

III artykuł *Wyznania augsburskiego* w świetle reformacyjnego kazania

Sercem chrześcijańskiej teologii jest chrystologia. W centrum Nowego Testamentu stoi Chrystus. Wszystkie podstawowe nurty tradycji nowotestamentowej: synoptyczny, Pawłowy i Janowy, koncentrują się wokół osoby Jezusa Chrystusa, kreśląc Jego obraz oraz interpretując Jego zbawcze działanie. Apostoł Paweł pisze: „(...) uznałem za właściwe nic innego nie umieć między wami, jak tylko Jezusa Chrystusa i to ukrzyżowanego”¹. Historia dogmatu chrześcijańskiego jest właściwie historią ścierania się myśli teologicznej o Chrystusie i formułowania się wyznania wiary w ucieleśnionego Syna Bożego. I po dzień dzisiejszy teolog, jeśli nie chce narazić się na zarzut uprawiania antropologii i socjologii chrześcijańskiej, stara się efekt swojego wysiłku myślowego wyprowadzić z chrystologii lub przynajmniej powiązać go z chrystologią.

Szczególnie w nurcie myśli reformacyjnej, której ojcem jest ks. dr Marcin Luter, w centrum postawiona została chrystologia i wypływająca z niej soteriologia, czyli nauka o zbawczym dziele Jezusa Chrystusa. Teologia wittenberskich reformatorów wypływała z chrystologii i była chrystologią. Pytanie Lutera: „Jak znaleźć łaskawego Boga?”, było w istocie pytaniem chrystologicznym i chrystologiczne znalazło też ono rozwiązanie. Reformacyjne kazanie jest zwiastowaniem Chrystusa i Jego krzyża². Teologia jeśli nie jest chrystocentryczna, nie wnosi właściwie nic nowego i dynamicznego w życie Kościoła, a kazanie jeśli nie jest zwiastowaniem krzyża Jezusa, nie spełnia swojej zbawczej funkcji³. Mając to na uwadze, można jedynie zrozumieć w pełni sukces reformatorów w dziele odnowy Kościoła. Reformacyjna teologia jest interpretacją i rozwinięciem II artykułu *Apostolicum*, traktującego o osobie Syna Bożego, o Jego życiu, śmierci i zmartwychwstaniu, bowiem w centrum zainteresowania religijnego

¹ 1 Kor 2,2.

² Istotę reformacyjnego kazania przedstawia wizualnie obraz L. Cranacha, znajdujący się w ołtarzu kościoła miejskiego w Wittenberdze. M. Uglorz, *Krzyż w teologii ksiąg symbolicznych*, Zwiastun 7/79 s.101.

³ por. 1 Kor 15,1-2; Jk.1,21; 1 P 1,23-25.

Lutra stał Chrystus¹. Nowe spojrzenie Lutra na osobę Chrystusa związane było z nowym rozumieniem sprawiedliwości Bożej. I właściwie trudno definitywnie rozstrzygnąć, czy nowe spojrzenie na sprawiedliwość Bożą wyprzedzało reformatorskie rozumienie osoby i dzieła Syna Bożego, czy też odwrotnie, wiara w łaskawego Boga w Chrystusie Jezusie poprzedzała nowe rozumienie *iustitia Dei*. W każdym bądź radzie usprawiedliwienie z łaski przez wiarę w nauczaniu Lutra zostało mocno powiązane z osobą Jezusa Chrystusa. Usprawiedliwienie grzesznika pojęte jako owoc krzyżowej śmierci Jezusa, potraktowane być powinno jako temat chrystologiczny, ściślej mówiąc – soteriologiczny.

Mając powyższe na uwadze, wbrew temu, co się niejednokrotnie sądzi, w *Konfesji Augsburskiej (Wyznaniu Augsburskim)* nie IV artykuł, traktujący o usprawiedliwieniu, należy uważać za centralny, lecz III, mówiący o Synu Bożym i Jego dziele, chociaż właściwie Filip Melanchton nie wskazał, który z tych artykułów jest główny lub ważniejszy. Fundamentalnym artykułem Augustany, z którego wyrastają pozostałe, jest artykuł chrystologiczny, bowiem bez zbawczego dzieła Syna Bożego w ogóle nie można byłoby mówić o usprawiedliwieniu. Melanchton wyprowadził IV artykuł z III. Jeśli w Kościele Reformacji mówi się o tym, że usprawiedliwienie jest artykułem, od którego zależy istnienie Kościoła, to tylko dlatego, że zachowanie wierności temu artykułowi rozumie się jako zachowanie wierności Chrystusowi. Artykuł o usprawiedliwieniu z łaski dzięki zasłudze Jezusa Chrystusa stoi bowiem na straży, właściwego zrozumienia i przyswojenia krzyżowej ofiary Bożego Syna. W istocie artykuł o usprawiedliwieniu jest artykułem chrystologicznym, gdyż traktuje o zbawieniu, a soteriologia zaś jest integralną częścią chrystologii w reformacyjnej myśli teologicznej. Z okazji 450-lecia *Wyznania Augsburskiego* chcemy więc rozpatrzyć treść fundamentalnego artykułu całego chrześcijaństwa, a mianowicie artykułu wiary o Synu Bożym w ujęciu autora *Augustany*, Filipa Melanchtona i to na tle, jak i w powiązaniu z reformacyjnym zwiastowaniem Chrystusa i Jego krzyża. Dlatego, że III *artykuł Wyznania augsburskiego* traktuje o osobie Jezusa, Syna Bożego i o Jego zbawczym czynie, przeto niniejszy zarys chrystologii reformacyjnej podzielony zostaje na dwa rozdziały :

1. Persona Christi,
2. Opus Christi.

1. Persona Christi

Tekst łaciński artykułu „O Synu Bożym” w *Wyznaniu augsburskim* różni się nieco od tekstu niemieckiego. Oba teksty są jednakowo ważne. Postawione

¹ W moim bowiem sercu włada ten jeden artykuł, mianowicie wiara w Chrystusa, z której, przez którą i do której wszystkie moje przemyślenia teologiczne dniem i nocą płyną oraz prowadzą z powrotem (...)” WA 40 I, 33,7.

obok siebie, nie tylko się wzajemnie uzupełniają, ale także interpretują. Fragment dotyczący osoby Chrystusa według tekstu niemieckiego brzmi następująco: „Naucza się również, że Bóg Syn stał się człowiekiem, narodził się z czystej Marii Panny, i że dwie natury boska i ludzka, zjednoczone w jednej osobie zupełnie nierozdzielnie stanowią jednego Chrystusa, który jest prawdziwym Bogiem i człowiekiem”¹. Wierne tłumaczenie zaś łacińskiego tekstu brzmi: „Kościoły nasze uczą też, iż Słowo, to jest Syn Boży, przyjął naturę ludzką w łonie błogosławionej Marii Panny, tak iż dwie natury: boska i ludzka są złączone nierozdzielnie w jedności Jego osoby. Jeden Chrystus prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek (...)”². Na wstępie warto zwrócić uwagę na różnice występujące pomiędzy obu tekstami, a mające znaczenie dla omawianego tekstu. W tekście niemieckim mówi się o Bogu Synu, w łacińskim zaś o Słowie (*Logosie*), które jest Synem Bożym. Chociaż wszystkie tytuły odnoszą się do Chrystusa, to jednak różne jest ich pochodzenie, a przez to stwarzają odmienny klimat. Określenie Chrystusa z tekstu niemieckiego (Bóg Syn) prowadzi do dogmatu trynitarnego, ustalonego na dwu pierwszych soborach ekumenicznych, a mianowicie: w Nicei w 325 roku i Konstantynopolu w 381 roku. Nazwanie Chrystusa Synem Bożym i Słowem (*Logos*), prowadzi zaś do teologii nowotestamentowej, lecz nie tylko, bowiem wprowadza również niezwykle dramatyczną atmosferę spekulacji chrześcijańskiej na Wschodzie na temat Logosa, której początek dała antygnostyczna teologia Klemensa i Orygenes³.

Reformacja przyjęła, jako zgodne ze Słowem Bożym, trzy starochrześcijańskie symbole wiary, a mianowicie: *Wyznanie apostolskie*, *Nicejsko-konstantynopolitańskie* i *Atanazjańskie*. F. Melancton nazywając w tekście niemieckim Chrystusa Bogiem Synem, naucza pośrednio, za *Symbolem nicejsko-konstantynopolitańskim*, o *homousi* Syna z Ojcem⁴. Głównym rzecznikiem *homousi* w czasie trynitarnych sporów w Kościele w IV wieku był diakon, a następnie biskup Aleksandrii Atanazy⁵. Słowo „*homousios*” składa się właściwie z dwu części: *homos* i *ousia*. *Homos* oznacza jeden i ten sam, jednaki. Słowo *ousia* zaś oznacza: istota, byt (łac. *substantia*, *essentia*). Termin: *homousios* użyty w *Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim*, można więc oddać przez

¹ *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Berlin 1960, s. 54; (tłum. *Wyznania augsburskiego wg: Konfesja Augsburska*, Warszawa 1970).

² Tamże, s. 54.

³ W. Niemczyk, *Historia dogmatów*, Warszawa 1966, s. 53.

⁴ Grec. „*homoousion to patri*”, łac. „*consubstantialem patri*, niem. „mit dem Vater in einerlei Wesen”, pol. „z Ojcem jednej istoty”.

⁵ W. Niemczyk, *Historia dogmatów*, s. 73.

zwrot: „jednej istoty”. Luter na ten temat pisze: „*Homousios heisst einerlei Wesen oder Natur oder Einerlei und nicht zweierlei Wesen*”¹.

Syn jest więc tej samej istoty i natury, co Ojciec. Z Nim stanowi jeden byt. Jest tylko jedna istota (*ousia*) Boska. W Boskim bycie zaś są trzy osoby, mające samo dzielną, własną osobowość. Ojciec i Syn posiadają te same własności, np.: świętość, wszechobecność, wieczność, wszechmoc. Poglądy ojców Soboru Nicejskiego powtórzył Melanchton w I artykule Konfesji, powiadając: „Naucza się i utrzymuje, zgodnie z uchwałą soboru nicejskiego, że jest jedna istota Boska, którą się nazywa i która jest prawdziwym Bogiem; a jednak w tej samej jednej istocie boskiej są trzy osoby równej mocy, jednakowo odwieczne: Bóg Ojciec, Bóg Syn, Bóg Duch Święty; wszystkie trzy stanowią jedną istotę boską, wieczną, niepodzielną, bez końca, niezmierzonej mocy, mądrości i dobroci, jednego Stwórcę i Zachowawcę wszystkich widzialnych i niewidzialnych rzeczy”².

Głównym tematem wyznania w III artykule, dotyczącym osoby Chrystusa, jest nauka o Jego dwu naturach. W Chrystusie są dwie natury: boska i ludzka³. Chrystus, jest prawdziwym Bogiem i człowiekiem”⁴. Syn Boży przyjął naturę ludzką „w łonie błogosławionej Marii Panny”⁵. Natury ludzka i boska w Chrystusie są „złączone nierozdzielnie”⁶.

W *Apologii Konfesji Augsburskiej* Melanchton powtórzył naukę o dwu naturach w Chrystusie niemalże w dosłownym ujęciu jak w Konfesji Augsburskiej. „Przeciwnicy nasi przystają na trzeci artykuł, w którym wyznajemy, że w Chrystusie są dwie natury, a mianowicie natura ludzka przyjęta przez Słowo, stanowi jedność osoby, i że ten sam Chrystus cierpiał i umarł, aby nas pojednać z Ojcem, i że został z martwych wzbudzony, aby królować, usprawiedliwiać i poświęcać wierzących, według *Symbolu Apostolskiego* i *Symbolu Nicejskiego*”⁷.

Klasycznym ujęciem z okresu reformacji nauki o dwu naturach w Chrystusie Jezusie jest niewątpliwie katechizmowe sformułowanie: „Wierzę, że Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg z Ojca w wieczności zrodzony i zarazem prawdziwy

¹ Za A. Wantuła: *Symbolum Nicaeano-Constantinopolitanum*, w: Rocznik teologiczny, Warszawa 1962, s.197.

² Bs. s. 50.

³ „*sint duae naturae, divina et humana*”. Tamże, s. 54.

⁴ „*vere Deus et vere homo*”. Tamże, s. 54

⁵ „*assumpsorit humanam naturam in utero beatae Mariae virginis*”. Tamże, s. 54.

⁶ „*in unitate personae inseparabiliter coniunctae*”. Tamże, s. 54.

⁷ Tamże, s. 158

człowiek z Marii Panny narodzony, jest moim Panem...”¹. Wyrażona w tym sformułowaniu wiara w Jezusa Chrystusa jako Pana, jest spojrzeniem na Chrystusa i przyjęciem Go jako prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. Ma ono swe uzasadnienie i oparcie w *Symbolu Nicejsko-Konstantynopolitańskim*, w *Symbolu Atanazjańskim*, jak również w uchwałach Soboru Chalcedońskiego (451 r.). Znajdujące się tam sformułowania: „wierzę (...) w jedyne Pana Jezusa (...) zrodzonego przed całym światem. Boga z Boga, Światło ze Światła, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego”², „prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, duszę rozumną i ludzkie ciało mający. Równy Ojcu ze względu Bóstwa, mniejszy od Ojca ze względu człowieczeństwa oraz „Chrystus jest doskonały w boskości i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, złożony z rozumnej duszy i ciała, jednej z Ojcem, istoty według boskości, zarazem jednej z nami — ludźmi istoty według człowieczeństwa, we wszystkim nam równy oprócz grzechu, przed czasem zrodzony, z Ojca według boskości, zarazem w czasach ostatnich dla naszego zbawienia zrodzony z Marii Dziewicy, Bożej Rodzicielki, według człowieczeństwa, jeden i ten sam Chrystus, Syn, Pan, Jednorodzony, który poznany bywa w dwu naturach, wprawdzie w sposób niezmiśzany i nie przemieszany; lecz też nierozdzielnie i nierozłącznie”³, a będące próbą ujęcia tajemnicy inkarnacji Syna Bożego, zostały niemalże dosłownie przyjęte przez reformatorów i powtórzone – jak to wynika z powyższego w podstawowych pismach symbolicznych ewangelickiego Kościoła. Tym samym pytania związane z ujęciem chrystologicznym pierwszych soborów ekumenicznych i wyznań wiary ojców Kościoła oraz wewnętrzne napięcia w sformułowaniu „prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek”, a także napięcia pomiędzy tym sformułowaniem, a ewangelicznym świadectwem o Jezusie Chrystusie, zostały przeniesione na grunt Reformacji. Mając na uwadze dystans, jaki dzieli człowieka od Boga, ową nieskończoną inność Boga, rodzi się pytanie: jak prawdziwy człowiek może być zarówno prawdziwym Bogiem i odwrotnie? Jak w jednej osobie mogą istnieć dwie natury wzajemnie się wykluczające?

Lutra nie raziała paradoksalność sformułowań chrystologicznych Soboru Chalcedońskiego i *Symbolu Atanazjańskiego*. Sam zresztą swoje myśli zamykał niejednokrotnie w paradoksalnie brzmiących zdaniach. Wystarczy wskazać na znane jego twierdzenie, że wierzący chrześcijanin jest zarówno sprawiedliwy i grzeszy (*simul iustus et peccator*). Grzech wyklucza przecież sprawiedliwość. Sformułowania chrystologiczne starożytnego Kościoła leżą na linii antynomicznego myślenia ojca Reformacji, polegającego na postawieniu obok siebie dwu twierdzeń wyrażających prawdę, choć wzajemnie się wykluczających.

¹ Tamże, s. 511.

² Tamże s. 50.

³ W. Niemczyk, *Historia dogmatów*, s.89.

Uwidacznia się to również w jego chrystologicznych wypowiedziach, np.: „Bóg cierpiał; człowiek niebo i ziemię stworzył; człowiek umarł; Bóg, który był od wieków umarł; chłopiec, który ssie pierś dziewicy Marii, jest stwórcą wszystkich rzeczy”¹, albo „Wszechświata Stwórco Panie mój, w jak nędzny się odziałeś strój! W stajence Swe mieszkanieś miał i żłób Ci świat za łożę dał”². Dzięki temu udało się Lutrowi głęboko ująć cud inkarnacji E. Seeberg twierdzi, że nikt dotąd nie ujął tak mocno i głęboko cudu wcielenia³.

Dla Lutra Chrystus pod każdym względem był prawdziwym człowiekiem. Posiadał nie tylko ludzkie ciało, ale także rozum i duszę. Wierność pod tym względem *Symbolowi Atanazjańskiemu* jest wprost zadziwiająca, gdyż właściwie Luter był zafascynowany boską naturą Chrystusa. Dzięki tej naturze wartość posiada jedynie krzyżowa ofiara Jezusa. Jednakże tylko wierność *Wyznaniu Atanazjańskiemu* pozwoliła Lutrowi zachować w całej rozciągłości wierność ewangelicznemu obrazowi Jezusa Chrystusa.

Zafascynowanie Lutra boską naturą Chrystusa wynika z reformacyjnego zrozumienia istoty wiary, która nie jest wiedzą o Bogu, ale zaufaniem Mu i przyjęciem Jego daru, jakim jest zbawienie w Jezusie Chrystusie. Chrześcijańska wiara wyrasta z Biblijnego słowa: „A Słowo ciałem się stało i zamieszkało wśród nas, i ujrzeliśmy chwałę jego, chwałę, jaką ma jedyny Syn od Ojca, pełne łaski i chwały”⁴. Bóg stał się człowiekiem. Niezmienny i nie podlegający przemianie Bóg był w człowieku. To jest tajemnica wiary. Wymaga ona ufności i posłuszeństwa. Luter w tym względzie daje przykład, gdy wyznaje: „Wierzę, że Jezus Chrystus z Ojca w wieczności zrodzony i zarazem prawdziwy człowiek z Marii Panny narodzony jest moim Panem (...)” oraz „To jest mój i wszystkich Pan, Jezus Chrystus, jedyny prawdziwy naturalny Syn Boga i Marii, rzeczywisty Bóg i człowiek”⁵. Chrystus, to *Deus incarnatus*. Maria nie urodziła tylko człowieka Jezusa, którego ciało obrał sobie za mieszkanie Boży Syn, ale prawdziwego, rzeczywistego Boga. Luter odrzucił w tej kwestii poglądy Nestoriusza i nazywa Marię Bożą Rodzicielką (*Teotokos*)⁶. Zdecydowane obstawanie Lutra przy sformułowaniach *Atanazjanum* i Soboru Chalcedońskiego, nie wyrosło z wierności tym sformułowaniom, lecz Pismu Świętemu. Luter odczytywał je podob-

¹ P. Althaus, *Die Theologie Martin Luther*, Gütersloh 1962, s.171.

² *Śpiewnik Kościoła Ewangelicko-ąugsburskiego w PRL* Warszawa 1976, s. 102.

³ E. Seeberg, *Luthers Theologie in irenGrundzügren*, Stuttgart 1959, s. 86.

⁴ J 1,14.

⁵ E. Seeberg, *Luthers Theologie...*, s. 83.

⁶ Nestoriusz, od 426 roku biskup Konstantynopola, przyjmując obecność dwóch natur w Chrystusie, podkreślał ich rozdzielność, przeto Marię nazywał rodzicielką Chrystusa (*Christotokos*).

nie jak ojcowie Kościoła. Jeśli trzymał się ich wiary, to tylko dlatego, że wyrażała ona wiarę apostołów w Jezusa Chrystusa. Na chrystologiczne poglądy Lutra decydujący wpływ wywarły dwa miejsca biblijne, a mianowicie Słowa Chrystusa: „Kto mnie wdział, widział Ojca”¹ oraz Pawłowy hymn o poniżeniu Syna Bożego: „*Takiego bądźcie względem siebie usposobienia, jakie było w Chrystusie Jezusie, który chociaż był w postaci Bożej, nie upierał się zachłannie przy tym, aby być równym Bogu, lecz wyparł się samego siebie, przyjął postać sługi i stał się podobny ludziom; a okazawszy się z postawy człowiekiem uniżył samego siebie i był posłuszny aż do śmierci, i to do śmierci krzyżowej*”². W oparciu o teologię Janową Luter twierdził, że Boga nie sposób w ogóle znaleźć, jak tylko w człowieczeństwie Chrystusa. Wieczny, ukryty Bóg (*Deus absconditus*) w Jezusie Chrystusie objawia Swe Ojcowskie oblicze. Chrystus, to *Deus revelatus* i jako taki jest „zwierciadłem Ojcowskiego serca”³. Boska natura Chrystusa (*divinitatis*) jest ukryta (*abscondita*) w Jego ludzkiej naturze (*humanitatis*)⁴.

Połączenie natury boskiej i ludzkiej w Chrystusie przez poczęcie z Ducha Świętego i narodzenie z Marii Panny posiada początek, ale nie ma końca. Chrystus w żłobie nie tylko był prawdziwym człowiekiem, ale również prawdziwym Bogiem. Był nim także na krzyżu. A więc na krzyżu cierpiał Bóg. Gdyby na Golgocie umarł jedynie człowiek, śmierć krzyżowa nie miałaby żadnej wartości. Zbawienie jest dziełem Bożym. Cierpienie Boga w Chrystusie na krzyżu jest dla rozumu niepojętym misterium. Korzyść jedynie ma z niego wiara. Nie można w tym dopatrywać się patripasianizmu modalistów⁵. Można tę teologię Lutra określić jedynie jako deipasianizm. Dla Lutra posiada wartość tylko Boże działanie. Y. Congar określił przeto chrystologię Lutra jako „chrystologię wyłącznej działalności Boga”⁶.

Jak w związku z powyższym Luter interpretował słowa apostoła Pawła z Flp 2,6? Co znaczą dla niego słowa, że Chrystus, który był w postaci Bożej, przyjął postać sługi i stał się podobny ludziom? Luter sądził, że Syn Boży przez inkarnację nie wyzbył się boskości, lecz jedynie niektórych własności Bożych. Bóg w Chrystusie jakby się ukrywał. *Forma Dei* przez inkarnację nie przestała istnieć w Chrystusie. Przyjęcie postaci sługi przez Syna Bożego, rozumiał ojciec

¹ J 14,9.

² Flp 2,5-11.

³ Bs. s. 660.

⁴ P. S. Watson, *Um Gottes Gotheit*, Berlin 1967, s. 122.

⁵ Modaliści uważali, że Syn Boży jest tylko sposobem objawienia się Boga (*modus*). Na krzyżu umarł więc Ojciec (*Pater passus est*). Nazywano ich dlatego patripasianami.

⁶ A.Nossol, *Christus Solus*, Collectanea theologica, Warszawa 1974, Fasc. II, s. 8.

Reformacji nie jako akt jednorazowy, lecz permanentne wyzbywanie się tego, co z racji boskości należało się Chrystusowi. Boskość Chrystusa nie przekreśliła przeto wzrastania człowieka Jezusa w mądrości i łasce u Boga i ludzi¹.

Łatwo zauważyć, że Luter dał nową interpretację starokościelnego dogmatu chrystologicznego. Do Reformacji rozprawiano głównie o dwu naturach w Chrystusie. Luter jako egzegeta dogmat chrystologiczny odczytał w świetle teologii Nowego Testamentu. Dosłownie przyjął i interpretował słowa z *Atanazyjanum*: „Prawdziwy Bóg, prawdziwy człowiek”. Reformator wittenberski zerwał więc ze scholastycznym mówieniem o dwu naturach w Chrystusie, co nie oznacza, że nie przyjmował dogmatu o dwu naturach, boskiej i ludzkiej w ucieleśnionym Synu Bożym. Luter poszedł znacznie dalej. Szukał w Chrystusie nie tylko boskości, ale samego Boga. Znalazł Go wyłącznie w historycznym człowieku Jezusie. I to jest owe *novum* w reformacyjnej chrystologii Lutera². Działalność Jezusa nie była dla naszego Reformatora działalnością człowieka, lecz Boga w człowieku. Kazanie Lutera było więc zwiastowaniem zbawczego czynu Boga w Chrystusie, dynamiczną chrystologią, a chrystologia Lutera doksolologicznym kazaniem. Luter jednak nie umiał i nie chciał całkowicie uwolnić się od tradycyjnej chrystologii. Przy jej pomocy wyjaśniał wzajemne oddziaływanie natur w Chrystusie, z czego korzystał nie tylko w sporze z Zwinglim o istotę Wieczerzy Pańskiej, ale w zrozumieniu i wyjaśnieniu znaczenia i wartości zbawczego dzieła Chrystusa. Dzieło Chrystusa (*opus Christi*) posiadało wartość tylko dlatego, że było to właściwe dzieło (*opus proprium*) Boże w Chrystusie. Warto więc tu przynajmniej w skrócie przedstawić naukę o wzajemnym oddziaływaniu natur w Chrystusie (*communicatio idiomatum*). Rezultatem wcielenia Syna Bożego, boskiego Logosa, jest doskonale zjednoczenie natur w Chrystusie. Od inkarnacji żadna z obu natur nie istnieje już poza drugą. Logos nie istnieje poza ciałem, ciało Chrystusa zaś nie istnieje poza Logosem. W Bogoczłowieku Chrystusie Bóg jest człowiekiem, a człowiek Bogiem. Nie można zaś powiedzieć, że boskość jest człowieczeństwem a człowieczeństwo boskością, bowiem w Chrystusie nie doszło do pomieszania natur. Natury jednak na siebie oddziałują i udzielają właściwości (*communicatio idiomatum*).

Zachodzi wymiana właściwości pomiędzy naturami oraz całej osoby Bogoczłowieka a poszczególnymi naturami. Jednakże natura ludzka nic nie może dać naturze boskiej, bowiem Bóg jest niezmienny. Mówi się przeto o trzech rodzajach udzielania właściwości, a więc:

1. to, co dotyczy natury boskiej i ludzkiej, przypisuje się całej osobie Chrystusa (*Genus idiomaticum*),

¹ Łk 2,51.

² P. Althaus, *Die Theologie*, s.161 n.

2. to, co dotyczy całej osoby Chrystusa, przypisuje się poszczególnym naturom (*Genus apotelesmaticum*),

3. to, co odnosi się do natury boskiej, przypisuje się naturze ludzkiej, oczywiście z pewnymi ograniczeniami (*Genus majesticum*). Natura ludzka w Bogoczłowieku otrzymuje tylko tzw. czynne boskie przymioty, np. wszechobecność, wszechwiedzę¹.

P. Althaus twierdzi, że dogmatyczna teoria Lutera o boskoludzkim bycie Chrystusa nie jest wewnętrznie jednolita i zawiera w sobie sprzeczności². Jest tak dlatego, bowiem tkwią już one w starokościelnym dogmacie o dwu naturach w Chrystusie. Luter dążył do rozładowania tego wewnętrznego napięcia, co nie udało mu się w pełni. Godzi się jednak zapytać, czy to jest możliwe i konieczne. Tam, gdzie dochodzi do spotkania tego, co boskie z tym, co ludzkie, rodzi się napięcie, wytwarza się sfera misterium, w przeciwnym wypadku Bóg nie byłby Bogiem. Luter powiada: „Jeśli bowiem Jego sprawiedliwość byłaby taka, że ludzkimi zdolnościami poznawczymi mogłaby być uznana za sprawiedliwą, to po prostu nie byłaby to sprawiedliwość boska i niczym nie różniłaby się od sprawiedliwości ludzkiej. Ale skoro Bóg jest prawdziwy i jeden, a do tego niepojęty i niedostępny dla rozumu ludzkiego, stosowne jest, a nawet jest konieczne, aby i sprawiedliwość była niepojęta”³. Powiedzieć również można, że gdyby boskość w człowieku Chrystusie była możliwa do poznania, zrozumienia i zdefiniowania, wtedy Bóg w Jezusie Chrystusie nie byłby rzeczywistym Bogiem. Wiara dopuszcza takie napięcie, sama bowiem stwarza napięcie pomiędzy przedmiotem wiary a oglądaną rzeczywistością, i jest wyrazem zaufania do Boga, niepoznawalnemu poza Chrystusem.

Niezaprzeczalnie trwałe jest znaczenie Lutera w historii chrystologii. Nieprzemijające znaczenie posiada jego podstawowe wyznanie, że w Jezusie Chrystusie jest serce i wola Ojca⁴.⁴⁰ Jest to zbawienna wola Boga wobec nas. Chrystus jest więc Bogiem dla nas. Dlatego we wstępie niniejszej pracy powiedziane zostało, że pytanie Lutera: „jak znajdę łaskawego Boga?” jest pytaniem chrystologicznym i chrystologiczne znalazło rozwiązanie.

2. Opus Christi

Chrystologia w teologii reformacyjnej nie tylko jest ściśle powiązana z soteriologią, lecz w istocie jest soteriologią. Wittenberscy reformatorowie mówili zawsze o osobie Jezusa Chrystusa w związku z Jego zbawczym dziełem. Speku-

¹ H. Schmid, *Die Dogmatik*, Frankfurt a/M 1876, s. 227 n.

² P. Althaus, *Die Theologie...*, s. 175.

³ WA 18,784, za: R. Otto, *Świętość*, Warszawa 1968, s. 137.

⁴ P. Althaus, *Die Theologie...*, s. 175.

lacja na temat wewnętrznej struktury Bogocłowieka uprawiana była w obozie Reformacji jedynie w związku z rozpatrywaniem dzieła Chrystusa. Ks. dr Marcin Luter pojmował Chrystusa funkcjonalnie. W teologii Lutra ontyczne rozważania nad osobą Chrystusa stoją na marginesie kazania reformacyjnego o zbawczym czynie Chrystusa. Ważne one były dla niego o tyle, o ile użytkować je mógł w swoim zwiastowaniu śmierci krzyżowej Chrystusa. Jak Boga poznać można jedynie w Chrystusie Jezusie, tak też poznać można jedynie Boże działanie w zbawczym czynie Syna Bożego. *Deus absconditus* w Chrystusie Jezusie, rozumianym i uchwyconym przez wiarę jako *Deus revelatus*, objawia swoją wolę i zbawcze działanie. Przedmiotem przeto wszelkiej teologii winno być dzieło Chrystusa.

W III artykule Konfesji Augsburskiej, zgodnie z główną linią rozwojową teologii reformacyjnej, spotykamy się ze ścisłym i wzajemnie się dopełniającym powiązaniem chrystologii z soteriologią¹. Czytamy w niej: „Jeden Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, narodzony z Marii Panny, prawdziwie umęczony i ukrzyżowany, umarł i był pogrzebany, aby pojednać Ojca z nami i być ofiarą nie tylko za grzech pierworodny, lecz także za wszelkie obecne ludzkie grzechy”². Również w *Apologii Konfesji Augsburskiej* wypowiedź chrystologiczna połączona jest z wypowiedzią soteriologiczną. „Przeciwnicy nasi przystają na trzeci artykuł, w którym wyznajemy, że (...) Chrystus cierpiał i umarł, aby nas pojednać z Ojcem, i że został zmartwychwzbudzony, aby królować, usprawiedliwiać i poświęcać wierzących”³.

W *Konfesji Augsburskiej* Filip Melanchton dzieło Jezusa Chrystusa określa i nazywa ofiarą za grzech pierworodny i za wszystkie inne grzechy, przy czym ma tu na myśli narodzenie, cierpienie, ukrzyżowanie, śmierć i złożenie w grobie, a więc stany poniżenia Chrystusa. Dziełem Jezusa jest również „pojednanie Ojca z nami” oraz „przejednanie Bożego gniewu”. Jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że IV artykuł *Augustany*: „O usprawiedliwieniu” wypływa z III artykułu i z nim jest genetycznie związany, to do dzieła Chrystusa w *Konfesji Augsburskiej* zaliczone również zostało usprawiedliwienie. W *Apologii* usprawiedliwienie wraz z poświęceniem zostało postawione obok pojednania. Rozumiane tam jest jednak jako wynik zmartwychwstania Chrystusa. W IV artykule autor *Konfesji Augsburskiej* rozumie śmierć Jezusa również jako danie Bogu satysfakcji, zadośćuczynienia za nasze grzechy⁴.

¹ H. Fagerberg, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Göttingen 1965, s. 123.

² Bs. s. 54.

³ Tamże, s.158.

⁴ „(...) *sua morte pro nostris peccatis satisfecit*”. Tamże s. 56 por. IV art. *Apologii Konfesji Augsburskiej*: „(...) *oui datus est pro nobis, ut satisfaceret pro peccatis mundi, et positur est mediator et propitiator*”. Tamże, s.168.

Określenia dzieła Jezusa Chrystusa używane przez Melanchtona w III i IV artykule *Konfesji Augsburskiej*, jak: ofiara za grzechy, pojednanie Ojca z nami, przebłaganie Bożego gniewu, usprawiedliwienie oraz danie zadośćuczynienia za nasze grzechy, nie wyczerpują całej listy używanych w obozie Reformacji określeń zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa. O sporządzenie takiej listy pokusił się S. C. Napiórkowski w *Solus Christus*,¹ wskazując tym samym na bogactwo terminologii Lutrańskich Ksiąg Symbolicznych przy opisie *opus Christi*, mimo że zaczerpnięta ona została z tradycyjnego słownictwa teologicznego. W wielu wypadkach terminy używane na opisanie i określenie dzieła Chrystusa, w Księgach Symbolicznych otrzymały nową, biblijną, reformacyjną treść.

Ujęcie istoty zbawczego czynu Syna Bożego, Jezusa Chrystusa, znajdujące się w *Konfesji Augsburskiej*, wyrasta z biblijnego zwiastowania Chrystusowego krzyża. Wystarczy tu zacytować tylko niektóre słowa a. Pawła: „Bóg w Chrystusie świat z sobą pojednał, nie zaliczając im upadków”², „Wszyscy zgrzeszyli i brak im chwały Bożej, i są usprawiedliwieni darmo, z łaski jego, przez odkupienie w Jezusie Chrystusie, którego Bóg ustanowił jako ofiarę przebłagalną przez krew”³, „W Chrystusie mamy odkupienie, odpuszczenie grzechów”⁴.

Filip Melanchton rozumie krzyżową śmierć Jezusa Chrystusa jako zadośćuczynienie Bogu za grzechy świata. Dokonał go Chrystus, ucieleśnione Słowo, i było ono w istocie pojednaniem Boga z człowiekiem, możliwym, tylko dlatego, że Jezus Chrystus prawdziwy Bóg z Ojca w wieczności zrodzony, a zarazem prawdziwy człowiek z Marii Panny narodzony, złożył swoje życie jako okup za grzechy całej ludzkości. Ze względu na trwałe zespolenie boskiej i ludzkiej natury w Chrystusie, złożone przez Niego zadośćuczynienie jest doskonale i satysfakcjonuje Boga, gdyż śmierć Jezusa Chrystusa była niezawiniona, lecz stanowiła ofiarę dobrowolną, będącą wyrazem posłuszeństwa zbawiennej Bożej woli. Melanchtonowe ujęcie istoty *opus Christi* jest właściwie tradycyjne i powszechne w średniowieczu na zachodzie Europy, a ojcem jego jest Anzelm z Cantenbury (1033-1109). Występowało tam ono w różnych odmianach. Według Anzelma z Cantenbury grzech jest nieposłuszeństwem wobec Boga, przeto przezeń znieważona została chwała Boża. Bóg jako Pan stworzenia nie może tolerować niekarności i nieposłuszeństwa. Domaga się On dla swojej znieważonej czci i chwały zadośćuczynienia. Mógłby ukarać człowieka, ale nie chce uczynić tego, jest bowiem Bogiem dobrym, łaskawym i miłosiernym. Mógłby też bez zadośćuczynienia przebaczyć grzesznikowi jego winy, grzechy i nieposłuszeństwo, ale wtedy triumfowałaby niesprawiedliwość nad sprawiedliwością. Jed-

¹ S. C. Napiórkowski, *Solus Christus*, Lublin 1978, s. 71 n.

² 2 Kor. 5,19.

³ Rz 3,23 -25.

⁴ Kol 1,14.

nakże człowiek nie jest w stanie zadośćuczynić Bogu, gdyż to, co mógłby ofiarować, jest Mu i tak winien. Zadośćuczynienie może więc jedynie dać ktoś, kto jednoczy w sobie naturę boską i ludzką, a więc Chrystus, wcielony Syn Boży. Jedynie śmierć Jezusa Chrystusa nie jest konsekwencją Jego własnego grzechu, bo był bezgrzeszny, ale dobrowolnym aktem, oddającym satysfakcję Bożej chwale. Anzelm z Cantenbury połączył więc wcielenie Syna Bożego z Jego śmiercią na Golgocie. Potrzeba zadośćuczynienia wymagała narodzenia Bogocłowieka, Jezusa Chrystusa. Inkarnacja Chrystusa zapowiadała cierpienie i śmierć ucieleśnionego Syna Bożego, przyjętą przez Boga jako udzieloną Mu satysfakcję¹.

Nauka Anzelma o satysfakcji jaką udzielił Chrystus Bogu, była radykalnym zerwaniem ze starą, wschodnią teologią o zbawieniu. Rozumieć ją należy jako podjętą próbę zwrotu ku biblijnej teologii pojednania. Gdyby nie została wkomponowana w średniowieczną naukę o mszy, mogła się doczekać w obozie Reformacji, po dokonaniu w niej pewnych korektur, pełnej nobilitacji.

W zasadzie Luter podzielał w omawianej kwestii zdanie swojego przyjaciela i współpracownika Filipa Melanchtona, a tym samym, z pewnymi zastrzeżeniami, naukę o zadośćuczynieniu Anzelma z Cantenbury. Wyrazem tego mogą być jego słowa: „Stał się Syn Boży człowiekiem, począł się i narodził się z Ducha Świętego i dziewicy bez żadnego grzechu; ponadto cierpiał, umarł i został pogrzebany, aby za mnie zadośćuczynić i zapłacić za to, com ja zawinił, nie srebrem ani złotem, lecz swoją własną drogą krwią”². Reformator dostrzegał jednak zasadnicze braki tej nauki. Chociaż nie wypaczała ona biblijnego zwiastowania krzyża Jezusa Chrystusa, to jednak nie uwydatniała w należyty sposób całokształtu tego zwiastowania. Starał się zaradzić temu niedomaganiu i to nie tylko przez to, że celu satysfakcji danej Bogu przez Jezusa Chrystusa nie upatrywał w przywróceniu chwały Bożej, a raczej w zaspokojeniu sprawiedliwości Bożej, lecz przez powiązanie krzyża Chrystusowego z darowaną przezeń człowiekowi sprawiedliwością Zbawiciela i Pana.

Ks. dr Marcin Luter przedstawił więc krzyż Golgoty w nowym świetle. Dotychczas śmierć krzyżową Chrystusa traktowano jako ofiarę złożoną Bogu. Luter powiada, że krzyż Jezusa Chrystusa jest głównie darem Bożym dla człowieka³. Bóg przecież świat sam z sobą pojednał. Wystawił Chrystusa jako ofiarę przebłagania. Inicjatywa zbawienia człowieka jest w rękach Boga. Bóg ludzkości ofiaruje krzyż Jezusa. Chrystologię Lutra zaproponowano więc nazwać

¹ W. Niemczyk, *Historia dogmatów*, s.171 n.

² Bs, s. 652.

³ WA 34, II 513,20.

chrystologią daru¹. W krzyżu pojmowanym jako dar Boży dla człowieka, ofiarowane są ludzkości wszystkie zbawienne dary, a mianowicie: pojednanie, wyzolenie, usprawiedliwienie itp. Przede wszystkim jednakże soteriologia Lutra jest teologią krzyża (*theologia crucis*). Myśli Lutra koncentrują się głównie wokół krzyża Chrystusowego. Całe zwiastowanie reformacyjne wypływa z krzyża i na krzyż wskazuje. Bez krzyża nie ma prawdziwie chrześcijańskiej teologii, nie byłoby Reformacji i reformacyjnego kazania o zbawieniu.

W teologii Lutra krzyż Chrystusa jest miejscem i znakiem ofiary, która przychodzi z góry, bowiem sam Bóg ją wyznacza i składa. Bóg jest inicjatorem zbawienia w Chrystusie. Luter w swojej *Postylli domowej* pisze: „(Chrystus) jest ofiarą, którą sam Bóg sporządził i tylko w niej ma swe upodobanie”², „(...) grzechy twoje włożył Bóg na Chrystusa, który też w posłuszeństwie wziął je na siebie i zglądził”³, „(Bóg) Chrystusowi kazał umrzeć za nas”⁴, „Bóg Syna swego wydał na śmierć, gdyśmy jeszcze byli grzesznikami”⁵. Takie zrozumienie krzyża jako daru Bożego, nie eliminuje zrozumienia krzyżowej śmierci Chrystusa jako ofiary składanej Bogu. Występuje ono wszędzie tam, gdzie Luter ofiarę krzyża nazywa zapłatą lub upatruje w niej satysfakcję daną Bogu. Nigdy jednak nie rozumie jej jako ofiarę składaną Bogu przez człowieka. Człowiek niczym nie zasługuje na pojednanie i zbawienie. Dzięki swojemu posłuszeństwu zasługę posiada jedynie Chrystus. Może być ona przypisana człowiekowi przez wiarę w Chrystusa. Dlatego ofiara krzyżowa jest lekarstwem. Luter głosi: „Stało się to wszystko dla mnie, abym miał lekarstwa, które by nie tylko z cielesnej choroby, ale raczej z grzechu i z śmierci wiecznej mnie wyleczyły i wykupiły”⁶.

Dla Lutra krzyż jest zwiastowaniem sądu i łaski. W krzyżu jednakowo, bez wzajemnego wykluczenia, objawiona zostaje Boża łaska i Boży gniew. Bóg nie toleruje grzechu. Grzech uwłacza sprawiedliwości świętego Boga. Żar Bożego gniewu i potępienie wisi nad światem. Wszechmocny pragnie jednak zbawienia człowieka i w krzyżu okazuje mu łaskę. Gniew podporządkowany jest miłości. Krzyż nie znosi gniewu. Boży gniew spotkał Jezusa, bo chociaż jako Syn Boży był sprawiedliwy, to jednak na Niego złożony został grzech świata. Dlatego Chrystus jest zarówno przeklęty, jak i błogosławiony⁷. Luter odważył się nawet

¹ Z propozycją tą wystąpił Wolf w *Die Christusverkindigung bei Luther*, za: S. C. Napiórkowski, *Solus Christus*, s. 79.

² M. Luter, *Postylla domowa*, Cieszyn 1883, s. 688.

³ Tamże, s. 689.

⁴ Tamże, s. 694.

⁵ Tamże, s. 695.

⁶ Tamże, s. 691.

⁷ WA 3,426,34.

formułę: *simul iustus et peccator*, odnieść do Chrystusa¹. Formuła ta w odniesieniu do Syna Bożego jedynie w tym sensie jest prawdziwa i zrozumiała, o ile grzech Chrystusa rozumie się nie jako Jego własny, lecz grzech świata, który wziął na siebie. Na Golgocie dokonał się więc sąd. Gniew Boży z powodu grzechów człowieka spotkał Chrystusa, łaska zaś z posłuszeństwa Chrystusa okazała została człowiekowi. W obliczu krzyża człowiek powinien więc przeżyć zbożną trwogę wobec Bożego gniewu i sądu. Śmierć Chrystusa budzi lęk przed niesamowitością, zarem i tajemniczością Bożego gniewu. Jest to, tzw. obce dzieło (*opus alienum*) Boga w krzyżu. Ono służy jednak właściwemu dziełu Chrystusa, zwanemu przez Lutra *opus proprium*. Trwoga służy wywołaniu żalu, prowadzi do pokuty i jako taka służy również zbawieniu². Krzyż Chrystusa Jezusa jest więc Zakonem i Ewangelią. W nim skupia się wszelkie Boże działanie. *Opus proprium* – to zbawczy pożytek z *opus Christi*. Wieloraki jest pożytek z śmierci-krzyżowej Chrystusa, pojętej jako ofiara, zapłata, udzielenie satysfakcji Bogu, przede wszystkim zaś jako Boży dar dla człowieka. Dzięki krzyżowej ofierze Syna Bożego zgładzony został grzech świata, człowiek został wybawiony od wiecznego gniewu Bożego; tak iż Bóg stał się naszym przyjacielem i miłym Ojcem³. Przez śmierć Chrystusa „Bóg objawił swoją nieprzebraną dobroć i miłość ku nam i umyślił zbawić nas⁴”. Pożytkiem z ofiary krzyża jest pojednanie, pojednanie Boga z nami oraz wybawienie człowieka od męki, śmierci, grzechu, władzy szatana, któremu zburzył królestwo⁵.

Z powyższego wynika, że zrozumienie zbawczego czynu Chrystusa w ujęciu ks. dra Marcina Lutra może być rozpatrywane również jako dzieło, coś znoszące i coś przynoszące. *Opus Christi* znosi niewolę grzechu i szatana, oraz przekleństwo ciężące na grzesznym człowieku. Przynosi zaś odpuszczenie grzechów, pojednanie z Bogiem, usprawiedliwienie i zbawienie w Jezusie Chrystusie. Jaki wobec powyższego jest właściwie stosunek Lutra do nauki o satysfakcji Anzelma z Cantenbury?

Stosunek ten najlepiej uwydatnia się na tle reformacyjnej nauki o pojednaniu. Posiada on bowiem pewien związek z nauką Anzelma o satysfakcji. Pomiedzy nauką Lutra i Anzelma istnieją jednak zasadnicze różnice. W błąd nie może tu jednak nikogo wprowadzić wspólna terminologia. Różnica tkwi już w samym pojmowaniu gniewu Bożego. Luter wychodząc ze słusznego założe-

¹ A. Nossol, *Christus Solus*, s. 7.

² L. Pinomaa, *Sieg des Glaubens*, Göttingen 1964, s. 78 n; E. Schling, *Theologie des lutherischen Bekenntnisschriften*, Berlin 1954, s. 79.

³ M. Luter, *Postylla domowa*, s. 967.

⁴ Tamże, s. 688.

⁵ Tamże, s; 690 ; Bs. s. 511.

nia, że Bóg jest niezmienny, nie mógł przyjąć poglądu, że krzyż Jezusa Chrystusa całkowicie znosi Boży gniew. Luter przez całe życie odczuwał na sobie dotknięcie ręki świętego Boga. Zbożny lęk i cześć nie tylko towarzyszyły mu w klasztornej celi lub w czasie odprawiania mszy. Przez całe życie szło z nim owe przeżywanie *divina majestas* i *omnipotentia Dei*. I te elementy pobożności – pisze R. Otto – „stanowią nie jakąś pozostałość (nominalistycznej spekulacji – uzup. wł.), lecz niewątpliwie całkiem oryginalne, a zarazem całkowicie osobiste, tajemnicze, niejasne, niemal budzące grozę głębią jego pobożności, od których trzeba najpierw oddzielić pogodną szczęśliwość i radość jego wiary w łaskę i rozpatrywać je na jej tle, kiedy chce się je ocenić według ich własnej siły i mocy”¹. Tłem i źródłem dla tych uczuć były niewątpliwie osobiste przeżycia Boga, wyrosłe nie na gruncie scholastycznej teologii w jej rozmaitych odmianach, lecz rzetelnego studium Pisma Świętego, które jest między innymi świadectwem przeżywania Boga i Jego oddziaływania na zmysły, wolę i uczucia człowieka.

Przeżywanie zbożnej czci i lęku, odegrało konstruktywną rolę w teologii pojednania Marcina Lutra. Dzięki przeżywaniu sprawiedliwego Boga i wszystkiego, co z tym przeżywaniem jest związane, oraz okryciu biblijnej prawdy o usprawiedliwieniu z łaski przez wiarę (*sola gratia, sola fide*), zostało na trwałe związane z sobą to, co towarzyszyć winno każdemu zbliżeniu do Boga, a mianowicie radosne uczucie odkrywania ciągle na nowo miłości Bożej z zbożną czcią i lękiem przed majestatem Najwyższego. Bez przyjęcia przez wiarę łaskawego Boga w Jezusie Chrystusie, lęk i strach przed Bogiem prowadzi do wiecznej śmierci. Bez zbożnej czci i przeżywania sprawiedliwości Bożej, nienawidzącej grzechu, zwiastowanie łaskawego Boga może zaś prowadzić do zlekceważenia woli Bożej. Gniew Boży trwa, bo mimo krzyżowej ofiary Chrystusa człowiek nie stał się sprawiedliwy, lecz jedynie może zostać ogłoszony za sprawiedliwego, jeśli wierzy w skuteczność zbawczego czynu Chrystusa. Zadośćuczynienie dane Bogu przez Syna Bożego nie zmienia Boga. Bóg nie staje się ślepy na grzech. Luter powiada: „Tak, światu wydaje się, że Bóg jest głośno ziewającą gębą i tylko szeroko tę gębę rozdziawia, albo że jest rogaczem czy poczciwym człowiekiem, który pozwala innym spać ze swoją żoną i udaje że tego nie widzi (...)”² oraz „W majestacie jest On (Bóg) trawiącym ogniem”³. Bez Chrystusa „nie dostrzegamy nikogo innego jak tylko zagniewanego i straszego sędziego”⁴. Anzelmowi z Cantenbury brak tej głębi spojrzenia na niesamowitość Bożego gniewu, który według Lutra nie jest żadną fikcją i żartem, lecz potężną, dostojną, niewypowiedzianą, nieomylną, niezmienną surowością Boga nad

¹ R. Otto, *Świętość*, s.133.

² Tamże, s.135; E. Seeberg, *Luthers Theologie...*, s. 97.

³ Tamże, s.135.

⁴ Bs. s. 660.

i przeciwko grzechowi¹. Nauka Anzelma o satysfakcji dlatego z łatwością została wkomponowana w średniowieczną naukę o zadośćuczynieniu człowieka za swoje grzechy. Skoro według Anzelma śmierć Bogoczłowieka usunęła Boży gniew, przeto grzeszny człowiek może stanąć przed sprawiedliwym Bogiem. To wkomponowanie nauki o satysfakcji w praktyczny, średniowieczny semipelagianizm ułatwił sam Anzelm z Cantenbury, wszak według niego zasługa Chrystusa nie mogłaby nikomu wyjść na korzyść, gdyby Chrystus nie postawił tamę grzeszeniu, poprzez przykład, który winien oddziaływać dodatnio na ludzi. Uratowani zostają tylko ci, na których oddziałuje przykład Chrystusa dającego satysfakcję Bogu². Anzelm pozostawił więc wiele miejsca decyzji człowieka, który może współdziałać z Bogiem dla Swojego zbawienia.

Według Lutra człowiek nic nie może uczynić dla swojego zbawienia. Zastępcza ofiara dla ojca Reformacji była przede wszystkim dziełem i darem Bożym. Także przyswojenie zbawienia rozumiał on jako dzieło Boże. Co Bóg dla nas uczynił dobrego przez Syna Swego, Jezusa Chrystusa, to nieustannie czyni On również w nas. Zbawcze działanie Chrystusa nie ogranicza się tylko do Jego śmierci na krzyżu. Chrystus jest czynny także w człowieku³. W ten sposób wykluczona nawet została wszelka myśl o zadośćuczynieniu człowieka za swoje grzechy. Zbawienie jest darem Bożym. Darem Bożym jest również wiara, poprzez którą człowiek może uchwycić Chrystusa i w Nim, mimo swoich grzechów i upadków, być pojednany z Bogiem.

Z łatwością można zauważyć, że punktem wyjścia w zrozumieniu istoty Chrystusowego krzyża, jak również pojednania Boga z człowiekiem, jest biblijne, Pawłowe ujęcie i zrozumienie krzyża Golgoty, w szczególności zaś słowa: „Wszyscy zgrzeszyli i brak im chwały Bożej, i są usprawiedliwieni darmo z łaski Jego przez odkupienie w Chrystusie Jezusie, którego Bóg ustanowił jako ofiarę przebłagalną przez krew Jego, skuteczną przez wiarę (...). Uważamy bowiem, że człowiek bywa usprawiedliwiony przez wiarę niezależnie od uczynków Zakonu”⁴ oraz „Chrystus wykupił nas od przekleństwa Zakonu, stawszy się za nas przekleństwem, gdyż napisano: przeklęty każdy, który zawisł na drzewie”⁵. Przekleństwo grzechu spotkało Jezusa, człowiek zaś dostępuje miłosierdzia, jednakże nie ze względu na siebie i na własne zasługi, których przed Bogiem nikt z ludzi nie posiada, ale ze względu na Chrystusowe posłuszeństwo Bożej woli. Dzięki zasłudze Chrystusa, gdyż jedynie Jego czyn jest zasługą przed Bo-

¹ WA 26,37, za: E. Seeberg, *Luthers Theologie...*, s. 97.

² W. Niemczyk, *Historia dogmatów*, Warszawa 1961, s.186.

³ L. Pinomaa, *Sieg des Glaubens*, s. 79 n.

⁴ Rz 3,23-25a.28.

⁵ Ga 3,13.

giem, Bóg obdarowuje wierzącego sprawiedliwością Chrystusową. Jego sprawiedliwość jest przypisana grzesznikom dzięki zasłudze krzyża Golgoty. Krzyż Chrystusa winien więc być wpisany w życie człowieka poprzez wiarę w Chrystusową zasługę. Dary krzyża: pojednanie, wybawienie, odpuszczenie grzechów, usprawiedliwienie, zbawienie itp. przyjęte mogą być tylko przez ufną wiarę w moc Chrystusowej krwi przelanej na Golgocie. To głębokie reformacyjne zrozumienie *opus Christi* znalazło swoje ujęcie w III i IV artykule *Konfesji Augsburskiej*, szczególnie zaś w *Małym Katechizmie*, gdzie odczytane być może ono również jako osobiste i publiczne wyznanie Lutera: „Wierzę, że Jezus Chrystus (...) jest moim Panem, który mnie zgubionego i potępionego człowieka wybawił od wszelkiego grzechu, od śmierci i władzy szatana (.3), abym był Jego własnością, w Jego królestwie żył, pod Nim i Jemu służył (...)”¹

Imieniu „Pan, darowanemu Jezusowi Chrystusowi przez Boga² zgodnie z biblijną tradycją, nadał Luter znaczenie zasadnicze i związał z tym imieniem zbawczy sens krzyża. Jezus Chrystus jest naszym Panem. Na pytanie: „Co znaczy stać się Panem?” reformator odpowiada: „Znaczy to, że mnie wybawił od grzechu, szatana, śmierci i od wszelkiego złego. Albowiem przedtem nie miałem żadnego pana ani króla, lecz byłem pod wodzą szatana, skazany na śmierć, uwikłany w grzech i ślepotę”³. Tytuł „Pan” dla Reformatora oznacza tyle co: Odkupiciel, Wybawiciel, Zbawiciel. Naszym Panem stał się Chrystus dzięki krzyżowej śmierci. Ona jest Jego najważniejszym dziełem, o którego wartości przed Bogiem decyduje boska natura Zbawiciela. Dokonanie dzieła zbawienia stało się jednak możliwe, dzięki wcieleniu Syna Bożego. Słusznie się przeto sądzi, że w należnym Chrystusowi tytule „Pan” i rozważaniach nad nim, Luter zawarł istotę reformacyjnego zrozumienia zbawczego czynu Jezusa Chrystusa, nawiązując tym samym do teologii proroka Izajasza⁴.

¹ Bs. s. 51 I.

² Flp 2,9.10.

³ Bs. s. 651.

⁴ Por. Iz 43,3.11-12; 45,15.21; 49,25-26; 50,2; 52,2-6; 60,16; 62,11; 63,1.8.