelatus*). Dla Bartha w tym świadectwie *Deus absconditus* jest podmiotem, *Deus revelatus* zaś orzeczeniem. Oznacza to, że Jezus Chrystus jest Bogiem objawionym. Jezus Chrystus jest Bogiem jako wieczny Syn Boga. Przeto „objawiający Ojca Chrystus jest również stworzeniem, a Jego dzieło stworzonym dziełem [...]”.

¹² K. Barth, *Dogmatik im Grundriß*, Zürich 1987, (Przekł. polski: *Dogmatyka w zarysie*, Warszawa 1994, s.32).

¹³ Zob. A. Nossol, *Chrystologia Karola Bartha*, Lublin 1979. Na temat chrystologii K. Bartha pisze w teologicznej literaturze polskiej także K. Karski, *Chrystologia inkarnacyjna K. Bartha*, [w] *W służbie Wcielonego Słowa*, Bielsko-Biała 1996, s.118-122.

Jeśli Chrystus objawia Boga wtedy, niezależnie do tego, jak przedstawia się sprawa bycia przez Niego stworzonym, musi sam być Bogiem”¹⁴.

Barth dostrzegł, że główni świadkowie Nowego Testamentu, apostoł Paweł i Jan, nie wykazywali większego zainteresowania historycznym Jezusem. Nawet synoptycy relacjonują historię Jezusa w świetle zmartwychwstania. Słowo i czyn Jezusa należy więc odczytywać retrospektywnie. Tak czyniła to teologia średniowieczna i reformacyjna. Według Bartha pietyzm i teologia liberalna zupełnie zapomniały o potrzebie takiego odczytania historycznego świadectwa Jezusa. Zmartwychwstanie jest kluczem otwierającym dla człowieka drogę Bożą, która wiedzie z góry w dół. W zmartwychwstaniu dopiero naprawdę okazało się kim jest Jezus, a mianowicie że jest Chrystusem, Panem, Synem Bożym. Dzięki zmartwychwstaniu dopiero poznajemy, że życie i śmierć Jezusa mają charakter soteryczny. Dla Bartha jednak zmartwychwstanie nie jest jedynie – jak jest u R. Bultmanna – interpretacją krzyża. Zmartwychwstanie jest w pełni wydarzeniem zbawczym, odsłaniającym wielką tajemnicę Boga ukrywającego się w Chrystusie. Dla K. Bartha zmartwychwstanie jest centralnym wydarzeniem zbawczym Boga objawionego w Chrystusie. W zmartwychwstaniu w pełni objawia się Bóstwo Chrystusa, którego Barth nazywa „wiecznym Chrystusem”. Od wieków był On przeznaczony, aby nas pojednać z Bogiem. Od wieków też przewidziany był przez Najwyższego jako miejsce pojednania.

Barth nauczał o doskonałej jedności bóstwa i człowieczeństwa (*unio personalizm*) Chrystusa. Nie oznacza to, że doszło do zlania dwóch natur w Chrystusie. W tej kwestii K. Barth jest wierny orzeczeniom soborów, na których ustalona została chrystologia ojców Kościoła.

Barth uważa, że tajemnicę dwóch natur w Chrystusie najlepiej wyjaśnia starokościelna nauka o anhipostazie i enhipostazie. Według idei anhipostazy „człowieczeństwo Chrystusa stanowi co prawda duchowo-cieleśną jednostkę istniejącą w czasie, ale jego istnienie, jego byt, jego realność nie jest nawet relatywnie jego własnością, jako abstrakcyjnie nie istnieje ani nie daje się stwierdzić”. Idea enhipostazy wyjaśnia, że człowieczeństwo Chrystusa „posiada wprawdzie egzystencję, byt i realność, ale realność ta jest konkretnie rzeczywistością Pana działającego jako osoba lub Słowo; tylko jako taka jest konkretna”¹⁵.

Z powyższego wynika, że wszelkie mówienie o Bogu musi być mówieniem o Chrystusie. W Nim spotykamy się z Bogiem. Kazanie musi być chrystocentryczne a teologia nieustannym namysłem nad Chrystusem, wcielonym Bo-

¹⁴ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, I/1, s.427.

¹⁵ A. Nossol, *Teologia bliższa życiu*, Opole 1984, s. 75.

giem. Uprawomocnieniem teologii jest chrystologia. Wyraźnie widoczne jest to również w refleksji Bartha na temat Słowa Bożego.

Pierwszą postacią Słowa Bożego jest słowo zwiastowane przez Kościół. Zarówno teolog, jak i Kościół nie ma żadnej mocy nad słowem Bożym. Kościół i teolog jest związany słowem Bożym. Kazanie Kościoła jest głoszeniem słowa Bożego. Kościół nie może głosić Boga według ludzkich wyobrażeń. Wtedy jego świadectwo będzie kazaniem o bożku, a nie Bogu jakim On jest sam w sobie, w swojej Istocie. W słowie Bóg sam objawia swoją Istotę i przez słowo działa. A więc świadectwo Kościoła jest samoobjawieniem się Boga. Kaznodzieja i teolog stoją zawsze w służbie Boga, a ich działalność jest posługą wobec słowa. Używają jedynie swojego języka, aby słowo Boga było zrozumiałe.

Posługa słowa Bożego jest możliwa jedynie dzięki drugiej postaci słowa Bożego, a mianowicie słowa Bożego spisane. Chrześcijańskie kazanie nie miało by żadnego sensu, gdyby kiedyś nie zaistniało świadectwo proroków i apostołów. Biblia jest środkiem i nosicielem słowa Bożego. Najpierw zaistniało ono jako słowo głoszone przez proroków i apostołów, a następnie zostało spisane. I chociaż jest historycznie uwarunkowane, to stanowi ono regułę wiary (*regula fidei*) i wiąże Kościół oraz jego zwiastowanie.

Ta druga postać Słowa Bożego mogła zaistnieć wyłącznie dzięki trzeciej postaci Słowa, która jest absolutnym uzasadnieniem poddania Kościoła drugiej postaci Słowa. Ucieleśnieniem tego Słowa jest Jezus Chrystus.

Mając na uwadze powyższe, K. Barth uważa również, że przedmiotem teologii jest Słowo Boże. Nie jest to sprzeczne z tym, co zostało także, powyżej powiedziane, że teologia jest nieustannym namysłem nad Chrystusem, Chrystus bowiem jest *par excellence* Słowem Boga, Logosem (por. J 1,1-14).

5. Chrystologia oddolna

Znaczącymi przedstawicielami chrystologii oddolnej są: Paul Tillich oraz Wolfhart Pannenberg.

5.1. Chrystologia Paula Tillicha

Dla P. Tillicha fundamentalna wypowiedź chrystologiczna: 'Ο λόγος σάρξ ἐγένετο (Słowo stało się ciałem) nie tylko – jak uważa większość teologów – brzmi paradoksalnie, lecz wręcz jest bezsensowne. Bóg, jeśli ma być Bogiem prawdziwym, a takim jest On według wyobrażeń chrześcijańskich – nie może nigdy stać się Nie-Bogiem. Inkarnacja nie może więc być uważana za transmutację Boga. Wcielenie nie jest metamorfozą Boga. Należy więc chrześcijańskie pojęcie inkarnacji uwolnić od błędnych wyobrażeń, przede wszystkim tych, które mają związek z pogańskimi wyobrażeniami na temat bogów. W chrześcijaństwie nie mamy do czynienia z kolejnym mitem, opisującym wcielenie Boga.

Nie należy więc rozpatrywać tajemnicy Chrystusa w oderwaniu od historycznej osoby Jezusa, od wcielenia, którego nowe rozumienie proponuje P. Tillich. Chrystologia Tillicha jest więc chrystologią oddolną.

P. Tillich dokonuje reinterpretacji słów z Ewangelii św. Jana: „Słowo stało się ciałem”. Słowo (Λογός) zostało dwa tysiące lat temu uobecnione w życiu konkretnego człowieka, Jezusa z Nazaretu. Termin σαρξ nie oznacza tu konkretnej substancji ciała, lecz konkretny sposób bycia. Jest więc opisem konkretnej historycznej egzystencji. I właśnie sposób bycia, stopień świadomości, zdecydował o tym, że Jezus został uznany Chrystusem. W historycznie uwarunkowanej egzystencji, osobowym bycie objawiło się więc zbawcze działanie Boga.

Interpretując starokościelny dogmat chrystologiczny o dwóch naturach Chrystusa, Tillich pisze, że przede wszystkim termin *ludzka natura* jest dwuznaczny, termin *Boska natura* zaś nieodpowiedni. Według P. Tillicha Chrystus posiada doskonałą naturę ludzką w sensie esencjonalnym. W kwestii Boskiej natury wypowiada się następująco: „Ta analiza dowodzi wyraźnie tego, że wyrażenie «boska natura» jest problematyczne i że nie może być stosowane w sensowny sposób do Chrystusa, gdyż Chrystus (ten, który jest Jezusem z Nazaretu), nie jest poza esencją i egzystencją. Gdyby faktycznie był poza nimi, wtedy nie mógłby być przecież żywą osobą, która żyje w jakimś ograniczonym okresie czasu, która się rodzi i musi umrzeć, która jest skończona, która podlega pokuszeniom i która jest wciągnięta w sposób tragiczny w egzystencję. Twierdzenie, że Jezus jako Chrystus jest osobową jednością boskiej i ludzkiej natury, musi zostać zastąpione wypowiedzią, że w Jezusie jako Chrystusie wieczna jedność Boga i człowieka stała się historyczną rzeczywistością. W jego bycie jest Nowy Byt rzeczywiście i prawdziwie, a Nowy Byt jest odtworzoną na nowo jednością pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Porzucamy dlatego nieadekwatne wyrażenie «boska natura» i zastępujemy je przez pojęcie następujące: «wieczna Bogoczłowiecza jedność». Tego rodzaju pojęcie wyraża w miejsce statycznej formy dynamiczną relację. Jedyność tej relacji nie ulega wcale uszkodzeniu przez to, że posiada dynamiczny charakter. Zamiast «dwóch natur», które niczym dwa martwe bloki leżą obok siebie i których jedności nie można w żaden sposób sobie wyobrazić czy zrozumieć, pojęcia relacji otwierają nam drzwi do prawdziwego rozumienia i wyobrażenia sobie dynamicznego obrazu Jezusa jako Chrystusa”¹⁶.

¹⁶ P. Tillich, *Systematische Theologie*, I/II, Berlin – New York, 1987, s. 159. Cyt. wg P. Tillicha, *Rzeczywistość Chrystusa, Nowy Byt*, Oleśnica 1996, s. 71.

Według P. Tillicha „Jezus jako Chrystus jest nosicielem Nowego Bytu w całości swego bytu, nie zaś w pojedynczych swych uzewnętrznieniach”¹⁷. Oznacza to, że Jego słowa, czyny, cierpienie ani to, co się nazywa jego „wewnętrznym życiem”, nie sprawiają, że jest Chrystusem. Dlatego, że w człowieku Jezusie została przezwyciężona alienacja egzystencjalna stał się On Chrystusem, symbolem¹⁸ nowej możliwości istnienia¹⁹.

Pierwszą manifestacją, w której byt Jezusa okazuje się jako byt Chrystusa, są jego słowa. Przede wszystkim jednak on sam bywa nazywany „Słowem”. Ale to nie Jego słowa są tym, co go czyni Chrystusem, lecz Jego byt. Jego byt bywa nazywany metaforycznie „Słowem”, ponieważ jest ostateczną samomanifestacją. Jego byt wyraża się wprawdzie także w Jego słowach, ale „Słowo” jest czymś więcej niż wszystkie słowa, które wypowiedział²⁰.

Drugą manifestacją, w której byt Jezusa okazuje się jako Chrystus, jest Jego działanie.

Trzecią manifestacją Nowego Bytu w Jezusie jako Chrystusie jest Jego cierpienie i śmierć. Śmierć Jezusa była konsekwencją nieuniknionego konfliktu pomiędzy siłami egzystencjalnego wyobcowania a nośnikiem Nowego Bytu, poprzez który egzystencja zostaje przezwyciężona. Jezus okazał się Chrystusem, że wziął na siebie cierpienie i śmierć, gdyż tylko w taki sposób potrafił uczestniczyć w egzystencji i pokonać wszystkie moce wyobcowania, które chciały go oderwać od Boga. Gdy jednak P. Tillich mówi o krzyżu Jezusa, to ma też na myśli zmartwychwstanie. Symbol krzyża i zmartwychwstania należą do siebie²¹.

Mając powyższe na uwadze, P. Tillich odrzucił występujące w ortodoksji luterskiej oddzielanie cierpienia Jezusa Chrystusa od Jego bytu, ale także racjonalistyczne oddzielanie słów Jezusa od Jego bytu, oraz pietystyczne oddzielanie Jego działania od Jego bytu, należy bowiem pojmować byt Jezusa Chrystusa jako Nowy Byt, a Jego uzewnętrznienia jako manifestacje Jego charakteru jako Chrystusa.

17 P. Tillich, *Systematische Theologie*, I/II, s. 132; P. Tillich, *Rzeczywistość Chrystusa, Nowy Byt*, s. 37

18 Znaczenie symbolu w refleksji P. Tillicha – zob. J. A. Łata, *Opowiadająca teologia Paula Tillicha*, Oleśnica 1995, s. 144nn.

19 B. Milerski, *Inkarnacja w teologii P. Tillicha*, [w] *W służbie Wcielonego Słowa*, Bielsko-Biała 1996, s. 130.

20 Tamże.

21 H. Dembowski, *Einführung in die Christologie*, s. 173.

Dzieło Jezusa Chrystusa jako Nowego Bytu polega na unieważnieniu grzechu wyobcowania człowieka, unieważnieniu jego „przejęcia od bytu esencjonalnego do bytu egzystencjalnego”²². Jezus poszedł drogą grzesznika, a więc poddał się warunkom egzystencji, nie dlatego aby im ulec, lecz je pokonać. Zbawcza funkcja Chrystusa polega na dostarczeniu siebie jako Nowego Bytu, który przewycięża wyobcowanie egzystencji od esencji, wyobcowanie, które zagraża komunii Boga i człowieka²³. Jezus jako Chrystus jest więc zbawicielem i pośrednikiem. Tej soteriologicznej funkcji Jezusa niczym nie można zastąpić. W pośredniczeniu zbawienia Chrystus jako Nowy Byt spełnia funkcję jedyną w swoim rodzaju. Z racji tego kim jest jako Chrystus, jest pojednawcą.

Zgodnie z tradycją chrześcijańską P. Tillich za centrum soteriologii uważa pojednanie. Dokonuje jednak nie tylko krytyki dotychczasowej nauki o pojednaniu, ale wskazuje na drogi jej reinterpretacji. Zresztą cała chrystologia i soteriologia P. Tillicha jest reinterpretacją opartą o świadectwo Nowego Testamentu wielowiekowej tradycji teologicznej chrześcijaństwa. Tillich szuka jednak nowego sposobu opisanie wielkiej tajemnicy Chrystusa. Nie waha się sięgnąć po instrumentarium filozoficzne. Chrystus P. Tillicha nie jest odkurzonym posągami, ale żywym Nowym Bytem przewyciężającym nasze wszystkie alienacje. Chrystus widziany oczyma Tillicha jest sprawnym kluczem do zrozumienia siebie i otaczającego nas świata. Bez chrystologii niemożliwa jest więc jakkolwiek teologia.

5.2. Chrystologia Wolfharta Pannenberg

W. Pannenberg jest typowym przedstawicielem chrystologii oddolnej. Pisze on o Chrystusie w korelacji z antropologią i filozofią dziejów²⁴. Uważa, że chrystologia odgórna z założenia jest błędna, rozpatruje bowiem tajemnicę Chrystusa z „miejsca” przynależnego jedynie Bogu, od którego dzieli nas przepaść nie do przebycia. Ponadto przyjmuje jako założenie Boskość Chrystusa. Należy raczej wszelkie chrystologiczne badania rozpocząć „z perspektywy historycznie określonej ludzkiej sytuacji”²⁵, a więc w refleksji chrystologicznej trzeba wziąć pod uwagę egzystencję Jezusa, w którym po wydarzeniach paschalnych prazbór rozpoznał Chrystusa. Pannenberg uważa, że „chrześcijańska nowina o Krzyżu i zmartwychwstaniu Jezusa z Nazaretu jak najbardziej chciała być przekazem

²² II, s. 43. P. Tillich pierwotną możliwość bycia nazywa esencją, a upadek w grzech wyobcowaniem egzystencji ze swej natury esencjonalnej.

²³ H. G. Pöhlmann, *Abriß der Dogmatik*, Gütersloh 1985, s.217.

²⁴ H. Dembowski, *Einführung in die Christologie*, s. 175. Zob. także H. Seweryniak, *Antropologia i teologia fundamentalna*, Płock 1993.

²⁵ W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, s. 28.

wiadomości o określonych wydarzeniach, w których swe uzasadnienia znajduje wiara chrześcijańska”²⁶.

Jeśli według W. Pannenberg objawienie ma wymiar historyczny i dokonać się mogło jedynie w ludzkiej historii²⁷, przeto fundamentalne znaczenie dla wiary chrześcijańskiej ma los Jezusa i Jego orędzie. Wychodząc od historii Jezusa należy podążać w kierunku sformułowania idei inkarnacji.

W. Pannenberg jest przekonany, że całe życie Jezusa i Jego orędzie, zwiastowanie Królestwa Bożego jest objawieniem Jego Boskości oraz objawieniem Boga w Jego życiu²⁸, chociaż w ziemskim życiu Jezusa znajduje się jeszcze wiele dwuznaczności. Roszczenia Jezusa prowadzą jednak do pewnych wniosków. Uzasadnieniem wszystkich roszczeń, w tym także Boskości, jest wskrzeszenie Jezusa z umarłych. W zmartwychwstaniu Jezusa uwierzytelnione zostało przedwielkanocne roszczenie do reprezentowania Boga i zajęcie Jego miejsca w historii. Dla współczesnych Jezusowi zmartwychwstanie Jego oznaczało, że oskarżenia kierowane pod adresem Jezusa są nieprawdziwe, a więc że Jezus jest Chrystusem i że w Jezusie rozpoczął się kres tego świata.

W historii Jezusa objawiona została Boskość Jezusa i Jego człowieczeństwo, które – według W. Pannenberg – charakteryzuje się przede wszystkim otwartością na Boga. Dlatego też zadaniem Jezusa było otwarcie ludzi na Boga.

Według W. Pannenberg „rdzeń teologii chrześcijańskiej stanowiła od samego początku doktryna Boga”²⁹. Jak wobec tego należy usytuować chrystologię w refleksji teologicznej i filozoficznej Pannenberg?

Wizję dziejów można tworzyć wyłącznie uwzględniając perspektywę sensu finalnego. Jezusowa nowina o Królestwie Bożym objawiła Boga jako ostateczną przyszłość świata, w której odsłoni się sens dziejów, pokój i sprawiedliwość, panowanie Boga. Kiedy to nastąpi, wówczas ludzkość dojdzie do właściwego jej przeznaczenia. Chrystus, Jego los, głównie zmartwychwstanie, jest antycypacją przeznaczenia człowieka. W Nim już proleptycznie dokonał się koniec, kres dziejów. I w tym ujawnia się uniwersalny charakter Chrystusa w dziejach. Lecz nie tylko; przez Chrystusa prowadzi droga do końca, ostatecznego panowania Boga i ucłowieczenia człowieka. Jest to niemożliwe bez Chrystusa, który jest obrazem Boga. W. Pannenberg postuluje odnowę protestanckiej doktryny ob-

²⁶ W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen 1988, (przekł. polski [w] *Człowiek, wolność Bóg*, Kraków 1995, s. 149).

²⁷ W. Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, 1961.

²⁸ W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, s. 47n.

²⁹ W. Pannenberg, *Człowiek, wolność, Bóg*, s. 150.

razu Bożego w perspektywie dynamicznej teologii apostoła Pawła, która jest między innymi chrystologiczną interpretacją dwóch pierwszych rozdziałów Biblii (1 Mz 1 – 2). Według niej to Chrystus jest obrazem Bożym (2 Kor 4,4; Kol 1, 15), każdy zaś wierzący powinien przekształcić się w ten obraz (Rz 8,29; 1 Kor 15, 49; 2 Kor 3,18). Dlatego między innymi Pannenberg twierdzi, że soteriologia wypływa z chrystologii.

W. Pannenberga wizja dziejów w centrum z Chrystusem, który jest antycypacją końca dziejów, tłumaczy chrystocentryzm teologii Pannenberga. Historia przecież jest perspektywą, z której na wszystko spogląda człowiek, również na Boga. Możliwa jest więc tylko chrystologiczna opcja i mówienie o Bogu w kategoriach chrystologicznych. Bóg objawia się w historii, nie poza i nad nią. Chrześcijańskie mówienie o Bogu musi więc być mówieniem o Bogu objawionym w historii, a więc w Chrystusie. Boga można poznać jedynie jako objawionego w Jezusie i przez Jezusa³⁰.

6. Podsumowanie

Należałoby przedstawić jeszcze chrystologie innych przedstawicieli protestanckich, jak *par excellence* horyzontalną teologię A. T. Robinsona³¹, dialektyczną chrystologię E. Brunnera, chrystologię H. Otta, streszczającą się w formule: Jezus jest mówcą Mowy Boga w historii, R. Bultmanna, G. Ebelinga, J. Moltmanna, D. Bonhoeffera, O. Cullmanna, czy też chrystologię po śmierci Boga D. Sölle.

W podsumowaniu należy dokonać ogólnej charakterystyki chrystologii protestanckiej, której znamieniem jest duża różnorodność, wynikająca z właściwej dla protestantyzmu wolności badań teologicznych.

Podstawowym znakiem wyróżniającym protestancką chrystologię jest jej ścisłe powiązanie z soteriologią, a więc nawiązanie do tradycji nowotestamentowej i starożytnego Kościoła³².

Następnie należy z naciskiem podkreślić, że w protestantyzmie chrystologia jest w istocie swoim świadectwem o Bogu dla nas, Bogu objawionym w historii, a więc konkretyzacją teologii.

Współczesna chrystologia protestancka tkwi głęboko korzeniami w całej tradycji chrystologicznej chrześcijaństwa w przestrzeni i czasie. Zwraca uwagę

³⁰ Cz. S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, s. 101.

³¹ Zob. P. Jaskóła, *Bóg dla nas*, Lublin 1986.

³² W średniowieczu od XII wieku w pracach dotyczących drugiej Osoby Trójcy Świętej występują dwa oddzielne traktaty: *O Słowie wcielonym* oraz *O odkupieniu*.

na dynamizm wzajemnego odniesienia się dwóch natur w Chrystusie: Boskiej i ludzkiej, jak i na personalno-historyczny status Chrystusa. Choć nigdy zdrowy nurt protestantyzmu nie wyrzekł się nauki o dwóch naturach w Jezusie Chrystusie, to współczesna chrystologia tego nurtu bierze pod uwagę badania dotyczące historycznego Jezusa i uwypukla antropologiczny wymiar nauki o Chrystusie.

Do ważnego tematu chrystologicznego – szczególnie od czasów R. Bultmanna – należy także zaliczyć problem wzajemnego stosunku kerygmatu o krzyżu i o zmartwychwstaniu Jezusa.

Szczególnie godnym podkreślenia jest dynamiczny charakter chrystologii protestanckiej. Arcybiskup Alfons Nossol mając na myśli chrystologię i soteriologię protestancką pisał: „Elementem wynikającym bezpośrednio ze związku obu aspektów nauki o Jezusie Chrystusie jest na wskroś dynamiczny charakter chrystologii protestanckiej. Cechuje on tę dyscyplinę od jej reformacyjnych początków tak, że z tego względu zwykło się dziś nawet niejednokrotnie mówić o «nowym dogmacie luterańskiej chrystologii». Chodzi mianowicie o faktyczne przewyższenie substancjalno-metafizycznego założenia starokościelnej chrystologii na drodze interpretacji jedności osobowej z punktu widzenia konkretnego wydarzenia jako *communicatio idiomatum realis*. Byt Jezusa jest tu rozumiany od strony jego istnienia; *esse* ujmuje się przez *agere*, w substancji widzi się dynamiczną realność. Na tej drodze skonstruowano zatem «spersonalizowaną, antymetafizyczną i antysubstancjalną chrystologię soteriologiczną». Szczególnie w odniesieniu do Lutera można powiedzieć, że jego chrystologia jest «doksologicznym kazaniem; jest podkreśleniem żywego oddziaływania zbawiającego Boga, w Jezusie Chrystusie, co przy pomocy pojęć statycznych dałoby się bardzo trudno opisać». O dynamicznym charakterze chrystologii protestanckiej stanowi niewątpliwie także jej powiązanie, zwłaszcza przez reformatorów szwajcarskich, z pneumatologią”³³.

³³ A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, s. 293. Zob. P. Jaskóła, *Spiritus Effektor. Nauka Jana Kalwina o roli Ducha Świętego w misterium zbawienia*, Opole 1994.