

Od samoświadomości do świadectwa wiary

Wprowadzenie do dogmatyki ewangelickiej

Ks. Manfred Uglorz

Od samoświadomości do świadectwa wiary

Wprowadzenie do dogmatyki ewangelickiej

1995

© ks. Manfred Uglorz

Wersja elektroniczna na podstawie: Ks. Manfred Uglorz, *Od samoświadomości do świadectwa wiary*, Warszawa 1995

ISBN 83-901296-6-3

Spis treści:

Wykaz skrótów biblijnych	8
ST Stary Testament	8
NT Nowy Testament.....	9
Wykaz skrótów encyklopedi, czasopism... ..	9
Wstęp	11
1. Miejsce dogmatyki w teologii	14
1.1. Znaczenie słowa <i>teologia</i> i miejsce teologii w Kościele.....	14
1.2. Teologia jako nauka	17
1.3. Definicja teologii	19
1.4. Podział teologii.....	21
1.5. Dogmatyka – korona teologii.....	25
1.6. Ewangelickie rozumienie dogmatu.....	28
1.7. Dogmat i dogmatyka	30
1.8. Historyczny rozwój reformacyjnej myśli dogmatycznej.....	33
1.9. Zadania i cele dogmatyki	42
1.10. Metoda	46
1.11. Podział dogmatyki	49
2. Objawienie	52
2.1. Pojęcie objawienia	52
2.2. Objawienie ogólne i objawienie specjalne	53
2.2.1. <i>Revelatio generalis</i>	53
2.2.2. <i>Revelatio specialis</i>	56
2.3. Objawienie zakończone czy progresywne?	60
3. Ewangelickie rozumienie wiary	63
3.1. Pojęcie wiary w Biblii	63
3.2. Rozumienie wiary do czasów Reformacji	68
3.3. Reformacyjne rozumienie istoty wiary	69

3.4.	Systematyczny opis istoty wiary w staroprotestantyzmie i w nowszej teologii ⁷⁰	
3.4.	<i>Fides qua</i> oraz <i>fides quae</i> we współczesnej problematyce teologicznej .	71
4.	Pryncypia i źródła dogmatyki.....	74
4.1.	Pryncypia dogmatyki ewangelickiej.....	74
4.1.1.	Sola Scriptura	74
4.1.2.	<i>Solus Christus</i>	75
4.1.3.	Sola gratia, sola fide	76
4.1.4.	Solum verbum	78
4.2.	Źródła dogmatyki	78
4.2.1.	Pismo Święte	78
4.2.1.1.	Czy Pismo Święte jest jedynym źródłem dogmatyki?	78
4.2.1.2.	Pismo Święte jedynym źródłem wiary.....	79
4.2.1.3.	Pismo Święte a Słowo Boże	79
4.2.1.4.	Autorytet Pisma Świętego	85
4.2.1.5.	Centrum Pisma	89
4.2.1.5.	Prawo i ewangelia	91
4.3.	Dogmat kościelny	93
4.3.1.	Geneza i rozwój dogmatu	94
4.3.2.	Definicja dogmatu	97
4.	Wyznania wiary.....	98
4.4.1.	Starochrześcijańskie symbole wiary	100
4.4.1.1.	Apostolskie wyznanie wiary	100
4.4.1.2.	Wyznanie nicejsko-konstantynopolitańskie	101
4.4.1.3.	Atanazjańskie wyznanie wiary	103
4.4.2.	Księgi symboliczne	103
4.4.2.1.	Księgi symboliczne Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego.....	103
4.4.2.1.1.	Katechizmy.....	103
4.4.2.1.2.	Wyznanie augsburskie i Obrona wyznania augsburskiego ...	104
4.4.2.1.3.	Artykuły szmalkaldzkie	104

4.4.2.1.4. Formuła zgody.....	104
4.4.2.1.5. Księga zgody	105
4.4.2.2. Księgi symboliczne Kościoła Ewangelicko-Reformowanego...	105
4.4.2.3. Hierarchia artykułów wiary	105
Zakończenie	107
Wybór bibliografii	108
Wprowadzenie do teologii, teologia jako nauka.....	108
Historia dogmatów i teologii.....	109
Dogmatyka ewangelicka.....	110
Teologia Lutra	113
Teologia ksiąg symbolicznych	114

Wykaz skrótów biblijnych

ST Stary Testament

1 Mż	1. Księga Mojżeszowa
2 Mż	2. Księga Mojżeszowa
3 Mż	3. Księga Mojżeszowa
4 Mż	4. Księga Mojżeszowa
5 Mż	5. Księga Mojżeszowa
Joz	Księga Jozuego
Sdz	Księga Sędziów
Rt	Księga Rut
1 Sm	1. Księga Samuela
2 Sm	2. Księga Samuela
1 Krl	1. Księga Królewska
2 Krl	2. Księga Królewska
1 Krn	1. Księga Kronik
2 Krn	2. Księga Kronik
Ezd	Księga Ezdrasza
Ne	Księga Nehemiasza
Est	Księga Estery
Hi	Księga Hioba
Ps	Księga Psalmów
Prz	Księga Przypowieści
Kz	Księga Kaznodziei
Pnp	Pieśń nad Pieśniami
Iz	Księga Izajasza
Jr	Księga Jeremiasza
Tr	Księga Trenów
Ez	Księga Ezechiela
Dn	Księga Daniela
Oz	Księga Ozeasza
Jl	Księga Joela
Am	Księga Amosa
Ab	Księga Abdiasza
Jon	Księga Jonasza
Mi	Księga Micheasza
Na	Księga Nahuma
Ha	Księga Habakuka
So	Księga Sofoniasza
Ag	Księga Aggeusza
Za	Księga Zachariasza

Ml Księga Malachiasza

NT Nowy Testament

Mt Ewangelia św. Mateusza
Mk Ewangelia św. Marka
Łk Ewangelia św. Łukasza
J Ewangelia św. Jana
Dz Dzieje Apostolskie
Rz List do Rzymian
1 Kor 1. List do Koryntian
2 Kor 2. List do Koryntian
Ga List do Galacjan
Ef List do Efezjan
Flp List do Filipian
Kol List do Kolosan
1 Tes 1. List do Tesaloniczan
2 Tes 2. List do Tesaloniczan
1 Tm 1. List do Tymoteusza
2 Tm 2. List do Tymoteusza
Tt List do Tytusa
Flm List do Filemona
Hbr List do Hebrajczyków
Jk List św. Jakuba
1 P 1. List św. Piotra
2 P 2. List św. Piotra
1 J 1. List św. Jana
2 J 2. List św. Jana
3 J 3. List św. Jana
Jud List św. Judy
Obj Objawienie św. Jana

Wykaz skrótów encyklopedi, czasopism...

EK Encyklopedia katolicka, 1–5, 1973–
EKL Evangelisches Kirchenlexikon, 1–4, 1956
GestKirch Gestalten der Kirchengeschichte 1–12, 1993
KD Kerygma und Dogma, 1955 –
RGG Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 1–5, 1927
RT Rocznik Teologiczny,
SA Studium Ausgabe 1–3, 1979–

TBLNT	Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, I–III, 31972
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Aleten Testemnt, 1-2, 1978
TRE	Theologisches Realenzyklopädie, 1–25, 1974–
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 1–9, 1933–1973
WKS	Wybrane Księgi Symboliczne, 1980
WSG-P	Wielki słownik grecko-polski, 1995
ZPrR	Z problemów Reformacji

Inne skróty

LXX	Septuaginta
Wgl	Wulgata
aram.	aramejski
hebr	hebrajski
łac.	łaciński
paral.	paralelny
por.	porównaj
n	następny
nn	następne

Wstęp

Kościół, jako społeczność w drodze, musi nieustannie zdawać sprawę ze swojej nadziei przed światem (1 P 3,15). Wymaganiu temu sprosta wówczas, gdy sam najpierw uświadomi sobie treść swojej wiary, dokona jej werbalizacji i złoży o niej świadectwo. Nie może mieć ono miejsca ze szczególnej okazji, w przełomowej dla Kościoła chwili, lecz zawsze i wszędzie, gdzie przez zwiastowanie Słowa budzona jest wiara w sercach powołanych i przeznaczonych do zbawienia. Samouświadomienie i świadectwo wiary jest procesem trwającym dopóki nie nastanie dla Kościoła czas oglądania twarzy w twarz chwały Bożej. Oglądanie spraw Bożych niby w zagadce i zwierciadle (por. 1 Kor 13,12) jest ciągłym zdawaniem sobie sprawy z treści wiary i uświęceniem Kościoła, aby gdy przyjdzie Pan zastał przyzdobioną Oblubienicę swoją (por. Obj 19,8.9).

Samoświadomość i świadectwo wiary należą do siebie. Refleksja na temat wiary bez świadectwa jest połową drogi w procesie nieustannego samouświadomienia sobie treści wiary, chrześcijańska wiara bowiem pragnie się wypowiedzieć w słowie i czynie. Wiara w Boga objawionego w Chrystusie Jezusie nie jest doktryną, światopoglądem, lecz „drgnięciem” serca, nieustannym poszukiwaniem Boga, mocą z Ducha, przeobrażającą życie człowieka, gotowością do służby i otwarciem się dla bliźniego. Ale świadectwo bez refleksji nad treścią wiary także nie jest do końca czymś prawdziwie chrześcijańskim. Wiara jest siłą napędową działania, świadectwa rozumianego szeroko, jako świadectwo słowa i jako diakonia. Bez refleksji nad istotą i treścią chrześcijańskiej wiary, nasze świadectwo jest najczęściej jedynie grzeszną samorealizacją lub w najlepszym przypadku altruizmem. Świat pyta o motywy działania. Chce je weryfikować. Odrzuca wiarę bez świadectwa życia, działanie zaś wyjałowione z wszelkiej refleksji na temat wiary w Boga podejrzewa o interesowność.

U podstawy wielkich przemian w Kościele znajduje się teologiczna refleksja na temat wiary i jej treści. Kościół zrodził się z uświadomienia sobie znaczenia krzyża i zmartwychwstania Chrystusa. Chrystologiczna refleksja spowodowała eksplozję wiary i świadectwa. Jezus jest Panem i Chrystusem. Bez uświadomienia sobie odmienności wiary pierwszych uczniów od nauczania uczonych w Piśmie, prazbór w Jerozolimie byłby jedynie częścią synagogi. Bez refleksji na temat wiary, nie powstałyby w średniowieczu zakony, które postawiły sobie za cel zreformowanie życia i pobożności. Również z teologicznej refleksji zrodził się w XV wieku wielki ruch reformacji. Reformą Kościoła poprzedziło nowe odczytanie Ewangelii. Z nim związana była gruntowna przebudowa świadomości religijnej i nowe samouświadomienie treści wiary. Za nią następowało świadectwo, które zjednywało idei reformy ciągle nowych zwolenników. Refleksja nad treścią wiary i odrodzenie życia, tak bardzo z sobą związane, w żywym Kościele nie mogą być od siebie oddzielone.

Jeśli mówimy o refleksji nad treścią wiary, to nie można nie zwrócić uwagi na powiązanie wiary ze zrozumieniem. Związek wiary zaś ze zrozumieniem zakłada konieczność stosowania zasad, które owo zrozumienie umożliwiają i ułatwiają. Wiara jest ze słuchania Słowa Bożego, a więc konkretnego tekstu, w którym słowa powiązane są z sobą nie tylko zgodnie z zasadami gramatyki. Nie bez znaczenia jest czas wypowiedzi, intencja piszącego lub mówiącego. Chociaż percepcja objawienia nie zależy od człowieka lecz od Ducha Świętego, to jednak wiara nie może opierać się na domysłach, lecz na jasnym i klarownym wykładzie biblijnego słowa. Wiara także dąży do wyrażenia się w formie świadectwa. Musi się wypowiadać tak, aby była zrozumiała i komunikatywna. Jeśli Bóg objawia się w swoim Słowie przyobleczone w ludzkie słowa, to świadczy to, że rozum nie zostaje wyłączony, lecz wręcz użyty, aby to co Boże mogło być przyjęte i zaakceptowane. Słowo nie wyłącza rozumu, lecz go angażuje. Chociaż rozum nieraz przeczy wierze, to jednak wiara bez rozumienia nie może się obejść.

Prawdziwa wiara jest refleksyjna. Teologia przyjąłaby na siebie obowiązek przemyślenia i zweryfikowania treści wiary Kościoła oraz przełożenia jej treści na język zrozumiały, jasny, ułatwiający percepcję jej treści.

Hermeneutyczna rola teologii, głównie dogmatyki, uprawomocnia jej roszczenia w Kościele. Jakie są jej uprawnienia? Jaką ma rzeczywistość rolę do spełnienia? Czy Kościół może zrezygnować z jej usług? Czy nie jest tak, że jest ona funkcją Kościoła, której Kościół w dużej mierze zawdzięcza jedność, dynamiczność i ciągle odradzanie swej wiary?

Pragniemy na te pytania odpowiedzieć, uwzględniając historyczny kontekst rozwoju teologii, poczynając od czasów apostoelskich po dzień dzisiejszy. Szczególną uwagę poświęcamy teologii reformacji, z której bierze natchnienie współczesna teologia ewangelicka. Głównie skoncentrujemy się na teologii dogmatycznej, spełnia bowiem ona rolę wartościującą i krytyczną w stosunku do pobożności Kościoła i samej siebie.

Pierwszy rozdział poświęcony został teologii jako dyscyplinie naukowej, szczególnie dogmatyce, jej zadaniom i roli w Kościele ewangelickim. Podniesione w nim zostały zastrzeżenia co do naukowego charakteru teologii. Naukowość jej nie została jednak totalnie zakwestionowana. Teologia, przede wszystkim dogmatyka, stosuje metody badawcze, z powodzeniem wykorzystywane w innych dyscyplinach naukowych. Szkic rozwoju myśli protestanckiej poprzedza rozważania na temat dogmatyki, jej zadań i roli w Kościele. Uwypuklona została jej służebna rola, polegająca głównie na opisie treści wiary, opartej na objawieniu Boga w historii Izraela i w osobie Jezusa Chrystusa. Prowadzi od uświadomienia jej treści do świadectwa wobec świata, potrzebującego światła w ciemności, w której ciągle jeszcze tkwi, mimo rozwoju różnych dziedzin nauki i życia społeczno-kulturalnego.

Teologia jako słowo o Bogu ma związek z objawieniem, któremu poświęcony został drugi rozdział. Często jeszcze w dogmatyce ewangelickiej objawieniu poświęcony jest osobny traktat, włączony w obręb 1. artykułu wiary, a więc nauki o Bogu. Praktyka ta nie jest pozbawiona relacji, gdyż o Bogu wiemy tyle, ile On zechce nam objawić. Jednakże całe nasze myślenie teologiczne, samoświadomość i świadectwo wiary wywodzi się z objawienia. Uzasadnione jest więc spojrzenie na *revelatio* już w tej warstwie naszej refleksji, którą traktujemy jako wstęp do dogmatyki ewangelickiej.

Jeśli zadaniem dogmatyki jest wykład objawienia, uświadomienie Kościołowi treści jego wiary, wyłożenia jej w jasnym i zrozumiałym języku, to nie może zabraknąć rozważań nad samą istotą ewangelickiej wiary. Czym jest wiara? Czy wiara wyklucza rozumowe poznanie? Czy dla wiary, która przede wszystkim jest zaufaniem Bogu jest obojętne w co się wierzy? Czy samoświadomość wiary ogranicza się jedynie do świadomości, że ona jest i istnieje, czy też obejmuje świadomość treści i tego w co się wierzy? Tym pytaniami, z którymi spotykamy się w różnych epokach rozwoju teologii chrześcijańskiej, poświęcony został trzeci rozdział niniejszej pracy.

Czwarty rozdział traktuje o pryncypiach i źródłach dla teologii dogmatycznej. Samoświadomość wiary Kościoła polega między innymi na tym, że zdaje sobie sprawę jakimi kryteriami się kieruje dogmatyka jako funkcja Kościoła i z czego czerpie natchnienie. W tym rozdziale znajduje się też wykład nauki ewangelickiej na temat Pisma Świętego i nasz stosunek do symboli starochrześcijańskich i ksiąg symbolicznych. Wkraczamy tu na teren symboliki, samodzielnej dyscypliny teologicznej w Kościołach reformacji, ale jeśli mówić mamy na temat samoświadomości wiary, konieczne jest wskazanie na jej korzenie, Pismo i księgi symboliczne, a więc historyczne świadectwa wiary Ludu Bożego.

1. Miejsce dogmatyki w teologii

1.1. Znaczenie słowa *teologia* i miejsce teologii w Kościele

Spór o istotę i zakres teologii trwa od wielu wieków. Samo słowo *teologia* właściwie określa to, czym pragnie być teologia i co przez nią rozumiemy. Jednakże w pierwszych wiekach chrześcijaństwa słowo to nie było lubiane w Kościele. Chociaż już znali je starożytni Grecy, nie spotykamy go na kartach Pisma Świętego. Z uprzedzeniem odnosili się doń pierwsi chrześcijańscy pisarze z powodu treści, jaką kładli Grecy w to słowo brzmiące tak pięknie i melodyjnie.

Co znaczy słowo *teologia*?

Przed wszystkim składa się z dwóch słów: θεός – bóg oraz λογός – słowo. *Teologia* znaczy więc: λογός τοῦ θεοῦ (słowo o bogu). Według J.A. Quenstedta słowo *teologia* znaczy: Λογός περὶ τοῦ θεοῦ καὶ περὶ τῶν θειωμάτων¹.

Dlaczego więc pierwsi wyznawcy Chrystusa bronili się przed wprowadzeniem go do chrześcijańskiego słownictwa?

Grecy, przynajmniej Platon (†347 przed Chr.) i jego uczniowie, przez teologię rozumieli wielkie mity greckie, opowiadające o bogach, ich życiu i czynach. Zadaniem teologii było odsłonięcie prawdy o bogach zakrytej w mitach. W wyobrażeniu pierwszych chrześcijan słowo *teologia* zawierało treści obrażające wiarę oraz to co dobre i warte naśladowania, wszak w greckich mitach bogowie Olimpu często zachowywali się niemoralnie i niegodnie.

Arystoteles (†322 przed Ch.) rozumiał teologię podobnie jak Platon, szczególnie wtedy, gdy poetów opowiadających mity nazywał teologami. Jednakże Arystoteles nadał słowu *teologia* głębszą treść. Teologią nazwał dział filozofii, który zajmuje się bytem samym w sobie, a więc metafizykę.

Pierwsi chrześcijanie stronili od wszelkiego rodzaju filozofii, ludzkiej mądrości, wychodząc z założenia, iż wiara jest zaufaniem miłosiernemu Bogu, nie zaś wiedzą o Bogu i rzeczach Boskich. Ponadto mądrzy Grecy uważali słowo o krzyżu Jezusa za „głupstwo”. Apostoł Paweł pisał: „Podczas gdy Żydzi znaków się domagają, a Grecy mądrości poszukują, my zwiastujemy Chrystusa ukrzyżowanego, dla Żydów wprawdzie zgorszenie, a dla pogan głupstwo, natomiast dla powołanych i Żydów, i Greków, zwiastujemy Chrystusa, który jest mocą Bożą i mądrością Bożą” (1 Kor 1,22-24).

¹ H. Schmidt, *Die Dogmatik der Evangelisch-Lutherische Kirche*,⁶ 1876, 2.

Pisarze chrześcijańscy starożytnego Kościoła musieli w końcu postawić sobie pytanie: jak nazwać to, co głosili i o czym pisali?

Niewątpliwie przedmiotem ich świadectwa był Bóg objawiony w Jezusie Chrystusie. Głosili słowo o miłosiernym Bogu i Ojcu Jezusa, Zbawiciela wszystkich ludzi. Uprawiali więc teologię. Odważono się przeto w końcu sięgnąć po słowo *teologia*, by po oczyszczeniu go z greckiej myśli religijno-filozoficznej przyswoić chrześcijańskiemu słownictwu. Śmiało zaczął się nim posługiwać Orygenes (†255). Znanie mu było pierwotne znaczenie słowa *teologia*. Ale dla tego erudyty chrześcijańskiego prawdziwą teologią była przede wszystkim nauka o Bogu chrześcijan i o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym (*Contra Celsum VI; Commentarium in Ioanneum I*).

Euzebiusz z Cezarei (†340), historyk starożytnego Kościoła chrześcijańskiego, pierwszy odważył się użyć słowa *teologia* w tytule jednego ze swoich dzieł. Pracę poświęconą kościelnej nauce o Bogu, a skierowaną przeciwko Marcelemu z Ancyry, prekursorowi nicejskiego wyznania, zatytułował: Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας (łac. *De ecclesiastica theologia*)¹.

Obecnie przez teologię rozumiemy to wszystko, co jest treścią nauczania o Bogu, Chrystusie i zbawieniu. Jednakże nie zawsze tak było. Atanazy (†373), patriarcha Aleksandrii i ojciec Kościoła, przez teologię rozumiał nauczanie Kościoła o Trójjedynym Bogu. Świadectwo Kościoła o Chrystusie i Jego dziele zbawienia nazywał *ekonomią*². Słowo οἰκονομεῖν znaczy: zarządzać domem. Dzieło zbawienia jest wyrazem woli Bożej i znakiem Bożego zarządzania światem.

Jeśli na Wschodzie w III i IV wieku doszło do przyswojenia chrześcijaństwu słowa *teologia*, to na Zachodzie bardzo długo odnoszono się doń z rezerwą. Augustyn (†430) używał słowa *teologia*, jednakże w jego dziełach nie oznaczało ono chrześcijańskiego świadectwa o Bogu i Ojcu Jezusa Chrystusa. Grzegorz Wielki (†604) nazwał naukę Kościoła o Bogu i Jego zbawczym czynie w Chrystusie Jezusie: *doctrina christiana, sacra eruditio, sacra pagina, divina pagina, sacra scriptura*. Niechętnie słowa *teologia* używali również scholastycy. Tomasz z Akwinu (†1274) w swojej *Sumie teologicznej* posłużył się nazwą *teologia* tylko 3 razy. Terminu *sacra doctrina* użył zaś Akwinata 80 razy.

Piotr Abelard (†1142), człowiek o niezwyklej odwadze intelektualnej, zatytułował swoje dzieło *Theologia christiana*.

U schyłku średniowiecza scholastycy używali słowa *teologia* już bez ograniczeń i wewnętrznych oporów. Jeśli początkowo teologią nazywano wykład Pi-

¹ B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, 315.

² St.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, 16n.

sma Świętego, tak później teologią nazywano również wszelką spekulację na temat Boga, czynioną za pomocą instrumentarium zapożyczzonego z filozofii.

Reformatorzy nie zgłaszali zastrzeżeń do terminu *teologia* i posługiwali się nim bez ograniczeń. Jednakże krytycznie oceniali teologię scholastyczną, nazywając ją sofistyką, co nie przeszkadzało im przejść z niej wielu elementów, gotowych sformułowań i konstrukcji myślowych. Według wittenberskich reformatorów prawdziwą teologią była jedynie teologia biblijna (por. F. Melanchtona, ***Loci communens seu hypotyposes theologicae*** (Podstawowe prawdy albo wzory nauki teologicznej), dzisiaj powiedzielibyśmy – teologia biblijnie zorientowana, przez teologię biblijną bowiem obecnie rozumiemy dyscyplinę teologiczną, prezentującą zawartość świadectwa Starego i Nowego Testamentu. Przyjaciel Lutera był przekonany, że wzorem prawdziwej teologii jest teologia apostoła Pawła. W mowie ***Declamantiuncula in divi Pauli doctrinam***, wygłoszonej podczas uroczystości Uniwersytetu Wittenberskiego, z okazji dnia jego patrona¹, między innymi powiedział: „Jestem głęboko przekonany, że z niczych pism, z niczych komentarzy nie można bliżej poznać Chrystusa, a stąd i najwyższej podstawy naszego zbawienia, jak z pism Pawłowych. Duch jest sprawcą absolutnej cnoty i pokoju, to zaś dane jest poznać naszym czasom jedynie z listów Pawłowych (...). Niech więc przeto upomni was najpierw troska i dbałość o wasze zbawienie, iż poza nauką Pawłową nie da się dokładnie poznać Chrystusa, w którym tkwi podstawa zbawienia następnie wiedza o wielu rzeczach, które poznać jest i miło, i pożytecznie. Jeśli pragniesz skróconego zestawu kwestii teologicznych, jeśli masz ochotę poznać, jakie są korzenie występków i cnót, jakie tychże skutki, jakie obyczaje są godne umysłu chrześcijańskiego, co winieneś zwierzchności, biskupom, ludowi, co sobie, co prawom ludzkim, a co boskim, nikt dokładniej i stosowniej nie naucza aniżeli Paweł”².

Luter wyraził opinię, że na miano teologii zasługuje przede wszystkim teologia krzyża (*theologia crucis*). Za prawdziwego teologa uważał Ojciec Reformacji jedynie teologa zajmującego się teologią krzyża (*theologus crucis*). W jednej z ***Tez heidelberskich*** napisał: „Teologiem godnym tego imienia nie jest ten, kto niepoznawalne w Bogu (2 Mż 33,23) chwytą zumem przez rzeczy stworzone, ale ten, kto poznawalne i plecy Boże pojmuje przez cierpienie i krzyż”³.

¹ Patronem uniwersytetu w Wittenberdze był apostoł Paweł, którego nawrócenie Kościół obchodzi 25 stycznia.

² W. Niemczyk, *Jak powstała pierwsza dogmatyka luterańska (Przyczynek do dziejów teologii)*, w: *Z problemów Reformacji* 1, 16.

³ Sa 1, 207; por. M. Uglorz, *Krzyż i śmierć Jezusa Chrystusa w teologii Marcina Lutera*, w: *Teologia i ambona*, 1(1) 1991, 512; Tenże: *Teologia krzyża ks. Marcina Lutera*, w: *Teologia krzyża*, 1994, 61–69.

Nie możemy sobie dzisiaj wyobrazić naszego religijnego myślenia i mówienia bez słowa *teologia*. Nie sposób wykreślić go z naszego słownictwa. Jednakże coraz częściej zaczynają funkcjonować także takie terminy, jak: *nauka wiary*, *objawienie*, *świadectwo Pisma*.

1.2. Teologia jako nauka

Teologia jest słowem o Bogu. Wszystko, co myślimy i mówimy o Bogu i rzeczach Boskich, jest teologią. Świadectwo Kościoła, kazanie, każda wypowiedź o Bogu, jest słowem o Bogu, a więc żywą teologią. Teologiem jest nie tylko absolwent uczelni teologicznej, ale każdy chrześcijanin wierzący i rozmyślający nad istotą swojej wiary. Każde prawdziwie chrześcijańskie świadectwo jest teologią – słowem lub czynem świadczącym o mocy i sprawiedliwości Bożej. A każdy członek Ludu Bożego zobowiązany jest do świadectwa swojej wiary w Boga objawionego w Chrystusie Jezusie. Modląc się do Boga: „*Ojcze nasz, któryś jest w niebie*”, wierzymy, że Bóg jest naszym dobrym i łaskawym Ojcem, a więc tym samym dajemy wyraz określonej pobożności i formacji teologicznej.

Współcześnie wszystkie dziedziny myśli ludzkiej określane jako *logia*, a więc geologia, kardiologia, archeologia itp., uważane są za dyscypliny naukowe. Należy jednak zaznaczyć, że niektórym z nich odmawia się naukowości, gdyż nie potrafią przedstawić całościowego obrazu świata. Za naukę uważa się często jedynie taką dyscyplinę i produkt myśli ludzkiej, który tłumaczy wszystkie zjawiska dostępne zmysłom. Niezależnie od powyższej definicji, nauki owej dziedziny ludzkiej myśli określane jako *logia* powszechnie uważa się za dyscypliny naukowe, jeśli posługują się akceptowanymi metodami badawczymi¹.

Czy teologia jest nauką?

Niełatwo dać odpowiedź prostą i jednoznaczną. Teologia jest słowem o Bogu. Czy, mając na uwadze chrześcijańskie zrozumienie Boga, możliwa jest, w jakiegokolwiek postaci, nauka o Bogu? Trudno się zgodzić z tym, że teologia jest nauką o Bogu. Człowieka od Boga dzieli niewyobrażalny dystans. Nie jest możliwe całkowite poznanie istoty Boga. Chociaż Bóg jest stwórcą wszystkiego co widzialne i niewidzialne oraz wszystko przenika i trwa wiecznie, to jednak nie jest bytem właściwym dla sfery przestrzenno-czasowej. Trudno się także zgodzić, że Bóg jest bytem, wszak trwa i bytuje w czasie jedynie to, co jest stworzone. Bóg po prostu jest Bogiem. Boga nie można zdefiniować ani opisać Jego istoty za pomocą pojęć i słów należących do świata naszych wyobrażeń. Pojęcia, którymi się posługujemy, nie przylegają do Bożej rzeczywistości. Powstały i ukształtowały się w sferze przestrzenno-czasowej. Bóg jest także nieuchwytny

¹ Zob. J. Ratajewski, *Elementy naukoznawstwa i główne kierunki rozwoju nauki europejskiej*, 1993.

dla naszych zmysłów. O Bogu możemy jedynie wiedzieć to, co On sam o sobie nam objawił. Mówiąc o Bogu, posługujemy się instrumentarium słownym ukształtowanym w przestrzeni i w czasie. Bóg nie należy ani do przestrzeni, ani do czasu.

Jeśli teologia jest słowem o Bogu, nieudolnym, ludzkim słowem o Niepojętym i Nieograniczonym, nie należącym do wymiaru przestrzenno-czasowego, w którym sposobem komunikacji jest słowo, przeto mówienie o Bogu jest problemem, milczenie zaś „ratunkiem”. Ale teologia nie chce być niemym świadkiem chwały i wielkości Boga. Jej zadaniem jest werbalizacja treści wiary, która jest darem Boga, owocem działania Ducha Świętego przez słowo biblijne, świadectwo o zbawczym dziele Boga w Chrystusie Jezusie.

Teologia nie może pretendować do miana nauki o Bogu. Jest i musi pozostać słowem o Bogu. Jeśli teologia domaga się uznania jej za dyscyplinę naukową, wtedy unicestwia sama siebie, gdyż pragnie orzekać w sposób naukowy o czymś, co definiuje jako wielkość niepoznawalną, nieuchwytną dla naszych zmysłów i nie dającą się opisać przez doświadczenie. Jest jednak dyscypliną naukową w szerszym tego słowa znaczeniu¹. Posługuje się określonym językiem i stosuje w badaniach metody znane innym naukom humanistycznym. Studiowanie teologii jest także przedsięwzięciem naukowym. Teologia o tyle jest nauką, na ile usiłuje stworzyć zwarty system teologiczny lub poprawnie pod względem metodologicznym i merytorycznym definiować podstawowe twierdzenia teologiczne.

Dyskusja na temat naukowości teologii toczy się nieprzerwanie od czasów F. Schleiermachera, który w swojej pracy pt. ***Kurze Darschte-lung des theologischen Studiums*** wyraził pogląd, że teologia nie spełnia wszystkich warunków naukowości w sensie przedmiotowym i formalnym. F. Schleiermacher zaliczył teologię do nauk pozytywnych i wyznaczył jej funkcję służebną². W dziele pt. ***Das Wesen des Christentums*** zdefiniował teologię jako naukę o chrześcijaństwie. Przedstawiciele szkoły historii religii (*religionsgeschichtliche Schule*) uznawali za naukę jedynie teologię historyczną. Albrecht Ritschl odróżniał teologię naukową, do której zaliczał egzegezę biblijną oraz historię Kościoła i dogmatu od teologii kościelnej, do której między innymi zaliczał teologię systematyczną.

¹ Na temat nowożytnej koncepcji nauki zob. St.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, 187nn.

² H. Peiter, *Fridrich Schleiermacher*, w: *Klassiker der Theologie*, II, 76; H.-G. Fritzsche, *Lehrbuch der Dogmatik*, I, 34n..

K. Barth przez naukę rozumie próbę pojęcia i przedstawienia, badania oraz nauczania odnoszącego się do określonego przedmiotu i sfery działania¹. Uważa więc dogmatykę za naukę.

Według K. Bartha teologia czyni zadość swojemu naukowemu charakterowi, gdy spełnia trzy warunki:

1. jeśli, jak wszelkie inne dyscypliny naukowe, stara się o jakiś określony przedmiot poznania (w przypadku teologii przedmiotem jej poznania jest wiara);
2. stosując logiczne zasady, konsekwentnie dąży do uchwycenia przedmiotu poznania;
3. stara się zdać sprawę z tego, co jest jej przedmiotem, a więc dąży do jego opisanian².

K. Barth, poddając krytyce wszelkie bałwochwalcze zbliżenie się człowieka do Boga, uznaje za przedmiot teologii objawienie i jego podmiot, a więc samego Boga.

1.3. Definicja teologii

Teologia jest słowem o Bogu. Jest to najkrótsza i poprawnie zbudowana definicja. Oddaje w zwięzły i prosty sposób to, czym jest i za co powinna się uważać teologia. Teologia jest żywym świadectwem wiary w Boga i o Bogu, całokształtem myśli na temat istoty i przedmiotu wiary chrześcijańskiej.

W definicji teologii należy wziąć pod uwagę związek teologii chrześcijańskiej z objawieniem, którego dokumentem jest Biblia. Nie-możliwe jest uprawianie teologii bez uwzględnienia tego słowa o Bogu, które dotarło do nas na kartach Pisma Świętego w postaci ludzkiego słowa. Teologia jest słowem o wszechmogącym i świętym Bogu w szacie ludzkiego słowa, słowa pisanego, zwiastowanego i nauczanego. Mówiąc w ten sposób o teologii, nie mamy tu na myśli jedynie teologii biblijnej, która jest źródłem wszelkiej teologicznej refleksji. Cały wysiłek myślowy ludzi Kościoła, duchownych i teologów, żyjących na różnych miejscach i w różnym czasie, jest słowem o Bogu. Teologia biorąc pod uwagę samoobjawienie się Boga jest także Słowem Boga w szacie ludzkiego słowa.

W. Niemczyk zdefiniował teologię chrześcijańską, bo tylko o takiej tu mówimy, następująco: „Jest skupieniem w jedno wszystkich dążeń myślowych w kierunku naukowego zrozumienia chrześcijaństwa”³.

¹ K. Barth, *Dogmatyka w zarysie*, 7.

² K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I, 1, 6.

³ W. Niemczyk, *Prolegomena do Dogmatyki*, 1.

Definicja ta budzi pewne zastrzeżenia. Nie bierze ona pod uwagę objawienia Bożego. Taka definicja zdaje się nobilitować w pewnym stopniu ateistyczną krytykę chrześcijańskiej wiary. Ta krytyka stawia sobie przecież za cel naukowe zrozumienie fenomenu wiary w Boga.

Według P. Althausa teologia jest nauką samorefleksją wiary chrześcijańskiej¹. Podobnie teologię definiuje E. Schillerbeeckx: „Teologia jest metodyczną i systematyczną refleksją nad treścią wiary”².

Y. Congar utrzymuje, że teologia jest „wiedzą, za pomocą której rozum chrześcijanina, wzmocniony i oświecony wiarą, usiłuje poprzez rozumienie pojąć to, w co wierzy, tzn. tajemnice objawione wraz z ich konsekwencjami”³.

Autorzy znanego słownika teologicznego, K. Rahner i H. Vorgrimler, piszą: „Teologia w swej istocie jest to świadomie podjęty przez osobę wierzącą wysiłek słuchania autentycznego, historycznie ogłoszonego słowa objawienia Bożego, wysiłek poznania tego słowa za pomocą metod naukowych i refleksyjnego rozwiązania osiągniętych w ten sposób rezultatów”⁴.

Niezależnie od przynależności kościelnej autorzy powyższych definicji zdecydowanie i jednoznacznie zaliczają teologię do dyscyplin naukowych. Inaczej też być nie może, bo chociaż każde słowo o Bogu jest teologicznym świadectwem o treści wiary, której źródłem jest Słowo Boże, to jednak teologia pragnie w sposób metodyczny zbadać tę treść i w sposób systematyczny ją opisać. Chociaż wiara jest zaufaniem w miłosierdzie Boże, jednakże szuka zrozumienia (*fides quaerens intellectum* Anzelm z Cantenbury), nie występuje bowiem nigdy w czystej formie, lecz zawsze jest częstką konkretnego bytu ludzkiego, osadzonego w przestrzeni i w czasie. Myślenie zaś należy do istoty człowieczeństwa. Jednakże teologia nie może zajmować się jedynie fenomenem wiary, ale też powinna dążyć do poznania Tego, który jest jej przedmiotem. Jedynym *locus theologicus* może być Słowo Boże, biblijne objawienie. I chociaż świadectwo Bożego objawienia, jakim jest Biblia, w istocie jest świadectwem wiary w to objawienie, jednak nie dotyczy samej wiary, lecz przedmiotu tej wiary, a więc samego Boga. Coraz bardziej jasne staje się, że teologia nie może być nauką o wierze, a więc teologiczną antropologią, lecz teologią musi pozostać. Nie może też mówić o Bogu w oderwaniu od człowieka i jego wiary.

¹ P. Althaus, *Die Christliche Wahrheit*, 5.

² St.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, 77.

³ St.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, 77.

⁴ *Mały słownik teologiczny*, 466.

Obecnie teologię chrześcijańską dzielimy na wiele autonomicznych dyscyplin teologicznych. Składa się na nią teologia w sensie właściwym, chrystologia, soteriologia, eklezjologia itp. Dzielimy także teologię na teologię historyczną, biblijną, praktyczną i systematyczną. A ponieważ dyscypliny te są traktowane jako samodzielne działy teologii chrześcijańskiej, przeto zdarza się, że obecnie często brak między nimi powiązania. Ale nie zawsze tak było i tak być nie powinno.

1.4. Podział teologii

Teologię można podzielić według różnych kluczy. Mówimy często o teologii apostoła Pawła, Jana, Augustyna, Lutra, K. Bartha itd. Znany jest także podział teologii na inkluzywną i ekskluzywną. W starożytnym Kościele chrześcijańskim teologią inkluzywną była teologia Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesza oraz przedstawicieli szkoły antiocheńskiej. Przedstawicielami teologii ekskluzywnej byli wówczas Ireneusz, Tertulian, Cyprian z Kartaginy i przedstawiciele szkoły aleksandryjskiej. W średniowieczu scholastycy uprawiali teologię inkluzywną. Luter jest przedstawicielem teologii ekskluzywnej. Teologia ekskluzywna, w przeciwieństwie do teologii inkluzywnej, nie godzi się na żaden związek teologii z filozofią.

Mnogość i różnorodność teologicznych systemów nie zaprzecza prawdzie chrześcijaństwa. Na teologię chrześcijańską, usiłującą uchwycić i opisać fenomen wiary w objawienie Boga w Jezusie Chrystusie, składa się barwna mozaika rozmaitych teologii. Razem wzięte stanowią obraz teologii jako świadectwa pielgrzymującego Kościoła w przestrzeni i w czasie.

Pragniemy przede wszystkim zająć się takim podziałem teologii, który uwzględni cele i zadania, jakie się przed nią stawia.

Chrześcijaństwo jest religią objawioną. Oznacza to, że nie jest owocem ludzkiego ducha, ale czymś danym, ofiarowanym. Treść chrześcijańskiej wiary wypływa z objawienia się Boga. Fundamentem wiary jest Bóg, który objawił się człowiekowi w jego historii, najpierw w dziejach Izraela, a następnie w osobie Jezusa Chrystusa (por. Hbr 1,1).

Podobnie jak wiara, tak integralnie związana z nią teologia wyrasta z objawienia Bożego. Świadectwem objawienia się Boga w historii jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Całe myślenie teologiczne wyrasta więc z Biblii i nieustannie do Biblii powraca. Teologia zajmująca się biblijnym świadectwem o Bogu nazywa się teologią biblijną (biblistyka). Bada ona treści słowa biblijnego i zawartego w nim poselstwa. Podstawowymi dyscyplinami teologii biblijnej są: egzegeza biblijna i teologia Starego i Nowego Testamentu. Biblistyka jest dyscypliną historyczną uwzględniającą *Sitz im Leben* objawionego słowa biblij-

nego i posługuje się badawczymi metodami mającymi zastosowanie w naukach humanistycznych.

Z objawienia się Boga w Chrystusie wyrosła wiara chrześcijańska, której podstawowym dogmatem jest wyznanie: Jezus jest Panem i Chrystusem (por. Dz 1,36). Wiara ta żyje poprzez wieki w sercach ludzkich. Kształtem, falowaniem tej wiary w ciągu wieków zajmuje się teologia historyczna. Podstawowymi dyscyplinami teologii historycznej są: historia dogmatu i teologii, symbolika oraz historia Kościoła chrześcijańskiego.

Chrześcijańska wiara w różnych epokach przybiera nieco odmienne kształty, chociaż wyrasta z jednego pnia i wypływa z jednego źródła, a mianowicie z Biblii. Jednakże wpływ na nią mają czynniki zewnętrzne, jak: warunki życia, wiedza, poznanie świata, kultura, chociaż ona sama też kształtuje kulturę. Pytanie o treść wiary dziś, tu i teraz, stawia teologia systematyczna, która w sposób metodyczny i systematyczny usiłuje zgłębić i opisać treść chrześcijańskiej wiary. Podstawowymi dyscyplinami teologii systematycznej są: dogmatyka, etyka, apologetyka, filozofia religii. Ta ostatnia coraz częściej jest traktowana jako dział religiologii. Dogmatyka i etyka początkowo była traktowana jako jedna dyscyplina teologiczna. Zaslugą G. Calixta, żyjącego w XVII wieku, jest wyodrębnienie etyki z teologii teoretycznej, a więc oddzielenie od dogmatyki¹. Szczególnie E. Kantowi i jego uczniom zależało na autonomii etyki.

Ze zdobyczy teologii biblijnej, historycznej i systematycznej korzysta teologia praktyczna, a więc homiletyka, katechetyka, liturgika i misjologia. Teologia praktyczna ma na uwadze potrzebę budowania wiary oraz Kościoła jako społeczności wierzących. Chociaż Kościoły ewangeliczne uprawiają misję, zarówno zewnętrzną, jak i wewnętrzną, nie wykazują większego zainteresowania misjologią.

G. Ebeling wskazuje związek pomiędzy poszczególnymi dyscyplinami teologicznymi: „Zadaniem teologii jest skoncentrowanie się jednej strony na zaszłe zwiastowanie, a mianowicie na Stary Testament jako świadectwo chwilowego i na Nowy Testament jako świadectwo ostatecznego, i na historię Kościoła jako na świadectwo po nim następującego zwiastowania, z drugiej strony jest skierowaniem się na aktualne zwiastowanie, a mianowicie na to, co należy zwiastować (dogmatyka) i na przebieg zwiastowania (teologia praktyczna)”².

Dogmatyka spełnia więc rolę pośredniczącą pomiędzy dyscyplinami historyczno-egzegetycznymi a praktycznymi. Podsumowuje biblistykę i teologię historyczną i przygotowuje materiał dla teologii praktycznej.

¹ G. Ebeling, *Theologie und Verkündigung*, 108.

² G. Ebeling, *Wort und Glaube*, 448.

Powyższy podział jest wynikiem historycznego rozwoju teologii chrześcijańskiej. To co dzisiaj nazywamy teologią systematyczną, przede wszystkim dogmatyką, zawsze funkcjonowało w chrześcijaństwie. Teologia apostoła Pawła jest przecież w jakimś sensie systematycznym wykładem wiary w Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, wiary w zbawcze dzieło Boga w Jezusie Chrystusie. Teologia apologetów chrześcijańskich, np. Justyna Męczennika (†165), była próbą zaktualizowania wiary apostołów w zmieniającym się świecie. Pierwszym systematycznym i metodycznym ujęciem treści wiary dynamicznie rozwijającego się Kościoła chrześcijańskiego jest dzieło Orygenesesa (185–254.) pt. Περὶ ἀρχῶν (*De principiis*). Zachowało się ono jedynie we fragmentach w *Filokaliach* oraz dwóch dekretach cesarza Justyniana I. W całości zachowało się w swobodnym przekładzie Rufina na język łaciński. Jest ono świadectwem nie tylko wielkiej pobożności Orygenesesa, ale przede wszystkim jego erudycji. Orygenes przy pomocy instrumentarium filozofii platońskiej¹ dokonał interesującego opisu istoty i treści wiary chrześcijańskiej. Podobnego zadania z powodzeniem podjął się ojciec Kościoła Zachodniego, Augustyn (354–430), autor fundamentalnych dzieł teologicznych, jak: *De civitate Dei*, *Enchiridion ad Laurentum sive de fide, spe et caritate*, *De natura et gratia* i innych².

Klasycznym podręcznikiem teologii w okresie średniowiecza było dzieło Piotra Lombarda (1100 – 1160) pt. *Sententiarum libri IV*³. Na dziele Piotra Lombarda wychowało się w średniowieczu kilkanaście pokoleń teologów.

Wielką syntezę teologiczną w XII wieku stworzył Tomasz z Akwinu (1225–1274). Jego dzieło pt. *Summa theologiae* jest jasnym, metodycznym, racjonalnym zgłębieniem i opisaniem chrześcijańskiego dogmatu. Jak Augustyn kilka wieków przed Tomaszem z Akwinu włączył neoplatonizm w krwiobieg myśli teologicznej, tak Akwinata „ochrzcił” Arystotelesa⁴. Nie odbyło się to bez protestów i gwałtownych reakcji.

Pierwsze próby wciągnięcia filozofii Arystotelesa w zaprzęg teologii spotkały się z ostrą krytyką. Grzegorz IX (†1241) dwukrotnie wystąpił (7.VII. 1228 r.; 13.IV. 1231 r.) w listach skierowanych do profesorów uniwersytetu paryskiego przeciw „cudzołóżnemu zmieszaniu Słowa Bożego z doktryną filozofów”. Bona-

¹ H. Chadwick, Origenes, *GestKirch* 1, 134–157; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, 284–300.

² C. Mayer, *Aurelius Augustinus*, *GestKirch* 2, 179–214;

B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, 540–585.

³ L. Hödl, *Petrus Lombardus*, *GestKirch* 3, 205–223.

⁴ U. Kühn, *Thomas von Aquin*, *GestKirch* 4, 38–62.

wentura († 1274) przestrzegał przed „mieszaniem wina Ewangelii z wodą pogańskiej filozofii”¹.

Za pierwszą dogmatykę luterzańską uważa się dzieło przyjaciela Lutra, Filipa Melanctona (1497–1560), pt. **Loci communes**. Choć nie używano jeszcze wówczas słowa *dogmatyka*, to jednak dzieło przyjaciela Lutra w pełni zasługuje na miano pierwszej dogmatyki, napisanej w duchu luterskiej reformy Kościoła. **Loci communes** to metodyczny wykład tzw. nowej teologii, której ojcem jest Marcin Luter (1483–1546)².

W dobie reformacji nie dzielono teologii na dyscypliny teologiczne według współczesnego podziału. Posługując się współczesną terminologią, należy powiedzieć, że teologia biblijna była wstępem do dogmatyki. Domagano się od niej dostarczania podstaw dla teologicznych twierdzeń, definicji i sformułowań.

W wieku XVIII pod wpływem pietyzmu i racjonalizmu zrodziła się myśl o potrzebie wyodrębnienia teologii biblijnej z teologii dogmatycznej. Choć termin *teologia biblijna* pojawił się po raz pierwszy w kręgach pietystycznych, to jednak nie przez pietystów zostały sformułowane zasady właściwie pojmowanej teologii biblijnej. Pierwsi pietyści uprawiali raczej biblijną dogmatykę aniżeli biblijną teologię opartą na badaniach historyczno-krytycznych.

Pod wpływem panującego w nauce racjonalizmu, preferującego badania historyczne, 30 marca 1787 roku J.Ph. Gabler (†1826) w wygłoszonym wykładzie pt. **Oratio de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae re-gundusque recte utriusque finibus** sformułował naukowe podstawy do przeprowadzenia rozdziału między teologią biblijną a dogmatyczną.

Według J.Ph. Gablera teologia biblijna ma charakter historyczny. Księgi biblijne powstały w określonym czasie i dlatego Biblia, jako dzieło uwarunkowane historycznie, podlega badaniom za pomocą kryteriów stosowanych przy analizie dokumentów historycznych. Celem teologii biblijnej jest określenie i opisanie myśli autorów biblijnych o samym Bogu i sprawach Boskich. Teologia biblijna nie powinna zajmować się kwestią inspiracji oraz innymi tematami teologicznymi, które są wynikiem późniejszej refleksji w Kościele. Powinna zajmować się nimi teologia dogmatyczna, mająca charakter dydaktyczny³.

Mniej więcej w tym samym okresie co teologia biblijna, status samodzielnej dyscypliny teologicznej wywalczyła sobie teologia historyczna.

¹ St. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, 23.

² W. Niemczyk, *Jak powstała pierwsza dogmatyka luterńska (Przyczynek do dziejów teologii)*, w: *Z problemów Reformacji*, 1, 722.

³ E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, V, 45.

Początek teologii praktycznej, jako autonomicznej dyscypliny teologicznej, sięga dopiero XIX wieku.

Naszycy sformułowani: autonomiczna, samodzielna dyscyplina teologiczna, nie należy rozumieć w sensie absolutnym. Dyscypliny te muszą wzajemnie uwzględniać swoje osiągnięcia i rezultaty badań. Teologia systematyczna korzysta ze zdobyczy biblistyki, z rezultatów badań biblijnego objawienia Bożego, a z teologii systematycznej korzysta teologia praktyczna, mająca na celu budowanie Kościoła.

1.5. Dogmatyka – korona teologii

Nie wglębiając się w istotę dyscypliny teologicznej, jaką jest dogmatyka, powiedzmy wstępnie, że dogmatyka, jak wskazuje nazwa, jest nauką o chrześcijańskim dogmacie. Jednakże taka definicja nie jest zadowalająca. Próbę sformułowania właściwej definicji podejmiemy w trakcie naszych dalszych rozważań. Słowo *dogmatyka* pochodzi od wywodzącego się z języka greckiego słowa *dogmat*. Greckie słowo *δοκεω* znaczy: być uznanym za słuszne i prawdziwe. Rzeczownik *δoγμα* oznacza opinię, przekonanie, decyzję, sąd. Słowo *δoγμα* występuje w Nowym Testamencie w Ewangelii według św. Łukasza w 2. rozdziale w 1. wierszu. Oznacza tu ono dekret wydany przez cesarza Augusta. I też jako dekret, postanowienie, rozporządzenie funkcjonowało w pierwszych wiekach naszej ery. Oznaczało także praktyczną wskazówkę i regułę postępowania w codziennym życiu. W chrześcijaństwie otrzymało sens religijny. Ojcowie Kościoła używali go, określając prawdy wiary chrześcijańskiej, orzeczenia soborów i definicje zawarte w wyznaniach wiary. Takie znaczenie słowo *dogmat* miało aż do czasów reformacji. Reformacja, dynamizując pojęcie wiary, otworzyła drzwi dla nowego rozumienia dogmatu.

Funkcjonujące czasem w niektórych środowiskach kościelnych postrzeganie dogmatu jako zdefiniowanej prawdy, podanej przez Kościół do wierzenia jego wiernym, także nie jest ściśle, a wręcz zawiera elementy niebezpieczne dla istoty chrześcijańskiej wiary.

Naukę zajmującą się chrześcijańskim dogmatem nazywamy dogmatyką. I chociaż to, co uprawiali ojcowie Kościoła, teologowie średniowiecza, reformatorzy, luternicy ortodoksi itd., w istocie swojej było dogmatyką, samo słowo *dogmatyka* pojawiło się bardzo późno, a mianowicie dopiero na przełomie XVII i XVIII wieku. Wprowadził je do słownictwa teologicznego J.F. Buddeus (1667–1729)¹. W średniowieczu używano terminu: *doctrina christiana, sancta pagina*, a nieco później w Kościołach reformacji: *loci communes rerum theologica-*

¹ E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, II, 325nn.

rum (Melanchton), *institutio religionis christianae* (Kalwin), *theologia positiva*, *theologia systematica*, *theologia teoretica*.

Aby odpowiedzieć na pytanie: czym jest dogmatyka, należy najpierw bliżej przyjrzeć się ewolucji pojęcia dogmatu, począwszy od reformacji do dni nam współczesnych.

Reformacja zasadniczo nie wystąpiła z krytyką starokościelnego dogmatu. Zarówno dogmat trynitarny, jak i chrystologiczny został przyjęty przez Lutra z dwóch powodów. Po pierwsze, dogmaty te wyrastają z Pisma Świętego i są z nim zgodne. Po drugie, są one dobrem całego Kościoła powszechnego. Reformatorzy podkreślali z naciskiem, że zreformowane Kościoły są apostołskie i katolickie. Dawano temu wyraz wielokrotnie. W **Wyznaniu augsburskim** Filip Melanchton pisze: „Kościoły nasze jednomyślnie nauczają, że uchwała soboru nicejskiego o jedności istoty Boskiej i trzech Jej osobach zawiera prawdę i że tak wierzyć należy bez jakiegokolwiek powątpiewania...”¹. Krytyce zgodnie z zasadą: *sola Scriptura* zostały poddane w świetle Pisma Świętego jedynie późniejsze dogmaty, ludowa wiara oraz pobożność średniowieczna. W obozie reformacji doszło jednak do nowego zrozumienia istoty wiary. W ślad za tym zrozumieniem przyszła refleksja nad istotą chrześcijańskiego dogmatu.

Luter i księgi wyznaniowe luteranizmu zgodnie podkreślają, że wiara jest zaufaniem w miłosierdzie Boże (*fiducia misericordiae divinae*). Akcent położono więc na aspekt wewnętrzny i personalny wiary. Dogmat zostaje od tej chwili przepuszczony przez filtr subiektywnego odczuwania wierzącej duszy i jako taki stanowi cząstkę składową wiary, która chce być zaufaniem. Możliwość zrozumienia treści i sensu dogmatu nie została zanegowana, ale odsunięta na plan dalszy. Zapoczątkowany przez reformację proces subiektywizacji wiary stale postępował w protestantyzmie. W niektórych kręgach kościelnych, jak np. w neopietyzmie, niebezpiecznie zagroził jedności *communio sanctorum*. Dla reformatorów było jednak oczywiste, że dogmat wiąże wiarę Kościoła po wszystkie czasy i powinien być szanowany przez jego członków. Anatemy występujące w **Wyznaniu augsburskim** nie mają innego znaczenia, jak tylko to, że Kościół, jeśli chce być prawdziwie Kościołem apostołskim i powszechnym, musi wierzyć w Trójcyjedyne Boga tak, jak wierzy w Niego cały Kościół powszechny w przestrzeni i czasie. Słowo *potēpiamy* znaczy: nie uznajemy. Subiektywne pojmowanie wiary przez reformatorów nie było właściwie związane z wiarą w Boga jako Boga ukrytego, samego w sobie oraz Boga objawionego w Jezusie Chrystusie, chociaż aspekt subiektywny i tu nie jest wykluczony, ale z pojmowaniem istoty zbawienia, a więc usprawiedliwienia i poświęcenia. Wia-

¹ WKS, 137.

raż przyswajamy sobie w sposób subiektywny i osobisty dary zbawienia wyjednane nam u Boga przez Jezusa Chrystusa na krzyżu Golgoty.

Charakterystycznym elementem wiary w rozumieniu reformacyjnym jest podporządkowanie się Pismu Świętemu, a właściwie Słowu Bożemu, które przychodzi do nas dzięki działaniu Ducha Świętego w kształcie i formie słowa biblijnego. Litera słowa biblijnego jest znakiem Słowa Bożego, które dzieje się sferze egzystencji człowieka. Kreatorem wiary jest Duch Święty przez Słowo Pisma. Wiara jest ze słuchania Słowa Chrystusowego (por. Rz 10,17). Także Kościół został powołany do istnienia przez Ducha Świętego. Nadal jest on budowany, ciągle na nowo stwarzany przez Słowo Boga. „*Tota vita et substantia ecclesiae est in verbo Dei*”¹. „*In verbo evangelii est ecclesia constructa*”². To wszystko oznacza, że wiara Kościoła i jednostki wypływa z Bożego Słowa i jest poddana osądowi Pisma Świętego. Ale osąd ten ma wymiar subiektywny, szczególnie w życiu jednostki, która, gdy została dopuszczona do Pisma Świętego, więcej jest zobowiązana w Kościołach reformacji do osobistego studiowania Biblii. Pomiędzy wiarę Kościoła a konkretnego członka Kościoła w każdej chwili może zostać wbity klin ludzkiej pychy i zarozumiałości, co się też często dzieje, klin rozsadzający spójność *communio sanctorum*, i postawić pod znakiem zapytania jedność wiary i ducha Kościoła. Osobisty kontakt z Biblią dynamizuje wiarę Ludu Bożego. Sprawia, że Kościół, jako społeczność w drodze, stale musi pytać o swoją tożsamość, o treść swojej wiary i weryfikować ją w świetle Słowa Bożego. Następuje więc nieustanny dialog wewnątrz Kościoła. Jest to dialog ponad przestrzenią i czasem.

Z powyższego wynika, że dogmatyka nie może być traktowana jako dyscyplina zajmująca się dogmatem starokościelnym. Jeśli dogmatyka ograniczyłaby się do badania dogmatu kościelnego, treści symbolów wiary, wtedy przejęłaby cele, jakie stawia sobie historia dogmatów oraz symbolika. Dogmatyka zajmuje się przedstawieniem chrześcijańskiej wiary, jej istoty i treści, wiary w Boga objawionego w Panu Jezusie Chrystusie. Świadomie nie mówimy tu o przedstawieniu ewangelickiej czy luterańskiej wiary, gdyż na wiarę Kościoła powszechnego, nawiązującego do Pisma i szanującego rozwój historyczny myśli chrześcijańskiej, składa się wiara Kościołów wyznaniowych. Dogmatyka, jako rozmównica między Kościołami wyznaniowymi, spełnia między innymi rolę krytyczną wobec wiary całego Ludu Bożego.

Mając na uwadze cele, jakie stawia się dogmatyce, należy zapytać, czy w kręgu teologii luterańskiej jest zasadne nazywanie dogmatyką dyscypliny teologicznej zajmującej się badaniem treści wiary. Proponuje się więc inną nazwę:

¹ WA 7,721.

² WA 4,189.

nauka wiary albo nauka o wierze. Pozostajemy jednak przy tradycyjnej nazwie, gdyż istotne jest właściwe rozumienie celu dogmatyki.

Dogmatyka, jako dyscyplina zajmująca się opisaniem treści oraz istoty wiary, jej istoty, a przede wszystkim jej treści, korzystająca z osiągnięć wszystkich dyscyplin teologicznych, pracująca na rzecz budowania i zachowania Kościoła, w pełni zasługuje na miano korony teologii.

1.6. Ewangelickie rozumienie dogmatu

Możliwe jest prześledzenie historii dogmatu trynitarnego i chrystologicznego. Nie potrafimy wszakże jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, jaka jest geneza starokościelnych dogmatów. A. Harnack (1851–1930) był zdania, że starokościelne dogmaty są wynikiem hellenizacji chrześcijaństwa. M. Werner powstanie dogmatu upatruje w deeschatologizacji chrześcijaństwa¹.

Korzenie dogmatu sięgają Nowego Testamentu. Powielkanocna wiara uczniów werbalizowała się w postaci pierwszych wyznań, np. Jezus jest Panem; Jezus jest Chrystusem. Te proste wyznania z biegiem czasu wymagały wyjaśnienia. Obrastały w sformułowania poszerzające ich treść (por. Rz 1,3.4; 1 Tm 3,16). Były objaśniane i przekazywane w chrześcijańskich zborach osobom pragnącym przyjąć Chrzest. Przekazywane z pokolenia w pokolenie dały początek wyznaniom chrzestnym (np. *Apostolskie wyznanie wiary*).

Prachrześcijańskie wyznania były częścią składową liturgii, często wchodziły w skład modlitw, hymnów (np. Flp 2,511) i doksologicznych westchnień błagalnych, jak na przykład nowotestamentowe *maranatha*. Pierwsze wyznania wiary, których wyraźne ślady znajdujemy na kartach Pisma Świętego Nowego Testamentu, są regułami wiary, a więc dogmatami mającymi na celu wyjaśnienie treści popaschalnej wiary apostolskiego Kościoła. Nowotestamentowe pradogmaty rozwijały się dzięki instytucji katechumenatu. Jesteśmy blisko prawdy, gdy powiemy, że rozwój chrześcijańskiego dogmatu jest związany z nakazem chrzestnym Jezusa (por. Mt 28,19.20).

Według ojców Kościoła dogmat miał na celu wyjaśnienie tajemnicy Boga. Werbalizował treść chrześcijańskiej wiary. Na Zachodzie nieco inaczej traktowano dogmat aniżeli na Wschodzie. Jeśli na Wschodzie dogmat posiadał wymiar doksologiczny, to na Zachodzie podkreślano jego funkcję prawniczą. Konsekwencją takiego pojmowania dogmatu była na Zachodzie instytucja inkwizycji.

¹ H.G. Pöhlmann, *Abriß der Dogmatik*, 19.

Teologia Lutra była na wskroś egzystencjonalna. Jej profetyczny wymiar rozsądzał dotychczasowe rozumienie dogmatu. Niewątpliwie u Lutra oraz w księgach wyznaniowych luteranizmu i Kościoła reformowanego starokościelny dogmat obowiązuje po wsze czasy, ale zarazem podlega nieustannie osądowi Słowa Bożego. Jak człowiek każdorazowo musi podejmować decyzję wiary w obliczu zwiastowanego Słowa, które go dosięga, tak w wierze ojców powinien odnajdywać swoją wiarę, konfrontować z nią własne poznanie i zrozumienie tajemnicy pobożności.

Z kontrowersji Lutra z Erazmem z Rotterdamu na temat woli człowieka jasno wynika, czym był dogmat dla Ojca Reformacji. Luter w *De servo arbitrio* łączył dogmat z Pismem Świętym, którego centrum i żywym sercem jest Chrystus. Dogmat nie jest zlepkiem tematów nauki kościelnej, lecz ze względu na związek, jaki ma z Pismem Świętym, należy go rozumieć jako istotny element samoobjawienia się Boga, poznania Jego istoty tudzież określenia miejsca człowieka przed Bogiem i z Bogiem. Poważanie i wierność dogmatom należy do istotnych elementów chrześcijańskiej pobożności¹.

Dogmat jest probierzem wiary, lecz nie ma tej samej rangi, co Słowo Boże. Podlega, jak wszystko, osądowi Słowa Bożego i jest próbą sformułowania treści biblijnego poselstwa o Bogu objawionym w Jezusie Chrystusie. Dogmat jest na tyle użyteczny dla wiary, na ile wyjaśnia Słowo, przybliża Chrystusa i pomaga w podjęciu decyzji wiary.

Dogmat jest wyznaniem wiary, próbą opisania i przedstawienia tajemnicy wiary w Boga objawionego w Jezusie Chrystusie. Dogmat nie jest więc czymś skończonym, lecz wyznaniem Kościoła podlegającym nieustannej reinterpretacji. Ewangelicka wiara domaga się egzystencjonalnego odczytania dogmatu i objaśnienia.

Ewangelickie pojmowanie dogmatu wyraźnie odbiega od rzymsko-katolickiego rozumienia dogmatu. K. Rahner i H. Vorgrimler definiują dogmat następująco: „Dogmat jest zdaniem, które jest przedmiotem *fides divina et catholica*, a więc zdaniem, które Kościół mocą swojego zwykłego Urzędu Nauczycielskiego albo papieskiej czy soborowej definicji wyraźnie ogłasza jako objawione przez Boga, równocześnie dając do zrozumienia, że jego zaprzeczenie jest herezją”². Z definicji tej wynika, że dogmat i jego ogłoszenie pretenduje do objawienia Bożego. Objawiona prawda musi być jednak zawarta w Słowie Bożym lub zawarta we wcześniejszym dogmacie, opartym na objawieniu przez Słowo Boże. Kościół rzymsko-katolicki mocno obstaje przy tym, że w procesie poznawania objawienia Bożego nie jest uwikłany w błąd, przeto dogmat nie podlega rewizji.

¹ Pol. przekł. W. Niemczyk: Dr Marcin Luter, *O niewolnej woli*, 1977.

² K. Rahner i H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, 84.

Taki pogląd stabilizuje Kościół i to jest jego zaletą, ale nie sprzyja dynamizowaniu wiary i to jest jego skutkiem negatywnym.

W rzymskim katolicyzmie nie brak jednak ostatnio głosów domagających się bardziej dynamicznego rozumienia dogmatu i jego egzystencjonalnej definicji.

Egzystencjonalno-poznawczy wymiar dogmatu spowodował w luteranizmie odejście od rozumienia teologii, przede wszystkim dogmatyki, jako dyscypliny zajmującej się chrześcijańskim dogmatem, pojmowanym w kategoriach prawnych. Dogmatyka zajmuje się aktualnym stanem chrześcijańskiej wiary.

1.7. Dogmat i dogmatyka

Przyjąć można, że wyżej podane definicje teologii są zarazem definicjami teologii systematycznej, przede wszystkim dogmatycznej, gdyż ich autorzy przede wszystkim taką mieli na uwadze.

Teologia, a tym samym także dogmatyka, jest słowem o Bogu. Dogmatyka jednak nie jest zwykłym kazaniem ani nauką katechizmu. Dogmatyka zajmuje się metodycznym badaniem treści chrześcijańskiej wiary i opisaniem samoświadomości chrześcijańskiej, używając do tego metod naukowych. Wiara poszukuje zrozumienia. Zlekceważenie pędu poznawczego człowieka jest próbą odczłowieczenia istoty ludzkiej i skazaniem wiary, będącej zaufaniem miłosierdnemu Bogu, na wyjałowienie z jej istotnego elementu, jakim jest prawda i poznanie prawdy. Jednakże dogmatyka nie podnosi wiary do godności i poziomu nauki. Wiara musi pozostać tym, czym jest, a mianowicie zaufaniem w miłosierdzie Boże.

F.D. Schleiermacher (1768–1834), ojciec nowszej teologii protestanckiej, określił dogmatykę jako naukę o całokształcie doktryny obowiązującej w danym czasie w określonej chrześcijańskiej społeczności kościelnej¹. Ta definicja dogmatyki nie utrzymała się w protestantyzmie. Dogmatyka chce być bowiem rozmównicą pomiędzy dyscyplinami historycznymi w teologii a teraźniejszością. Dąży do racjonalnego opisanie treści wiary tu i teraz. Paul Tillich (1886–1965) zdecydowanie sprzeciwia się traktowaniu dogmatyki jako dyscypliny historycznej. Według Paula Tillicha teologia systematyczna, a więc przede wszystkim dogmatyka, próbuje dać wykład chrześcijańskiego poselstwa, które dotyczy naszej dzisiejszej sytuacji². R. Bultmann (1884–1976) w swojej teologii egzystencjonalnej wyznaczył dogmatyce konkretne zadanie. Teologia systematycz-

¹ W. Niemczyk, *Prolegomena do dogmatyki*, 15.

² P. Tillich, *Systematische Theologie*, I/II, 9.

na, dogmatyczna, nie tylko układa razem wypowiedzi biblijne niczym kamyczki mozaiki, lecz je przekłada, a więc spełnia funkcję hermeneutyczną¹.

P. Althaus (1889–1966) wyznaczył teologii dogmatycznej konkretne zadanie. Jest ona powołana i upoważniona do przekładania wcześniejszej jej postaci na nową².

Rozważania G. Ebelinga na temat zadań teologii systematycznej, a więc Także dogmatyki, można streścić następująco: teologia systematyczna mówi, jak było kiedyś i jak jest dzisiaj. Musi więc stale wsłuchiwać się w głos Słowa Bożego. Jako nauka języka wiary jest wciąż przygotowana na językowo-stwórcze zderzenie się Słowa z konkretną, aktualną rzeczywistością. Rozważa przekazane świadectwo wiary jako takie, wobec którego wspólcześnie trzeba być odpowiedzialnym³.

K. Barth (1886–1968) zdefiniował dogmatykę jako naukowe samosprawdzenie się chrześcijańskiego Kościoła ze względu na treść jego mowy o Bogu⁴. Według E. Brunnera (1889–1966) dogmatyka jest służbą myśli dla wiary, funkcją przekładania Biblii na język naszych czasów, dlatego też posiada charakter polemiczny i apologetyczny⁵. W. Trillhaas jest przekonany, że dogmatyka ma w zamiarze zdanie rachunku z chrześcijańskiej wiary⁶. Wolfhart Pannenberg domaga się od dogmatyki, jako dyscypliny teologicznej, wykładu i zbadania zawartości dogmatu. Dogmatyka stawia więc pytanie o prawdę dogmatu. Bada zgodność kościelnego dogmatu z objawieniem Bożym⁷.

Te przykładowe definicje dogmatyki zdecydowanie preferują pogląd, że przedmiotem dogmatyki jest chrześcijańska wiara, jej treść i istota. Uwzględniają także dwa elementy, a mianowicie jej aspekt racjonalny i kontekst eklezjologiczny. Z definicji tych wynika także, że dogmatyka spełnia służebną funkcję wobec Kościoła i samej wiary, która pragnie zrozumienia, gdyż w istocie swojej wiara chrześcijańska jest refleksyjna. Wyrosła przecież z popaschalnej refleksji nad zbawczym czynem Boga w Jezusie Chrystusie i taką chce pozostać, aż to co oglądamy niby w zwierciadle, zobaczymy twarzą w twarz (por. 1 Kor 13,12). Chociaż wiary nie da się naukowo zweryfikować, to jednak dogmatyka, jako

¹ R. Bultmann, *Welche Sinn hat es, von Gott zu reden?* w: *Glauben und Verstehen*, I, 26.

² P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, 9.

³ G. Ebeling, *Wort und Glaube*, 454.

⁴ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I/1, 1.

⁵ E. Brunner, *Dogmatik*, I, 97nn.

⁶ W. Trillhaas, *Dogmatik*, 9.

⁷ W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, I, 26.

nauka o chrześcijańskiej wierze, może wylegitymować się stosowaniem naukowych metod badawczych, wykorzystywanych w naukach humanistycznych, formułowaniem według zasad logiki definicji i pojęć, krytycyzmem, a także – jak wymaga się tego od nauki – użytecznością, praktycznym zastosowaniem. Obecnie zagadnienia hermeneutyczne, a więc dotyczące procesu poznania, jak też samego poznania, zajmują poczesne miejsce w dogmatyce. Ale dogmatyka nie może być tylko myśleniem o chrześcijańskiej wierze, lecz przede wszystkim wierzącym myśleniem. Teologia ojców Kościoła miała wymiar doksolologiczny. Orygenes w swo-im dziele pt. *Contra Celsum* napisał, że uprawiać teologię, znaczy „wzywać i czcić Boga i Chrystusa”. Teologia reformacji prowadziła do modlitwy, była modlącym się myśleniem. F. Melancton w *Loci communes* wyraził opinię, że „tajemnice Boskości należy raczej uwielbiać niż badać”. Według K. Bartha dogmatyka jest możliwa jedynie jako akt wiary, a więc nie jest możliwa poza postawą modlitwy¹. Myślenie o wierze poza wiarą i bez modlitwy doksolologicznej jest świecką religiologią. Teologia, jako mowa o Bogu, jest również rozmową z Bogiem. Helmut Thielike przestrzega: „Kto przestaje być duchowym człowiekiem, uprawia automatycznie fałszywą teologię, nawet gdy jest ona myślowo czysta, ortodoksyjna i gnejzjoluterańska”².

Wiara i poznanie, poznanie i wiara należą do siebie. Kontekstem dla procesu poznania istoty chrześcijańskiej wiary jest Kościół. Nie można uprawiać teologii, a przede wszystkim dogmatyki, poza Kościołem. Dotyczy ona konkretnej społeczności chrześcijańskiej tu i teraz i dlatego posiada również charakter wyznaniowy, co nie oznacza, że jest zamknięta, nieekumeniczna. Nowy Testament uczy, że od samego początku teologia miała charakter konfesyjny. Różnice pomiędzy teologią apostoła Pawła a teologią czwartego Ewangelisty są znaczne, jednakże nie wykluczają się. To samo można powiedzieć o teologii pierwszego Ewangelisty i apostoła Pawła. Nie może być mowy o jakiejś ponadkonfesyjnej teologii. Próby uprawiania takiej teologii świadczą o braku znajomości nowotestamentowego poselstwa i historycznego rozwoju myśli chrześcijańskiej. Dogmatyce, jako refleksji o wierze i rozmowie z Bogiem, jest potrzebny klimat wiary, jaki stwarza zawsze konkretna społeczność kościelna. Każda wypowiedź o Bogu jest też wezwaniem do decyzji zarówno wspólnoty kościelnej, jak i autora tej wypowiedzi. Dogmatyka więc karmi się wiarą i karmi wiarę.

Wielkim błędem jest pozwolenie na wyobcowanie się teologów zajmujących się profesjonalnie teologią (np. jako nauczyciele akademicki) z klimatu wiary, jakim oddycha Lud Boży. Kościół powinien zabiegać o to, by teologowie kształcący duchownych byli mocno związani z Kościołem, pełnili konkretną służbę

¹ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I/1, 23.

² H. Thielicke, *Kleines Exerzitium für Theologen*, 42.

w tym Kościele i czuli się odpowiedzialni za wierzący zbór. Odpowiedzialna i budująca teologia – to teologia pielgrzymującego Kościoła. Teolog nie może przyglądać się drodze, po której kroczy Lud Boży, ale musi razem z nim wędrować ku wieczności. Teolog winien oddychać tym samym powietrzem co cały Kościół, miłować treść jego wiary. Aby przewodzić Kościołowi na jego drodze, jest zobowiązany karmić się tym chlebem, który dany jest przez Chrystusa Ludowi Bożemu w Ewangelii. Jak nie może stać obok Kościoła, tak też nie może ulec pokusie – a teolog nie jest bez grzechu – postawienia siebie ponad Słowem; wykładać go, lecz nie odnosić do siebie.

Teolog spełnia określone funkcje w Kościele. Wydobywa ze Słowa Bożego skarby i nimi obdarza Lud Boży, Kościół bowiem jest bogaty wyłącznie klejnotami wiary w Chrystusa. Przekłada prawdy Boże na język zrozumiały. Stoi na straży wiary Kościoła i przedkłada ją ponad własną chwałę i sławę. Usiłuje znaleźć odpowiedzi na wszystkie egzystencjonalne pytania człowieka. Interpretuje dzieje i wskazuje drogi, którymi Bóg pragnie prowadzić swój Lud. Teolog spełnia więc funkcję profetyczną w Kościele.

Teologa obowiązują także określone zasady, którymi winien się kierować w swoim powołaniu i osobistym życiu. Teolog ceni prawdę, piętnuje fałsz. Zawsze stoi w cieniu swojego Pana. Unika zaimka *ja*. Działa konstruktywnie, a nie destruktywnie. Nie sieje wątpliwości, lecz niesie pociechę i zawiązuje rany. Odpowiada na pytania wtedy, gdy je zna. Wszystko poświęca dla prawdy. Nie szuka zaszczytów, lecz jest rzeczywistym autorytetem.

Prawdziwy teolog jest zawsze teologiem krzyża, Bóg bowiem w pełni objawił się w tajemnicy paschalnej Chrystusa.

1.8. Historyczny rozwój reformacyjnej myśli dogmatycznej

Teologia ojców Kościoła pretenduje do rozwinięcia apostołskiej tradycji o Bogu Ojcu, który z miłości do świata objawił się w Jezusie Chrystusie. Postępująca hellenizacja chrześcijaństwa otwierała nowe możliwości wyjaśnienia tajemnicy Chrystusa. Ojcowie Kościoła głównie koncentrowali się na definiowaniu wewnętrznej jedności Trójcy Świętej i relacji pomiędzy poszczególnymi Osobami Bożymi oraz na wyjaśnianiu człowieczeństwa i bóstwa Chrystusa. Teologia ojców Kościoła była na wskroś dynamiczna i doksologiczna.

Scholastycy w okresie średniowiecza całą swoją uwagę skupiali na uporządkowaniu dotychczasowej wiedzy teologicznej, na definiowaniu pojęć i tworzeniu zwartego systemu teologicznego, wzorowanego na systemach filozoficznych. Wyprawy krzyżowe ułatwiły wymianę myśli pomiędzy Wschodem a Zachodem. Dzięki tym kontaktom w zachodniej Europie poznano wielkich filozo-

fów greckich, głównie Arystotelesa. Filozofia dostarczyła scholastykom dość precyzyjnego instrumentarium.

Myśl reformacyjna była ekskluzywna. Luter niezmiernie ostro wypowiadał się przeciwko arystotelizmowi w teologii. Prawdziwa teologia, to teologia biblijna. Teologia reformacyjna miała charakter egzystencjonalny. W jej centrum znajdował się Chrystus, który został posłany przez Boga, by zbawić świat. Chrześcijanin w każdej chwili i na każdym miejscu powinien odpowiedzieć Bogu na Jego zbawczy czyn, podjąć decyzję wiary i związać się z Chrystusem. Teologia reformacyjna miała także wymiar personalny. Boże poselstwo jest skierowane nie tylko do ludzkości w ogóle, do Kościoła, lecz do pojedynczego człowieka będącego przedmiotem miłości Bożej. Przez wiarę zawiązuje się nic społeczności człowieka z Bogiem w Jezusie Chrystusie.

Myśl reformacyjna była także w pełnym tego słowa znaczeniu teologią produktywną. Reformatorzy, świadomi swojej wiary wyrosłej z nowego odczytania Ewangelii, nadali teologii wymiar profetyczny i dynamicznie opisywali z jednej strony sytuację człowieka bez Boga, a z drugiej strony – z Bogiem. Teologia reformacyjna tłumaczyła prawdy biblijne na język współczesny i zrozumiała. Według Marcina Lutra uprawianie teologii to nieustanne stawanie przed Bogiem. Dlatego twierdził, iż środkami teologii są: medytacja (*meditatio*), pokuszenie (*tentatio*) i modlitwa (*oratio*).

W rozwoju teologii i dogmatyki ewangelickiej, głównie luterańskiej, bardzo ważną rolę odegrały księgi symboliczne, a więc **Mały katechizm**, **Duży katechizm**, **Wyznanie augsburskie**, **Obrona wyznania augsburskiego**, **Artykuły szmalkaldzkie** i **Formuła zgody**. Księgi wyznaniowe, zarówno luteranizmu, jak i Kościoła reformowanego, stały na straży prawowierności i wytyczały dalszy kierunek myśli teologicznej w Kościołach wyrosłych z nurtu wittenberskiej i szwajcarskiej reformacji. Były probierzem tożsamości tych Kościołów.

Po dynamicznie rozwijającej się teologii reformacyjnej nastąpił okres szkolnej teologii. Dziedzictwo reformacji należało uporządkować i uzasadnić. Był to wymóg chwili. Teologię tego okresu nazywamy teologią ortodoksyjną. Czołowymi teologami luterańskimi tej epoki są: M. Chemnitz¹ (1522–1586), superintendent w Brunzwiku, autor między innymi dzieła pt. **Examen Concilii Tridentini** (dzieło polemiczne), **Repetitio corporis doctrinae ecclesiasticae**, **De duabus naturis**, **de hypostatica earum unione**, **de communicatione idiomatum et de aliis quaestionibus inde dependentibus**

¹ T. Mahlmann, *Martin Chemnitz*, GestKirch 6, 315–331;

T. Mahlmann, *Chemnitz Martin*, TRE 7, 714–721.

... oraz ***Loci Theologici***; L. Hutter¹ (1563–1616), profesor w Wittenberdze, autor ***Compendium locorum theologorum ex Scriptura Sacra et libro Concordiae collectum***; J.A. Quenstedt² (1617–1688), profesor w Wittenberdze, autor dzieła zatytułowanego ***Theologia didactico-polemica sive Systema theologicum***; D. Hollatz³ (1648–1713), autor ***Examen theologicum acroamaticum***; przede wszystkim J. Gerhard⁴ (1582–1637), profesor w Jenie i superintendent w Koburgu, autor wzorcowego dzieła ortodoksji luterkańskiej pt. ***Loci theologici***.

Wybitny teolog okresu ortodoksji, J. Gerhard, zdefiniował teologię jako „*doctrina ex verbo Dei extracta, qua hominis in fide vere et vita pia eruduntur ad vitam aeternam*”⁵ (nauka zbudowana ze Słowa Bożego, przez którą ludzie zostają pouczeni w prawdziwej wierze i pobożnym życiu do życia wiecznego). Charakterystyczne dla tej definicji teologii jest wskazanie w niej na Słowo Boże jako źródło teologii. Słowo Boże dostarcza materiału, z którego można skonstruować prawdziwą teologię. Teologia spełnia funkcję pedagogiczną. Poucza ludzi, jak należy wierzyć i żyć. Powiązanie wiary i życia jest tu dostatecznie jasne, by zaprzestać powtarzania opinii o rzekomej martwej ortodoksji. J. Gerhard opisał także teologię jako *sapientia practica* (praktyczna mądrość), a Hollatz jako *sapientia enimens practica*⁶ (szczególnie praktyczna mądrość).

J. Gerhard rozróżniał teologię prawdziwą (*theologia vera*) od teologii fałszywej (*theologia falsa*). *Theologia vera* dzieli się na teologię, jaką ma sam Bóg w sobie (*theologia αγγελικος*), i teologię odwzorowaną, a więc teologię, jaką mają rozumne stworzenia (*theologia εκτυπος*). *Theologia ektipa* dzieli się na teologię zbawionych (*theologia beatorum*) i teologię pielgrzymów (*theologia viatorum*). Ta ostatnia dzieli się na teologię ponadnaturalną (*theologia supernaturalis*) i teologię naturalną (*theologia naturalis*)⁷.

Teologia ortodoksyjna chciała być przede wszystkim teologią biblijną. Na jej użytek sformułowano naukę o inspiracji słownej. Każde słowo w Biblii jest pochodzenia Bożego i zostało podyktowane biblijnemu pisarzowi przez Ducha Świętego (zob. 4.2.1.1). Biblia dostarczała argumentów w teologicznym dowodzeniu ortodoksów luterskich.

¹ L. Zscharnack, *Hutter*, RGG II, 2059–2060.

² L. Zscharnack, *Quenstedt*, RGG IV, 1669–1670.

³ L. Zscharnack, *Hollatz*, RGG II, 1996.

⁴ L. Zscharnack, *Hollatz*, RGG II, 1996.

⁵ J. Gerhard, *Loci theologici*, *Prooenium*, 31.

⁶ D. Holatz, *Examen theologicum acroamaticum*, Prolog. 1. Q. 1.

⁷ J. Grehard, *Loci Theologici*, *Prooenium*, 13-17.

W okresie ortodoksji luterńskiej jedynie G. Calixt¹ (1586–1656), profesor w Helmstedt, wyrosły w atmosferze teologii Filipa Melanchtona, odważył się uprawiać teologię ireniczno-synkretystyczną, za co był krytykowany. Uznał on pięć pierwszych wieków chrześcijaństwa za bazę porozumienia między Kościołami. Na tej bazie mogło – zdaniem Calixta – dojść do wzajemnego uznania się wyznań chrześcijańskich.

W okresie ortodoksji w łonie Kościoła luterńskiego miały miejsce dwa spory dogmatyczne: chrystologiczny i skripturologiczny.

Pierwszy rozgorzał między teologami uniwersytetu w Tybindze (kry-pstycy) a teologami uniwersytetu w Giessen (kenotycy). Teologowie w Tybindze (L. Osiander, M. Nikolai, T. Thummus) twierdzili, że Chrystus, Syn Boży w stanie poniżenia (*in statu exinanitionis*) jedynie ukrył swoje Boskie własności (κρυψις – ukrycie). Teologowie z uniwersytetu z Giessen (B. Mentzer, J. Feuerborn) utrzymywali zaś, że Chrystus *in statu exinanitionis* wyzbył się swoich Boskich własności (κενωω – wyzbycie się czegoś, ogołocenie)².

Drugi spór dotyczył pojęcia inspiracji Pisma Świętego. H. Rathmann (1585–1628), duchowny z Gdańska, twierdził, że wszelkie zjawiska nadnaturalne wywołane przez Pismo Święte, nie mogą zaistnieć poza głoszeniem Pisma Świętego. To co nadnaturalne zostaje dołączone do zwiastowania Pisma³. Rathmannowi zarzucono sprzyjanie poglądom Kaspra Schwenckwelda. Teologowie ortodoksyjni twierdzili, że nadnaturalna moc Pisma Świętego mieści się w nim zarówno *in usu*, jak również *ante usum*, *post usum* i *extra usum*, to znaczy, że niezależnie od tego, czy ktoś czyta Biblię, czy też jest ona zamknięta.

W łonie kalwinizmu również ukształtowała się ortodoksyjna teologia. W kalwińskiej Holandii doszło do ostrej kontrowersji wokół nauki o predestynacji głoszonej przez genewskiego teologa, Jana Kalwina⁴. Początkowo był to spór pomiędzy dwoma teologami z uniwersyteu w Leodium, F. Gomarusem a J. Arminiusem (1560–1609)⁵. Zatoczył on jednak szersze kręgi i wywołał dość poważne reperkusje polityczne. Gomarus stał na gruncie kalwińskiej nauki o prede-

¹ I. Mager, *Georg Calixt*, GestKirche 7, 137–148.

J. Wallmann, *Calixt Georg*, TRE 7, 552–559.

² F. Pieper, *Christliche Dogmatik*, II, 337nn.

³ G. Horning, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus*, w: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, (red. C. Andrsen) 3, 80.

⁴ W. Neuser, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster*, w: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, (red. C. Andrsen) 2, 322–347.

⁵ G.J. Hoenderdaal, *Jacob Arminius*, GestKirch 7, 51–64;

G.J. Hoenderdaal, *Arminius Jacobus*, TRE 4, 63–69.

stynacji, Arminius zaś był jej przeciwnikiem. Zwolennicy Armeniusa, wywodzący się z zamożnego mieszczaństwa holenderskiego, domagali się zwierzchnictwa państwa nad Kościołem, któremu zaś przeciwni byli tzw. gomaryści. Do arminian należał wybitny teolog Hugo Grotius (1583–1645)¹, reprezentant filologiczno-historycznej egzegezy biblijnej² i wybitny filozof prawa³. Cechą charakterystyczną ortodoksji kalwińskiej, oprócz wierności nauce o predestynacji, jest przestrzeganie surowych zasad życia. Najwybitniejszym teologiem ortodoksji kalwińskiej był G. Voetius⁴, profesor w Utrechcie, zwany holenderskim papieżem. Przeciwno skostnieniu kalwińskiej ortodoksji ostro występował przedstawiciel teologii humanistyczno-federalnej, J. Coccejus (1603–1669)⁵.

W okresie ortodoksji luterańskiej niektórzy teologowie znajdowali się pod wpływem mistyki chrześcijańskiej. Próbowali odnaleźć ją także u Ojca Reformacji, ks. Marcina Lutra.

J. Arndt (1555–1621)⁶, autor *Vier Bücher vom wahren Christentum* oraz *Paradiesgärtlein allen christlichen Tugenden*, jest przedstawicielem mistyki luterańskiej. Nawiązując do wielkich mistyków średniowiecza, pragnął nadać codziennej pobożności luterańskiej głębszy, zdecydowanie personalistyczny wymiar. Teologia J. Arndta jest próbą re-akcji na skostnienie końcowej fazy teologii i pobożności ortodoksyjnej.

Reakcją na przejawy skostnienia epigonów teologii ortodoksyjnej był przede wszystkim pietyzm zrodzony w kalwińskiej Holandii. Wyżej wspomniany przedstawiciel ortodoksji kalwińskiej, Gisbertus Voetius, zapoczątkował ruch mający na celu ożywienie wiary, pogłębienie indywidualnej pobożności. Organizował konwentykle wewnątrz Kościoła, które miały być zaczynem powszechnego odrodzenia i ożywienia. Pietyści holenderscy występowali przeciwko tzw. teologii federalnej, za co byli prześladowani przez Kościół państwowy.

¹ H.R. Guggisberg, *Grotius Hugo*, TRE 14, 277–280;

W. Philipp, *Grotius*, EKL I, 1726–1728.

² E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, I, 225–236.

³ E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, I, 13–30.

⁴ A. de Groot, *Gisbertus Voecius*, GestKirch 7, 149–162;

J. Moltmann, *Voecius*, EKL III, 167n.

⁵ H. Faulenbach, *Johhanes Coccejus*, GestKirch 7, 163–176;

H. Faulenbach, *Coccejus Johhanes*, TRE 8, 132–140;

J. Mottmann, *Coccejus*, EKL I, 802n.

⁶ M. Schmidt, *Arndt Johann*, TRE 4, 121–129; F.E. Stoeffler, *Johann Arndt*, GestKirch 7, 37–49.

Holenderski pietyzm znalazł wielu zwolenników w Kościele reformowanym na terenie południowo-zachodnich Niemiec. Tu działał znany mistyk Gerhard Terstegen, autor popularnych pieśni.

Ojcowie pietyzmu luterńskiego, Philipp Johann Spener (1635–1705)¹ i August Herman Francke (1663–1727)², wierni doktrynie Lutera, dążyli do pogłębienia życia religijnego przez studiowanie Pisma Świętego wszak w końcowej fazie ortodoksji, chociaż teologia ortodoksyjna chciała być teologią Słowa, w rzeczy samej niejednokrotnie konkurowała ze Słowem Bożym. Spener w napisanym w 1675 roku dziele pt. ***Pia desideria*** zawarł program odnowy życia religijnego. Wzywał do głoszenia Słowa Bożego nie tylko w kościele, lecz na każdym miejscu. Domagał się nie tylko czystości nauki, na której gruncie stał mocno i zde-cydowanie, ale także czystości życia. Prawdziwa wiara bowiem polega na posłuszeństwie Bożej woli. Prawdziwa wiara nie jest wiedzą, lecz czynem. Wzywał do uaktywnienia się szeregowych członków Kościoła. Spener domagał się reformy studiów teologicznych. Dostrzegał wyraźne mankamenty w dotychczasowym systemie kształcenia duchownych. Nawoływał księży, by głosili proste i budujące kazania. Dzięki Spenerowi upowszechniła się w Kościele ewangelickim konfirmacja.

F.J. Spener organizował w Lipsku tzw. *collegia philobiblica* (ze-brania miłośników Biblii) cieszące się dużym powodzeniem wśród studentów. Ojciec pietyzmu musiał jednak opuścić Lipsk, gdyż, jako kaznodzieja domagający się nie-nagannego życia, był niewygodny dla elektora saskiego.

Centrum pietyzmu stało się Halle, gdzie działał A.H. Francke, pastor w Glaucha, a od 1698 r. profesor wydziału teologicznego na tamtejszym uniwersytecie. Pietyzm, któremu przewodził Francke, zasadniczo różnił się od pietyzmu Spenera. Wykłady A.H. Franckego były budującym objaśnieniem Pisma Świętego. Często je uzupełniał kazaniami wzywającymi do nawrócenia. Były wszakże jednostronne i pozbawione teologicznej refleksji. Zwolenników A.H. Franckego cechowało ubóstwo intelektualne, w konsekwencji prowadzące do wyjałowienia wiary.

Swoistą odmianą pietyzmu jest tzw. ruch herrhucki, którego założycielem był Mikołaj hrabia Zinzendorf (1700–1760)³. W młodości Zinzendorf był pod silnym wpływem pietyzmu halleńskiego. Po prawniczych studiach w Wittenberdze dużo podróżował i spotkał się z ruchami przebudzeniowymi w Kościele reformowanym. Po powrocie rozpoczął karierę polityczną, lecz gdy w jego dob-

¹ J. Wallmann, *Philipp Jacob Spener*, GestKirch 7, 205–223.

² K. Deppermann, *August Herman Francke*, GestKirch 7, 241–260.

³ H. Schneider, *Nikolaus Ludwig von Zinzendorf*, GestKirch 7, 347–372; D. Meyer, *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf*, *Klassiker der Theologie*, II, 22–38.

rach osiedlili się bracia morawscy i różnego rodzaju marzyciele religijni, założył własną społeczność kościelną w Herrnhut w Łużycach Górnych. 12 maja 1727 roku założył zbor ze swoistą organizacją kościelną i nabożeństwem. W ten sposób chciał urzeczywistnić Spenerowską ideę kościółka w Kościele (*ecclesiola in ecclesie*). Zinzendorf uzyskał stopień kandydata teologii w uniwersytecie w Tybindze i został ordynowany przez biskupa braci morawskich, Jabłońskiego¹. Zborowi w Herrnhut hrabia Zinzendorf przewodził do końca swojego życia.

Zbór w Herrnhut formalnie nie wystąpił z Kościoła w Saksonii. Przyjął **Wyznanie augsburskie** i uzyskał daleko idącą autonomię. Na rozwój zboru w Herrnhut miała wpływ silna osobowość hrabiego Zinzendorfa, przede wszystkim jego swoista, chrystocentryczna teologia i przesłodzona pobożność, wyrażająca się między innymi w używaniu zdrobnień w Herrnhut. Do Chrystusa zwracano się jako do „braciszka Baranka”, a kult „ranki w boku Chrystuska” urósł do rangi autonomicznego nabożeństwa. Z biegiem czasu doszło do pewnego otrzeźwienia, a dzięki późniejszym następcom Zinzendorfa Herrnhut stał się ważnym ośrodkiem życia religijnego w Niemczech.

Epigoni pietyzmu często popadali w skrajność w swych usiłowaniach budzenia skruchy. Podkreślanie swojej pobożności i silne tendencje odśrodkowe prowadziły do wyobcowania się pietystów ze społeczności kościelnej. Teologia okresu pietyzmu chciała być biblijna, jednakże nie była to teologia biblijna w ścisłym znaczeniu tego słowa, lecz biblijna dogmatyka. Pietyści dzielili teologię na teologię nie nawróconych i teologię nawróconych.

W okresie racjonalizmu nastąpiło załamanie tradycyjnej wiary i pobożności kościelnej. Racjonalizm spowodował wielkie straty w teologii. Teologiczna refleksja zawsze wiąże się z pobożnością. Angielski deizm, zawężający religijność do religii naturalnej, oraz francuski racjonalizm znalazły gorliwych zwolenników w Niemczech, gdzie zawsze przewodziła teologia ewangelicka. Pionierem oświecenia był Ch. Wolff (1679–1754)². Studiował w rodzinnym Wrocławiu i na uniwersytecie w Jenie. Zdobył ogromną wiedzę, ale nie umiał jej właściwie spożytkować. Nie należał do myślicieli oryginalnych. Stosował metodę matematyczną w tych dziedzinach nauki, którymi się zajmował. Początkowo był profesorem w Halle, a tam pietyści nie patrzyli nań przychylnym okiem. Na skutek oskarżeń przed królem pruskim Fryderykiem Wilhelmem I musiał w 1723 roku opuścić Halle. Osiedlił się w Marburgu, gdzie kontynuował dzieło swojego życia. Powrócił do Halle pod rządami Fryderyka Wielkiego. Jego podstawowa praca teologiczno-filozoficzna pt. ***Vernünfftige Gedanken von Gott, der***

¹ J. Gross, *Urząd biskupa w Kościele luteranckim ze szczególnym uwzględnieniem Polski*, w: *Dosyć masz, gdy masz łaskę moją*, 68.

² H.-J. Birkner, *Christian Wolff*, *GestKirch* 8, 187–198;
W. Tatarakiewicz, *Historia filozofii*, II, 217–221.

Welt und Seele des Menschen, auch alle Dingen überhaupt, odzwierciedlająca ducha czasu, ukazała się w 1720 roku.

Dzieło Ch. Wolffa kontynuował wywodzący się z pietyzmu J.S. Semler (1725–1791)¹, ojciec historycznie zorientowanej teologii i autor wielu traktatów, jak np. ***Apparatus ad liberalem Nevi Testamenti, Aparatus ad libros symbolicos ecclesiae Lutheranae, Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons, Beantwortung der fragmente eines Unbekannten insbesondere vom Zweck Jesu und seiner Jünger***. Semler domagał się całkowitej wolności dla badań teologicznych. Zakwestionował tradycyjną naukę kościelną o inspiracji. Wykazał, że nie wszystko w Biblii ma jednakową wartość. Boskiego pochodzenia jest jedynie to, co służy moralnej poprawie. Wiele nauk głoszonych przez Jezusa i Jego apostołów nie ma już dla człowieka większego znaczenia. Widział różnicę pomiędzy religią publiczną a prywatną. Prawo do pełnej wolności wyboru przekonań religijnych ma tylko jednostka wybitna. Motłoch powinien podporządkować się religii publicznej, której kształt może określić jedynie państwo. Semler wykształcił wielu uczniów, którzy kontynuowali dzieło mistrza.

Ze szkoły Semlera wywodzą się W. A. Teller (1734–1804)², J.F.Chr. Loeffler 1752–1816)³ i J.Ph. Gabler (1753–1826)⁴. Racjonalści zakwestionowali nadprzyrodzony charakter Pisma Świętego oraz bóstwo Chrystusa.

Na terenie Niemiec z racjonalizmem konkurowała skutecznie filozofia idealistyczna, która przyczyniła się do powstania nowej teologii supranaturalistycznej.

W okresie racjonalizmu i ogólnego upadku teologii tradycyjnej, teologię supranaturalistyczną uprawiali pod przewodnictwem G.Ch. Storra (1746–1805)⁵ teologowie wszechnicy wittenberskiej, którzy przez wiele wieków odgrywali przewodnią rolę w myśli dogmatycznej luteranizmu. Do najlepszych tradycji luteraniskich nawiązywali J.G. Hamann (1730–1788)⁶, M. Claudius (1740–1815)⁷, J.F. Oberlin (1740–1826)¹ oraz dobry teolog i płomienny kaznodzieja K. Harms (1778–1855)².

¹ G. Hornig, *Johann Salomo Semler*, GestKirch 8, 267–29;

Ph. Schäfer, *Johann Salomo Semler*, Klassiker der Theologie II, 39–52.

² H. Hoffmann, *Teller Wilhelm Abraham*, RGG V, 1039–1040.

³ H. Hoffmann, *Loeffler Josias Friedrich Christian*, RGG III, 1707.

⁴ H. Hoffmann, *Gabler Johann Philipp*, RGG II, 844.

⁵ H. Hoffmann, *Storr Gottlob Christian*, RGG V, 825.

⁶ H. Stephan, *Hamann Johann Georg*, RGG II, 1595–1597. RGG V, 825.

⁷ H. Stephan, *Claudius Matthias*, RGG I, 1685–1686.

Za ojca nowoczesnej teologii ewangelickiej uważa się F.D. Schleiermachera (1768–1834)³. Schleiermacher podkreślał autonomię religii wobec moralności i metafizyki. Religia nie jest wiedzą ani moralnością, lecz poczuciem bezwzględnej zależności od Boga, z której powinny wyrastać wiedza i moralność. W swoim głównym dziele pt. ***Der christliche Glaube nach dem Grundsätzen der evangelischen Kirche***, przeciwstawiając się racjonalizmowi, podkreślił znaczenie Chrystusa, który odznaczał się doskonałym poczuciem zależności od Boga. Zniesienie tej zależności jest grzechem. Człowieka nie zbawia przykład Jezusa, lecz Osoba Chrystusa. Zbawienie polega na przyjęciu wierzącego do mocy Boskiej świadomości Chrystusa.

Pozytywnie do teologii Schleiermachera odnieśli się przedstawiciele tzw. teologii przebudzenia: F.A.G. Tholuck (1799–1877)⁴, zwany Spenerem XIX wieku, oraz A. Neander (1789–1850)⁵, a także E.W. Hengstenberg (1802–1869)⁶, odrodziciel nowej postaci luterskiej ortodoksji.

Po teologii racjonalistycznej bujnie rozwijała się teologia liberalna, której przedstawiciele wiele zapożyczyli z teologii Schleiermachera. Czołowy teolog liberalizmu A.B. Ritschl (1822–1889)⁷, autor ***Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Entstehung der althathkolischen Kirche*** oraz ***Geschichte des Pietismus***, odrzucił mistykę, pietyzm i metafizykę jako ruchy nie odpowiadające duchowi Nowego Testamentu. A. Ritschl był głęboko myślącym teologiem luterskim, opierającym swoją teologię na Biblii i teologii reformacyjnej. Za źródło dogmatyki uważał Ewangelię, a nie samoświadomość chrześcijańską, od dogmatyka zaś żądał uprawiania teologii w Kościele i dzielenia jego wiary. Kościół jest podmiotem pojedynczego działania Boga, którego można spotkać jedynie w Chrystusie.

Uczniowie Ritschla utworzyli tzw. szkołę ritschlowską i przewodzili teologii ewangelickiej we wszystkich znaczniejszych uniwersytetach niemieckich. H. Schultz (1836–1903)⁸ działał w Getyndze, J. Gottschick (1847–1907)¹ w Ty-

¹ G. Anrich, *Oberlin Johann Friedrich*, RGG IV, 616–617.

² H. Hermeling, *Harms Klaus*, RGG II, 1632–1633.

³ H.-J. Birkner, *Friedrich Schleiermacher*, GestKirch 9,1, 87–115;

H. Peiter, *Friedrich Schleiermacher*, *Klassiker der Theologie*, II, 74–88.

⁴ H.-W. Krumwiede, *August G. Tholuk*, GestKirch 9,1, 281–292.

⁵ K. Bauer, *Neander August*, RGG IV, 475–476.

⁶ L. Zscharnack, *Hengstenberg Ernst Wilhelm*, RGG II, 1796–1797.

⁷ W. Trillhaas, *Albrecht Ritschl*, GestKirch 9,2, 180–195;

K.H. Neufeld, *Albrecht B. Ritschl*, *Klassiker der Theologie*, II, 208–220.

⁸ P. Glaue, *Schultz Hermann*, RGG V, 309.

Tybindze, M. Reischle (1858–1906)² i F. Kattenbusch (1851–1935)³ w Halle, H.H. Wendt (1853–1928)⁴ w Jenie, O. Ritschl (1860–1944)⁵ w Bonn i J. Kaftan (1848–1926)⁶ w Berlinie.

Najwybitniejszym teologiem liberalizmu był świetny znawca wczesnego chrześcijaństwa A. von Harnack (1851–1930)⁷.

Pod wpływem Ritschla, Schleiermachera i Tholucka z powodzeniem uprawiał teologię W. Hermann, który za istotę religii uważał osobiste doświadczenie. Człowiek nabywa je przez introspekcję doświadczenia religijnego Jezusa. Według W. Hermanna zadaniem ewangelickiej dogmatyki jest opisanie procesu zdobywania tego doświadczenia.

W dobie liberalizmu do przedstawicieli konserwatywnej teologii, pozostającej na gruncie konfesjonalizmu luterkańskiego, należeli głównie Ch.E. Luthardt, M. Kähler (1835–1912), A. Schlatter (1852–1938), R. Franck (1827–1894).

Po I wojnie światowej nastąpił kryzys teologii liberalnej. W teologii systematycznej na czoło wysunęły się badania nad teologią Lutra. Doszło do pozytywnej recepcji teologii reformacji. W badaniach nad Lutrem początkowo przewodził K. Holl (1866–1926), a następnie E. Hirsch, H. Rückert i H. Bornkamm. Odważny kierunek w teologii dogmatycznej tworzyli C. Stange, W. Kehler. R. Hermann i E. Seeberg. Kierunek dialektyczny reprezentowali P. Althaus, H.J. Iwand, E. Wolff, W. von Loewenich, a przede wszystkim teolog reformowany K. Barth.

1.9. Zadania i cele dogmatyki

Zadania i cele dogmatyki wypływają z samej definicji dogmatyki. Skoro dogmatyka zajmuje się treścią chrześcijańskiej wiary, wtedy jej zadaniem jest zbadanie tej treści, krytyczne ustosunkowanie się do niej i rzeczowe, metodyczne opisanie. Nie wyczerpuje to jednak postawionego przez nas zagadnienia. Powyższa odpowiedź na pytanie o zadania i cele dogmatyki nie jest zadowalająca.

¹ H. Mulert, *Gottschich Johannes*, RGG II, 1404.

² P. Glaue, *Reischle Max*, RGG IV, 1850–1851.

³ H. Mulert, *Kattenbusch Ferdinand*, RGG III, 702–703.

⁴ Fr. Traub, *Wendt Hans Heinrich*, RGG V, 1858.

⁵ Fr. Traub, *Ritschl Otto*, RGG IV, 2046–2047.

⁶ H. Mulert, *Kaftan Julius*, RGG III, 581.

⁷ C.-J. Kaltenborn, *Adolf von Harnack*, *GestKirch* 10,1, 70–87; H. von Soden, *Harnack Adolf*, RGG II, 1633–1636.

Dogmatyka, zajmując się chrześcijańską wiarą, jej treścią i istotą, w pierwszym rzędzie staje wobec zagadnienia źródła wiary, którym jest Słowo Boże. Musi odpowiedzieć na pytanie, czym w istocie swojej jest Słowo Boże i w jakiej sytuacji człowiek się z nim spotyka. Należy więc wskazać na wewnętrzny związek pomiędzy Biblią i Słowem Bożym. Dogmatyka ma do czynienia z Biblią i to nie w mniejszym stopniu aniżeli biblistyka. Dogmatyka uzasadnia potrzebę nieustannego podejmowania wysiłku zgłębienia objawienia Bożego i potrzebę zwiastowania jego treści. Można uprawiać egzegezę biblijną, biorąc pod uwagę wiele punktów widzenia: historyczny, lingwistyczny czy religioznawczy. Dogmatyk dokonuje analizy treści objawienia przede wszystkim dla potrzeb Kościoła, sprecyzowania treści wiary i umocnienia we wierze Ludu Bożego.

Dogmatyk, którego obowiązuje metodyczne myślenie, systematycznie opracowuje biblijny materiał, wyniki egzegezy i teologii biblijnej. Tak przygotowany przez niego budulec służy do nieustannego wznoszenia murów Kościoła. Teologia biblijna, jako dyscyplina historyczna, nie odpowiada na pytanie, jak powinno być zwiastowane poselstwo biblijne w zmieniającym się świecie. Egzegeza i teologia biblijna bada treść i za-wartość biblijnego objawienia. Dogmatyka, jako rozmównica pomiędzy przeszłością a terażniejszością, powinna odpowiedzieć na pytanie, co jest dzisiaj aktualne dla wiary i życia Kościoła. Mając na względzie potrzeby dnia dzisiejszego, dogmatyka wydobywa ze swojego skarbcza objawienia rzeczy stare, a jednak ciągle nowe, i przygotowuje materiał dla teologii praktycznej. Dogmatyka nieustannie pozostaje w służbie objawienia i budowania Kościoła.

Dogmatyka zajmuje się między innymi starochrześcijańskim dogmatem. Dogmat jest efektem procesu historycznego, wynikiem refleksji nad objawieniem w konkretnej rzeczywistości, ale także zaspokojeniem ciekawości wiary, która chce i ma prawo wiedzieć, jak i co zostało objawione człowiekowi. Wiara przecież nie jest wyabstrahowanym uczuciem i nie można jej oddzielić od tego, co istotne dla człowieczeństwa, a więc od procesu myślenia i poznania. Inaczej wiara byłaby instynktem lub, w najlepszym przypadku, pozostałością po instynkcie, jaki charakteryzował pierwotnego człowieka. Dogmatyka ciągle na nowo weryfikuje dogmat i wyznanie w świetle najnowszych zdobyczy biblistyki. Musi odpowiedzieć na pytanie wierzącego człowieka, co jest dla niego obowiązujące i aktualne z historycznie uwarunkowanego dogmatu i wyznania. Dogmatyka przekłada na język nam współczesny i komunikatywny dogmat i wyznanie (sformułowane przecież dla człowieka żyjącego w określonej epoce) wyrażone w niezrozumiałych dziś kategoriach i pojęciach lub w słowach, które zmieniły swe znaczenie. Spełnia więc rolę reproduktywną. To oznacza, że reprodukuje i przekłada treść chrześcijańskiej wiary z przeszłości na potrzeby wierzącego człowieka tu i teraz, człowieka żyjącego w konkretnej sytuacji oraz ponoszącego konsekwencje swej działalności. Takie zadanie dogmatyki, chociaż może niewdzięczne, jest nieocenione i konieczne do wykonania, gdyż Kościół miał swój

początek, rozwijał się w przestrzeni i w czasie, a pod wpływem zachodzących w świecie procesów historycznych był poddany przemianie w różnych dziedzinach i na wszelakich płaszczyznach swojego życia. Przede wszystkim w Kościele działa Duch Święty, który zgodnie z obietnicą Jezusa przypomina Kościołowi ewangeliczne poselstwo jego Pana i wprowadza go we wszelką prawdę. Przebytej drogi nie wolno nie pamiętać. Zapomnieć o niej, o jej wszystkich zakrętach i nierównościach, albo nie widzieć roztaczających się przy niej wspaniałych widoków wiary i nadziei, znaczy lekceważyć działanie Ducha Bożego w Kościele. Dogmatyka, wypełniając swoje reproduktywne zadanie, pozostaje na usługach Chrystusa, który wczoraj był tym samym Chrystusem ukrzyżowanym i zmarłym, jak dziś, drogim i bliskim dla wiary.

Dogmatyk nie pracuje jednak w archiwum kościelnym. Spełnia on również rolę produktywną. Wynika ona z istoty chrześcijańskiej wiary. Wiara jest dynamiczna, nieustannie poszukuje swego fundamentu i jądra. Dąży do wyrażenia się w świadectwie, oczywiście, jeśli jest wiarą prawdziwą, nie zaś wierzchnią szatą, którą ktoś zrzuca lub zakłada. Odniesienie się teologii dogmatycznej do sytuacji Kościoła i wierzącego człowieka w każdej konkretnej chwili historycznej, która ciągle umyka, jest znacznie ważniejsze aniżeli odnoszenie się jej do historii i tradycji. Kerygmat, biblijne zwiastowanie o Jezusie, nie może być powtarzany w nie zmienionej formie, lecz powinien być przystosowany do poziomu, wiedzy i kultury człowieka. Uczy nas tego sam Nowy Testament. Prymitywna teologia prazboru, paisologia, została zastąpiona w apostołskim Kościele chrystologią. W pierwotnym chrześcijaństwie nieustannie poszukiwano formuł wyrażających wiarę w Jezusa, przez którego objawił się Bóg. Dogmatyka nie może jedynie pielęgnować tradycji, oczyszczać ją i z poszczególnych jej elementów budować różne konstrukcje myślowe, lecz powinna przekładać kerygmat i treść wiary minionych pokoleń na język współczesny. Według E. Brunnera – jak już zostało powiedziane – dogmatyka jest funkcją przekładania Biblii na język naszych czasów¹. Paul Althaus zaś uważa, że Ewangelia, prawda chrześcijańska, zostaje przez teologię dogmatyczną przetłumaczona z jej wcześniejszej postaci na nową². Dogmatyka spełnia więc funkcję hermeneutyczną. Poszukując nowych środków wyrazu, maluje obraz, stan, przede wszystkim treść chrześcijańskiej wiary, kreśli wizję przyszłości i formułuje na nowo ewangeliczne poselstwo, by służyło Kościołowi jako pokarm i oręż w walce ze światem, który nieustannie domaga się, byśmy zdali rachunek z naszej chrześcijańskiej nadziei (por. 1 P 3,15). Produktywna rola teologii dogmatycznej w istocie rzeczy jest funkcją profetyczną, ukierunkowującą Kościół na jego drodze ku celowi wiary, którym jest wieczne życie w Ojcu i Synu, i Duchu Świętym, oraz funkcją egzystencjonalną, umożliwiającą człowiekowi wiary rozumienie jego bytu tu i teraz.

¹ E. Brunner, *Dogmatik*, I, 96.

² P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, 9.

Dogmatyka, spełniająca swoją produktywną rolę, może ulec niebezpiecznej ideologizacji i pretendować do roli światopoglądu, który winni wyznawać wierzący. Stać się to może przez bezkrytyczną filiację nowoczesnych i modnych prądów filozoficznych, zdobyczy nauk humanistycznych i przyrodniczych. Uchronić się jednak może od tych niebezpieczeństw, jeśli pozostanie teologią ekskluzywną, a więc gdy teologowie będą pamiętać, że dogmatyka prezentuje wartości, które nie są nam dane dzięki dedukcji, spekulacji i doświadczeniu, lecz poprzez jedyne w swoim rodzaju objawienie się Boga w historii Izraela i w sobie Jezusa Chrystusa. Nie może jednak nie słuchać tego, co mówi świat i nauka, sekularyzowany człowiek. Teologia dogmatyczna nie odpowie na pytania, których nie zna. Dogmatyka musi słuchać pytań współczesności i na nie odpowiadać. Ale nie może też słuchać tylko głosu dnia dzisiejszego i wszystkiego, co na ten dzień się składa, lecz pamiętać o przebytej drodze wiary. Funkcja reprodukcyjna dogmatyki bez produktywnego wynaturzenia dogmatykę i redukuje ją do nauki o tradycji, produktywna bez reprodukcyjnej łatwo staje się utopią lub wiedzie do modernizmu.

Dogmatyka jest w Kościele na służbie Ducha Świętego. Spełnia rolę krytyczną. Weryfikuje treść aktualnej wiary Ludu Bożego i jako sumienie Kościoła stoi na straży czystości aktualnego zwiastowania. Kościół zamykający usta teologii dogmatycznej, lekceważący jej głos, pozbawia się światła i drogowskazu. Krytyczną funkcję w stosunku do wiary może spełniać jedynie dogmatyka. Wiara nie może odwołać się do filozofii i nauk przyrodniczych, aby uzyskać orzeczenie o jej prawdziwości. Wiara nie może być weryfikowalna przy pomocy kryteriów, które nie należą do świata ducha i wiary. Uprawniona do tego jest wyłącznie dogmatyka, która w świetle objawienia Bożego może ferować wyroki. Społeczności kościelne, które nie chcą się poddać tej krytycznej ocenie dogmatyki, prędzej czy później ulegną degradacji, a ich wiara stanie się w ogromnej części iluzją.

Dogmatyka, spełniając swoją krytyczną funkcję w stosunku do wiary Kościoła, nie podejmuje próby przejęcia przez siebie funkcji, którą spełnia jedynie Słowo Boże. Nie podejmuje również próby zastąpienia kościelnego zwiastowania Słowa Bożego, z którego wyrósł i żyje Kościół. Jednakże teologia dogmatyczna, jako słowo o Bogu, jest nie tylko naukowym przedstawieniem treści wiary Ludu Bożego, lecz także dialogiem z Bogiem, zwiastowaniem Boga w Chrystusie Jezusie w mocy Ducha Bożego. Dogmatyka, uprawiana w Kościele, musi wypływać z wiary i do wiary prowadzić. Jest pewnego rodzaju wierzącą refleksją nad przedmiotem wiary. Podporządkowana Duchowi Świętemu spełnia więc funkcję profetyczną.

Profetyczna funkcja dogmatyki wyraża się poprzez jej służebną i krytyczną funkcję wobec aktualnej treści wiary Kościoła. Dogmatyka uświadamia Kościołowi ty i teraz, a więc w określonej czasoprzestrzeni, treść oraz istotę jego wiary.

Przede wszystkim winna też w świecie i wobec świata składać świadectwo wiary w Boga, który umiłował świat i zań wydał Syna swojego, Jezusa Chrystusa. Wypełnia więc tym samym posłannictwo zlecone Kościołowi przez Chrystusa (Mt 28,19n). Świat tego świadectwa potrzebuje. Bez niego narażony jest na omamy samozwańczych proroków. Dogmatyka musi ostrzegać przed ślepyimi drogami prowadzącymi do nikąd. Na drodze Ludu Bożego ku wieczności dogmatyka wiezie od samouświadomienia treści wiary do świadectwa wobec świata.

Dogmatyka, pełniąc funkcję służebną w Kościele i krytyczną wobec aktualnej treści wiary Ludu Bożego, sama musi być w stosunku do siebie krytyczna i zawsze czujna. Nieustannie winna pracować nad udoskonaleniem metod badawczych, nadążać za rozwojem hermeneutyki i doskonalić swój język jako jedyny środek komunikacji.

Dogmatyka uniknie skarłowacenia lub arogancji, jeśli w takim samym stopniu będzie spełniać wszystkie swoje funkcje. Przede wszystkim teologia dogmatyczna nie może pozostać wyłącznie sztuką. Będąc w służbie Kościoła, musi bardzo silnie wiązać się z praktyką. Dogmatyka łączy w sobie $\tau\epsilon\chi\nu\eta$ z $\pi\rho\alpha\zeta\iota\varsigma$.

1.10. Metoda

Teologia dogmatyczna, pretendująca do miana nauki, zobowiązana jest do stosowania metod naukowych. Przejmuje owe metody z innych dziedzin wiedzy lub sama je wypracowuje i uzasadnia. Teologia jest na tyle nauką, na ile stosuje naukowe metody badawcze i uzasadnione formy komunikacji międzyludzkiej.

Dogmatycy, stosując rozmaite metody badawcze, także w przeróżny sposób je systematyzują.

Nie ulega wątpliwości, że interpretator zawsze wnosi w interpretację elementy subiektywnego poznania i wyobrażenia rzeczy, przedmiotu, idei. Osobiste elementy, zarówno przedrozumienia, jak i rozumienia, wnikają w interpretację i stają się jej integralną częścią. Interpretacja posiada zawsze wymiar subiektywny. Czy możliwy jest więc osąd obiektywny? Dla rozumienia i celowości metod stosowanych w teologii dogmatycznej pytanie to jest zasadnicze, jeśli nie fundamentalne. W dogmatyce chodzi przecież o obiektywny opis istoty i treści chrześcijańskiej wiary.

Z samej treści wiary chrześcijańskiej wyprowadzamy pogląd, że jedynie prawdziwe i absolutnie pełne jest widzenie przez Boga. Nasze poznanie jest cząstkowe i zawsze uwarunkowane subiektywnie. W dogmatyce powinno chodzić nam o możliwie daleko idącą obiektywizację. Którędy prowadzi droga do osiągnięcia tego celu?

P. Tillich mówi o trzech racjonalnościach, a mianowicie o racjonalności semantycznej, logicznej i metodycznej¹.

Racjonalność semantyczna, zgodnie z predykatem „semantyczna”, oznacza dążenie do wyjaśnienia pojęć, którymi posługujemy się, by wyrazić nasze myślenie o Bogu oraz rozumienie istoty naszej wiary.

Racjonalność logiczna polega na stosowaniu w badaniu treści wiary logiki formalnej. P. Tillich jest świadomy trudności w zastosowaniu jej w dogmatyce. Materia, z którą zmagają się dogmatyk, jest często oporna, dlatego też wypowiedzi teologiczne brzmią niekiedy paradoksalnie. Nigdy jednak nie mogą brzmieć absurdalnie.

Racjonalność metodyczna zobowiązuje teologię dogmatyczną do stosowania odpowiedniej metody. Dogmatyka, jako nauka o treści wiary chrześcijańskiej, nie może się obejść bez metodycznego badania aktualnego stanu myśli, refleksji i dynamiki wiary.

Jeśli teologia jest słowem o Bogu, to dogmatyk musi przede wszystkim być wsłuchany w głos Boga, o którym ma złożyć świadectwo. Teologia dogmatyczna powinna więc wyrastać z Biblii. Nie może jednak ograniczyć się do badania treści biblijnego poselstwa. To zadanie wyznaczone zostało biblistyce. Dogmatyka opisuje treść aktualnej wiary Kościoła. Dogmatyka jako *ancilla ecclesiae* musi także mieć na uwadze człowieka, którego wiarę opisuje i któremu służy. Wynika z tego, że możliwe są trzy metody i drogi prowadzące do osiągnięcia celu wyznaczonego teologii dogmatycznej, a mianowicie hermeneutyka odgórna, odolna oraz uwzględniająca Słowo, jako objawienie, i ludzką egzystencję.

Teologia reformatorów, dogmatyka ortodoksji luterńskiej, jest przykładem stosowania metody odgórnej. Luter w istocie rzeczy uprawiał teologię objawienia, chociaż nie były mu obce lęki i pytania współczesnych mu ludzi. Ortodoksi luterscy, dbający o czystość nauki i wiary, odwoływali się do Biblii jako ostatecznego autorytetu we wszystkich kwestiach wiary i życia chrześcijańskiego.

W teologii współczesnej przedstawicielem hermeneutyki odgórnej jest K. Barth². Twórca teologii dialektycznej, krytycznie odnosząc się do religii, przeciwstawił jej objawienie. Boże objawienie dane zostało z góry w słowach i pod postacią słów, dlatego nieustannie i wciąż na nowo musi być wyrażane i artykułowane. Nie jest ważne, kto i w jaki sposób pisał o Bożej sprawie, gdyż zawsze jest ona ważna i w takim samym stopniu obchodzi wszystkich. K. Barth zajmował się Bożym objawieniem samym w sobie, lekceważąc przy tym zarów-

¹ P. Tillich, *Systematische Theologie*, I/II, 65–73.

² Zob. K. Barth, *Der Römerbrief 1947*; *Kirchliche Dogmatik*, I, 1950.

no sytuację piszącego o sprawie Bożej, jak i tego, który się nią aktualnie zajmuje. Twórca teologii dialektycznej był wsłuchany wyłącznie w melodię objawienia. Niewiele go obchodziły dźwięki pochodzące ze świata. Interesowało go objawienie, a nie człowiek, do którego zostało ono skierowane. Teologia, hermeneutyka odgórna, może rozmijać się z potrzebami współczesnego człowieka.

Przedstawicielem hermeneutyki oddolnej jest R. Bultmann. Ten znany egzegeta, przedstawiciel teologii egzystencjonalnej, nie chciał lekceważyć człowieka osadzonego w konkretnej rzeczywistości. Postulat egzystencjonalnej interpretacji i demitologizacji Nowego Testamentu Rudolfa Bultmanna jest problemem hermeneutycznym. Barthowska diastaza, nieprzebyta przestrzeń między Bogiem a człowiekiem, rzeczywiście jest nie do przebycia w żadnym kierunku, przeto mówienie o świętym Bogu i o wkraczaniu świata Bożego w immanentny świat człowieka jest mówieniem językiem mitu, którego współczesny człowiek już nie pojmuje. W interpretacji objawienia należy uwzględnić egzystencję człowieka. W istocie rzeczy R. Bultmannowi nie chodzi o wydarcie z języka mitu ponadczasowej prawdy, lecz o relację pomiędzy człowiekiem, jego Ja a nieprzemijającą prawdą przyobleczoną w szatę mitycznego myślenia i mówienia. Słowo Boże jest wielkością dynamiczną, dziejącą się w spotkaniu człowieka ze słowem biblijnym. Jednakże interpretator nie może nie brać pod uwagę wiedzy słuchacza. Dzięki przedrozumieniu możliwe jest zrozumienie tekstu Starego i Nowego Testamentu.

R. Bultmann proponuje więc następującą drogę dojścia do ostatecznego celu, jakim jest egzystencjonalnie zinterpretowany tekst biblijny. Należy rozpocząć od krytyki rzeczowej i rzeczowej egzegezy, której celem jest odkrycie i sformułowanie sensu biblijnej wypowiedzi. Jednakże Rudolf Bultmann przede wszystkim myśli o człowieku i jego egzystencji, gdyż biblijne poselstwo jest skierowane do człowieka i zawiera przesłanie, którego on nie może lekceważyć. Proponuje więc przeprowadzenie krytyki jego egzystencji. Dopiero po tej krytycznej analizie jest możliwa konfrontacja z tekstem biblijnym oraz podjęcie decyzji wiary. Jest to więc patrzenie na objawienie przez pryzmat ludzkiej egzystencji. Antropologiczna, oddolna teologia prowadzi do daleko idącej subiektywizacji wiary, wręcz do daleko idącego redukcjonizmu, gdyż człowiek, począwszy od upadku w grzech, zawsze jest skłonny uciekać przed Bogiem¹.

Zarówno odgórna, jak i oddolna teologia nosi w sobie pewne niebezpieczeństwa. Obie metody nie prowadzą skutecznie do opisania treści wiary. Należy bezwzględnie wsłuchać się w objawienie Boże, gdyż jedynie tyle wiemy o Bogu, ile On sam zechciał nam objawić, ale też trzeba uwzględnić i zrozumieć egzy-

¹ Zob. R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, w: *Kerygma und Mythos*, I, 1960; *Glaube und Versehen*, II, 1961.

stencję człowieka, ponieważ dane nam objawienie jest absolutnie nierozzerwalne z bytem i losem człowieczym.

Niedomaganiom odgórnjej i oddolnej teologii pragnął zapobiec Gerhard. Ebeling i Ernest Fuchs¹.

G. Ebeling zwrócił uwagę, że żywe Słowo o zbawczym wydarzeniu w Jezusie Chrystusie zostało napisane w konkretnym czasie i sytuacji, a więc konkretnej rzeczywistości. Wyłącznie więc przez Słowo możemy zrozumieć naszą rzeczywistość. Jednakże, aby biblijne Słowo, źródło wiary, Słowo znajdujące się u podstawy ewangelickiej teologii, mogło być skuteczne, mogło wywołać właściwe reakcje i decyzję wiary, musi stać się żywe. Żywe Słowo Boga staje się. Tekst biblijnego objawienia pośredniczy w jego powstawaniu i stale kreuje zbawczą sytuację. Słowo biblijne nie powinno być tylko powtarzane w zwykły sposób, bo dzisiaj może oznaczać coś innego niż wtedy, kiedy je zapisano. Wymaga każdorazowo wyjaśnienia. G. Ebeling ubolewa, że dzisiejsze zwiastowanie często nie jest rozumiane, ponieważ zostało wyrażone w niezrozumiałym dla słuchacza języku. Hermeneutyka uczy zrozumienia i właściwej interpretacji.

E. Fuchs uznaje, że Pismo Święte interpretuje człowieka, lecz przerzuca akcent ze zrozumienia tekstu i egzystencji człowieka na wymowę biblijnego objawienia. E. Fuchs pragnie uratować oddolną drogę, ale zabiega o obiektywną wartość biblijnego objawienia, o którą tak bardzo zabiegał K. Barth.

W teologii dogmatycznej nie może chodzić jedynie o poprawną interpretację Słowa Bożego, ani też o rozumienie Bożego objawienia poprzez egzystencję człowieka. Teologia dogmatyczna pragnie możliwie najpełniej opisać istotę i treść wiary chrześcijańskiej, wiary, która wyrasta ze Słowa i jest kreowana przez Słowo Boże, ale przecież nigdy nie jest oderwana od rzeczywistości ludzkiego bytu.

1.11. Podział dogmatyki

Prace i dzieła teologiczne opisujące treść chrześcijańskiej wiary różnie były w przeszłości zbudowane. Za pierwszą dogmatykę można uważać *De principis Orygenes*. Dzieło to składa się z czterech części. Pierwsza część mówi o Bogu, druga o świecie, trzecia o wolności, czwarta zaś poświęcona jest Pismu Świętemu.

Sentencje Piotra Lombarda, najpopularniejsza dogmatyka w średnio-wieczu, składa się z czterech części. Pierwsza część poświęcona została tajemnicy Boga,

¹ Zob. E. Fuchs, *Hermeneutik*, 1963;

G. Ebeling, *Wort und Glaube*, 1960.

druga stworzeniu i upadkowi człowieka, trzecia mówi o naprawie dokonanej przez Pośrednika i o sakramentach, czwarta zaś o rzeczach ostatecznych.

Loci communes Melanchtona, pierwsza dogmatyka ewangelicka, składa się z następujących części: 1. Bóg – jeden-trójjedyn; 2. Stworzenie – człowiek i jego siły; 3. Grzech – następstwo grzechu, występki kary; 4. Zakon – obietnice; 5. Odnowa przez Chrystusa, łaska, plony łaski; 6. Wiara – nadzieja – miłość; 7. Przeznaczenie; 8. Sakramenty i ich znaki; 9. Stosunki międzyludzkie – zwierzchność – biskupi; 10. Potępienie i szczęśliwość wiekuista.

Ortodoksyjne dogmatyki były budowane na wzór pierwszej luterskiej dogmatyki, a więc **Loci communes** F. Melanchtona. Ortodoksyjni dogmatycy uzupełniali je o inne *loci*, często wzorując się na scholastycznej teologii.

F.D. Schleiermacher, ojciec nowożytnej teologii protestanckiej, zgodnie ze swoim rozumieniem istoty religii chrześcijańskiej podzielił swoją dogmatykę **Der christliche Glaube** na dwie części. Pierwsza mówi o pobożnej samoświadomości jako takiej, druga zaś o jej konkretyzacji zawartej w przeciwieństwie grzech – łaska. Ale i po Schleiermacherze wielu teologów pozostało wiernymi tradycyjnemu podziałowi swoich prac na poszczególne *loci*. W XX wieku podział ten zachowali między innymi P. Althaus w swojej **Die christliche Wahrheit** oraz H.G. Pöhlmann w **Abriß der Dogmatik**. P. Althaus podzielił swoją dogmatykę na dwa rozdziały. W pierwszym rozdziale, zatytułowanym „Grundlegung der Dogmatik. Von der Offenbarung Gottes”, poruszył następujące tematy: praobjawienie oraz objawienie zbawienia. Drugi rozdział zatytułowany: „Gottes Handeln mit Menschheit zur Gemeinschaft mit ihm”, składa się z następujących części: „Boskość Boga”, „Świat i człowiek jako stworzenie Boże”, „Grzech i sąd Boży”, „Jezus Chrystus jako pojednawca” i „Nastanie nowego stworzenia”. Klasyczny podział na *loci* reprezentuje wspomniany zarys dogmatyki H.G. Pöhlanna. Pöhlann porusza następujące tematy: „De Theologia”, „De Revelatione”, „De Scriptura Sacra”, „De Fide”, „De Deo”, „De Creatione”, „De Homine”, „De Peccato”, „De Christo”, „De Gratia”, „De Mediis Salutis”, „De Ecclesia”, „De Novissimis”.

W nowszych dogmatykach coraz częściej odchodzi się od podziału na poszczególne *loci*. E. Brunner zbudował swoją dogmatykę wokół tematu „Boże samozapośredniczenie, samozapowiadanie”. Dogmatyka E. Brunnera składa się z czterech części. W pierwszej pisze o wiecznej postawie Boga, w drugiej o Jego historycznym urzeczywistnieniu, w trzeciej o samouaktualnieniu, w czwartej zaś o Jego dopełnieniu. P. Tillich zgrupował cały materiał dogmatyczny wokół tematów: „Rozum i objawienie”, „Byt i Bóg”, „Egzystencja i Chrystus”, „Życie i Duch”, „Historia i Królestwo Boże”.

Dogmatyka opisująca treść wiary chrześcijańskiej, organizując i porządkując przebadany materiał, powinna wziąć pod uwagę biblijną historię zbawienia,

1. Miejsce dogmatyki w teologii

która znalazła swoje odzwierciedlenie w najstarszych wyznaniach wiary Kościoła, a mianowicie, *Wyznaniu apostołskim*, *Nicejsko-konstantynopolitańskim składzie wiary* i *Atanazjańskim wyznaniu wiary*. Wyznania te mają troiczną strukturę i właśnie ta struktura wydaje się być najbardziej przydatna w budowaniu podręcznika dogmatyki. Do istoty chrześcijańskiej wiary należy wiara w Trójjedynego Boga, Boga, który objawił swoją moc i wolę w stworzeniu, zbawieniu i poświęceniu człowieka.

2. Objawienie

2.1. Pojęcie objawienia

Chrześcijaństwo uważa się za religię objawioną, to znaczy, że treść chrześcijańskiej wiary została objawiona człowiekowi przez Boga.

W Nowym Testamencie podstawowymi terminami opisującymi samoobjawienie się Boga są: αποκαλυπτω (ujawnić, zdjąć zasłonę, objawić)¹ oraz φανερω (czynić jawnym, ogłosić, ukazać w pełnym świetle)². Podmiotem objawienia jest Bóg, a treścią miłosierdzie i łaska Boża okazana w Jezusie Chrystusie (Łk 2,32; J 14,6; Dz 4,12; Rz 1,17; 3,20nn; 1 Kor 3,11; Ef 3,4n; 1 Tm 3,16; 2 Tm 1,9n), ale także gniew Boży (Rz 1,18nn).

W chrześcijaństwie pojęcie objawienia ma fundamentalne znaczenie, wszak wyrasta zeń roszczenie wiary, iż posiada ona prawdę, która jest dana wierzącemu od Boga i dlatego prawda ta nie podlega zakwestionowaniu. Pojęcie objawienia nie traci nic ze swojego znaczenia w hierarchii pojęć teologicznych, chociaż wiele religii również uważa się za religie objawione, to znaczy, że ich poznanie boskiej rzeczywistości pochodzi z góry, ze świata nadprzyrodzonego. Nie jest w pełnym znaczeniu tego słowa mistyfikacją przywłaszczenie sobie miana religii objawionej przez niektóre religie niechrześcijańskie, oczywiście z wyłączeniem religii Starego Testamentu, gdyż ta, według naszego rozumienia istoty objawienia, jest rzeczywiście religią objawioną i jest traktowana jako pierwsza faza Bożego samoobjawienia. Według wielkich proroków Starego Testamentu oraz nowotestamentowego świadectwa jest tylko jeden Bóg na niebie i na ziemi, gdyż bóstwa, którym poganie składają pokłon, są nicością. Jednakże w każdej religii można się dopatrzeć przynajmniej małego ziarenka poznania Boga. Co prawda nie od razu musimy je uznać za istotny element objawienia, ale przecież może być ono elementem wielkiej tajemnicy Bożej mądrości, która w sposób suwerenny odchyła zasłonę, za którą spojrzeć nie można, jeśli Bóg sam nie zechce tej zasłony uchylić. Niektóre biblijne perykopy pozwalają nam na bardzo ostrożne stwierdzenie, że oprócz biblijnych religii nie wszystko musi być farsą i diabelską igraszką. Apostoł Paweł w Liście do Rzymian pisał: *„Albowiem gniew Boży z nieba objawia się przeciwko wszelkiej bezbożności i nieprawości ludzi, którzy przez nieprawość tłumią prawdę. Ponieważ to, co o Bogu wiedzieć można, jest dla nich jawne, gdyż Bóg im to objawił. Bo niewidzialna jego istota, to jest wiekuista jego moc i bóstwo, mogą być od stworzenia świata oglądane w dziełach i poznane umysłem, tak iż nic nie mają na swoją obronę”*

¹ WSG-P 6n.

² WSG-P 635.

(1,18-20). Bóg więc w bardzo ograniczonym zakresie jest poznawalny poprzez otaczające nas stworzenie. Człowiek z otaczającego go świata mógłby poznać znacznie lepiej wielkość, wspaniałość i mądrość Bożą, gdyby nie grzech, który spowodował, że w samym człowieku został zniekształcony obraz Boży. Dlatego człowiek często wyobraża sobie Boga na swój obraz, a nawet na wyobrażenie zwierząt stworzonych przez Boga (por. Rz 1,23-25). Apostoł Paweł na Areopagu w Atenach powiedział do Greków: „*Mężowie ateńscy! Widzę, że pod każdym względem jesteście ludźmi nadzwyczaj pobożnymi. Przechodząc bowiem i oglądając wasze świątynie, znalazłem też ołtarz, na którym napisano: Nieznane-mu Bogu. Otóż to, co czcicie, nie znając, to ja wam zwiastuję*” (Dz 17,22.23). Apostoł, będąc świadomy błędów i słabego poznania rzeczywistości Bożej przez chlubiących się mądrością Greków, uznaje jednak ich wysiłek w dążeniu poznania czegoś jeszcze im nie znanego i dlatego nazywa ich ludźmi nadzwyczajnej pobożności.

2.2. Objawienie ogólne i objawienie specjalne

2.2.1. *Revelatio generalis*

W dogmatyce ewangelickiej mówi się o objawieniu ogólnym i szczegółowym.

Objawienie się Boga przez stworzenie nazywamy objawieniem ogólnym (*revelatio generalis sive manifestatio naturalis*). W okresie ortodoksji luterskiej Hollaz zdefiniował objawienie ogólne następująco: *revelatio naturalis* to „objawienie naturalne, przez które Bóg ujawnił się zarówno przez światło tkwiące w przyrodzie, jak i przez dokonania widoczne w królestwie przyrody” (*Non hic est de revelatione generali sive revelatione naturali, qua Deus se patefecit tum per lumen naturae insitum, tum per effecta in regino naturae conspicua*)¹.

Według teologii ortodoksyjnej objawienie naturalne to ogólna znajomość Boga, wspólna wszystkim ludziom, którą ludzkość czerpie z przyrody i sumienia.

Początki chrześcijańskich rozważań teoretycznych na temat objawienia ogólnego wbrew pozorom nie sięgają do apostoła Pawła, gdyż jego wypowiedzi, znajdujące się w Liście do Rzymian, bynajmniej nie mają charakteru teoretycznego. Stanowią one tło i kontekst dla tezy: wszyscy zgrzeszyli (Rz 3,23). Apologeti chrześcijańscy w II wieku naszej ery, uzasadniając racje chrześcijaństwa, dowodzili wyższości wiary chrześcijańskiej nad filozofią, której wartość jednak w pewnym stopniu akceptowali. W ten sposób do pojęcia wiary została wlana, jeśli nie nowa, to na pewno dodatkowa treść. Odtąd wiara nie była już jedynie zaufaniem Bogu, ale w jej obrębie były możliwe teoretyczne rozważania. Ponad-

¹ W. Niemczyk, *Prolegomena do dogmatyki*, 27.

to otwarała się droga dla filozofii, z którą wiara w różnych okresach „cudzołożyła”. Apologeci, stawiając objawienie Boże ponad filozofią, umożliwili, w obrębie teologii chrześcijańskiej, prowadzenie rozważań na temat filozoficznego poznania istoty Boga, a więc poznania z otaczającej przyrody¹.

Obok inkluzywnego rozumienia objawienia, zapoczątkowanego przez apologetów dopuszczających możliwość filozoficznego poznania Boga i Jego istoty, w starożytnym Kościele chrześcijańskim spotykamy się z ekskluzywnym pojmowaniem objawienia, wykluczającym jakąkolwiek korelację z grecką filozofią. Te dwa nurty z różnym nasileniem uwidaczniają się w historii chrześcijańskiej teologii. Jak ostre były sprzeczności już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, niechaj świadczą wypowiedzi starożytnych teologów. Według Justyna Męczennika ci wszyscy, którzy żyli „według rozumu” (*μετα λογου*), jak np. Heraklit i Sokrates, byli chrześcijanami. Boski Logos działał w całej historii ludzkości. Poza chrześcijaństwem objawił się w formie zarodka, nasienia (*λογος σπερματικος*), w chrześcijaństwie zaś w całej pełni i okazałości². Klemens Aleksandryjski (150–215), rozwijając myśl Justyna Męczennika, powiedział: „Filozofia wychowała świat helleński tak, jak Zakon przygotował Hebrajczyków na przyjęcie Chrystusa”³. Zgoła innego zdania był nieprzejednany wróg filozofii, Tertulian (160–222). Dowodził on, że nie ma nic wspólnego między Atenami a Jerozolimą, Akademią a Kościołem”. Akceptował filozofię tylko wtedy, gdy była zgodna z prawdą głoszoną przez chrześcijaństwo⁴.

W średniowiecznej Europie zaufano rozumowi. Funkcjonowało przekonanie, że poznanie racjonalne, osiągnięte przy pomocy instrumentarium dostarczonego teologom przez filozofię, nie jest przeciwne objawieniu biblijnemu i wypływającemu zeń wierze. A więc sądzono, że możliwe jest rozumowe poznanie Boga, opisanie Jego istoty i atrybutów. Pomimo licznych ostrzeżeń i ogólnego przekonania o słabości i ułomności ludzkiego rozumu rozwijała i bujnie krzewiła się w średniowieczu scholastyczna teologia naturalna. Jedni byli mniej, inni zaś bardziej radykalni w swoich poglądach na kwestię poznania Boga z „księgi

¹ Autorem terminu teologia naturalna jest stoik Panaitios (185/109 przed n. Ch.), który określił tym słowem filozoficzną naukę o Bogu, mającą swoje źródło w ludzkim poznaniu świata, jego genezy i natury. Pierwotnie słowem teologia określano treść przekonań religijnych, wyrażonych w mitach, poezji i uzasadnieniu kultu państwowego (zob. 1,1). Teologia w odróżnieniu od mitologii zajmowała się Bogiem, jaki jest możliwy do poznania rozumem w oparciu o naturę stworzenia.

² Apol., I, 46; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, 132; C. Andresen, *Die Anfänge christlicher Lehrentwicklung*, w: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, 1, 78.

³ *Srom.* 1, 28nn; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, 281n.

⁴ B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, 244;

H.G. Pöhlmann, *Abriß der Dogmatik*, 41.

przyrody”. Gilbert de la Porre (1076–1154) nauczał, że rozumowemu poznaniu dostępna jest jedynie prawda o istnieniu Boga. Wiara w Boga w Trójcy Świętej wyrasta z objawienia. Tomasz z Akwinu, widząc różnicę między *preambula fidei* a *articuli fidei*, zajął się w swojej teologii naturalnej głównie dowodami na istnienie Boga¹.

Luter nie zanegował możliwości racjonalnego poznania Boga, lecz poddał krytyce wiele twierdzeń teologii naturalnej i, jak nikt dotąd, mówił o niewystarczalności intelektualnego poznania istoty Boga. Luter uważał, że choć człowiek utracił pierwotną sprawiedliwość (*iustitia originalis*), istnieje w nim wrodzona, naturalna dyspozycja otwierająca go na Boga i dobro (*synteresis, syneidesis, desyderium naturale*), niepokojąca jego myśl i budząca tęsknotę za Bogiem. Wiedział jednak dobrze o bezdrożach, po których człowiek kroczył, ufając swojemu rozumowi, intelektualnemu poznaniu Boga dzięki spojrzeniu w „księgę przyrody”. Przed upadkiem w grzech człowiek mógł poznać Boga. Po upadku jego możliwości poznawcze zostały mocno ograniczone. Naturalne poznanie Boga jest obciążone grzechem i nie prowadzi do poznania Boga i Jego woli.

Wittenberski Reformator w ***Tezach haidelberskich*** z kwietnia 1518 roku ostro zaatakował teologię naturalną, nazywając ją teologią chwały (*theologia gloriae*). *Theologia gloriae* zajmuje się Bogiem samym w sobie, w całym Jego majestacie i chwale, a w istocie rzeczy Bogiem niepoznawalnym na skutek dystansu, jaki dzieli Go od człowieka. Według Lutra teologiem chwały jest „ten, kto nie zna, jak Apostoł, jedynie ukrzyżowanego i zakrytego, ale zna, jak pogaanie, chwalebne, a to, co w Bogu niewidzialne, dostrzega przez to, co widzialne, wszędzie dostępne i potężne i o tym mówi”².

Oświecenie, wychodząc z założenia, że Bóg jest stwórcą ludzkiego rozumu, propagowało pogląd, że wszystko, co jest zgodne z rozumem, jest prawdziwe także w sferze religii i poznania Boga. Teologia naturalna stała się więc kryterium prawdziwości chrześcijaństwa. Według ludzi oświecenia najbardziej pierwotną miała więc być religia naturalna, monoteistyczna. Początek takiemu pogładowi dał J. Bodin (1530–1596). D. Hume (1711–1776) w ***Natural History of Religion*** podważył ten aksjomat i wykazał, że monoteizm jest końcową fazą rozwoju religii.

Z ostrą krytyką religii naturalnej wystąpił ojciec nowożytnej teologii protestanckiej, F.D. Schleiermacher, który w swojej książce pt. ***Über die Religion***

¹ S. Kowalczyk, *Wieki o Bogu*, 121nn.

² M. Uglorz, *Deus absconditus w teologicznej refleksji Lutera*, w: RT XXIX, z. 2/1987, 23–33; Temże, *Krzyż i śmierć Jezusa Chrystusa w teologii Marcina Lutera*, w: Teologia i ambona 1(1) 1991, 412; Tenże, *Teologia krzyża ks. Marciona Lutera*, w: Teologia krzyża, 61–69.

wyraził pogląd, że teologia naturalna nigdy i nigdzie nie została urzeczywistniona i dlatego jest jedynie abstrakcyjną ideą.

Jeszcze z gwałtowniejszą krytyką teologii filozoficznej spotykamy się w pracy A. Ritschla pt. ***Rechtfertigung und Versöhnung***. Ritschl, zdecydowany przeciwnik metafizyki i mistyki, był niechętny wszelkim próbom wyjaśnienia fenomenu chrześcijaństwa za pomocą instrumentarium filozoficznego, a głównie antropologicznego.

Ostatnio krytycznie odniósł się do wszelkiej postaci religii naturalnej, a więc także do teologii filozoficznej, teolog bazylejski, K. Barth. Według Bartha chrześcijaństwo jest objawieniem, pozostałe zaś religie są próbą samozrozumienia, a właściwie przejawem samoniezrozumienia ludzkiej egzystencji¹.

Obstajemy przy krytycznej ocenie objawienia naturalnego. Bóg przecież nie jest *datum*, a więc czymś danym człowiekowi bezpośrednio, uchwytnym poprzez wszystkie formy egzystencjonalnego doświadczenia (intuicyjnego, rozumowego, refleksyjnego). Istnieje granica, której człowiek nie jest w stanie przekroczyć. Co należy do sfery Bożej, w niej pozostanie. Bóg jest Bogiem i człowiek nie może wdrzeć się w to co Boskie. Nie możemy w pełni zrozumieć i pojąć istoty Boga, gdyż myślimy i mówimy o Nim na sposób ludzki. Doświadczamy Boga zawsze w sferze przestrzenno-czasowej, gdyż poza jej ramy nie możemy wejść.

Z drugiej jednak strony człowiek w swojej długiej historii doświadczył tego, co nazywamy *sacrum*. Doświadczenie *sacrum* wyprzedziło w dziejach ludzkości filozoficzne, naturalne poznanie Boga. Budziło lęk i grozę oraz fascynowało swoją tajemniczością i wszechogarniającą mocą². Doświadczenie *sacrum* miało zazwyczaj miejsce wszędzie tam, gdzie człowiek stawał wobec przyrody, która przytłaczała go swoim ogromem i utwierdzała w nim przekonanie o kruchości i słabości jego życia. Teoretyczne poznanie Boga wyprzedzało więc pewnego rodzaju bardzo ograniczone praobjawienie, które można przyrównać do bladego światła, migocącego z daleka w ciemnym i długim tunelu.

2.2.2. *Revelatio specialis*

Revelatio generalis jest objawieniem niedoskonałym i niewystarczającym. Przez nie dane jest nam poznanie tylko niektórych przymiotów Bożych, takich jak inność Boga od stworzonego przezeń świata oraz wszechmoc, wspaniałość, mądrość. Z objawienia ogólnego człowiek nie może poznać woli Bożej wobec

¹ W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, 1, 108nn; P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, 51nn.

² R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und das sein Verhältnis zum Rationalen*. (przekł. pol. Świątość, 1968).

siebie. Rozumowe poznanie niejednokrotnie prowadziło człowieka na manowce (por. Rz 1,22nn).

Bóg więc objawił się człowiekowi poza przyrodą przez zbawcze dzieła w historii Izraela oraz w osobie Syna swojego, Jezusa Chrystusa. Świadectwem tego objawienia jest Pismo Święte, biblijne Słowo, natchnione przez Ducha Świętego (2 Tm 3,16), Bóg objawia się nieustannie człowiekowi. Objawienie się Boga przez Słowo nazywamy objawieniem szczegółowym, specjalnym (*revelatio specialis sive supernaturalis*). Ze Słowa człowiek dowiaduje się o woli Bożej i zbawczym czynie Boga. Według Quenstedta objawienie specjalne to „zewnątrzny akt Boży, przez który Bóg ujawnił się rodzajowi ludzkiemu przez swoje Słowo w celu pouczenia go o zbawieniu” (*actus divinus externus, quo Deus sese humano generi per verbum suum petefecit ad salutarem ejusdem informationem*)¹.

Hollaz podzielił objawienie szczegółowe, objawienie przez Słowo, na *revelatio immediata*, czyli objawienie bezpośrednio dane autorom biblijnym, oraz *revelatio mediata*, czyli objawienie pośrednie, które dane jest nam dzisiaj przez Pismo.

Z pojęciem objawienia wiąże się pytanie o podmiot, przedmiot, cel i sposób objawienia szczegółowego. Podmiotem objawienia jest Bóg. Autor Listu do Hebrajczyków pisał: „*Wielokrotnie i wieloma sposobami przemawiał Bóg dawnymi czasami*” (1,1). Księga Objawienie św. Jana rozpoczyna się zaś od słów: „*Objawienie Jezusa Chrystusa, które dał mu Bóg...*” (1,1). Dającym objawienie jest zawsze Bóg. On jest źródłem objawienia. Bóg jest jego przyczyną i sprawcą. Jednakże Przedwieczny jest też przedmiotem objawienia. Bóg, dając człowiekowi objawienie, sam się mu objawia. Treścią objawienia jest więc Bóg i Jego zbawcze dzieło. Wiele prawd luźno związanych z objawieniem się Boga nie można uważać za cel objawienia, jego główną i zasadniczą treść. W Piśmie Świętym wiele wypowiedzi posiada relatywną wartość. Zazwyczaj są one uwarunkowane kulturowo-poznawczym poziomem człowieka, który był narzędziem Ducha Świętego. Oczywiście jest, że objawienie Boga jako stwórcy wszechrzeczy dokonało się w określonej, historycznej chwili, w której obowiązywał taki a nie inny pogląd na świat. I w formie tego poglądu dotarło do nas objawienie Boże. W ludzkim opakowaniu słów, obrazów, symboli, myśli i poznania rzeczy materialnych jest nam dany wspaniały skarb: objawienie się Boga, Jego mądrości i zbawczej woli.

Cel objawienia to otwarcie człowieka dla Boga i na Boga, którego wola jest wobec człowieka dobra i łaskawa. Motywem Bożego objawienia, jak zresztą wszelkiego działania Boga, jest miłość. Z miłości do człowieka Bóg objawia się i

¹ W. Niemczyk, *Prolegomena do dogmatyki*, 28.

daje się człowiekowi poznać. W swoim działaniu nie tyle objawia mu swoją istotę, która zawsze pozostanie tajemnicą, co przede wszystkim swoją wolę. Bóg zawsze wychodził naprzeciw swojemu Ludowi. Nawiązał z nim kontakt przez Mojżesza (2 Mż 3,4). Zawarł z Izraelem łaskawe przymierze (2 Mż 19,24). Prorocy Starego Testamentu mówią o Bogu nieustannie szukającym kontaktu ze swoim Ludem. Bóg, jak pasterz, jest zajęty szukaniem owiec, które rozproszyły się i błądzą, i chodzą własnymi drogami (Ez 34,11-16). Przede wszystkim Bóg znalazł człowieka w Chrystusie, gdyż jedynie w Chrystusie człowiek może poznać Boga i być blisko Niego.

Autor Listu do Hebrajczyków pisząc: „*Wielokrotnie i wieloma sposobami przemawiał Bóg dawnymi czasy do ojców*”, wskazał między innymi na sposób, w jaki Bóg objawiał się człowiekowi. Bóg przemawiał do ojców. Środkiem objawienia jest więc słowo, rozumiane na kartach Biblii jako słowo mówione i jako działanie. Bóg uczynił słowo środkiem swego objawienia, gdyż posiada ono podwójną naturę, i jako takie, będąc produktem psycho-fizycznego życia człowieka, nadaje się najlepiej do oddziaływania na człowieka. Człowiek przez zmysły przyjmuje zewnętrzną formę słowa, a wraz z nim wewnętrzną treść. Do wewnętrznej struktury słowa należy znaczenie ze wszystkimi subtelnościami i odciśnieniami. Wewnętrzna struktura słowa jest nierozzerwalnie związana z jego zewnętrzną formą, kształtem i brzmieniem. Poprzez konkretne słowo człowiekowi zostaje przekazana informacja, która w sposób subiektywny zostaje przyjęta, przyswojona i przeżyta.

Wypowiedziane lub napisane słowo jest nośnikiem treści, która jest w różny sposób rozumiana i przeżywana. Słowo biblijne również podlega temu prawu. Słowa, które spotykamy w Biblii, są słowami ludzkimi i zawierają takie treści, jakie posiadały w czasach Mojżesza, proroków, apostołów i ewangelistów. W te słowa Duch Święty włożył treść, informację, objawienie Boże i dlatego nie mogą być odczytywane w świetle późniejszej wiedzy i znajomości rzeczy stworzonych. Należy więc pytać o znaczenia, jakie posiadały w czasach proroków lub apostołów Jezusa Chrystusa, bo tylko wtedy można należycie odczytać poselstwo Boże. Jeśli w biblijne Słowa wkładamy nasze wyobrażenia, fałszywie odczytujemy poselstwo Boże. Bóg objawił się człowiekowi w określonym czasie i należy to uszanować. Dzisiaj na pewno Bóg znalazłby inny sposób objawienia, przede wszystkim inne słowa zostałyby użyte, lecz pytanie o te słowa byłoby niedorzecznym marzycielstwem, próbą „poprawiania” Boga, poszukiwaniem czegoś, przez co Bóg nigdy nie chciał przekazać człowiekowi swojego objawienia. Należy pytać o znaczenie słów, które znajdują się w Biblii, a więc, co w czasach biblijnych oznaczało miłosierdzie, sprawiedliwość, pokój itd., a nie wkładać w nie treści słów znajdujących się w potocznym użyciu, ukształtowanych, np. pod wpływem rzymskiego rozumienia sprawiedliwości, feudalnego pojmowania miłosierdzia itp. Teolog, biorąc do ręki Biblię, musi zdawać sobie sprawę z tego, że przez jej karty przemawia Bóg, i przemawia przez słowa, których niegdyś

używali ludzie w czasach biblijnych. Należy z czią wsłuchiwać się w głos Boży, zastanawiać się nad treścią biblijnego poselstwa, pytać o znaczenie słów, a nie doszukiwać się w nich treści, których nigdy nie zawierały. Pochyleniu się nad Biblią, księgą Bożego objawienia, powinna towarzyszyć pokorna modlitwa o Ducha Świętego, o Jego prowadzenie i dar pokornego słuchania.

Objawienie jest manifestacją Boga. Według chrześcijańskiego rozumienia objawienia dokonało się ono w określonym czasie historycznym, którego dokumentem jest Biblia. Obce i drażniące wiarę są w niektórych tekstach Pisma elementy mitologiczne. Język Biblii posługuje się słownictwem wywodzącym się ze sfery ahistorycznej mitologii. W Piśmie, świadectwie objawienia się Boga w historii ludu izraelskiego i w Jezusie Chrystusie, dostrzegamy, zwłaszcza w młodszych księgach biblijnych, narastający gwałtownie proces historyzacji. Samo Pismo chce, by je rozumieć jako objawienie historyczne. Dokonało się ono w określonym czasie, a punktem szczytowym jest przyjście Jezusa Chrystusa, Syna Bożego.

Z powyższych rozważań jasno wynika, że celem objawienia jest nie tyle poznanie Boga, bo to by mogło być dane poza historią i mieć charakter czysto teoretyczny, ile poznanie zbawczej i suwerennej woli Bożej, woli która objawiła się w konkretnym działaniu, w historycznym człowieku, a więc w osobie Jezusa Chrystusa. Poznanie zbawczych faktów prowadzi do poznania Boga. W *Tezach heidelberskich* Luter wyraża opinię, że Boga poznajemy po Jego plecach, a więc znakach pozostawionych nam w historii (por. 2 Mż 33,18-23). Z chrześcijańskiego rozumienia istoty objawienia nie można wykluczyć momentu poznawczego, a nawet trzeba podkreślić, że posiada ono charakter funkcjonalny i praktyczny.

Objawieniem w pełnym znaczeniu tego słowa jest przyjście Boga w Jezusie Chrystusie. W Nim Bóg objawił swoje ojcowskie serce (Luter). Objawienie Boga w historii Izraela rozumie się jako przygotowanie do objawienia w Chrystusie. Religia Starego Testamentu nie jest wynikiem naturalnego, ewolucyjnego rozwoju prymitywnej religii nomadów hebrajskich. W centrum Starego Testamentu znajduje się objawienie synajskie, którego wynikiem było łaskawe przymierze Boga z Izraelem. Do te-go przymierza odwoływali się prorocy, zwiastując niezachwianą wierność Jahwe, Boga i Pana przymierza, Boga ojców: Abrahama, Izaaka i Jakuba. Charakterystyczną cechą religii Starego Testamentu jest monoteizm i wzniosły, etyczny ideał życia. Zwiastowanie starotestamentowe było nakierowane na dopełnienie, które miało nastąpić wraz z nastaniem końca czasów i objawieniem się w pełni panowania Bożego¹.

¹ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, II, 329–401 (pol. przekł. Teologia Starego Testamentu, 614–668.

Nowy Testament zaświadcza, że w Jezusie wypełniło się to, co zapowiadał Stary Testament (por. Hbr 1,1; przede wszystkim w Ewangelii Mateusza). W Chrystusie przyszło Królestwo Boże i realizuje się ono przez zwiastowanie Ewangelii przeobrażającej człowieka na obraz i podobieństwo Syna Bożego, Jezusa Chrystusa. W Chrystusie Bóg objawił swoją łaskę i zbawczą wolę wobec wszystkich ludzi (por. Rz 3,24). Nowy Testament nie rozwiązuje definitywnie pytania, które nieodparcie nasuwa się przy lekturze Pisma Świętego i studium dziejów ludzkości, przede wszystkim Kościoła chrześcijańskiego: czy na Chrystusie, centrum historii i pełni objawienia Bożego, zostało zakończone objawienie Boga, czy też trwa ono permanentnie?

2.3. Objawienie zakończone czy progresywne?

W dobie oświecenia i kultu rozumu kwestionowano *revelatio specialis*. Choć nie negowano istnienia Boga, to jednak sceptycznie odnoszono się do podstawowego dogmatu biblijnego, który mówi, że Bóg, Stworzyciel wszechrzeczy, nieustannie ingeruje w historię świata i życie ludzi. Przedstawiciele oświecenia twierdzili, że Bóg po stworzeniu przestał się interesować swoim stworzeniem, które rozwijało się według praw przez Niego ustanowionych. Religia to wynik rozwoju naturalnego i tylko religia naturalna jest godna człowieka.

Teologia idealistyczna skłonna była oceniać wartość religii według naturalnej, wrodzonej miłości do bliźniego. Choć nie kwestionowała objawienia biblijnego w takim stopniu, jak to czynili przedstawiciele oświecenia, to jednak w praktyce, zamiast, jak dotąd, być normą wszelkiego poznania, sama podlegała wartościującej ocenie.

W oświeceniu i w teologii idealistycznej było oczywiste, że objawienie trwa. Ważnym czynnikiem jego rozwoju był rozum.

W nowszej teologii ewangelickiej po okresie racjonalizmu nastąpiło otrzymanie, chociaż nadal podtrzymywano opinię o progresywnym objawieniu. Ernest Troeltsch (1865–1923)¹ uważał, że objawienie nie zostało zakończone wraz z przyjściem Chrystusa Pana. Objawienie jest skomplikowanym procesem rozwojowym, obejmującym wszystkie religie. Jednakże szczytem objawienia jest odsłonięcie się Boga w Synu. Ono trwa. E. Troeltsch przyznaje, że objawienie centralne, zasadnicze, zawarte jest w Biblii. Ma jednak dalszą historię. Następnym więc etapem objawienia biblijnego jest objawienie postępujące. Przez nie rozumie Troeltsch historię Kościoła z jej teologicznymi tradycjami oraz współczesny świat religijnych uczuć. Teraźniejsze, codzienne przeżycia i doświadczenia religijne Troeltsch nazywa objawieniem aktualnym².

¹ T. Rendtorff, *Ernest Troeltsch*, GestKirch 10,1, 185203; K.-E. Abfelbacher, *Ernest Troeltsch*, Klassiker der Theologie II, 241261.

² E. Troeltsch, *Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, 70n.

Podobny pogląd reprezentuje P. Tillich. Według Tillicha objawienie jest procesem, który trwać będzie aż do końca historii. Oryginalne objawienie dokonało się w Chrystusie, ale to objawienie może być nieskończenie kontynuowane wszędzie tam, gdzie jeszcze Chrystus nie został poznany¹.

Zgoła inny pogląd reprezentuje J. Jeremias. Dla tego znakomitego biblisty objawienie dokonało się i zakończyło w Chrystusie². Podobnego zdania jest O. Cullmann. Jednakże według O. Cullmanna objawienie bezpośrednie (*revelatio immediata*) trwało od inkarnacji Chrystusa aż do śmierci ostatniego apostoła Jezusa Chrystusa³.

Dyskusja na temat objawienia nie może być uważana za zakończoną. Zgodnie z odczuciem ewangelickiej wiary objawienie bezpośrednie (*revelatio immediata*) zostało zakończone. Dokonało się w określonym czasie historycznym w osobie Jezusa Chrystusa i jako takie należy je uważać za obiektywne. Ale, zgodnie z sądem przytoczonym wyżej, objawienie posiada charakter praktyczny i jest nakierowane na człowieka. Nie można więc zanegować, biorąc pod uwagę samą istotę objawienia, dalszej aktywności Ducha Bożego w celu pobudzenia człowieka do wiary, wiary poszukującej prawdy i zrozumienia siebie i spraw Bożych. Pozostając przy terminie *revelatio mediata*, należy stwierdzić, że w życiu człowieka wiary Bóg każdego dnia objawia swoją zbawienną łaskę. Sama aktualna wiara chrześcijanina jest objawieniem, objawieniem w sensie subiektywnym. Jak objawienie jest darem Boga, tak wiara jest darem Ducha Świętego przez Słowo.

We współczesnej dyskusji teologicznej subiektywne objawienie jest także różnie rozumiane. Może ono mieć miejsce na rozmaitych płaszczyznach, np. kulturowej, estetycznej. Gerhard Ebeling uważa, że pojęcie objawienia niekoniecznie musi się ograniczać do obszaru religijnego, chociaż właśnie w nim ma swój punkt ciężkości. Można je odnaleźć również w dziedzinie estetyki⁴. Poglądy G. Ebelinga zdają się być zbieżne w wielu punktach z prawosławnym rozumieniem ikony. Teofania może również mieć miejsce w epickich tekstach, sakralnej architekturze itp. Nie należy więc lekceważyć sztuki. Jej związek z religią jest oczywisty i powinien być wzięty pod uwagę w naszych rozważaniach na

¹ P. Tillich, *Systematische Theologie*, I/II, 158nn.

² J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, I, 86nn.

³ por. H.G. Pöhlmann, *Abriß der Dogmatik*, 46; H. Diem, *Theologie als kirchliche Wissenschaft*, II – *Dogmatik*, 189.

⁴ G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, I, 247; B. Zeler, *Teofania we współczesnej liryce polskiej*, 1993; J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury*, 1994.

temat objawienia. Jednakże nie można zapomnieć, że wszelka refleksja religijna w chrześcijaństwie zawsze pozostaje w ścisłym związku z biblijnym objawieniem. Pośrednicząca rola Słowa Bożego, świadectwa biblijnego o Bogu, powinna być zauważona i dostrzeżona, w przeciwnym razie *revelatio* powróci do sfery symbolu i mitu.

Należy przyznać rację R. Bultmannowi, gdy twierdzi, że objawienie dokonuje się każdorazowo w Słowie i w wierze, teraz i w codzienności wierzącego, kiedy zostaje postawiony wobec Pisma, które interpretuje ludzką egzystencję. Ale dla R. Bultmanna Słowo Boże to nie martwe słowo zamkniętej Biblii. Słowo Boże dzieje się, jest wydarzeniem egzystencjonalnym. Można powiedzieć, że Słowo biblijne staje się Słowem Bożym, gdy człowiek się z nim spotyka. Prowadzi ono zawsze do decyzji wiary i czyni wolnym człowieka przez umożliwienie mu poznania jego egzystencji. To objawienie dokonuje się w subiektywnej sferze ludzkich doświadczeń¹.

Dla ewangelickiego rozumienia istoty wiary pozostaje nadal ważne stwierdzenie, że objawienie specjalne, jako *revelatio immediata* oraz *revelatio mediata*, ma miejsce w dwóch sferach. W sferze obiektywnej miało miejsce w historii Człowieka, który okazał się według Ducha uświęcenia Synem Bożym przez powstanie z martwych (por. Rz 1,3.4), w sferze subiektywnej zaś ma miejsce każdorazowo tam, gdzie człowiek spotyka się ze świadectwem o Jezusie Chrystusie i o Jego zbawczym czynie. Gdy Autor Pierwszego listu św. Jana pisze: „Co było od początku, co słyszeliśmy, co oczyma naszymi widzieliśmy, na co patrzyliśmy i czego ręce nasze dotykały, o Słowie żywota” (1,1), to ma na myśli, to co nazywamy dzisiaj *revelatio specialis immediata*, gdy zaś pisze: „I świadczymy, i zwiastujemy wam ów żywot wieczny, który był u Ojca, a nam objawiony został” (1,2), to ma na myśli *revelatio specialis mediata*, lub objawienie w sferze subiektywnej, tu i teraz w naszej konkretnej egzystencji.

Objawienie obiektywne należy do historii, objawienie subiektywne zaś należy każdorazowo do egzystencji człowieka postawionego wobec Słowa.

¹ R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, w: *Kerygma und Mythos*, I, 1960; *Glaube und Versehen*, II, 1961.

3. Ewangelickie rozumienie wiary

3.1. Pojęcie wiary w Biblii

Ewangelickie rozumienie istoty wiary wyrasta z Biblii, przeto więcej uwagi należy poświęcić rozwojowi pojęcia wiary na kartach Pisma Świętego.

Wiara jest jednym z centralnych pojęć Starego i Nowego Testamentu, zarówno pod względem treści, jak i częstotliwości występowania. Szczególnie często spotykamy się ze słowem *wiara* na kartach ksiąg Nowego Przymierza. W Nowym Testamencie spotykamy się z formą rzeczownikową (πιστις) i czasownikową (πιστεύω)¹ interesującego nas pojęcia.

W klasycznej grece słowo πιστις nie należało do słownictwa religijnego². Inaczej ma się już rzecz w grece okresu hellenistycznego. Wybitnie religijnego charakteru nabrały słowa πιστις, πιστεω w greckim przekładzie Starego Testamentu, w Septuagincie, gdzie są one ekwiwalentami hebrajskiego rdzenia יָדָה – być mocnym, być godnym zaufania. W przyczynowo-czynnej koniugacji (hifil), czasownik ten może być oddany przez zwrot: czuć się bezpiecznie, ufać, wierzyć³.

Jahwe, objawiający się w historii, w dziejach wybranego przez siebie Ludu izraelskiego, dawał się poznać jako Bóg wierny, łaskawy, sprawiedliwy, niezmienny w swojej przychylności wobec Izraela. Te przymioty, opisujące otwartość Boga dla człowieka, powodowały, że człowiek zaprzestał ucieczki przed Bogiem (por. 1 Mż 3,8) i zwrócił się w myślach i sercem do Boga Jahwe, który jednak zawsze w religijnym myśleniu Hebrajczyka był Bogiem świętym, budzącym lęk i święte drżenie (Iz 6,3nn). Abraham, Ojciec narodu izraelskiego, uwierzył dlatego, że poznał, iż Bóg wobec niego i jego potomków posiada konkretne plany (1 Mż 12,1-3; 15,6). Zbawcze działanie Jahwe sprawiło, że cały Lud izraelski uwierzył w Boga (2 Mż 14,31). Wiara Abrahama była zaufaniem, Ojciec Wiary bowiem otrzymał obietnice, które miały się dopiero zrealizować w bliżej nie określonej przyszłości. Izrael uwierzył dlatego, że widział dzieła Boże i poznał wierność Boga przymierza. Wierzyć znaczy zaufać, zawierzyć, polegać na Bogu. W wierze zawarte jest więc pewne ryzyko, które musi podjąć człowiek. Wiara Abrahama była ryzykiem na jego drodze życia, począwszy od Haranu aż po wzgórze Moria.

¹ R. Bultmann, Πιστεύω, TWNT VI, 174–230.

² O. Michel, *Glaube*, ThBLNT, I, 565.

³ H. Wildberger, יָדָה, THAT I, 177–209.

Nakładające się na siebie doświadczenia religijne następujących po sobie pokoleń izraelskich zmniejszyło ryzyko wiary i poszerzało poznanie wierności Boga. Zawierzenie Bogu było możliwe tylko dzięki temu, że Bóg był wierny swoim obietnicom i niezłomny w działaniu i realizowaniu swoich obietnic. Z tej też przyczyny w Starym Testamencie słowo יָמִינִי¹, wyrażające więź pomiędzy człowiekiem a Bogiem, nie zostało nigdy użyte w opisanu stosunku ludzi do bogów pogańskich, a to dlatego, że bogowie ci są bezsilni i są nicością. Takie przekonanie o pogańskich bożkach utrwaliło się w Izraelu pod wpływem działalności proroków, przede wszystkim Jeremiasza (por. Jr 10).

Stary Testament często mówi o konieczności poznania Boga (Prz 7,9; 8,3; Ps 76,2; Iz 1,3; Oz 2,22; Jr 7,28). Deutero-Izajasz powiązał z sobą wiarę i poznanie. Wydaje się, że w jego zwiastowaniu poznanie Boga jest warunkiem zbawienia (Iz 43,10). Bez poznania Boga nie jest możliwe zawierzenie Bogu. Zbawcze działanie Boga Jahwe dostarczyło Ludowi izraelskiemu dość materiału do przemyślenia prowadzącego do poznania Boga, aby uwierzył Bogu i stał się świadkiem oraz sługą Jahwe. Izrael powinien był dobrze poznać Tego, o którym miał składać świadectwo.

Bóg nieustannie zabiegał o to, aby Lud poznał Go i uwierzył w Niego. Poznanie na kartach Starego Testamentu nie ma charakteru intelektualnego, rozumowego. W języku hebrajskim zostało wyrażone przez słowo יָדָע², które pochodzi od czasownika יָדַע³. Poznanie jest wynikiem bezpośredniego doświadczenia w życiu Bożego działania. Ma ono charakter egzystencjonalny. Aby uwierzyć, należy poznać Boga, doświadczyć w swoim życiu Jego mocy i miłosierdzia. Prorok Ozeasz powiada, że brak poznania Boga prowadzi do odstępstwa od Jahwe i jest przyczyną wszelkiej niesprawiedliwości (Oz 4,1). Poznać nie oznacza zrozumieć. Poznać znaczy doświadczyć, znaleźć się w zasięgu zbawczego działania Boga. Poznanie – to oddanie się Bogu w miłości. Miłość, dobroć (רַחֲמֵי)⁴ nie jest jednak synonimem יָדָע. Wskazuje na to słowo proroka Ozeasza: „Nie ma w kraju ani wierności, ani miłości, ani poznania Boga” (Oz 4,1).

Bardzo ważnym elementem wiary w rozumieniu Starego Testamentu jest również posłuszeństwo i bojaźń Pana. Trudno właściwie ustalić, czy posłuszeństwo wyprzedza wiarę, czy też jest wynikiem wiary. Związek posłuszeństwa z wiarą najwyraźniej jest dostrzegalny na przykładzie negatywnym, zaczerpnię-

¹ R. Bultmann, Πιστεω, TWNT VI, 188.

² R. Bultmann, Γινωσκω, TWNT I, 699n;

E. Baumann, *jd` und seine Deriwante*, ZAW 28 (1908) 22nn, 110nn.

³ W. Schottroff, יָדַע, THAT I, 682-701.

W. Gesenius, *Hebräisches und aramaisches Handwörterbuch*, 258

⁴ H.J. Stoebe, רַחֲמֵי, THAT 1, 600-621.

tym z Deuteronomium: „*A gdy was Pan wyprawiał z Kadesz-Barnea, mówiąc: Wyruszyście i weźmiecie w posiadanie tę ziemię, którą wam dałem, byliście nieposłuszni rozkazowi Pana, Boga waszego, i nie uwierzyliście mu, i nie usłuchaliście jego głosu*” (5 Mż 9,23). Wiara stoi w ścisłym związku ze słuchaniem Słowa (Ps 119,66), przeto posłuszeństwo Słowu, Bożej obietnicy jest synonimem wiary. Wiara Abrahama stawiana przez Biblię za wzór, była posłusznym wsłuchiowaniem się w głos Boga. Ojciec Wiary zawierzył obietnicy. Chociaż obiektywne przesłanki zdawały się wykluczać możliwość zrealizowania się Bożych obietnic, to jednak Abraham usłuchał głosu Boga i poszedł wyznaczoną mu drogą.

Deutero-Izajasz w swoim zwiastowaniu związał słuchanie Słowa z bojaźnią. „*Kto wśród was boi się Pana, niech słucha głosu jego sługi*” (Iz 50,10) Z tej wypowiedzi czasów niewoli wynika, że bojaźń Boża wypływa z gotowości słuchania Sługi Pana, a więc posłuszeństwa Jego słowu. Bojaźń jest uczuciem zależności od Boga, jest tym, co Stary Testament określa słowem יִרְאַת , a więc wiarą.

Z powyższego wynika, że wiara w rozumieniu Starego Testamentu jest pojęciem złożonym, bogatym treściowo. Najważniejsze wypowiedzi, mające związek z wiarą, znajdują się w tych warstwach Starego Testamentu, które swoje pochodzenie zawdzięczają profetyzmowi izraelskiemu. Zainteresowanie proroków bowiem skupiało się wokół tych elementów religijnego życia, które określały najbardziej osobisty i wewnętrzny związek pomiędzy Izraelem a Jahwe.

W czasach Jezusa słowo יִרְאַת miało aramejski ekwiwalenty, które były używane przede wszystkim przez uczonych w Piśmie i faryzeuszów. Jednakże w ich ustach w stosunku do języka i treści zwiastowania wielkich proroków Starego Testamentu nieco wyblakły. W czasach Jezusa prorocki dynamizm zastąpiła religijność koncentrująca się głównie na wypełnianiu przepisów Zakonu i kontynuowaniu tradycji starszych. Więź człowieka z Bogiem budowała się nie tyle na bezgranicznej ufności pokładanej w Bogu, ile raczej na zasłudze i przekonaniu o własnej sprawiedliwości, mające swe źródło w skrupulatnym przestrzeganiu przepisów czystości rytualnej.

Jezus w swoim zwiastowaniu sięgnął do wielkiej tradycji profetycznej i pragnął wskazać na istotę przeżywania obecności Boga, Boga proroków, Boga wszystkich ludzi, Ojca kochającego się w człowieku skruszonego serca. Według Jezusa zaufanie pokładane w przestrzeganiu przepisów Zakonu i we własną sprawiedliwość, przeszkadzało wierze, która jest zaufaniem Bogu, poleganiem na Jego ojcowskiej miłości.

Ewangelie nie podają żadnej dłuższej mowy Jezusa na temat wiary. Najprawdopodobniej Jezus nigdy takiej nie wygłosił. Zwiastowanie Jezusa miało charakter praktyczny. Nauczyciel z Nazaretu nie zajmował się teoretycznymi

rozważaniami. Rozważań takich również nie znajdziemy w mowach proroków Starego Testamentu. Zwiastowanie Jezusa jest proklamacją nadejścia Królestwa Bożego i wezwaniem do odnowienia życia. Logia Jezusa na temat wiary, zanotowane przez ewangelistów, nie dają jasnej odpowiedzi na pytanie, czy są one częścią dłuższych mów na temat wiary, czy też jedynie przygodnymi wypowiedziami. Jednakże te kilka logiów daje dużo do myślenia. Zawarta w nich treść, a także ich kontekst, wyraźnie wskazują, że Jezus w swoim zwiastowaniu nawiązał do myśli proroków Starego Testamentu na temat wiary i znacznie ich myśl pogłębił.

Słowo *wiara* najczęściej występuje w synoptycznych opisach cudów dokonanych przez Jezusa. Dostrzegamy w nich współzależność pomiędzy wiarą a samymi uzdrowieniami. Na tę zależność wskazują przede wszystkim często występujące w opisach cudów słowa: „*Wiara twoja uzdrowiła cię*” (por. Mt 9,22; Mk 5,34; 10,52; Łk 7,50; 8,48; 17,19; 18,42) lub wezwanie: „*wierz, a będziesz zbawiony*” (por. Mk 5,36; Łk 8,50). Słowo *wiara* w ustach Jezusa nie może więc oznaczać wiary rozumianej jako suma prawd, ani też jako poznanie i uznanie za prawdziwą wieść o cudotwórczej mocy Jezusa, chociaż tego elementu nie można wykluczyć. Wiara nie jest przyjęciem sumy przepisów Zakonu i tradycji starszych, chociaż Jezus wzywał do pogłębiania rozumienia i do przestrzegania przykazań Bożych. Wiara, której domagał się Jezus, była zaufaniem Jezusowi, Jego mocy i godności. Zaufanie to ma pewien związek z afirmacją powszechnego przekonania o cudotwórczej mocy Proroka z Galilei, jednakże ta wiara w jego moc nie stanowi zasadniczego, pierwszoplanowego elementu składowego wiary. Kontekst wskazuje, że jest nim zawierzenie samemu Jezusowi i oczekiwanie na coś, co według rozumowego poznania rzeczy wydaje się niemożliwe. Wiara jest postawą angażującą wszystkie siły i całą wolę człowieka.

Czy Jezus domagał się wyłącznie wiary w Boga, czy także w siebie?

Ewangelie synoptyczne nie składają jednoznacznego świadectwa, że Jezus domagał się zarówno wiary w Boga, jak i w siebie.

Według relacji ewangelisty Jana, Jezus wyraźnie domagał się także wiary w siebie. „*Niechaj się nie trwoży serce wasze, wiercie w Boga i we mnie wiercie*” (J 14,1). Czwarty ewangelista ukazuje znaczenie oraz istotę wiary w Jezusa jako Chrystusa i Pana; podobnie uczynili synoptycy, opisując spotkania ludzi z historycznym Jezusem. Jednakże Janowa refleksja na temat wiary jest znacznie głębsza i szersza. Jezus czwartego ewangelisty jest wysłannikiem Ojca. W Jezusie została objawiona prawda o Bogu, który umiłował świat. W Jezusie Ojciec stał się widzialny i słyszalny, a więc objawiony w sposób przewyższający starotestamentowe objawienie (por. J 6,24; 8,19.38; 10,38; 12,29.30; 14,6-9; 17,8). Tym samym wiara spełnia u Jana funkcje poznawcze. Odnosi się wrażenie, że u Jana pojęcie wiary i poznania są z sobą tak związane, że w wielu miejscach mogłyby być stosowane zamiennie. Jan rozróżnia jednak wiarę od poznania. Nie

można z całą pewnością ustalić, czy w literaturze Janowej poznanie wyprzedza wiarę, czy też wiara prowadzi do poznania (por. J 6,69; 17,8; 1 J 4,16). Raczej wiara i poznanie stanowią integralną całość. Poznanie wyrasta z wiary, a wraz z wzrastaniem w wierze dane jest poznanie prawdy, czyli rzeczywistości Bożej objawionej w Jezusie Chrystusie. Poznanie nie stanowi odrębnego aktu, ani też nie jest wynikiem intelektualnego wysiłku, lecz rodzi się w spotkaniu z Jezusem i to wtedy, gdy spotykający Jezusa zawierzy, zaufa Jezusowi, jak to było w przypadku Natanaela (J 1,50). Według ewangelisty Jana źródłem wiary jest Bóg i przez nią zostaje określony stosunek uczuciowy człowieka do Boga. Należy także zaznaczyć, że w czwartej Ewangelii nie spotykamy się ze słowem *wiara*, lecz jedynie *wierzyć*, co ma podkreślić dynamiczny charakter wiary w Jezusa jako Syna Bożego i Chrystusa.

Refleksja Janowa oparta jest na głębokiej analizie słów i czynów Jezusa. Należy zatem postawić pytanie: czy w słowach i gestach Jezusa znajdują się przesłanki, na mocy których można wysnuć wniosek, że jednak Jezus, chociaż nie bezpośrednio, domagał się wiary w siebie?

W słowach i gestach Jezusa są zawarte roszczenia, które pozwalają widzieć i kwalifikować Jego osobę nie jako jednego z uczonych w Piśmie, lecz kogoś, kto przypisuje sobie prerogatywy przysługujące jedynie Bogu. W czynach i słowach Jezusa zauważamy pewne elementy chrystologii, które po zmartwychwstaniu Jezusa zostały rozwinięte i zwerbalizowane przez prazbór¹. Sądzić należy, że właśnie dzięki tej refleksji nad osobą Jezusa, Jan w swojej Ewangelii napisał, iż Jezus domagał się wiary nie tylko w Boga, lecz również w siebie. Wierzyć w Boga znaczy wierzyć również w Tego, którego Bóg posłał, w Tego, którego roszczenia oburzały ortodoksyjnych Żydów.

Teologię wiary rozwinął wielki apostoł Paweł. Jedynie wiara decyduje o związku człowieka z Bogiem. Wiara jest zaufaniem, jak pokazuje to na przykładzie Abrahama Wielki Apostoł (por. Rz 4,1nn). Przez nią człowiek jest blisko swojego Boga i otrzymuje wszystkie dary krzyża Chrystusowego. Bóg usprawiedliwia grzesznika ze względu na Chrystusa. Wiara nie jest zasługą i nie wchodzi w miejsce Zakonu, gdyż wiara jest ze słuchania Słowa Bożego, Zakon zaś daje poznanie grzechu. Wiara ogarnia wszystkie sfery życia nowego człowieka. Wiara jako otwarcie się dla Boga powoduje również zwrócenie się człowieka ku jego bliźniemu. Wiara jest czynna w miłości. Paweł nie zna innej wiary, jak tylko usługującej, dlatego nie musi pisać jak Jakub, że wiara bez uczynków jest martwa (Jk 2,17).

Na gruncie biblijnym wiara nie potrzebowała żadnego wsparcia z zewnątrz. Ludzka mądrość często była jej przeciwna. Tak było w przypadku centrum wia-

¹ M. Uglorz, *Chrystologia implicite*, w: *Dosyć masz, gdy masz łaskę moją*, 111-120.

ry, jakim jest ukrzyżowany Chrystus. Apostoł Paweł pisał, że zwiastowanie o krzyżu dla Greków jest głupstwem, ale dla tych, którzy mają być zbawieni, jest mocą Bożą ku zbawieniu (por. 1 Kor 1,18). Jednakże dokładna analiza listów apostoła Pawła wskazuje, że wiara pierwszych chrześcijan nie jest ślepym zaufaniem, ale łączy się z wyrażeniem i opisaniem swojej treści. To nie jest wiara w Jezusa i Jego cudotwórczą moc, ale wiara w Jezusa, który jest Panem i Chrystusem. Zaufanie Chrystusowi wiąże się w apostołskim Kościele z niezmiernie głęboką refleksją i nieustanym wysiłkiem mającym na celu możliwie pełne i wyczerpujące poznanie rzeczywistości. Poznanie czyni wolnym. Podąża ku pełni. Wiara, poszukująca wiary, wyklucza niewiedzę o czynie Boga w Chrystusie.

3.2. Rozumienie wiary do czasów Reformacji

Na początku II wieku w teologii apologetów doszło do korelacji wiary z filozofią. Od tego czasu czynnik intelektualny zaczął odgrywać dość znaczną rolę w rozumieniu istoty wiary. Przeciwno megalomaniom wiary z mądrością gwałtownie występował Tertulian, któremu przypisuje się znane zdanie: „*Credo, quia absurdum*” (wierzę, ponieważ jest to bezsensowne), chociaż właściwie powiedział: „*Credibile est, quia ineptum est*” (jest wiarygodne, ponieważ jest głupie). Jak należy rozumieć zdanie: „*Credo, quia absurdum*”, najlepiej wskazuje inna znana wypowiedź: „Umarł Syn Boży: to jest wiarygodne, ponieważ jest absurdalne. Pogrzebany zmartwychwstał: to jest pewne, ponieważ jest niemożliwe” (*De carne Christi* 5)¹.

Augustyn, ojciec Kościoła łacińskiego, rozróżniając pomiędzy wiarą, polegającą na przekonaniu, że Bóg istnieje (*credere Deum*), a wiarą w Boga (*credere Deo*) i wiarą ufającą Bogu (*credere in Deum*), otworzył drogę do dalszej intelektualizacji wiary. Pozostając w kontrowersji z manichejczykami, musiał sięgnąć po argumenty rozumowe. Augustyn uważa, że istnieje zasadnicza różnica między wiarą a łatwowiernością. Wiarę wspomaga rozum. Pierwszeństwo jednak ma wiara. Dowód na prymat wiary przed poznaniem Augustyn czerpał z Iz 7,9. Od Augustyna wywodzi się też rozróżnienie między treścią wiary (*fides quae creditur*) a aktem wiary (*fides qua creditur*)².

W okresie teologii scholastycznej spotykamy się z różnym nasileniem intelektualizacji wiary. W nawiązaniu do rozróżnienia pomiędzy wiarą w istnienie Boga a wiarą i zaufaniem Bogu, Anzelm z Canterbury (1033–1109) nie starał się „zrozumieć, aby uwierzyć, lecz wierzył, aby zrozumieć” (*Nemque enim quero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam*). Zgoła inaczej pojmował związek wiary i rozumienia Piotr Abelard (1079–1142). Według Abelarda dla wiary

¹ H. von Campenhausen, *Tertulian*, GestKirch 1, 110.

² (*De trinitate* 13,2,5: *Aliud sunt ea quae creditur, aliud fides qua creditur*).

nie jest przydatne to, co przedtem nie zostało zrozumiane (*Nihil credendum, nisi prius intellectum*)¹.

Tomasz z Akwinu rozróżniał pomiędzy wiarą intelektualną, bez formy, nie naznaczoną łaską (*fides informis*) a wiarą nierozwiniętą (*fides implicita*) oraz wiarą rozwiniętą (*fides explicita*). Człowiek posiadający wiarę nierozwiniętą nie jest świadomy tego, w co wierzy, posiadający zaś wiarę rozwiniętą, pojmuje i wie, w co wierzy. *Fides implicita* opiera się na autorytecie Kościoła. Według Akwinaty wiara z rozumem współżyją i współdziałają w harmonii i zgodzie².

3.3. Reformacyjne rozumienie istoty wiary

Luter odkrył dla Kościoła na nowo biblijne rozumienie istoty wiary. W swojej rozprawie z roku 1520 pt. **O wolności chrześcijanina** poświęcił wiele miejsca wierze, szczególnie podkreślając jej egzystencjonalny wymiar. Wiara nie zamyka się w sferze intelektualnej, lecz jest czymś, co wiąże człowieka z świętym Bogiem. Wiara czyni człowieka wolnym i pobożnym. „Wiara nie tylko obdarza duszę bogactwem, czyniąc ją podobną Słowu Bożemu, a więc pełną łaski, wolności i zbawienia. Łączy ona także duszę z Chrystusem, jako oblubienicę z Oblubieńcem. Związek ten jest tak głęboki, że według słów apostoła Pawła Chrystus z duszą tworzą jedno ciało, przez co wszystko, zarówno zalety jednego, jak również upadki drugiego, stają się wspólną własnością. To co jest Chrystusa, staje się udziałem wierzącej duszy, a to co jest własnością duszy, Chrystus bierze na siebie. Zachodzi wymiana, ponieważ czystość i zbawienie Chrystusa wychodzą na korzyść duszy, podczas gdy jej nieczystość i grzech Chrystus przyjmuje na siebie”³. Wierzyć znaczy mieć Boga i Jego dary zbawienia. W **Dużym katechizmie** Wittenberski Reformator opisuje egzystencjonalny wymiar wiary używając następujących pojęć: uchwycić, zawisnąć, polegać. Píše on bowiem: „Mieć Boga znaczy uchwycić się Go sercem i zawisnąć na Nim. Zawisnąć na nim sercem nie znaczy nic innego, jak tylko całkowicie na Nim polegać”⁴. Według reformacyjnego rozumienia istoty wiary, wiara jest zaufaniem miłosierdziu Bożemu.

F. Melancton czyni w **Obrońce wyznania augsburskiego** rozróżnienie pomiędzy wiarą, będącą znajomością świętej historii (*notitia historiae*), a wiarą, która jest zaufaniem (*fidutia*). Drugie nie wyklucza pierwszego. *Notitia hi-*

¹ E. Mühlberg, *Von Augustin bis Anselm von Cantenbury*, w: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, 1, 555nn;

H.G. Pöhlmann, *Abriß der Dogmatik*, 82.

² H.G. Pöhlmann, *Abriß der Dogmatik*, 82.

³ Sa II, 275,19-26.

⁴ WSK, 49.

storie nie może jednak stać się *otiosa notitia*, to znaczy znajomością historii bez jej uznania¹.

3.4. Systematyczny opis istoty wiary w staroprotestantyzmie i w nowszej teologii

W okresie ortodoksji luterskiej funkcjonowały dwa podziały opisujące nie tyle stopnie wiary, co jej aspekty. Pierwszy podział nawiązywał do tradycyjnego podziału, zaproponowanego przez Augustyna. Wiara to *no-titia historiae*, a więc poznanie. Odpowiada ten aspekt wiary Augustynowemu *credere Deum* (wierzyć, że Bóg jest). Wiara wyraża się także w uznaniu tego, co się wie (*assensus*). Ten aspekt wiary odpowiada Augustynowemu *credere Deo* (wierzyć w Boga). *Credere in Deum* odpowiada *fidutia* (zaufanie).

Drugi podział jest dwustopniowy. Pierwszy stopień – to *fides obiectiva* lub *fides quae creditur*, lub *fides generalis*, a więc wiara odnosząca się do treści wiary, do tego, w co się wierzy. Drugi stopień zaś – to *fides subiectiva* lub *fides specialis*, a więc wiara osobowa, wiara, którą się ma Boga i Jego dary.

W dyskusji z Tomaszem z Akwinu teologowie ortodoksji luterskiej podkreślali znaczenie wiary jako *notitia historiae*, gdyż prawdziwa wiara nie może być nieznanością rzeczy Bożych. Ponieważ twierdzili, że wiara nie powinna opierać się na autorytecie Kościoła, odrzucali wiarę nierozwiniętą (*fides implicita*). A że wiara powinna być zbudowana na autorytecie Słowa Bożego, przeto ze szczególną mocą domagali się wiary, która jest zaufaniem Bogu i Jego obietnicom².

W późniejszym okresie starano się zachować związek wiary i intelektualnego poznania.

Pietyści odnosili się z uprzedzeniem do tego związku. W pietyzmie zbyt mocno podkreślano element praktyczny wiary, eliminowano zaś element intelektualny. Prowadziło to niejednokrotnie do marzycielstwa i płycizny duchowej.

O duchowej konstrukcji kondycji człowieka decyduje zarówno jego wiara, jak i rozum. Wiara potrzebuje refleksji, która nie powinna obawiać się nawet najtrudniejszych tematów. Brak refleksji na temat treści wiary spycha ją na mielizny, na których mogą się utrzymać jedynie samozachwyt i entuzjazm. Zasadą pietyzmu jest niewątpliwie to, że zdecydowanie zainteresował się żywą pobożnością. To niewątpliwie prowadziło do Schleiermacherowskiego zdefiniowania religii jako uczucia bezwzględnej zależności od Boga.

¹ WSK 170.

² H. Schmidt, *Die Dogmatik der Evangelisch-lutherischen Kirche*, 300nn

Zdecydowanym przeciwnikiem intelektualizacji wiary był A. Ritschl. Według niego wiara była przede wszystkim zaufaniem. Całkowicie wyeliminował z pojęcia wiary to, co nazywamy *notitia historie*, a wyeksponował wolę. To woluntatywne rozumienie wiary ratowało reformacyjne pojmowanie istoty wiary przed jej nadmierną intelektualizacją z jednej strony, z drugiej zaś przed jej rozplynięciem się w samozadowoleniu i ograniczeniu do prowokowanych przeżyć ekstatycznych, ale z łatwością mogło doprowadzić do redukcji jej do etyki.

3.4. *Fides qua* oraz *fides quae* we współczesnej problematyce teologicznej

Ograniczenie wiary do zaufania nie jest wystarczające i uzasadnione. Wiara jest zjawiskiem egzystencjonalnym, występującym zawsze w konkretnym, ludzkim bytowaniu w przestrzeni i czasie. Tkwi w niej napięcie pomiędzy tym co w niej transcendentne i immanentne, ponadnaturalne i racjonalne. Ortodoksyjne, szkolne rozłożenie wiary na elementy było uzasadnione, aby to napięcie ukazać i opisać, ale w praktyce często prowadziło do wyhamowania potencjału i dynamiki wiary. Owe, powiedzmy, rejonu wiary, nie mogą istnieć samodzielnie. Wyizolowane nie stanowią wiary w rozumieniu biblijnym i ewangelickim. Razem wzięte, zintegrowane, są opisem wiary. Wiara jest czymś dynamicznym, wybuchającym we wszystkich kierunkach życia ludzkiego. Wiara jest aktywnością uczuć, woli i rozumu.

We współczesnym protestantyzmie nadal trwa dyskusja na temat związku wiary z rozumem. Czy o istocie wiary ewangelickiej decyduje *fides quae creditur* czy *fides qua creditur*, czy jedno i drugie?

Młody K. Barth, opisując wiarę jako „skok w nieznaną”, „ryzyko wszelkiego ryzyka”, zdaje się opowiadać za *fides qua*, czyli za wiarą, która jest samym przeżywaniem. „Wierzyć znaczy zatrzymać się, milczeć, czcić i nie wiedzieć”. Nie możliwa więc była dla młodego Bartha jakakolwiek asymilacja wiedzy przez wiarę. Nie ma korelacji pomiędzy wiarą a myśleniem. Jednakże w późniejszym okresie K. Barth opisuje również wiarę jako uznanie, poznanie i wyznanie. Warto tu zauważyć, że dokonano tu przesunięcia *assensus* przed *notitia*¹.

Rudolf Bultmann, podobnie jak młody K. Bart, akcentuje *fides qua*. R. Bultmann zdecydowanie sprzeciwiał się budowaniu wiary na autorytecie, głównie Kościoła, jak i na dowodach racjonalnych. Wiara przejawia się w egzystowaniu. Nie jest czymś, co można zrozumieć i posiąść raz na zawsze. Teolog z Marburga nie miał zrozumienia dla *notitia*. R. Bultmann jednak nie wyklucza całkowicie

¹ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV, 1, 846nn

rozumienia, zdecydowanie bowiem zaatakował wiarę opartą wyłącznie na aurytecie (*fides carbonaria*)¹.

Podobnego zdania jest Gerhard Ebeling, chociaż zdaje się mieć więcej zrozumienia dla rozumiejącej wiary. Według G. Ebelinga wiara „wymaga rzetelnego i sumiennego użycia rozumu oraz oczu otwartych na rzeczywistość. Jest zdecydowanym wrogiem przesądu oraz iluzji”. Według G. Ebelinga nie jest możliwa rezygnacja z intelektu, „ofiara z rozumu” (*sacrificium intellectus*). Jednakże pomimo to Ebeling mówi, iż wiara jest ryzykiem. Nie można jej uzasadnić rozumowo. Rozumowe zabiegi mające na celu przeprowadzenie dowodu na prawdziwość i zasadność wiary są iluzją².

Nieco inaczej rozłożone są akcenty w systematycznych rozważaniach W. Pannenberg na temat istoty wiary. Refleksja W. Pannenberg wychodzi od człowieka. Jej antropologiczne podstawy prowadzą do mocnego zaakcentowania *fides quae*, a więc wiary, której przedmiotem jest jej treść. W. Pannenberg zwraca uwagę, że objawienie dokonało się w historii Izraela i Jezusa Chrystusa. Wiara opiera się na tym objawieniu. Nie można więc lekceważyć czynnika poznawczego, który zawsze wiąże się z rozumem. Wiara jest ryzykiem, ale uzasadnionym ryzykiem. Nie ten, którego wiara jest ślepa, wierzy najlepiej, ale ten, który na podstawie rozumu, danego mu przez Boga, wie, w co wierzy, i składa ofiarę ze swojego rozumu³.

Reasumując, należy stwierdzić, że wiara jest zawsze *fides quae* i *fides que*, a więc uczuciem i zapatrywaniem, zaufaniem i uznaniem treści wiary. *Fides qua*, wiara jako uczucie, jeśli nie jest równocześnie *fides quae*, czyli wiarą, którą się przyjmuje treść wiary, aktem, prowadzi do marzycielstwa, iluzji, które narażają wiarę na uzasadnioną krytykę i oskarżenie jej o obskurantyzm, ale równocześnie, jeśli *fides quae* nie chce być również *fides qua*, wynaturza się, przestaje być dynamiczna i ogranicza się do uznawania określonych treści za prawdziwe, a w krańcowych przypadkach do *fides carbonaria*.

Nie można złożyć ofiary ani z *fides quae creditur*, ani z *fides qua creditur*. Jeśli nie jest możliwa korelacja między wiarą a myśleniem, to za Emil Brunnerem należy postawić pytanie: Jak w takiej sytuacji jest możliwe uzyskanie posłuchu dla chrześcijańskiego poselstwa w zeświecczonym świecie. Gdy Rudolf Bultmann mówi, że egzegeza nie jest wolna od świeckich pojęć, przekonuje nas o potrzebie odbudowania zaufania w rolę refleksji nad treścią wiary. Jeśli Paul Tillich powiada, że poselstwo chrześcijańskie jest paradoksalne, ale nie absurdalne, to stara się nas przekonać, że *fides qua* nie może się obejść bez *fides quae*

¹ H.G. Pöhlmann, *Abriß der Dogmatik*, 87.

² H.G. Pöhlmann, *Abriß der Dogmatik*, 82.

³ W. Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, 91nn

ae cretitur. Pomędzy stroną subiektywną wiary a obiektywną musi być zachowana rozsądna równowaga. Domaga się tego również właściwie pojęta antropologia.

W wielu kręgach protestanckich, być może dla zaakcentowania odmiennego od katolickiego rozumienia istoty wiary, akcentującego posłuszeństwo autorytetowi Urzędu Nauczycielskiego, eksponuje się subiektywizm wiary i ten subiektywizm manifestuje się w różny sposób, nie zawsze we właściwy sposób¹.

W dobie upadku autorytetów, rozluźnienia więzów międzyludzkich, daleko posuniętej subiektywizacji życia religijnego, duchowego i kulturowego nie można nie zauważać niebezpieczeństwa tkwiącego w ciągłej eskalacji subiektywizacji sfery życia duchowego i moralnego. Czy to nie przemyślane do końca dążenie nie doprowadzi do rozpadu życia społecznego i kościelnego? Czy rozpad ten nie jest zagrożeniem dla samej istoty chrześcijańskiej wiary, która jest zaufaniem w miłosierdzie Boże, ale także jest w niej zawarte wezwanie do zdania sprawy z naszej chrześcijańskiej nadziei? Zaufanie to nie jest czymś abstrakcyjnym. Chociaż posiada wymiar personalny, to jednak jest zaufaniem Boga, który w Chrystusie umiłował świat, całą społeczność ludzką. Wiara, jeśli ma być zaufaniem i ma nieustannie wzrastać, potrzebuje klimatu Kościoła, w którym wciąż jest składane apostoelskie świadectwo o Bożym czynie w Jezusie Chrystusie. Pominięcie czynnika poznawczego treści chrześcijańskiego objawienia także nie jest możliwe, ponieważ prowadzi do całkowitego wyjałowienia wiary. Wiara żywi się Słowem Bożym, które niesie zbawcze treści, ale posiada kształt i formę. W opakowaniu słowa ludzkiego trafia do nas Słowo Boże, a to pierwsze przenika zawsze przez zmysły i działa na intelekt, zanim poruszy serce. Poruszenie jest od Boga. Ale Bóg nie chce poruszać koła młyńskiego, lecz żywą istotę, którą obdarzył życiem, zmysłami i rozumem.

Absolutnej subiektywizacji wiary sprzeciwia się istota chrześcijańskiej wiary

¹ Na temat personalnego wymiaru wiary zob. H. Diem, *Theologie als kirchliche Wissenschaft*, II – Dogmatik, 34nn.

4. Pryncypia i źródła dogmatyki

4.1. Pryncypia dogmatyki ewangelickiej

Dogmatyka luterkańska posługuje się przy opisie wiary, jej istoty i treści czterema zasadami, które nadają wszelkim systematycznym rozważaniom charakter ewangelicki oraz wytyczają teologicznej refleksji właściwy kierunek. Zasady te brzmią: *sola Scriptura*, *solus Christus*, *sola gratia et fides* oraz *solum verbum*. Jeszcze na początku drugiej połowy XX wieku uważano, że owe cztery *sola* są cechą charakterystyczną odróżniającą luteranizm od teologii katolickiej. Chociaż nie straciły one na swojej ostrości, to jednak posoborowa teologia w Kościele rzymskokatolickim i dialog międzywyznaniowy wiele zmieniły nie tyle w interpretacji owych pryncypiów dogmatyki ewangelickiej, ile w dalszym pojmowaniu ich jako wyróżników. Zrezygnowanie z nich wydaje się być niemożliwe; od czasów reformacji wytyczały bowiem drogę refleksji teologicznej i żaden z nurtów teologii luterkańskiej, z wyjątkiem racjonalizmu, nigdy nie kwestionował ich hermeneutycznej roli w dogmatyce.

4.1.1. *Sola Scriptura*

Zasada *sola Scriptura* (jedynie Pismo) jest zasadą formalną, to znaczy, że fundamentem nauki wiary jest jedynie Biblia. Zasada ta jednoznacznie opowiada się za Pismem Starego i Nowego Testamentu jako źródłem dogmatyki, proberzem prawowierności i ostatecznym sędzią w spornych kwestiach teologicznych. Zasada ta nie jest wymysłem reformacji. Jezus odwoływał się wyłącznie do Starego Testamentu. Krytycznie odnosił się do podań starszych, ustnej tradycji. Podobnie czynili apostołowie. Odwoływali się oni także do Jezusa jako ostatecznego autorytetu. Chrystus stawiał się ponad Pismo. Nie negował jego autorytetu, ale jako Syn Boży, wyposażony w moc z góry, i jako ostateczna instancja rozstrzygająca decydował o interpretacji Zakonu. Odwoływanie się apostołowskiego Kościoła do autorytetu Jezusa nie łamało przestrzeganej skrupulatnie przez Jezusa zasady *sola Scriptura*. Historia genezy kanonu Pisma Świętego, jego ostateczne ukształtowanie się, potwierdza także stosowanie w pierwotnym chrześcijaństwie formalnej zasady: „jedynie Pismo”¹. Ojcom Kościoła chodziło bowiem o odróżnienie autentycznej tradycji apostołowskiej o Jezusie Chrystusie od fałszywej i zatrutej. O czystości nauki ostatecznie więc decydowały pisma apostołowskie, spisana tradycja o Jezusie Chrystusie. Pismom tym nadawano autorytet równy pismom Starego Testamentu. Trzeba zaznaczyć, że

¹ Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentliche Kanons*, I 1888/9, II 1890/2;

W.G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, 420nn;

M. Uglorz, *Introdukcja do Nowego Testamentu*, cz. 1. 21nn.

oprócz Pisma powoływano się na tradycję apostołską, której stróżowali biskupi. Ale nie była ona czymś autonomicznym; i chociaż niejednokrotnie część biskupów, głosząc swoje poglądy, utrzymywała, że należą one do apostołskiej tradycji, to jednak w dobie wielkich sporów chrystologicznych odważano się je nawet potępić, jeśli nie dawało się ich wyprowadzić lub uzasadnić dowodami z Pisma.

Inkluzywna teologia średniowieczna, głównie jej mezalians z filozofią, spowodowała osłabienie roli pryncypialnej normy teologii: *sola Scriptura*. Nie można wszakże traktować jej jako przeciwstawienia objawieniu. Duch Święty ma swoje drogi i sposoby działania. Hasło *sola Scriptura* odżyło w obozie reformacji wittenberskiej, przede wszystkim w czasie i po tzw. dyspacie lipskiej¹ oraz jako antidotum na radykalne hasła głoszone przez tzw. proroków z Zwickau i przywódców wojny chłopskiej². Zasada ta, na nowo odkryta, pozwoliła reformatorom przeciwstawić się autorytarnym wypowiedziom Rzymu i entuzjastyczno-urojeńczym hasłom T. Müntzera i jego zwolenników. Klasycznym opisem zasady: „jedynie Pismo” są słowa Marcina Lutra z **Artykułów szmal-kaldzkich** z roku 1537: „My mamy regułę, mianowicie, że artykuły wiary ustala Słowo Boże, a poza tym nikt, nawet anioł (Ga 1,8)”³. Te słowa Ojca Reformacji nasuwają bardzo ważne i istotne pytanie, które tu jedynie sygnalizujemy: czy należy postawić znak równości pomiędzy Pismem a Słowem Bożym. Niezależnie od odpowiedzi, dla ewangelickiej dogmatyki pryncypialną normą jest i pozostanie, mimo podnoszonej przeciw niej krytyki, zasada: *sola Scriptura*⁴.

4.1.2. *Solus Christus*

Zasada *solus Christus* jest pierwszą zasadą określającą istotną treść wiary ewangelickiej. Oznacza ona, że w sposób doskonały Bóg objawił się jedynie w Jezusie z Nazaretu, który przez zmartwychwstanie okazał się Synem Bożym i Chrystusem. Mówi o Chrystusie jako jedynym pośredniku między Bogiem a ludźmi. Zasada *solus Christus* stoi na straży ofiary krzyżowej Jezusa wyjednającej nam zbawienie. W dobie reformacji kontekstem dla niej był rozwijający się kult Marii i nauka o pośrednictwie świętych.

Niejednokrotnie z powodu rygorystycznego stosowania zasady „jedynie Chrystus” teologię ewangelicką zredukowano do chrystologii. Jednak redukcjonizm ten nie jest uzasadniony teologicznie, Chrystus bowiem nie objawia samego siebie, lecz swojego Ojca i dlatego ostatecznie teologia powinna mieć kształt i rys trynitarny.

¹ M. Brecht, *Martin Luther. Sein Wef zur Reformation 1483–1521*, 285nn.

² H. Bornkamm, *Martin Luther in der Mitte seines Lebens*, 314nn.

³ WKS 357.

⁴ B. Rothen, *Die Klarheit der Schrift*, 8nn.

Zasada *solus Christus* spełnia w teologii ewangelickiej porządkującą funkcję. W trakcie rozpatrywania teologicznych tematów i omawiania artykułów wiary przypomina, że jedynie Chrystus wypełnia przestrzeń pomiędzy Bogiem a człowiekiem i w Chrystusie skupiają się wszelkie myśli o objawionym Bogu i o Jego zbawczej woli wobec człowieka. Wzorem dla wszelkiej teologii powinna być nowotestamentowa teologia. W Nowym Testamencie wszystkie tematy poruszone w Starym Testamencie i judaizmie zostały zreinterpretowane chrystologicznie.

4.1.3. *Sola gratia, sola fide*

Teologia luterńska jest głównie chrystologią i soteriologią, a więc nauką o Chrystusie i dokonaniem przez Niego zbawieniu grzesznego człowieka. Artykuł o usprawiedliwieniu człowieka z łaski przez wiarę, może być zatem uważany za centralny temat nauczania i zwiastowania w Kościele ewangelickim. Artykuł o usprawiedliwieniu człowieka z łaski zapewnia właściwe i zgodne z Pismem Świętym rozumienie dzieła Chrystusa Pana. Według Filipa Melanchtona nauka o usprawiedliwieniu z łaski przez wiarę „prawidłowo rozumiana, uświetnia i pomnaża chwałę Chrystusa, i przynosi nabożnym sumieniom potrzebną i przebogatą pociechę”¹. Naukę o usprawiedliwieniu grzesznika z łaski przyjęło się uważać za „*articulus stantis et cadentis ecclesiae*”. Odstępstwo od tego artykułu czyni egzystencję Kościoła niepewną i prowadzi do jego dekadencji i degeneracji. Luter pisał: „Pierwszym i głównym artykułem jest to, że Jezus Chrystus, Bóg i Pan nasz, umarł z powodu grzechów naszych i zmartwychwstał dla usprawiedliwienia naszego. On sam tylko jest Barankiem Bożym, który gładzi grzechy świata: Bóg na niego włożył nieprawość wszystkich nas. Wszyscy zgrzeszyli i usprawiedliwieni bywają darmo, bez uczynków, czyli własnych zasług, z łaski Jego, przez odkupienie, które jest w Jezusie Chrystusie, we krwi Jego (...). Od tego artykułu odstąpić lub coś przeciwko uznawać czy dopuszczać nikt z nabożnych nie może, choćby niebo, ziemia i wszystko zwalić się miało”².

Usprawiedliwienie nie dokonuje się automatycznie. Z luterską zasadą: *sola gratia* związane jest hasło: *sola fide* (jedynie wiara). Człowiek zostaje usprawiedliwiony z łaski przez wiarę. Bez słów „przez wiarę” (*per fidem*) nauka Kościoła ewangelickiego o usprawiedliwieniu grzesznika byłaby absurdem i prowadziłaby do moralnego rozkładu. Być usprawiedliwionym – znaczy przyjąć przez wiarę odpuszczenie grzechów, zostać pojednanym z Bogiem i obdarowanym pokojem. W ***Wyznaniu augsburskim*** czytamy: „Ludzie nie mogą być usprawiedliwieni przed Bogiem własnymi siłami, zasługami lub uczynkami, lecz bywają usprawiedliwieni darmo dla Chrystusa przez wiarę, gdy wierzą, że są przyjęci do łaski i że grzechy są im odpuszczone dla Chrystusa, który swą

¹ WKS 165.

² WKS 355.

śmiercią dał zadośćuczynienie za nasze grzechy. Tę wiarę Bóg poczytuje sobie za sprawiedliwość przed swoim obliczem”¹. Nauka ta jest oparta na zwiastowaniu apostoła Pawła o usprawiedliwieniu z wiary (Rz, Ga).

Wiara nie jest poznaniem określonej sumy prawd objawionych przez Boga w Biblii albo, na przykład, historii Jezusa z Nazaretu. Poznanie historii Jezusa to tylko pewnego rodzaju przygotowanie do podjęcia wiary. Wiara – to serdeczne zaufanie łaskawemu Bogu i pewność, że Bóg okazuje grzesznikowi swoje Ojcowskie serce w Jezusie Chrystusie². Tak rozumiana wiara nie jest wynikiem i owocem percepcji treści objawienia Bożego, lecz zbawczego działania Chrystusa. Rodzi się tam, gdzie Słowo Boże godzi w człowieka i trafia w jego serce, pociąga je ku Bogu i przeobraża. Bez wiary nie można podobać się Bogu. Dlatego Melanchton pisał o życiu bez wiary: „Bez wiary natura ludzka w żaden sposób nie potrafi spełnić uczynków nakazanych w pierwszym i drugim przykazaniu: bez wiary nie wzywa Boga, niczego się od Boga nie spodziewa, nie dźwiga krzyża, lecz szuka ludzkiej pomocy i ludzkiej pomocy ufa. Tak oto, gdy nie ma wiary i ufności ku Bogu, w sercach panują wszelkie żądze i ludzkie zamysły. Dlatego i Chrystus rzekł: Beze mnie nic nie możecie”³.

W dogmatyce luterńskiej wiara nie jest pojmowana jako zasługa. W akcie usprawiedliwienia wiara spełnia funkcję instrumentalną. Lekarstwo nie może uleczyć człowieka, jeśli człowiek go nie zażyje. Podobnie sprawiedliwość Chrystusa Pana nie pomoże człowiekowi, jeśli nie uchwyci się on Jezusa przez wiarę i nie przyłgnie do Jego sprawiedliwości. Bezwarunkowo usprawiedliwienie jest dla wszystkich wysłużone przez Chrystusa, Syna Bożego. Będzie ono dla grzesznika bezużyteczne, jeśli nie sięgnie po nie. Sięgnąć po dar usprawiedliwienia, to znaczy uwierzyć w zbawczą moc krzyża Chrystusowego i łaskawość Boga. Z pomocą wiary dokonuje się więc akceptacja i przyswojenie Bożego daru usprawiedliwienia.

Zasada *jedynie z wiary* wyklucza jakąkolwiek sprawczą lub instrumentalną rolę i funkcję dobrych uczynków w akcie usprawiedliwienia. Nie znaczy to jednak, że w życiu chrześcijanina nie potrzebne są uczynki miłości. Bez nich nie może istnieć wiara. One właśnie są owocem ufnej wiary, pojmowanej również jako posłuszeństwo Chrystusowi i Bożym przykazaniom. Wiara musi być czynna w miłości. Wiara jest czymś żywym i wyraża się w ciągłym działaniu. Działanie to rodzi się z Chrystusa, z życia z Nim w społeczności wiary. Wiara, która nie rodzi dobrych uczynków, nie jest wiarą usprawiedliwiającą. Tam gdzie wiara ujawnia się, musiało nastąpić przeobrażenie, zespolenie z Chrystusem. Dobre uczynki należy rozumieć jako owoce wiary, ale także jako znak jej obecności i prawdziwości. Dobre uczynki są więc znakiem usprawiedliwienia. Gdy czło-

¹ WKS 138.

² zob. 3.4

³ WKS 143.

wiek został przyobleczony w sprawiedliwość Syna Bożego, Jezusa Chrystusa, rodzą się z miłości.

4.1.4. *Solum verbum*

Zbawczy czyn Jezusa Chrystusa na Golgocie jest dziełem nie wymagającym uzupełnienia ani powtórzenia. Zbawienie dokonane przez Syna Bożego na krzyżu jest czymś obiektywnie istniejącym, obejmującym wszystkich grzeszników, Bóg bowiem chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni (1 Tm 2,4). Nie wszyscy jednak dostąpią zbawienia. Zbawcze dzieło Chrystusa musi zostać przyswojone grzesznikowi, który na skutek skażenia przez grzech pierworodny nie jest w stanie sam przyswoić sobie owoców zbawczego dzieła Syna Bożego. Percepcja zbawienia nie jest możliwa bez interwencji Bożej. Bóg sprawia w człowieku chcenie i wykonanie (Flp 2,13). Zbawcze owoce krzyża Golgoty Bóg przyswaja człowiekowi przez środki łaski: Słowo i Sakramenty.

Reformacyjna zasada *solum verbum* oznacza, że Duch Święty działa zbawczo jedynie przez środki łaski Bożej, to jest przez Słowo Boże i Sakramenty (Chrzest, Wieczerza Pańska). Nie oznacza to, że Duch nie jest suwerenny. Ze względu na naszą cielskość, Duch używa znaków. Poznanie Boga i Jego woli bez pośredniczącej roli Słowa Bożego jest nie jest nam dane. Zasada jedynie Słowo zwraca się przeciwko iluminaryzmowi, a więc bezpośredniemu oświeceniu i pozaniu Boga z pominięciem Pisma Świętego.

4.2. Źródła dogmatyki

4.2.1. Pismo Święte

4.2.1.1. Czy Pismo Święte jest jedynym źródłem dogmatyki?

Czy nie należy mówić wyłącznie o jednym źródle, jeśli formalną zasadą dogmatyki ewangelickiej jest pryncypialna norma: *sola Scriptura*? Dlaczego w teologii luterńskiej mówi się o źródłach dogmatyki? Czy ekskluzywnie pojmowana zasada: „jedynie Pismo”, nie wyklucza możliwości czerpania materiału do refleksji nad treścią ewangelickiej wiary z innych źródeł?

Dogmatyka opisuje i krytycznie ustosunkowuje się do aktualnej wiary Ludu Bożego. Wiara ta czerpie dla siebie moc i siłę z Biblii, księgi Bożego objawienia. Jednakże Lud Boży jest nieustannie w drodze. Przebyta droga nie była bezkształtna. Droga, po której kroczy Kościół, jest naśladowaniem Chrystusa, ale zawsze w konkretnej sytuacji historycznej. Apostołowie, Ojcowie Kościoła, średniowieczni mnisi, reformatorzy itd. stawiali sobie pytanie: co to znaczy tu i teraz naśladować Syna Bożego? Wiara wyrastająca ze Słowa Bożego była więc kształtowana w różnych okresach historycznych przez uwarunkowania kulturalne i społeczne. Duch Boży został przyobiecany i dany Kościołowi. On to pro-

wadził pielgrzymujący w przestrzeni i czasie Lud Boży. Duch Boży działa, kiedy chce i jak chce. Możliwa jest jedynie, zgodnie z zasadą protestancką, krytyczna ocena owoców działania Ducha Świętego, subiektywnej wiary jednostki lub konkretnej społeczności kościelnej.

Dogmatyka nie może jedynie sięgać do Biblii, a ściślej mówiąc, do Ewangelii, wtedy bowiem przejęłaby rolę teologii biblijnej, natomiast musi brać pod uwagę przebytą drogę Ludu Bożego, jego wiarę wyrażającą się w wyznaniach, nawet w konkretnych dokonaniach, np. dziełach miłosierdzia, w diakonii. Dlatego mówimy o źródłach dogmatyki, co nie oznacza, że wówczas zawieszamy ewangelicką zasadę *sola Scriptura*. Biblia pozostaje jako podstawowe źródło wiary, a więc również dogmatyki. Przy krytycznej ocenie stanu aktualnej wiary Biblia ma absolutne pierwszeństwo. Co się jej sprzeciwia i czemu się ona przeciwstawia, musi zostać odrzucone.

4.2.1.2. Pismo Święte jedynym źródłem wiary

Pismo Święte jest jedynym źródłem wiary. W **Artykułach szmalkaldzkich** Luter wypowiedział obowiązującą nas opinię: „Na podstawie słów i działań ojców [Kościoła] nie można ustanawiać artykułów wiary, w przeciwnym bowiem razie artykułami wiary musiałoby stać się także to, co dotyczy pożywienia, odzieży, domu itd., jak to zabawnie uczynili [zwolennicy papieża] w przypadku relikwi świętych. My zaś mamy inną regułę, mianowicie, że artykuły wiary ustala Słowo Boże, a poza tym nikt, nawet anioł (Ga 1,8)”¹. Jak zauważyliśmy powyżej (4.1.1), to zdanie Ojca Reformacji wskazuje, jak bardzo ważna i istotna jest kwestia związku Pisma Świętego ze Słowem Bożym. Niezależnie od historycznego kontekstu tej wypowiedzi, dzisiaj szczególnie ważne jest pytanie, jaki jest wewnętrzny związek Biblii z żywym słowem Ewangelii.

4.2.1.3. Pismo Święte a Słowo Boże

W dogmatyce luteranńskiej ważne, jeśli nie podstawowe, jest pytanie dotyczące istoty Pisma Świętego, jego centrum i miejsca w życiu Kościoła. Spośród wielu rozstrzygnięć trudno wybrać przynajmniej jedno, które by w pełni odzwierciedlało najgłębsze przeżycia wierzącego serca w spotkaniu z biblijnym słowem. Nie należy też oczekiwać wyczerpującej i jednoznacznej odpowiedzi, gdyż Pismo Święte, podobnie jak Chrystus, jest wielką tajemnicą i znakiem spotkania z Bogiem. Teolog, zafascynowany Biblią, zawsze powinien słyszeć wołanie zmuszające go do refleksji: „Zdejm z nóg sandały swoje, bo miejsce, na którym stoisz, jest ziemią świętą” (2 Mż 3,5). Nie może więc tym samym oczekiwać w pełni zadowolającej odpowiedzi na fundamentalne pytanie dotyczące związku między Pismem Świętym a Słowem Bożym.

¹ WKS 357.

W historii teologii ewangelickiej znaleźć można różne tendencje oraz propozycje odpowiedzi na pytanie dotyczące związku Pisma z żywym Słowem Ewangelii. Na gruncie ksiąg wyznaniowych Kościoła luterańskiego za utożsamianiem Słowa Bożego z Pismem Świętym zdaje się właśnie przemawiać powyższe zdanie Lutra z **Artykułów szmalkaldzkich**, a także wszystkie inne teksty mówiące o Słowie Bożym jako jedynej normie wiary i postępowania chrześcijańskiego. Słowo Pisma jest Ewangelią Chrystusową, Słowem Bożym, które rozstrzyga o poprawności wiary i nauki Kościoła. Filip Melanchton zarzucił scholastykom, że do „nauki chrześcijańskiej domieszalili filozofię o doskonałości ludzkiej natury”. Dlatego głosili oni sprawiedliwość z uczynków, tymczasem o niej „sądzić można jedynie na podstawie Słowa Bożego”¹. Autor **Obrony wyznania augsburskiego** w IV artykule na podstawie wielu fragmentów z Pisma Świętego wykazał, że człowiek jest usprawiedliwiony z łaski przez wiarę. Podsumowując swoje wywody, pisał: „...konieczne jest utrzymanie w Kościele ewangelii Chrystusowej, to jest obietnicy, że darmo przez wzgląd na Chrystusa odpuszczone zostają grzechy”². Pojęcie Słowa Bożego, głównie Ewangelii Chrystusowej, jest w wielu miejscach w księgach wyznaniowych Kościoła luterańskiego stosowane zamiennie z pojęciem Pisma Świętego. I chociaż brak w nich kategorycznego stwierdzenia, że słowo Pisma Świętego jest Słowem Bożym, to jednak w myśleniu reformatorów związek tych dwóch wielkości jest oczywisty.

W obozie reformacji wittenberskiej jednak nie stawiano bezmyślnie znaku równości pomiędzy Słowem Bożym a Biblią. Słowo żywego Boga zostało dane człowiekowi w postaci słowa ludzkiego ze wszystkimi jego ułomnościami. Według Marcina Lutra Słowem Bożym jest żywe słowo zwiastowane przez Kościół na polecenie Jezusa Chrystusa, jedynego Pana Kościoła. Dzięki temu zwiastowaniu Bóg dotyka serca człowieka i przez Ducha Świętego budzi w nim wiarę. Słowo jest narzędziem Ducha Świętego. Słowo Boże jest natury duchowej³. Jednakże ze względu na naszą cielesność Słowo żywego Boga przyoblała się w słowo ludzkie. Nieustannie dochodzi do pewnego rodzaju "inkarnacji", wcielenia Słowa Bożego w konkretne słowo ludzkie. Słowo Boże, tzw. Słowo wewnętrzne (*verbum internum*) nie może w spotkaniu z człowiekiem obejść się bez Słowa zewnętrznego (*verbum externum*). Słowo wewnętrzne nie jest wielkością ontologiczną, lecz należy do sfery przeżycia, religijnego doświadczenia, wiary, którą Duch Boży bydzi przez Słowo Pisma. *Verbum externum* to jedyne Słowo, przez które Bóg daje się słyszeć człowiekowi. Marcin Luter, myśląc o iluminaryzmie tzw. proroków z Zwikau, w 1537 r. w **Artykułach szmal-**

¹ WKS 162n.

² WKS 182.

³ J. B. Niemczyk, *Autorytet Pisma Świętego według doktora Marcina Lutra*, w: *Misterium verbi* (red. – H. Muszyński, A. Skowronek), 19.

kaldzkich pisał: „Bóg nikomu nie udziela Ducha czy swej łaski, jak tylko przez Słowo i wraz ze Słowem zewnętrznym, które udzielanie Ducha poprzedza, byśmy w ten sposób obronili się przed urojeńcami, to znaczy przed ludźmi niespokojnego ducha, którzy się chełpią, że mają Ducha przed zwiastowaniem Słowa, i dlatego oceniają Pismo św. jako słowo ust, i wykrcęają je, i przekaręcają według własnego upodobania”¹. Z powyższego fragmentu **Artykułów szmalkaldzkich** wynika również, że dla Ojca Reformacji Pismo Święte było Słowem Bożym, Słowem zewnętrznym, z którego zwiastowaniem jest związane działanie Ducha Świętego. Ta tożsamość Pisma Świętego ze Słowem Bożym w teologicznym myśleniu Lutra nie powinna być rozumiana w sensie absolutnym. Wskazuje na to głównie rozróżnienie pomiędzy Słowem zewnętrznym a Słowem wewnętrznym, przede wszystkim zaś przekonanie Lutra, że nie wszystkie pisma biblijne posiadają jednakową wartość dla chrześcijańskiej wiary. Słowo Boże zaś, czy to Zakon, czy Ewangelia, jest zawsze Słowem żywego Boga i ono bezwzględnie wszystkich obowiązuje. W myśleniu Ojca Reformacji znajduje się niebezpieczne napięcie pomiędzy przekonaniem, że Pismo Święte jest Słowem Bożym, a jednak nie jest nim w sensie absolutnie czystym. Napięcie to znika, gdy oczywiste staje się, że Słowo Pisma Świętego jest przecież zastygłym w napisanych literach i wyrazach żywym zwiastowaniem apostołskim o ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Jezusie Chrystusie.

Według czołowych teologów ortodoksji luterńskiej, L. Huttera i J. Gerharda, Biblia jest Słowem Bożym (*Sriptura sacra est verbum Dei*)². Według J.A. Quenstadta autorzy biblijni pisali pod dyktando Ducha Świętego, jednakże nie bez swojej woli i wiedzy³. Bóg jest podstawową przyczyną Pisma Świętego (*causa principalis*), ludzie autorzy zaś przyczyną instrumentalną (*causa instrumentalis*). W okresie ortodoksji nauczano, że każde słowo Pisma Świętego jest Słowem Bożym. Zdecydowanie przyjmowano pogląd o inspiracji werbalnej, której jednak nie można wyprowadzić z teologii Lutra. Ojcem teorii o inspiracji werbalnej był reformator genewski, Jan Kalwin.

We współczesnej teologii ewangelickiej, zdominowanej przez badania historyczno-krytyczne, zaniechano poglądu o inspiracji werbalnej. Zgodnie podkreśla się, że Słowo Boże jest czymś więcej aniżeli Pismem Świętym. Według K. Bartha Słowo Boże przychodzi do nas w potrójnej postaci: jako Słowo wcielone i objawione (Chrystus), Słowo napisane (Biblia) oraz Słowo zwiastowane (kazanie). Według K. Bartha prawdziwa jest reformacyjna teza: Pismo Święte jest Słowem Bożym. Tezy tej jednak nie wolno odwrócić. Nieprawdziwe będzie

¹ WKS 371.

² L. Hutter, *Com. locorum Theol.* I, 1;
J. Gerhard, *Loci Theologici*, I, 53.

³ *Theol. did. pol.* I, 68.

twierdzenie: Słowo Boże jest Pismem Świętym. Słowo Boże jest czymś więcej aniżeli literami, słowami na papierze. Słowem Bożym jest Chrystus, a Chrystus przecież nie jest Biblią¹. Podobny pogląd prezentuje E. Kinder. Według niego Chrystus jest Słowem, które się wydarzyło, Biblia jest Słowem napisanym, kazanie zaś Słowem aktualnie zwiastowanym przez Kościół. Zarówno Słowo napisane, jak i to aktualnie zwiastowane przez Kościół wyrasta i żyje ze Słowa, które stało się ciałem².

R. Bultmann zalicza Słowo Boże do kategorii wydarzenia zbawczego. Komentuje ono i wyjaśnia egzystencję człowieka, domagając się od niego decyzji wiary. Według R. Bultmanna zamknięta Biblia nie może być uważana za Słowo Boże.

Podobnie egzegeci, będący pod wpływem teologii egzystencjonalnej R. Bultmanna, według którego – jak zostało powiedziane wyżej – objawienie należy do kategorii wydarzenia, a nie Słowa napisanego, zdecydowanie występują przeciwko identyfikowaniu Słowa Bożego z Pismem Świętym. Dlatego E. Kösemann twierdzi, że Pismo przestaje być Słowem Bożym, gdy staje się autorytetem i zastępuje Ducha Świętego. Pismo Święte jest Słowem Bożym, gdy jest i staje się ono w pełnym znaczeniu Ewangelią. W. Marxen utrzymuje, iż Biblia jest Słowem Bożym, gdy słowa i język Biblii są metodycznie i bezbłędnie przesyłabizowane na język współczesny, a więc biblijna prawda zostanie w jasny sposób wyjaśniona i zinterpretowana³.

Wpływ na współczesny pogląd na temat Biblii i na rozstrzygnięcie kwestii, w jakim sensie Pismo jest Słowem Bożym, mają głównie badania historyczno-krytyczne prowadzone przez egzegetów. W czasach biblijnych na Bliskim Wschodzie słowo nie tylko było dźwiękiem, ale również pewną rzeczywistością, z którą wiąże się konkretna moc i siła działania. Według Starego Testamentu Słowo Jahwe jest niepowtarzalną, jedyną w swoim rodzaju rzeczywistością, z którą żadna moc nie mogła się równać (por. Iz 55,10.11). Słowo Boże można było słyszeć i widzieć (Jr 23,16-22). Słowo Jahwe nie było więc czymś statycznym, lecz dynamicznym. Podlegało ono również stałej reinterpretacji. Jej wynik także był uważany za Słowo Pańskie (np. dzieło Deuteronomisty). Ciągły proces reinterpretacji woli Jahwe spowodował powstanie zbioru ksiąg zwanych Pismem Świętym. W czasach Nowego Testamentu zbiór ten uważano za Słowo Boże. Pierwsi chrześcijanie uważali Stary Testament za jedyny zbiór pism autorytatywnych dla wiary i życia. Pisma Nowego Testamentu nie są zamierzoną

¹ A. Nossol, *Chrystologia Karola Bartha*, 27nn.

² E. Kinder, *Was bedeutet »Wort Gottes« nach dem Verständnis der Reformation*, w: KD 12 (1966) 1, 19.

³ H. Pöhlmann, *Abriß der Dogmatik*, 68.

przez ludzi kontynuacją świętych ksiąg judaizmu. Nowy Testament jest wynikiem interpretacji faktu inkarnacji Słowa, Syna Bożego, Jego Słów i czynów. I jeśli zwiastowanie ma być żywym Słowem Bożym, musi być profetyczną egzegezą egzystencji człowieka w jego relacji do Boga i zbawczego czynu Chrystusa. Obecnie więc staje się coraz bardziej oczywiste, że Słowo Boże jest wielkością dynamiczną, czymś, co się dzieje i to zawsze w relacji między Duchem Świętym, Egzegetą Wcielonego Słowa a człowiekiem poszukującym zbawienia. Współczesna skryptuologia, jeśli odchodzi od szkolnej nauki o Biblii okresu ortodoksji luterskiej, czyni to dlatego, że korzysta ze współczesnych zdobyczy egzegezy i wciąż czerpie natchnienie z poglądów Lutera na temat Pisma Świętego i Słowa Bożego.

Jednakże nie wolno zapomnieć, że pojęcie inspiracji biblijnej, natchnienia, wywodzi się z samego Pisma Świętego. Nie można więc pominąć biblijnych danych na jej temat. Warte refleksji są słowa apostoła Pawła z Drugiego listu do Tymoteusza. Wielki Apostoł Narodów, św. Paweł pisał do swojego ucznia: *πασα γραφε θεοπνευστος* (2 Tm 3,16). Słowo *γραφη* na kartach Nowego Testamentu najczęściej oznacza konkretne miejsce w Starym Testamencie. Słowo *θεοπνευστος* tylko na tym miejscu występuje na kartach ksiąg Nowego Przymierza. Pochodzi ono od słowa *θεος* – Bóg oraz *πνειν* – wiać, tchnąć, ożywić, napęlić. Każde miejsce Pisma Świętego jest więc natchnione Duchem Bożym. Apostoł Paweł ma na myśli Pismo Starego Testamentu. Zarówno dla Żydów, jak i chrześcijan czasów apostoelskich Pismem Świętym były wyłącznie księgi Starego Testamentu. Ale już w końcu I wieku naszej ery pewne pisma, które wyszły spod pióra apostołów lub ich uczniów były także uważane za natchnione przez Boga.

O natchnieniu Biblii pisze także autor Drugiego listu św. Piotra: *„Przed wszystkim to wiedźcie, że wszelkie prorocтво Pisma nie podlega dowolnemu wykładowi. Albowiem prorocтво nie przychodziło nigdy w woli ludzkiej, lecz wypowiadali je ludzie Boży, natchnieni Duchem Świętym”* (2 P 1,20.21). Procy Pańscy, zniewoleni przez Ducha Świętego, przemawiali z woli i w imieniu Boga. Podobnie jak ich zwiastowane słowo było przepojone i ożywione mocą Ducha Bożego, tak też ich słowa przelane na papier Duchowi zawdzięczają zbawczą skuteczność.

Jeśli każde miejsce Pisma jest natchnione przez Ducha Świętego, a więc każde miejsce jest pełne Ducha Bożego, przeto słowo, które znajduje się na kartach Biblii, jest Słowem Bożym. Czy dotychczasowe rozwiązania odpowiadają roszczeniom Pisma?

Powrót do rozwiązań proponowanych przez ortodoksję luterską jest niemożliwy, chociaż gdzieśgdzie fundamentalistyczne poglądy odżywają i uważa się je w niektórych kręgach za jedynie możliwe do przyjęcia.

Podobnie jak wcielenie Syna Bożego jest tajemnicą, tak również istota natchnienia biblijnego leży poza sferą naszego poznania intelektualnego i zmysłowego. Mówiąc o Bogu, używamy pojęć opisujących naszą ludzką rzeczywistość. Posługujemy się obrazami, które są właściwe dla świata immanentnego. Chcąc opisać natchnienie biblijne, nie możemy sądzić, że uda się nam to uczynić za pomocą pojęć nie przystających do rzeczywistości Bożej oraz istoty działania Ducha Świętego. A więc zdefiniowanie istoty inspiracji nie jest rzeczą możliwą. Jedynie w sposób obrazowy możemy opisać pojęcie natchnienia biblijnego. Opisując inspirację biblijną, możemy się posługiwać jedynie obrazami i przenośniami. Wielce przydatna okazuje się biblijna symbolika Słowa Bożego. W przypowieści Jezusa o siewcy (Mt 13,3-9.18-23) Słowo Boże zostało przyrównane do ziarna rzuconego do roli. Jak w pszenicznym ziarnku ukryta jest siła życia, która gwałtownie wybucha, gdy ziarno spotka się z wilgotną ziemią, tak w słowie Pisma drzemie Boża moc, która wyzwala się w chwili spotkania tego słowa z otwierającym się na nie człowiekiem. Ziarno w jednakowej mierze jest ziarnem w magazynie, jak i w roli. Jego utajona witalna moc ujawnia się w chwili zetknięcia z ziemią. Pismo Święte, jego litery i słowa – to Słowo Boże w stanie spoczynku. Zwiastowane słowo Pisma – to Słowo w akcji.

Słowo, w które wkroczył Duch Święty jest Słowem Bożym. Dotyczy to Słowa Pisma i Słowa zwiastowanego. Słowo jest „ciałem” Ducha Świętego¹.

Systematyczne rozważania na temat inspiracji Pisma Świętego wymagają uwzględnienia jego Boskiego i ludzkiego charakteru. Pismo chce być rozumiane jako świadectwo o objawieniu się Boga człowiekowi. Jednakże jest ono sformułowane za pomocą ludzkich słów i pojęć, właściwych dla immanentnego świata. Słowa i pojęcia, które znajdujemy na kartach Biblii, nie są wielkościami absolutnie obiektywnymi i ponadczasowymi. Obciążone są one nie tylko słabością ludzkiego języka, ograniczoną możliwością ujawniania myśli. Przede wszystkim związane są z nimi konkretne poglądy na tematy należące do sfery doczesności, historycznie uwarunkowanego rozumienia świata. Należy więc w Biblii rozróżniać pomiędzy słowem ludzkim a Słowem Bożym. Granica pomiędzy Słowem Bożym a ludzkim nie biegnie pomiędzy poszczególnymi słowami. Jest ona nieodróżnialna. Biegnie wewnątrz każdego słowa, każdej wypowiedzi. Dzieli w słowie to co ludzkie od tego co Boże. Pomocny w dostrzeżeniu tego co Boskie jest jedynie Duch Święty, który otwiera serce. Oczywiście badania naukowe i solidna egzegeza są potrzebne. Naukowa egzegeza jest wręcz nieodzowna. Pomaga właśnie w odkrywaniu tego co Boskie w szacie ludzkiego słowa.

Współczesne rozumienie istoty inspiracji prowadzi do odrzucenia biblicyzmu jako drogi do poznania treści i sformułowania istoty ewangelickiej wiary. Jak nieodzowne jest nieustanne odwoływanie się do Biblii i dążenie do kon-

¹ W. Führer, *Das Wort Gottes in Luthers Theologie*, 118.

struowania najbardziej biblijnych sformułowań, tak niepożądany jest biblicyzm w badaniach teologicznych. Zaciera on różnice między tym co ludzkie, a tym co Boskie w Biblii. Nie działa oczyszczająco, lecz zaciemnia blask prawdy Bożej i zbawcze pośrednictwo Słowa; obciąża ludzkim widzeniem rzeczy doczesnych. Biblia nie jest podręcznikiem do biologii, astronomii, historii czy fizyki. Biblia jest historią zbawienia.

4.2.1.4. Autorytet Pisma Świętego

Kościół luterski buduje swoją wiarę na fundamencie palestyńskiego kanonu Starego Testamentu, a więc Biblii używanej przez Jezusa i jego uczniów, oraz na tych pismach, które są świadectwem apostołów i ich uczniów o Jezusie z Nazaretu, jako Chrystusie i Panu, a które składają się na Nowy Testament.

Palestyński kanon Starego Testamentu zawiera 39 ksiąg: Pięcioksiąg Mojżesza oraz księgi: Jozuego, Sędziów, Rut, dwie Samuela, dwie Królewskie, dwie Kronik, Ezdrasza, Nehemiasza, Estery, Joba, Psalmów, Przypowieści, Kaznodziei, Pieśń nad pieśniami i księgi prorockie: Izajasza, Jeremiasza, Trenów, Ezechiela, Daniela, Ozeasza, Joela, Amosa, Abdiasza, Jonasza, Micheasza, Nahuma, Habakuka, Sofoniasza, Aggeusza, Zachariasza, Malachiasza. W skład Nowego Testamentu wchodzi 27 ksiąg: cztery Ewangelie (Mateusza, Marka, Łukasza, Jana), Dzieje Apostolskie, trzynaście Listów św. Pawła (do Rzymian, dwa do Koryntian, do Galacjan, do Efezjan, do Filipian, do Kolosan, dwa do Tesaloniczan, dwa do Tymoteusza, do Tytusa, do Filemona), List do Hebrajczyków, List św. Jakuba, dwa Listy św. Piotra, trzy Listy św. Jana, List św. Judy oraz Apokalipsa św. Jana.

Zagadnienie autorytetu Pisma Świętego związane jest z pojęciem kanoniczności Pism Starego i Nowego Testamentu. Dla starożytnego Kościoła autorytatywne były pisma, na które powoływał się Jezus podczas swojej publicznej działalności, a które za apostołem Pawłem przyjęliśmy nazywać Starym Testamentem. Jednakże jądrem chrześcijańskiej wiary jest Jezus Chrystus, który został ukrzyżowany rękami ludzi bezbożnych, a którego Bóg zmartwychwzbudził i uczynił Panem. Wiara ta była fenomenem, z którego zrodził się Kościół, oraz kamieniem obrazy dla Synagogi i przyczyną rozłamu między Kościołem a judaizmem. Koncentrująca się na Chrystusie wiara domagała się dla siebie nowych impulsów. Dostarczyć je mogli jedynie naoczni świadkowie życia i działalności Jezusa. Świadczyli oni o życiu i czynach Jezusa, głównie o wydarzeniach paschalnych. Dzięki rozpoznaniu w śmierci Chrystusa na Golgocie zbawczego czynu Boga, uwierzytelnionego przez zmartwychwstanie Jezusa, od samego początku jedynie rozstrzygającym autorytetem dla wiary był sam Chrystus. Jednakże młody Kościół chrześcijański od samego początku był świadomy, że zmartwychwstały Pan jest poznawalny jedynie przez świadectwo apostołów, powołanych przez Jezusa Chrystusa na świadków Jego działalności. Wiara Kościoła żywiła się więc apostołską tradycją o Chrystusie, najpierw zwiastowaną,

następnie spisana, gdy bowiem ucichło żywe słowo apostołskie, zaistniała konieczność posługiwania się słowem pisany, pozostawionym przez pierwszych świadków Chrystusa. Tradycja jest jak rzeka, której wody u źródła są czyste, ale im dalej od źródła, tym bardziej nurt jej mąci muł i błoto. Prężnie rozwijająca się gnoza o zabarwieniu chrześcijańskim, będąca często wyrazem ludowych wierzeń, stwarzała zagrożenie dla prawdziwie apostołskiej wiary Kościoła. Wiara ta, broniąc się przed nieautentyczną tradycją, stawiała pytanie: co jest w Kościele autentycznym, apostołskim świadectwem, a co nim nie jest? Pytanie to jest wpisane w historię genezy nowotestamentowego kanonu. Kryterium kanoniczności stanowiła apostołskość tradycji o Jezusie Chrystusie przekazana w Pismach pretendujących do kanonu. Było to bardzo ostre kryterium.

Pojęcie apostołskiej tradycji było równoznaczne z tradycją występującą w zwiastowaniu apostołów¹. Tradycja ta miała swoje jądro, które niczym nie mogło być zastąpione. Był nim żywy Jezus w Ewangelii. Wiarygodnymi świadkami Ewangelii Jezusa i o Jezusie Chrystusie byli apostołowie i ich bezpośredni uczniowie. Objawienie jako kategoria historyczna skończyło się na Chrystusie (Hbr 1,1). Normatywna i miarodajna dla poznania objawienia Bożego w Jezusie Chrystusie jest więc jedynie ta tradycja, która pochodzi od świadków wydarzenia, któremu na imię Jezus. Nie w tym więc problem, czy normatywne dla wiary i życia chrześcijańskiego jest Pismo Święte lub Pismo Święte i tradycja, lecz alternatywa: tradycja lub tradycje, czyli tradycja pierwotna lub wtórna; tradycja przyobleczone w słowo pisane przez apostołów i ich bezpośrednich uczniów lub również tradycja, która dołączyła do nurtu żywej wiary Kościoła później i dlatego nie jest możliwe wyśledzenie jej źródła.

Marcin Luter nauczał, że autorytatywne dla wiary i postępowania chrześcijańskiego jest to, co jest apostołskie. Oto jego wypowiedź: „Co nie uczy Chrystusa, nie jest apostołskie, chociażby przez Piotra i Pawła było nauczane. Odwrotnie, co zwiastuje Chrystusa, to jest apostołskie, chociażby przez Judasza, Annasza, Pilata i Heroda było opowiedziane”. Kamieniem probierczym dla apostołskości ksiąg biblijnych jest to, „czy one zajmują się Chrystusem, czy nie”². Luter, uprawiając krytykę Pisma Świętego w oparciu o jego żywe centrum, Chrystusa, dlatego wypowiedział się krytycznie na temat Listu Jakuba i niektórych fragmentów Listu do Hebrajczyków. Nigdy jednak tych Pism nie usunął z kanonu Nowego Testamentu, gdyż liczył się z wiarą całego Kościoła. Przyjął jednak pewną hierarchiczność ksiąg wewnątrz Biblii. W Starym Testamencie najwyższą cenił księgi proroków Pańskich, w Nowym zaś Listy apostoła Pawła.

¹ Ireneusz, *Adv. haer.* III, 3.

² „Ob sie Christum treiben oder nicht” – WA VII, 384.

Księgi wyznaniowe Kościoła luterńskiego nie zajmują się w sposób systematyczny uzasadnieniem autorytetu Pisma Świętego. Powoływanie się na autorytet Pisma Świętego zdają się uznawać jako coś oczywistego, co nie wymaga uzasadnienia i co powinno być powszechnie uznawane. W zakończeniu pierwszej części **Wyznania augsburskiego** czytamy: „Nie chcielibyśmy narażać własnej duszy i sumień przed Bogiem na najwyższe i największe niebezpieczeństwo przez nadużywanie imienia Bożego i Słowa, ani też narzucać lub przekazywać w dziedzictwie naszym dzieciom i potomkom innej nauki, jak tylko tej, która jest zgodna z czystym Słowem Bożym i prawdą chrześcijańską. Skoro opiera się ona wyraźnie na Piśmie Świętym, do tego zaś nie sprzeciwia się i nie jest sprzeczna z chrześcijańskim Kościołem powszechnym, a nawet z Kościołem rzymskim, o ile to można poznać z pism ojców, przeto uważamy, że nasi przeciwnicy nie mogą być niezgodni z nami w powyższych artykułach (...). Dlatego postępują wielce nieprzyjaźnie, pochopnie i przeciwko miłości chrześcijańskiej i jedności ci, którzy z tego powodu chcą naszych jako kacerzy wyłączać, odrzucać i unikać ich bez jakiegokolwiek uzasadnionej podstawy w prawie Bożym lub w Piśmie”¹. Zadziwia u F. Melanchtona niezrozumienie motywów postępowania przeciwników reformy Kościoła. Jednakże tylko wtedy staje się jasne to niezrozumienie postawy przeciwników nauki reformatorów, jeśli przyjmie się, że w obozie reformacji uznawano za rzecz oczywistą uznanie autorytetu Biblii, który przecież nie wymagał uzasadnienia i powinien być przyjmowany przez wszystkich miłujących prawdę.

W ostatniej księdze wyznaniowej luteranizmu, a mianowicie w **Formule zgody** z roku 1577, znajduje się wyznanie formułujące zasadę, którą należy stosować przy ocenie czystości nauki. W *Epitome* czytamy: „Wierzymy, uczymy i wyznajemy, że jedyną regułą i normą, według której należy osądzać i oceniać wszelką naukę i nauczycieli są wyłącznie prorockie i apostołskie pisma Starego i Nowego Testamentu, jak napisane jest: Słowo Twoje jest pochodnią nogom moim i światłością ścieżkom moim (Ps 119). I święty Paweł: Chociażby anioł przyszedł z nieba i zwiastował wam coś innego, niech będzie przeklęty (Ga 1)”². Wyznanie autorów **Formuły zgody** zostało uzasadnione dwoma cytatami z Pisma Świętego. Oczywista i jedynie godna zastosowania w życiu i teologicznym myśleniu jest dla nich zasada *sola Scriptura*.

Według ksiąg symbolicznych Kościoła luterńskiego jedynym źródłem i normą wiary i życia chrześcijańskiego jest Pismo Święte. W **Formule zgody** Kościół luterński wyznaje, że Biblia jest sędzią (*iudex*), normą (*norma*), regułą (*regla*) i kamieniem probierczym (*lydius lapis*) nauki i wiary.

¹ Cyt. wg tekstu niemieckiego – Konfesja Augsburska z 1530 roku (nowy przekład) Bielsko-Biała 1992, 32.

² Bs. 767.

Księgi wyznaniowe luteranizmu nie odpowiadają na pytanie, dlaczego Pismo jest regułą i normą nauki i życia Kościoła. Na podstawie wypowiedzi ksiąg symbolicznych można jedynie wnioskować, że autorytet Pisma Świętego jest związany z Duchem Świętym, który przemawia przez słowa Pisma. F. Melancton w **Wyznaniu augsburskim** pisze: „Jeśli biskupi mają prawo obciążać Kościół i sumienia rozlicznymi tradycjami, to czemu całe Pismo Święte zabrania tworzenia tradycji i posłuszeństwa im? (...) Czy na próżno ostrzegął przed nimi Duch Święty?”¹. Gwarantem autorytetu Pisma Świętego jest Duch Święty, który, jako zasada jedności Kościoła, całe chrześcijaństwo na ziemi powołuje, zgromadza, oświeca, poświęca i w jedynej wierze w Jezusa Chrystusa utrzymuje. Tym samym więc Kościół zawdzięcza swoje istnienie Słowu Bożemu. „*In verbo evangelii est ecclesia constructa*”². „*Tota vita et substantia ecclesiae est in verbo Dei*”³.

W okresie ortodoksji luterskiej podjęto próbę systematycznego uzasadnienia autorytetu Pisma Świętego. Według teologów ortodoksji luterskiej podstawową właściwością Pisma Świętego jest jej autorytet przyczynowy (*autoritas causativa*) oraz autorytet normatywny (*autoritas normativa*). Autorytet Pisma opiera się na wewnętrznym świadectwie, iż przez nie mówi Duch Święty. Pismo Święte samo więc uwierzytelnia się jako autentyczne Słowo Boże (*testimonium Spiritus Sancti internum*). Autorytet Biblii opiera się również na wewnętrznych kryteriach (*kriteria interna*), mianowicie na wieku i wzniosłości jej nauki, a także na kryteriach zewnętrznych (*kriteria externa*), a mianowicie na poświadczeniu autorytetu Kościoła jako wspólnoty wiary. Decydujące jest jednak wewnętrzne poświadczenie Ducha Świętego⁴.

Ortodoksyjna skrypturologia, wyznaczając Pismu Świętemu rolę dostarczyciela dowodów skrypturystycznych na prawdziwość, czystość i prawowierność formułowanej nauki (*loci probantes sacrae Scripturae*), zatraciła reformacyjne pojmowanie roli Pisma w kształtowaniu wiary i nauki. Do reformacyjnego pojmowania dynamicznej roli Pisma i dynamicznego wykładu biblijnego poselstwa nawiązuje współczesna teologia ewangelicka, według której Pismo Święte jest autorytetem dla wiary, o ile ono jest i staje się żywym świadectwem i słowem Ewangelii zwiastowanym w celu zbudowania Kościoła. Zamknięta Biblia nie jest autorytetem. Autorytetem staje się, gdy podczas zwiastowania jej poselstwa działa zbawczo Duch Boży.

¹ WKS 156.

² WA IV, 187.

³ WA VII, 721.

⁴ H. Schmidt, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*, 27nn.

Właściwie rozumiana i stosowana w życiu Kościoła reformacyjna zasada *sola Scriptura* wprowadza ciągły ruch w teologicznym myśleniu Kościoła i w życiu wiary jego członków. Nie jest ona przeszkodą ani w ocenie aktualnej wiary Kościoła, która chce się wypowiadać ciągle na nowo, ani też we właściwie pojętym dialogu ekumenicznym.

Stwierdziliśmy, że w Kościele reformacji przyjęło się przekonanie o autorytecie Pisma Świętego jako czegoś oczywistego, co nie wymaga żadnego dowodu, chociaż reformacyjna zasada *sola Scriptura* – jak zostało to także wyżej powiedziane – jest wynikiem historycznych zaszłości, głównie dysputy lipskiej oraz wojny chłopskiej mającej związek z iluminaryzmem Tomasza Mntzera i proroków z Zwickau. Usiłowań ortodoksji luterskiej uzasadnienia autorytetu Pisma Świętego nie bierze się dzisiaj pod uwagę. Taka sytuacja prowadzi do napięć i zagrożeń. Z jednej strony, pod wpływem tendencji fundamentalistycznych Biblia jest traktowana jako probierz wszelkiej prawdy, nawet niereligijnej, z drugiej zaś spełnia czasem tylko rolę „przyzwoitki”, której słowa warto zacytować. Ani w jednym, ani też w drugim przypadku nie jest brany pod uwagę duch teologii Lutra. W interesie teologii powinno leżeć wypracowanie solidnej skryptuologii, która byłaby w stanie postawić tamę współczesnemu racjonalizmowi oraz ustrzec Biblię przed niewybrednymi atakami sprowokowanymi przez nieodpowiedzialną pseudoteologię fundamentalistyczną.

4.2.1.5. Centrum Pisma

Dla Ojca Reformacji autorytatywne było to co apostołskie, a apostołskie było to, co uczy i wskazuje na Chrystusa. Chrystus jest żywym centrum Pisma i to nie tylko w tym sensie, że końcem Starego i początkiem Nowego Testamentu jest Chrystus, ale że całe Pismo Święte świadczy o Chrystusie. Pogląd, że Stary Testament zwiastuje Chrystusa, budzi obecnie w kręgach teologów zajmujących się egzegezą i teologią ksiąg Starego Przymierza zrozumiałe zastrzeżenia. Jednakże, niezależnie od rozumienia związku pomiędzy Starym a Nowym Testamentem, przekonanie Lutra jest aktualne, na ile zwraca uwagę, że ostatecznie wiara chrześcijańska i cały wysiłek myśli teologicznej Kościoła skupia się na osobie Syna Bożego, wcielonego Słowa (J 1,14). Jeśli uważamy, że Stary Testament zapowiada przyjście Chrystusa (choć nie tylko zapowiada przyjście Mesjasza), a Nowy Testament ogłasza i zwiastuje Jego przyjście, to przekonanie to znajduje uzasadnienie w Listach apostoła Pawła. Paweł, zwiastując Ewangelię, której treścią jest ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus, nauczał, że Ewangelia została przepowiedziana przez proroków w Pismach Świętych (por. Rz 1,2). Reformacja postawiła sobie za cel przywrócenie Chrystusowi właściwego miejsca w życiu, Kościele, teologicznym myśleniu, a głównie w nauce o procesie zbawienia (*ordo salutis*). W podjętym trudzie i teologicznej kontrowersji stosowano zasadę *sola Scriptura*. Na straży reformacyjnej zasady *sola Scriptura* postawiono formalną zasadę *sola Scriptura*. Jednak w obozie reformacji

nie można było skwitować milczeniem pytania o zasady interpretacji Pisma Świętego. Luter, uprawiając egzegezę opartą na dosłownej interpretacji tekstu biblijnego, był przekonany, że Pismo interpretuje się samo (*Scriptura sacra siu ipssius interpres*). Czy jednak w świetle badań teologii Lutera można twierdzić, że Reformator Wittenberski konsekwentnie podporządkował się głoszonej przez siebie zasadzie: *Scriptura sacra siu ipssius interpres*? Przecież nie można zapomnieć, że M. Luter dokonał wartościującej klasyfikacji niektórych pism biblijnych. Dlatego może się wydawać, że uprawiając teologię biblijną, poczynił sobie dość arbitralnie. Jednakże klasyfikacji tej dokonał w oparciu o żywe centrum Pisma, a więc o Chrystusa, według zasady: „Co uczy Chrystusa jest apostołskie i obowiązujące”. A Chrystus należy do Pisma i jest Panem biblijnego słowa. Pismo przeto interpretuje się samo.

W refleksji teologicznej reformatorów Chrystus, jako żywe centrum Pisma, jest pewnego rodzaju zasadą hermeneutyczną. Nie umniejsza to godności Syna Bożego. W czwartej Ewangelii jest On egzegetą Ojca, a jeśli jest egzegetą Ojca, którego nikt nie widział tylko Syn jednorodzony (por. J 1,18), to również w Duchu Świętym, Paraklecie, jest egzegetą Słowa Bożego, zasadą, według której powinno wykladać się Pismo.

Znane słowa Marcina Lutera: „W moim sercu włada jedynie ten artykuł, a mianowicie wiara w Chrystusa, z której i przez którą i do której wszystkie moje przemyślenia teologiczne płyną dniem i nocą i prowadzą z powrotem”¹ często są cytowane na poparcie tezy, że teologia Ojca Reformacji jest chrystologią. Niewątpliwie teologię M. Lutera należy uważać za chrystocentryczną. Nie została ona jednak zredukowana do chrystologii. Chrystus jest zasadą hermeneutyczną teologii. Funkcjonalna chrystologia Wittenberskiego Reformatora stanowi punkt odniesienia dla jego wszystkich przemyśleń na temat Boga, Kościoła, sakramentów i eschatologii. Chrystus funkcjonuje więc na całym obszarze myśli teologicznej M. Lutera jako podstawowa, a właściwie w swoim rodzaju jedyna, zasada hermeneutyczna. Była ona i jest niezwykle płodna. Inspiruje i czyni teologię dynamiczną. Służy pogłębieniu wiary Kościoła. Jeśli Chrystus jest centrum Pisma, teologii i życia Kościoła, to cała treść wiary układa się w sposób hierarchiczny wokół tego wszystko ożywającego centrum.

Odniesienie całokształtu wiary Kościoła do jej centrum, a więc do Chrystusa, wyklucza w luteranizmie biblicyzm, który szkodzi raczej Biblii, aniżeli przynosi jej chwałę i otacza należnym szacunkiem. I chociaż M. Luter darzył wielkim zaufaniem każde słowo biblijne, to jednak w oparciu o zasadę: „Chrystus jest centrum Pisma”, uprawiał krytykę Pisma Świętego.

¹ WA XL, I, 33.

Chrystus jako centrum Pisma – to również probierz służący weryfikacji tradycji teologicznej i kościelnej. Właściwie zastosowany, nie prowadzi do odrzucenia ze skarbicy tradycji wszystkiego, co nie jest tradycją powszechną i co znajduje się w luźnym związku z centralnymi prawdami wiary chrześcijańskiej, lecz raczej przez stałą interpretację tradycji kościelnej odnosi życie i wiarę Kościoła do Tego, który jest początkiem i celem wiary (por. Hbr 12,2).

Zasada, że Pismo interpretuje się samo, nie może przysłonić oczywistej prawdy, że interpretacja Pisma nie jest możliwa poza człowiekiem i bez powiązania z nim. Człowiek był narzędziem Bożego Ducha Świętego i w procesie interpretacji pozostanie nim na zawsze. W związku z tym nasuwa się pytanie: kto jest upoważniony do autorytatywnej wykładni Pisma?

Według **Wyznania augsburskiego** na straży czystości zwiastowania i nauki Kościoła stoją biskupi. To prawo przysługujące biskupom należy im się z prawa Bożego (*iure divino*). Powinni z niego korzystać, jeśli pragną wiernie wykonywać swoje powołanie. Jeśli jednak biskupi, sprawując swój urząd nauczania Słowa Bożego, głoszą nauki niezgodne z Ewangelią, Kościół ma prawo wypowiedzieć im posłuszeństwo¹.

Reformacja, jakkolwiek pojmowana i oceniana, miała niedobre doświadczenia z ówczesnymi biskupami i dlatego w praktyce w Kościołach luterańskich na straży czystości nauki stoją księgi symboliczne, a wszelkie spory dotyczące nauki i wykładni artykułów wiary przywykło się powierzać do rozstrzygnięcia kompetentnym teologom. Teologia spełnia w Kościele funkcję profetyczną. W przeszłości w Kościołach reformacji wysoko ceniono autorytety teologiczne. Jednakże w Kościołach tych wszelkie autorytety są autorytetami pochodnymi, zależnymi od Pisma Świętego.

4.2.1.5. Prawo i ewangelia

Dla luteranizmu znamieną jest nauka o Zakonie i Ewangelii. Traktować ją należy jako integralną część teologicznej refleksji na temat Pisma Świętego. Spełnia ona rolę hermeneutyczną, przeto nieodzowną rzeczą jest przedstawienie jej również we wstępie do dogmatyki ewangelickiej.

Zarówno Stary, jak i Nowy Testament są w jednakowej mierze dokumentami o objawieniu się w historii świętego i łaskawego Boga grzesznemu człowiekowi, potrzebującemu zbawienia. Koniec Starego Testamentu i początek Nowego nie wyznaczają granicy pomiędzy Zakonem a Ewangelią, mimo że Chrystus jest Ewangelią, końcem i wypełnieniem Zakonu (por. Mt 5,17; Rz 10,4). Granica pomiędzy Zakonem a Ewangelią jest trudna do uchwycenia. Nie jest uwarunkowana historycznie. Nie jest nią martwa litera, lecz wyznacza ją duch litery. O

¹ WKS 154.

tym, czy dane Słowo, które wyszło z ust Pana, jest Zakonem czy też Ewangelią, decyduje jego natura i przeznaczenie. Zakon i Ewangelia są w jednakowej mierze natchnionym Słowem Bożym. Słowo Zakonu i Słowo Ewangelii pochodzą z ust jednego Boga i zostały dane, aby wywoływały różny skutek.

Związek pomiędzy Zakonem a Ewangelią był wielokrotnie dyskutowany w okresie reformacji. Po śmierci Lutera rozgorzał nawet spór, zwany antynomistycznym. **Formuła zgody** zawiera zakończenie tego sporu i jego rozwiązanie. W ostatniej księdze symbolicznej Kościoła ewangelickiego czytamy: „Zakon w sensie właściwym jest to nauka Boska, w której objawia się najsprawiedliwsza i niezmienna wola Boża co do tego, jakim ma być człowiek według natury swojej, w swych myślach, słowach i uczynkach, aby mógł się podobać i być miłym Bogu. Zarazem zaś zwiastuje przestępcom gniew Boży i kary doczesne i wieczne. (...) Ewangelia ujęta właściwie to nauka, która naucza, w co grzesznik winien wierzyć, by u Boga otrzymać odpuszczenie grzechów, jest kazaniem o pokucie i odpuszczeniu grzechów”¹. Z powyższej definicji wynikają także kompetencje Zakonu i Ewangelii, a więc przeznaczenie Zakonu i Ewangelii oraz działanie przez nie sprawiedliwego i łaskawego Boga.

Zakon domaga się od człowieka bezwzględności posłuszeństwa oraz poddania się woli Bożej. Żąda uczynków zgodnych z wolą Boga i potępia grzesznika (por. Ga 3,10.11). Ewangelia zaś zwiastuje grzesznikowi łaskę Bożą, przebaczenie, pokój z Bogiem, pojednanie z Wszechmogącym przez Jezusa Chrystusa i w Jezusie Chrystusie, bez uczynków Zakonu, a jedynie dzięki krzyżowej zasłudze Bożego Syna. Zakon także obiecuje usprawiedliwienie, ale dostąpią go jedynie ci, którzy w doskonały sposób wypełniają wolę Bożą w nim zawartą, zarówno w formie nakazu: „to czyn”, jak i zakazu: „tego czynić nie wolno” (por. Łk 10,28; Ga 3,12). Zbawienie przez Zakon jest więc warunkowe. Warunku tego jednak nikt nie może spełnić, gdyż wszyscy zgrzeszyli i każdy człowiek urodzony w naturalny sposób pozostanie grzesznikiem (Ga 3,22). Ewangelia zwiastuje bezwarunkowo łaskę Bożą dla każdego grzesznika, który uwierzy w Jezusa Chrystusa. Wiary nie można traktować jako warunku, gdyż wiara nie jest zasługą przed Bogiem, lecz Bożym darem, efektem słuchania Ewangelii (1 Kor 12,9; Rz 10,17). Zakon budzi poczucie winy, zbożnego lęku przed majestatem sprawiedliwego Boga. Ewangelia zaś nakłania do pokuty, budzi wiarę, zaufanie i nowe życie w Jezusie Chrystusie. Wynika z tego, że w działaniu Zakon i Ewangelia są sobie przeciwne, chociaż działanie i Zakonu, i Ewangelii służy zbawieniu człowieka. Zakon bez Ewangelii nie może zbawić.

Zakon i Ewangelia występują zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Nie są tam jednak z sobą pomieszane. Zakon i Ewangelia występują obok siebie i rozróżnienie Ewangelii od Zakonu jest prawdziwą mądrością i darem

¹ Bs. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, 84.

Bożym. Umiejętność ta jest błogosławieństwem. Zdobyć tę umiejętność jest konieczne, by we właściwy sposób i we właściwych proporcjach wskazywać w zwiastowaniu i na Zakon, i na Ewangelię. Chociaż z natury Zakon i Ewangelia są sobie przeciwne, jednakże potrzebują siebie nawzajem. Trzeba też wiedzieć i rozumieć, że jak przeciwne są sobie Zakon i Ewangelia, tak też odmienne są sfery ich oddziaływania. Sferą oddziaływania Zakonu jest człowiek cielesny, Ewangelii zaś człowiek duchowy (Ga 5,17.18). Nie oznacza to, że człowiekowi duchowemu Zakon nie powinien być zwiastowany. Wobec człowieka duchowego Zakon pełni funkcję normatywną (*usus normativus*), to znaczy, że jest kryterium i normą dobrych uczynków. Sformułowanie to pochodzi od autorów **Formuły zgody**, jednakże Luter już w piśmie pt. **Przeciwko antynomistom** stworzył podstawy do takiego rozumienia funkcji Zakonu wobec człowieka duchowego. Wszystkich obowiązuje przykazanie miłości, które jest streszczeniem Zakonu, dla wszystkich przeto Zakon, wyraz Bożej woli, jest normą postępowania i chrześcijańskiego życia (por. Mt 22, 3640; Ga 6,14).

Luterska nauka o Zakonie i Ewangelii porządkuje ewangelicką antropologię, która widzi człowieka pod Bożym sądem bądź łaską. Tym samym wiąże ona antropologię z chrystologią, więcej: wydobywa antropologię z „biblioteki” i czyni z niej wiedzę praktyczną.

4.3. Dogmat kościelny

Drugim źródłem dogmatyki jest chrześcijański dogmat. Teologia systematyczna, sięgając po starochrześcijański dogmat w celu wydobywania istotnych elementów dla aktualnej wiary Kościoła, nie zapomina o formalnej zasadzie teologii reformacyjnej *sola Scriptura*, ani też jej nie lekceważy, lecz daje wyraz przekonaniu, że zgodnie z obietnicą Chrystusa Duch Boży nieustannie działał w Kościele. Dogmatyka nie może nie brać pod uwagę rozwoju myśli chrześcijańskiej, nieustannego penetrowania treści wiary przez minione pokolenia. Ewangelicka dogmatyka jest jednak świadoma, że autorytet dogmatu zależy od autorytetu Pisma Świętego. Dogmat, jako źródło dogmatyki, podlega krytycznej ocenie w świetle biblijnego objawienia.

Na wstępie naszych rozważań na temat dogmatu chrześcijańskiego winniśmy zatrzymać się przy pewnym problemie natury metodologicznej. Wskażmy nań, stawiając pytania: jaka jest geneza starochrześcijańskiego dogmatu? Jakie w historycznym rozwoju chrześcijaństwa jest miejsce wyznania wiary wyprzedzającego dogmat?

Wyznanie wyprzedziło dogmat. Z najprostszych formami wyznania spotykamy się już na kartach Pisma Świętego. Wyznanie jest naturalnym odruchem wierzącego serca, serca poszukującego sposobu wyrażenia swojej wiary i sformułowania jej treści i istoty. Początki wyznania sięgają budzącej się w prazborze samoświadomości, odrębności i tożsamości. Rozsadzająca ramy judaizmu

popaschalna wiara w Jezusa pilnie poszukiwała formuł, w których mogłaby się wyrazić i zdefiniować. Najprostsze i najstarsze wyznanie brzmiało: Jezus jest Chrystusem. Z tego wyznania wyłoniło się funkcjonujące obecnie rozwinięte imię naszego Zbawiciela: Jezus Chrystus. Przebór wyrażał również treść swojej wiary, zdecydowanie wyodrębniającej się z judaizmu, w wyznaniu: Jezus jest Panem, oraz: Jezus jest Synem Bożym. Te najstarsze wyznania, mające wpływ na dalszy rozwój wiary uczniów Pańskich, znajdują się u podstawy wyznania, które w dobie prześladowań funkcjonowało jako symbol, znak rozpoznawczy – $\text{Ιησους Χριστος Θεου Υιος Σωτηρ}$ – Jezus Chrystus, Boży Syn, Zbawiciel).

Z prostych, jednozdaniowych wyznań powstały wyznania bardziej złożone i rozbudowane. Znajdujemy je już na kartach Nowego Testamentu. Słusznie zauważono, że u podstawy słów apostoła Pawła z Listu do Rzymian (1,3.4) znajduje się jedno z najstarszych rozwiniętych wyznań chrześcijańskich. Mówi ono o Jezusie, potomku Dawida według ciała, który według Ducha uświęcenia okazał się Synem Bożym w mocy przez zmartwychwstanie. Rozwinięte wyznanie znajdujemy także w Pierwszym liście apostoła Pawła do Tymoteusza: „*Ten, który objawił się w ciele, został usprawiedliwiony w duchu, ukazał się aniołom, był zwiastowany między poganami, uwierzono w niego na świecie, wzięty został w górę do chwały*” (3,16).

Wobec powyższego nasuwają się pytania: czy nie należy najpierw mówić o wyznaniu, a dopiero później o dogmacie? Czy wyznanie nie powinno być, po Piśmie Świętym, drugim źródłem dla dogmatyki?

Rozstrzygający jest fakt, że chociaż wyznanie, historycznie rzecz biorąc, poprzedza starochrześcijański dogmat, to jednak dogmat przyczynił się do dalszego rozwoju chrześcijańskiego wyznania wiary. Dogmat komentował wyznanie i przybierał formę wyznania. Zwrócić także należy uwagę, że nawet najprostsze wyznanie było dogmatem. Wyznanie: „Jezus jest Panem”, jest niczym innym jak właśnie dogmatycznym stwierdzeniem, że Bóg, tego Jezusa, którego zmartwychwzbudził, uczynił Panem.

4.3.1. Geneza i rozwój dogmatu

Dogmat jest nierozzerwalnie związany z wyznaniem wiary. Początki dogmatu sięgają więc pierwszych dni istnienia chrześcijańskiego Kościoła. Wraz z zstąpieniem Ducha Świętego na uczniów Pańskich rozpoczął się proces zgłębiania i objaśniania podstawowego dogmatu chrześcijańskiej wiary, że Bóg objawił się w Jezusie. Do dnia dzisiejszego teologia niczym innym się nie zajmuje, jak właśnie wyjaśnieniem tego fundamentalnego stwierdzenia.

Z genezą dogmatu wiąże się też zjawisko intelektualizacji chrześcijańskiej wiary. Jeśli pierwsze wyznania wiary miały charakter praktyczny, to wraz z pro-

cesem hellenizacji chrześcijaństwa pierwotna wiara, którą rozumiano głównie jako zaufanie miłosiernemu Bogu i przez którą wierzący przyswajał sobie zbawcze dary Boże, przeobrażała się w wiedzę o Jezusie Chrystusie, objawionym dla naszego zbawienia Synu Bożym.

Dogmat interpretował wyznanie. Rozszerzał i pogłębiał jego treść. Stał również na straży prawowiernego, apostołskiego rozumienia treści wiary wyrażonej w sposób prosty i zwięzły w wyznaniu. Rozwijająca się gnoza o zbawieniu chrześcijańskim zagrażała wierze Kościoła. Dogmat stawiał tamę zalewowi nieprawowiernej, heretyckiej nauce. Spełniał więc, obok funkcji gnozologicznej, funkcję apologetyczną. Wyznaczał także dalszy kierunek rozwoju myśli chrześcijańskiej. Ukierunkowywał refleksję na tematy dotyczące treści wiary, pierwotnego kerygmatu. Nie można także zapomnieć o kościelnotwórczej funkcji dogmatu. Chociaż często spory dogmatyczne powodowały rozdarcia, wzajemne wyklinanie się stron, to jednak dogmat przyczynił się zasadniczo do zachowania jedności pierwotnego, starożytnego Kościoła. W rzeczy samej również dzisiaj dogmat starokościelny raczej przybliża i łączy Kościoły wyznaniowe, niż je dzieli. Dlatego F. Melancton w pierwszej części **Wyznania augsburskiego** powoływał się na starokościelne dogmaty, aby wykazać, że zreformowane Kościoły niczego innego nie uczą, jak tego, w co wierzył i co wyznawał starożytny Kościół katolicki.

Ale też należy wskazać na negatywne skutki tworzenia się dogmatów. Dogmat również był traktowany jako rozwinięcie wiary w zbawcze działanie Boga w Chrystusie Jezusie. Dziecięca ufność w zbawczy czyn Boga, dynamiczny, przekształcający życie podstawowy oraz istotny element wiary, został wyparty na peryferie, jego miejsce zaś zajęło teoretyczne poznanie. Dynamiczna wiara ustąpiła miejsca statycznemu poznaniu. W miejsce πιστις tryumfalnie wkroczyła γνωσις.

Nowotestamentowe wyznanie dotyczyło osoby Jezusa. Myśl chrześcijańska dążyła do uchwycenia i opisanie istoty Osoby Zbawiciela świata. Refleksja wiary podążała w kierunku zgłębienia tajemnicy związku człowieka Jezusa z Bogiem, którego Jezus nazywał swoim Ojcem, a co za tym idzie, również związku dwóch natur w Jezusie. Początki systematycznej refleksji chrystologicznej należy widzieć w teorii Logosu Orygenesusa. Na pierwszych soborach w trakcie gwałtownych sporów sformułowano naukę o Chrystusie, o Jego dwóch naturach i wewnętrznym stosunku do Boga Ojca. Ukoronowaniem chrystologicznego wyznania Kościoła był dogmat trynitarny.

Następnym szczeblem dogmatotwórczego procesu była refleksja antropologiczna. Przebiegała ona równoległe do przemyśleń na temat dwóch natur w Chrystusie. Nie sposób w trakcie chrystologicznej debaty pozostawić na uboczu rozważania na temat natury człowieka i jego sytuacji. Kontekstem chrystologii jest antropologia. Chrystologia nie jest dostatecznie zrozumiała bez zgłę-

bienia uwikłania się człowieka w grzech. Wbrew naszym wyobrażeniom chrystologia ojców Kościoła nie była li tylko teoretyczna, przeciwnie, miała wyraźny kontekst praktyczny. Świadczy o tym chociażby fakt, że nazywano ją ekonomią. Dopiero znacznie później uznano ją za integralną część teologii.

Dogmaty antropologiczne zostały wypracowane głównie na Zachodzie. Wschód nie miał dla nich zrozumienia. Na Wschodzie chrystologia została osadzona w kontekście teorii przebóstwienia człowieka. Praktyczny Zachód zaś skłonny był odczytywać dogmaty chrystologiczne w kontekście rzymskiego pojęcia sprawiedliwości. W Kościele łacińskim pojawiła się więc pilna potrzeba wypracowania takiej antropologii, która by wygasiała napięcie pomiędzy w gruncie rzeczy wschodnią chrystologią a rzymskim praktycyzmem. Jeśli Wschodowi wystarczyło rozpatrywanie na jednej płaszczyźnie i życia, i natury Adama oraz jego potomków, to na zachodzie było to niemożliwe. Człowieka Zachodu nie interesowała teoretyczna strona dogmatu chrystologicznego, lecz związek wcielenia ze zbawieniem człowieka. W Kościele łacińskim więc powstały podstawowe dogmaty antropologiczne, takie jak o stanie pierwotnym człowieka (*status integritatis*) oraz o grzechu pierworodnym (*peccatum originale*). Także na Zachodzie debatowano głównie na temat sakramentów i procesu zbawienia. Chrześcijanin na zachodzie Europy pytał o dobra zbawienia. Ale rozważania na temat procesu i dóbr zbawienia nie mogły pominąć dotychczasowej refleksji, głównie chrystologicznej. W Kościele łacińskim wykryształizowała się nauka o satysfakcji. Jej macierzystym gruntem było czysto prawnicze podejście do zagadnień wiary i życia chrześcijańskiego. Poczawszy od klasycznego sformułowania przez Anzelma z Canterbury nauki o satysfakcji, należy ona do podstawowych tematów teologicznych.

Korelacja czysto jurydycznego traktowania wiary na gruncie zachodnim z klasyczną chrystologią starożytnego Kościoła przejętą przez Zachód stwarzała niebezpieczne napięcia. W polu tego napięcia możliwe było funkcjonowanie często wykluczających się wzajemnie teologii. Napięcie to mogło być rozładowane jedynie przez nawiązanie w teologicznej refleksji do źródła wiary, a więc Pisma. Rozładowania tego napięcia podjęła się reformacja.

Reformacja nie spowodowała powstania nowych dogmatów. Centralnej nauki reformacji o usprawiedliwieniu z łaski przez wiarę nie można rozumieć jako nowego, reformacyjnego, dogmatu. W obozie reformacji wykryształizowało się przede wszystkim nowe rozumienie dogmatu. Kościół reformacji nigdy nie przypisywał sobie prawa do tworzenia nowych dogmatów, lecz podjął wysiłek reinterpretacji dziedzictwa wiary minionych pokoleń w świetle biblijnego objawienia. I właśnie ten wysiłek wiąże się z odejściem od średniowiecznego rozumienia dogmatów starożytnego Kościoła.

Teologiczny dorobek reformacji traktować należy jako wyznanie reformującego się Kościoła. Reformacja nie przejęła bez zastrzeżeń ani dogmatów staro-

kościelnych, ani średniowiecznych. Powiązała ona nowe poznanie religijne ze spuścizną dogmatyczną minionych pokoleń po jej odczytaniu w świetle Pisma Świętego i po przekształceniu przy zachowaniu zasad: *solus Christus, sola gratia et fides*. Zasadniczo jednak dogmat trynitarny i chrystologiczny został przejęty i zaadaptowany przez reformujący się Kościół bez większych zmian. Reformatorowie dostrzegali zgodność dogmatu z treścią objawienia Bożego zawartego w Biblii. Jednakże interpretując go, baczyli nie na metafizyczny, lecz soteriologiczny wymiar. Lutrowe „dla mnie” wytyczało kierunek reinterpretacji kościelnego dogmatu.

4.3.2. Definicja dogmatu

W Kościele starożytnym obowiązywały i były wiążące dla wiary kanony soborów. W oparciu o soborowe sformułowania wyklinano się wzajemnie i skazywano na banicję. Jednakże sformułowania dogmatyczne – jak to widać na przykładzie dogmatu chrystologicznego – ulegały ciągłej reinterpretacji. Wiara stawiała pytania, na które miała odpowiedzieć refleksja i poznanie. Faktycznie na podstawie nauk ojców Kościoła nie można pokusić się o sformułowanie definicji dogmatu właściwej dla starożytnego Kościoła.

We współczesnym Kościele rzymskokatolickim funkcjonuje wiele definicji dogmatu katolickiego. Zacytujmy definicję K. Ranhera i H. Vorgrimlera: „We współczesnym języku kościelnym i teologicznym (jednocześnie i powszechnie dopiero od XVIII w.) zdaniem, które jest przedmiotem *fides divina et catholica*, a więc zdaniem, które Kościół mocą swego zwykłego Urzędu Nauczycielskiego albo papieskiej czy soborowej definicji wyraźnie ogłasza jako objawione przez Boga, jednocześnie dając do zrozumienia, że jego zaprzeczenie jest herezją”¹.

Powyższa definicja zawiera wiele elementów, z których najważniejsze są dwa, a mianowicie, że dogmat zawsze zostaje przedłożony w formie definicji oraz, że pretenduje do zdania objawionego przez samego Boga. Dogmat w rozumieniu katolickim jest więc częścią objawienia, czyli jest zawarty już w Piśmie Świętym, przeto jako taki nie podlega rewizji.

Pozostawiając na uboczu bardziej dogłębną analizę powyższej definicji, spróbujmy na jej tle przedstawić ewangelickie rozumienie dogmatu. Różni się ono pod wieloma względami.

Oczywistą jest rzeczą, że wszelkie sformułowania dogmatyczne posiadają kształt i strukturę Słowa. Absolutnym Słowem jest jedynie Chrystus. Wszelkie inne słowa i zdania są uwarunkowane historycznie. Na taki czy inny kształt dogmatycznej wypowiedzi miało wpływ wiele czynników – jak wiemy z historii

¹ WKS 34n.

dogmatów, także politycznych i kulturowych. Rozejście się Kościoła zachodniego i wschodniego było uwarunkowane kulturowo. Myśl dogmatyczna Kościoła greckiego i łacińskiego wchłonęła wielowiekowe przemiany w sferze ludzkiego ducha. Wynika z tego niedwuznacznie, że zdanie dogmatyczne jest naznaczone piętnem historycznych uwarunkowań. Nie może więc rościć sobie prawa, iż w sposób absolutnie czysty wyraża w swych orzeczeniach prawdy Boże. Z natury rzeczy takie prawa orzeczeniom dogmatycznym nie przysługują. Dogmat wyraża prawdy objawione, ale nie jest absolutną prawdą. Prawda w rozumieniu ewangelisty Jana należy do kategorii wydarzenia. Jeśli słowo biblijne jest obciążone ułomnością ludzkiego słowa, to również jest nim obciążone orzeczenie dogmatyczne.

W rozumieniu ewangelickim dogmat jest wyznaniem, wyznaniem wiary Kościoła w konkretnej chwili historycznej. Może więc i powinien podlegać ciągłej reinterpretacji. Jeśli wiara domaga się dla swojego wzrostu ciągłej reinterpretacji Pisma Świętego, to tym bardziej winna domagać się podejmowania trudu nowego odczytania dogmatu i sformułowania go w sposób jasny i zrozumiały przy pomocy instrumentarium słownego ze współczesnej nam epoki. Jeśli tajemnica obecności Boga w Chrystusie w pierwotnym chrześcijaństwie była przedstawiana przy pomocy różnych formuł, z których wiele poszło w zapomnienie, to Kościół nie może swoich historycznie uwarunkowanych wyznań traktować jako nienaruszalne i takie, które w sensie absolutnym oddają pełnię danej prawdy. Teologiczna myśl chrześcijańska w przeszłości niejednokrotnie zabrnęła w ślepy zaułek. Zdarzało się to również uczonym w Piśmie w czasach Jezusa. Na bezdroża judaistycznej teologii wskazywał Jezus teologom swoich czasów. Jaka jest gwarancja, że myśl chrześcijańska nie zawiodła wiary na drogę, która prowadzi donikąd?

W luterskiej dogmatyce obowiązuje bezwzględne stosowanie krytycznej oceny stanu wiary, jej treści i przejawów. Krytycyzm protestancki musi być stosowany z całą bezwzględnością wobec wiary i życia kościelnego. Niektóre formy tego życia przedstawiają się jako efekt krytycznej oceny wiary ojców i tradycyjnej pobożności. Często zwolennicy tych czy innych form pobożności oraz konkretnych poglądów nie zgadzają się na żadną ocenę krytyczną. Tylko półprawdy boją się krytycznej oceny.

4. Wyznania wiary

Dogmat, jak zostało to już powiedziane wyżej, wyrósł z pierwotnych wyznań wiary, które były nieodzownym elementem wiary kształtującej się pod wpływem Ducha Świętego w apostoelskim Kościele. W rozumieniu ewangelickim dogmat, traktowany w przeszłości jako autorytatywna wypowiedź, zobowiązujące zdanie, jest rozwiniętą formą wyznania wiary Kościoła w konkretnej rzeczywistości historycznej. Ale obok formułującego się dogmatu, najpierw tryni-

tarno-chrystologicznego, nieco później zaś w Kościele łacińskim antropologiczno-soteriologicznego, nadal rozwijał się chrześcijański symbol, przyjmując konkretną formę i rozwiniętą postać.

Kościół luterański przejął i uznał za obowiązujące trzy wyznania wiary, symbole, zwane ekumenicznymi, a mianowicie: *Wyznanie apostoelskie*, *Wyznanie nicejsko-konstantynopolitańskie* i *Wyznanie atanazjańskie*. Symbole te zostały również przyjęte przez Kościół reformowany.

Życie kościelno-sakramentalne nie mogło się obejść bez wyznania wiary. Spełniało ono funkcję misyjną i umacniało jedność Kościoła w wierze. Gruntem, na którym wyrosło i rozwijało się wyznanie wiary, była praktyka chrzestna pierwotnego Kościoła. Symbol zawierał główne prawdy wiary i był przekazywany w pierwotnym Kościele katechumenom przystępującym do sakramentu Chrztu. Jednakże wyznanie wiary jest również efektem dogmatycznych sporów. Jest tak przede wszystkim w wypadku *Wyznania nicejsko-konstantynopolitańskiego*.

W historycznych Kościołach, wyrosłych z reformacji, powstały symbole, w których zostało określone i opisane nowe, reformacyjne odczytanie i rozumienie Ewangelii. W Kościele luterańskim są to: ***Mały i Duży Katechizm, Augsburskie wyznanie wiary, Obrona augsburskiego wyznania wiary, Artykuły szmalkaldzkie*** oraz ***Formuła zgody***. W Kościele reformowanym jest to przede wszystkim ***Katechizm heidelberski*** z roku 1563 oraz ***Helweckie wyznanie wiary*** z 1566.

Ewangelicka teologia systematyczna do źródeł dogmatyki zalicza, oprócz Pisma Świętego, starochrześcijańskie symbole oraz wyznania wiary powstałe w dobie reformacji. Pismo Święte, jako dokument o objawieniu się Boga w historii, zajmuje wyjątkową pozycję. Obok Biblii nie ma nic, co miałyby dla ewangelickiej dogmatyki równe lub podobne znaczenie. Zgodnie z ewangelicką zasadą *sola Scriptura* Pismo Święte jest jedynym źródłem wiary i życia chrześcijańskiego. Autorytet Biblii jest jedyny w swoim rodzaju. Symbole wiary wpływają z Pisma i ich autorytet jest zależny od autorytetu Biblii. Jednakże zarówno Pismo Święte, jak i symbole wiary mają charakter normatywny dla nauki Kościoła. Pismo Święte jest *norma normans*, a wyznanie i symbol kościelny *norma normata*.

Dogmatyka luterańska stoi na stanowisku, że symbol nie rozstrzyga o rozumieniu Pisma Świętego. Symbol nie może zająć miejsca Ducha Świętego. Objawienie biblijne musi być nieustannie na nowo odczytywane oraz interpretowane, aby nie tylko było zrozumiałe, lecz by przede wszystkim budziło wiarę Ludu kościelnego. Symbol jest historycznym świadectwem wiary Kościoła w określonym czasie. Biblia i wyznanie wiary mają się więc do siebie tak, jak obiektywne objawienie do subiektywnej wiary.

Teologia systematyczna musi brać pod uwagę zarówno starochrześcijańskie symbole, jak i wyznania wiary powstałe w dobie reformacji. Jako świadectwa odczytania Ewangelii w konkretnej sytuacji historycznej ukształtowały one oblicze Kościołów reformacji, ich pobożność i naukę. Wyrażona w pismach wyznaniowych wiara rozumiana jest jako owoc działania Ducha Świętego, jednakże w tym samym stopniu jak nasza aktualna wiara. Pomimo to księgi wyznaniowe spełniają dla nauki Kościoła funkcję normatywną. Dogmatyka, jeśli nie chce narazić się na zarzut redukcjonizmu, często stawiany tzw. teologiom genitywnym, ograniczającym się do wąskiego tematu, musi uwzględniać historyczny rozwój myśli chrześcijańskiej. Tendencje mające na celu wyeliminowanie z życia religijnego i teologii ksiąg wyznaniowych prowadzą do daleko idącej subiektywizacji wiary, eliminacji z jej treści tematów fundamentalnych, przeakcentowania zaś marginalnych. Dogmatyka musi odwoływać się do symbolu kościelnego. Czerpiąc z Biblii objawione prawdy, nie może z obojętności odnosić się do ich historycznych rozumień i świadectw poznania. Kościół i jego wiara rozpięte są w przestrzeni i czasie. I jedno, i drugie w dużym stopniu jest zależne od wczoraj.

Należy jednak przestrzec przed zbytnim przecenianiem symbolu. Księgi wyznaniowe nie mogą ograniczać badań teologicznych ani paraliżować aktualnego odczytywania Pisma Świętego. Symbole podlegają krytycznej ocenie Pisma. Pomagają jednak w odczytaniu tegoż Pisma. Odczytując Pismo, nie możemy ciągle stać w tym samym miejscu ani nieustannie powracać do tego miejsca. Przebyta droga wiary dla aktualnej wiary Kościoła nie jest twórczo obojętna. Chrystus zmartwychwstały idzie przez wieki. Bogactwem Kościoła jest doświadczenie wiary, poznanie Chrystusa wszystkich pokoleń, które za przykładem apostołów i pierwotnego Kościoła wstępowały w ślady swojego Pana i Zbawiciela.

4.4.1. Starochrześcijańskie symbole wiary

Symbole starochrześcijańskie (symbola antiqua oecumenica), a więc Wyznanie apostolskie (Apostolicum), Wyznanie nicejsko-konstantyno-politańskie (Niceano-constantinopolitanum) oraz Wyznanie atanazjańskie (Atanasianum) mają pierwszeństwo przed właściwymi księgami wyznaniowymi, ponieważ zawartą w nich naukę przyjmuje cały Kościół powszechny.

4.4.1.1. Apostolskie wyznanie wiary

Genezy *Apostolskiego wyznania wiary* należy szukać w katechezie chrześcijańskiej pierwotnego Kościoła¹. Pełny tekst obecnego *Apostolicum* powstał stosun-

¹ A. Wantuła, *Apostolicum*, RT 1963, 266nn; K. Karski, *Symbolika*, 21nn;

kowo późno. Spotykamy się z nim w pierwszej połowie VIII wieku w pismach Pirminiusza, założyciela klasztorów w Reichenau i Murbach. Obecny tekst kształtował się w Kościele łacińskim przez kilka wieków, a jego rodowód, jak się wydaje, jest grecki. Prototypem *Wyznania apostołskiego* może być tekst pochodzący z IV wieku, utrwalony na piśmie przez Marcelego z Ancyry. Tekst ten zachował się dzięki pismom Epifaniasza. Tekst grecki, zbliżony do *Apostolicum*, znany był także na zachodzie Europy. Spotykamy się z nim w Anglii w *Psalterium Aethelstani*.

Z posiadanego przez nas materiału porównawczego wynika, że tekst chrzestnego wyznania nie był jednolity. Kościoły lokalne posługiwały się jego różnymi wariantami. Znamy *Symbol mediolański* z 387 roku, *Symbol z Akwilei* z III wieku, zachowany dzięki pismom Rufina z Akwilei (+410), *Symbol północno-afrykański*, *Symbol Nicetasa* z Dacji i inne. W formowaniu się obecnego brzmienia *Apostołskiego wyznania wiary* ważną rolę odegrał *Symbol rzymski (Romanum)*, pochodzący z IV wieku. Jednak jego początki są znacznie wcześniejsze. Sądzi się, że pochodzi on z pierwszej połowy II wieku.

Rufin podaje w swojej *Expositio symboli*, że autorami używanego przy chrzcie wyznania byli sami apostołowie. Dlatego w Kościele łacińskim nazywano go *Wyznaniem apostołskim*. Apostołowie przed swoim rozejściem się po zesłaniu Ducha Świętego mieli ułożyć dla siebie normę zwiastowania (*norma futurae praedicationis*). Każdy z nich miał podać jedno zdanie. Rzeczywiście, *Apostolicum* składa się z dwunastu zdań. Jednakże włoski humanista Lorenzo Valla wykazał bezpodstawność takiego twierdzenia. W średniowieczu w apostołskie pochodzenie *Apostolicum* wąpił Piotr Abelard.

Za M. Lutrem przyjęło się dzielić *Apostolicum* na trzy artykuły. Pierwszy artykuł został nazwany przez Ojca Reformacji „O stworzeniu” i mówi o Bogu Ojcu. Drugi artykuł został nazwany „O zbawieniu” i mówi o Synu Bożym, Jezusie Chrystusie, trzeci zaś „O poświęceniu” i mówi o Duchu Świętym¹.

4.4.1.2. Wyznanie nicejsko-konstantynopolitańskie

Geneza *Wyznania nicejsko-konstantynopolitańskiego* nie jest jeszcze do końca wyjaśniona². Znane są jednak przyczyny jego powstania. Podstawą *Wyznania nicejsko-konstantynopolitańskiego* jest *Wyznanie nicejskie* z 325 roku. Szerząca się w Kościele herezja Ariusza powodowała coraz głębsze rozdarcia.

B. Pylak, *Apostołski skład wiary*, EK 1, 818n; F.E. Vokes, *Apostolische Glaubensbekenntnis*, TRE 3, 528–554.

¹ WKS 34n.

² A. Wantuła, *Symbolum niceaeano-constantynopolitanum*, RT 1962, 185nn;
K. Karski, *Symbolika*, 22;

Konstantyn Wielki, dostrzegając w chrześcijaństwie siłę rozsadzającą stare, pogańskie struktury życia, nie tylko zakazał prześladowań, lecz uznał chrześcijaństwo za religię państwową. Przy pomocy Kościoła ratował chylące się ku upadkowi cesarstwo rzymskie. Wszelkie więc spory w łonie Kościoła stanowiły zagrożenie dla politycznych interesów cesarza.

Za radą Hozjusza, biskupa Kordoby, Konstantyn w 325 roku zwołał do Nicei biskupów z całego imperium. Na tym pierwszym soborze ojcowie Kościoła wprowadzili określenie *współlistotny* (ὁμοουσιος). Według wykładu większości zebranych biskupów Syn jest współlistotny Ojcu. W Nicei przyjęto *Wyznanie*, które obowiązywać miało w Kościele.

Historyk Kościoła Euzebiusz z Cezarei pisze, że *Wyznanie nicejskie* opiera się na Symbolu jego Kościoła. Stwierdzić jednak można, że *Wyznanie nicejskie* wykazuje również wiele podobieństwa do Symbolu używanego w Jerozolimie. Przypuszcza się, że autorem *Wyznania nicejskiego* jest Hozjusz z Kordoby. Redakcję *Wyznania* zawdzięczamy jednak Hermogenesowi z Cezarei¹.

Pomimo potępienia arianizmu, po rozejściu się biskupów spór o istotę boskości Chrystusa trwał nadal. Kościołowi groziło głębokie rozdarcie, tym bardziej niebezpieczne, że następcą Konstantyna Wielkiego, Konstancjusz, prześladował zwolenników uchwał soboru nicejskiego skupionych wokół patriarchy aleksandryjskiego, Atanazego. Dzięki Atanazemu na Wschodzie, Hilaremu zaś na Zachodzie, w Kościele utrzymało się *Wyznanie nicejskie*. Do zwycięstwa *Wyznania nicejskiego* przyczynili się głównie wybitni biskupi z Kapadocji: Bazyli, Grzegorz z Nyssy i Grzegorz z Nicei, którzy sprecyzowali i ujednoliciли słownictwo teologiczne.

W 381 roku cesarz Teodozjusz zwołał do Konstantynopola biskupów z imperium rzymskiego (biskupi z Zachodu byli nieobecni), by wyjaśnili kwestie jeszcze sporne i przezwyciężyli rozdarcie w Kościele. Nie można stwierdzić z całą stanowczością, że na soborze w Konstantynopolu w o-parciu o *Wyznanie nicejskie* powstał nowy Symbol, który obecnie nazywamy *Wyznaniem nicejsko-konstantynopolitańskim*. Być może, istniał on już przed zwołaniem soboru przez Teodozjusza. Na IV Soborze Ekumenicznym w Chalcedonie w 451 roku mówiono o *Wyznaniu nicejsko-konstantynopolitańskim* jako o dziele soboru z 381 roku.

¹ Bazyli, *List 81* – PG 32,457.

4.4.1.3. Atanazjańskie wyznanie wiary

Atanazjańskie wyznanie wiary nazywamy również *Quicumque* – od pierwszych słów tekstu łacińskiego¹. Od VII do XVII wieku przypisywano go patriarsze aleksandryjskiemu, Atanazemu (ok. 295–373), gorącemu obrońcy dogmatu Trójcy Świętej. Za autora *Atanazjanum* uważano także Ambrożego (340–397), Wincentego z Lerynu, Cezarego z Arles i Hilarego z Poitiers. Dokładne badania wykazały, że *Atanazjański* skład wiary powstał w drugiej połowie V wieku na terenie Galii.

Autor *Atanazjanum* wyraża opinię, że wiara w Trójcę Świętą jest konieczna do zbawienia.

Atanazjańskie wyznanie wiary składa się ze wstępu, dwóch części i zakończenia. W pierwszej części mowa jest o jedności trzech Osób Bożych, w drugiej zaś głównie o boskości Słowa wcielonego, Chrystusa.

4.4.2. Księgi symboliczne

Księgi wyznaniowe Kościoła luterańskiego i Kościoła reformowanego powstały w dobie reformacji i bezpośrednio po niej, w okresie wielkich sporów teologicznych, głównie w łonie luteranizmu.

4.4.2.1. Księgi symboliczne Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego

4.4.2.1.1. Katechizmy

Mały katechizm i *Duży katechizm* napisał w roku 1529 ks. dr Marcin Luter. Do opracowania katechizmów skłoniła Lutra zaobserwowana podczas jego wizyt parafialnych w Saksonii, które wraz z przyjaciółmi odbywał w latach 1527–1528, bardzo słaba znajomość podstawowych zasad wiary w Kościele tego regionu. Katechizmy miały pomagać w nauczaniu prawdziwej nauki chrześcijańskiej w domu i w szkole. *Duży katechizm* powstał z kazań ks. dra Marcina Lutra, jakie wygłosił w kościele w Wittenberdze. *Mały katechizm* został wydany najpierw w postaci tablic. Składa się on pięciu części (Dziesięcioro Bożych przykazań, Skład wiary, Ojciec nasz, Sakrament Chrztu oraz Sakrament Ołtarza), części pośredniej (Jak należy uczyć prostaczków spowiadać się) i dodatku (Modlitwy, Scholia, Tablica domowa)².

¹ K. Karski, *Symbolika*, 25n; L. Balter, *Atanazjański symbol wiary*, EK 1, 1024n; R.J.H. Colins, *Atanasianisches Symbol*, TRE 4, 228–333.

² A. Wantuła, *Wstęp*, w: *Mały i Duży katechizm doktora Marcina Lutra*, Warszawa 1962, 3nn.

4.4.2.1.2. Wyznanie augsburskie i Obrona wyznania augsburskiego

Podstawową księgą wyznaniową luteranizmu jest **Wyznanie augsburskie** napisane przez Filipa Melanchtona w roku 1530, a odczytane w Augsburgu 25 czerwca tego samego roku. Pierwsza część **Wyznania**, składająca się z 21 artykułów, zawiera wykład nauki zreformowanego Kościoła, druga zaś określa stanowisko autora wobec nadużyć w Kościele. Pierwszą część należy traktować jako podstawowe credo luteranizmu¹.

Obrona wyznania augsburskiego, również Filipa Melanchtona, jest odpowiedzią na **Konfutację** przygotowaną przez teologów papieskich po odczytaniu **Wyznania augsburskiego**².

4.4.2.1.3. Artykuły szmalkaldzkie

Po ukazaniu się 2 czerwca 1537 roku bulli papieskiej *Ad Dominici gregis curam*, zwołującą sobór w Mantui (do którego nie doszło), elektor Jan Fryderyk polecił Marcinowi Lutrowi napisać odpowiedź. Reformator Wittenberski w tym samym roku wydał **Artykuły szmalkaldzkie**. Składają się z trzech części. W pierwszej wyłożono naukę o Bogu, w której nie było rozbieżności między ewangelikami a katolikami. W drugiej części przedstawiono zasady, od których luteranie nie odstępują i nie odstępują, natomiast treść trzeciej mogła być przedmiotem dyskusji z „mężami uczonymi”³.

Do **Artykułów szmalkaldzkich** dołączono **Traktat o prymacie papieża** autorstwa Filipa Melanchtona. **Traktat o prymacie papieża** został napisany na skutek gwałtownych ataków na Filipa Melanchtona spowodowanych umieszczeniem w **Artykułach szmalkaldzkich** obok swojego podpisu następującej klauzuli: „...powyższe artykuły aprobuje jako nabożne i chrześcijańskie; co do papieża zaś, stwierdzam, że jeśli na Ewangelię pozwolił, można by mu z naszej strony przyznać ze względu na pokój i powszechne uspokojenie chrześcijan, którzy już są pod jego władzą i w przyszłości pod jego władzą będą, zwierzchnictwo nad biskupami, jakie już z prawa ludzkiego gdzie indziej ma”⁴.

4.4.2.1.4. Formuła zgody

Po śmierci Ojca Reformacji w łonie luteranizmu rozgorzały spory doktrynalne (o Wieczność Pańską, antynomistyczny, o adiafora, majorystyczny, synergistyczny oraz o naturę usprawiedliwienia) zagrażające jedności Kościoła luteran-

¹ M. Uglorz, *Geneza Konfesji Augsburskiej*, w: *Z problemów Reformacji*, 2, 29nn.

² W. Niemczyk, *Tło historyczne powstania Konfesji Augsburskiej i jej Apologii*, w: WKS 129nn.

³ WKS 326.

⁴ WKS 375;

skiego¹. Niebezpieczeństwo rozbitcia Kościoła zażegnano, definiując w **Formule zgody** w 1577 roku wspólne stanowisko w kwestiach spornych. **Formuła zgody** składa się z dwóch części, a mianowicie z *Epitome* i *Solida Declaratio*.

4.4.2.1.5. Księga zgody

Z okazji 50 rocznicy odczytania Augsburskiego wyznania wiary powyższe księgi zebrano w jedną całość i wydano. Stanowią one tzw. Księgę zgody (*Liber Concoriae*), a więc zbiór ksiąg symbolicznych Kościoła luterańskiego. Księga zgody wyparła i zastąpiła lokalne zbiory ksiąg symbolicznych².

4.4.2.2. Księgi symboliczne Kościoła Ewangelicko-Reformowanego

Kościół reformowany uznają różne pisma za swoje księgi wyznaniowe. Kościół reformowany w Polsce uznaje za wykładnię swojej nauki tzw. **II konfesję helwecką**, **Katechizm heidelberski** i **Konfesję sandomierską**. Interesująco przedstawia się **Katechizm heidelberski**, cieszący się największym uznaniem. Powstał on na polecenie elektora Palatynatu w 1563 roku. Autorami są: Zachariasz Ursyn (1534–1583) i Kasper Olewian (1536–1587).

Kościół Ewangelicko-Reformowany w Polsce uznaje za księgę wyznaniową również **Konfesję sandomierską**.

4.4.2.3. Hierarchia artykułów wiary

Teologia ksiąg symbolicznych Kościołów reformacji jest chrystocentryczna. Chrystocentryczność teologii ewangelickiej wynika z zasady *solus Christus*. W centrum myśli teologicznej w historycznych Kościołach reformacji znajduje się Syn Boży, wcielony i wywyższony Chrystus. I chociaż w teologii Kościoła reformowanego inaczej są rozłożone akcenty aniżeli w teologii Kościoła luterańskiego, to jednak wystarczy rzut oka na księgi wyznaniowe tych Kościołów, aby przekonać się, że te księgi są świadectwami o Chrystusie i o Jego zbawczym czynie. Artykuły wiary zawarte w księgach symbolicznych zarówno Kościoła luterańskiego, jak i reformowanego są uszeregowane według porządku, w którego centrum lub na szczycie znajduje się Chrystus.

Hierarchiczny porządek artykułów wiary występuje przede wszystkim w **Wyznaniu augsburskim**. Rozpoczyna się on od artykułu „O Bogu”. Trzeci artykuł omawia wiarę kościoła w Syna Bożego, Jezusa Chrystusa. Poprzedza go artykuł „O grzechu pierworodnym”, ale jedynie dlatego, aby Osoba Syna Bożego mogła być przedstawiona na tle dramatu człowieka, jego upadku i sytuacji bez

¹ B. Lohse, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch*, w: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, 2, 108–129.

² B. Lohse, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch*, w: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, 2, 143–164.

nadziei i wiary w Boga. Czwarty artykuł „O usprawiedliwieniu” stoi na straży reformacyjnej zasady *solus Christus*. Pozostałe artykuły pierwszej części **Wyznania augsburskiego** omawiają zbawcze dzieło Chrystusa, sposób Jego egzystowania w świecie i sytuację człowieka wszczepionego w Chrystusa.

Artykuły szmalkaldzkie składają się z trzech części. W pierwszej części M. Luter pisze „o najważniejszych artykułach Bożego majestatu”. Druga część „traktuje o artykułach, które dotyczą urzędu i dzieła Jezusa Chrystusa, czyli naszego odkupienia”. W trzeciej części znajdują się artykuły (o grzechu, Zakonie, pokucie, Ewangelii, Chrzcie, Sakramencie Ołtarza, władzy kluczy, spowiedzi, ekskomunice, wyświęceniu, małżeństwie kapłanów, Kościele itd), o których – jak pisze Luter – „będziemy mogli rozprawiać z mężami uczonymi i roztroprnymi”. Polemiczny charakter **Artykułów szmalkaldzkich** spowodował pewne zatarcie piętna chrystologicznej zasady hermeneutycznej stosowanej w teologicznym myśleniu reformatorów. Chrystocentryzm w **Artykułach szmalkadzkich** nie jest tak wyraźny jak w **Augsburskim wyznaniu wiary** oraz w **Obronie augsburskiego wyznania wiary**.

Chociaż w **Katechizmie heidelberskim** ze względu na jego dydaktyczny charakter do głosu doszły akcenty antropologiczne, to jednak także w nim znajduje się teologia kierująca całe myślenie, a przede wszystkim wiarę, człowieka na Chrystusa, Syna Bożego i Pana, który wcielił się z Marii Panny i za nasze grzechy umarł na Golgocie. W **Katechizmie heidelberskim** pierwsze pytania dotyczące grzechu prowadzą do pytań dotyczących Chrystusa, objawionego Syna Boga, jedyne go Zbawiciela rodzaju ludzkiego. Ku Chrystusowi też kierowane są myśli człowieka o działaniu Chrystusa w Sakramentach i powinnościach człowieka wobec Boga.

Zakończenie

Dogmatyka winna służyć Kościołowi w uświadomieniu treści jego wiary, budowaniu, umacnianiu w nadziei i skupieniu Ludu Bożego wokół ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa. Dogmatyka jako funkcja wiary jest jednak dyscypliną teologiczną, uprawianą przez konkretnych ludzi, w większym lub mniejszym stopniu związanych z Kościołem. Służebna rola dogmatyki w dużej mierze zależy od tych, którzy się nią profesjonalnie zajmują. Dogmatyka uprawiana przez nieodpowiedzialnych teologów nie spełnia pokładanej w niej nadziei. Dlatego Luter w *Tezach heidelberskich* wyraźnie określił granice, w obrębie których powinien poruszać się teolog. Przede wszystkim prawdziwym teologiem – według Lutera – jest teolog krzyża. Chrześcijańska teologia jest teologią objawienia i głoszeniem chwały ukrzyżowanego Chrystusa.

Niniejsza praca posiada wydźwięk praktyczny, dlatego zamiast podsumowującego zakończenia, ustalmy, czym powinien się kierować teolog i o co powinien zabiegać uprawiając teologię.

- ◆ Teolog powinien służyć Bogu objawionemu w Chrystusie, a nie sobie.
- ◆ Teolog powinien uprawiać teologię w Kościele, a nie poza jego strukturami.
- ◆ Teolog powinien wsłuchiwać się w głos Boga, a nie świata, w którym żyje. Jeśli wsłuchuje się w bicie serca człowieka, to wyłącznie dlatego, aby zaradzić jego biedzie.
- ◆ Teolog powinien więcej się modlić, aniżeli głosić niewymodlone teorie.
- ◆ Teolog powinien kochać prawdę i brzydzić się złem.
- ◆ Teolog szuka prostych dróg komunikacji. Unika zawilego i nieprecyzyjnego języka.
- ◆ Teolog nie wypowiada się na temat kwestii, których nie rozumie i nie są mu bliżej znane.
- ◆ Teolog nieustannie pogłębia świadomość treści wiary Kościoła. Wystrzega się płytkich i nic nie znaczących sformułowań.
- ◆ Teolog składa świadectwo o wierze Kościoła, któremu służy. Ze swoich wątpliwościach zwierza się Bogu.

Wybór bibliografii

Wprowadzenie do teologii, teologia jako nauka

- Barth K., *Einführung in die Theologie*, 21965.
- Barth K., *Theorie des Redens von Gott. Voraussetzungen und Bedingungen Theologischer Artikulationen*, 1972.
- Bayer O., *Was ist die Theologie? Eine Skizze*, 1973.
- Bintz H., *Das Skandalon als Grundlagenproblem der Dogmatik*, 1969.
- Buri F., *Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens*, 1–3, 1978.
- Dantine W., *Hermeneutik und systematische Theologie in evangelischer Sicht*, w: *Hermeneutik als Weg Heutiger Wissenschaft*, 1971, 163–171.
- Diem H., *Theologie als kirchliche Wissenschaft*, I– II, 21957.
- Doerne M., *Grundriß des Theologiestudiums*, 1952.
- Ebeling G., *Einführung in theologische Sprachlehre*, 1971.
- Ebeling G., *Theologie und Verkündigung*, 21963.
- Ganoczy A., *Einführung in die Dogmatik*, 1983.
- Grass H., *Einführung in die Theologie*, 1978.
- Gross H., *Christliche Glaube und intellektuelles Gewissen*, 1987.
- Hübner H.(red), *Der Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Ein bibliografische Bericht*, 1987.
- Jäger A., *Mut zur Theologie. Eine Einführung*, 1983.
- Jones W., *Die Logik theologischer Perspektiven. Eine sprachanalytische Untersuchung*, 1985.
- Kamiński St., *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, 21970.
- Kraus H.J., *Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte zur Eschatologie*, 1983.
- Maurer B., *Einführung in die Theologie. Ortbestimmung des Glaubens*, 1976.
- Milderberger F., *Theorie des Theologie. Enzyklopädie als Methodenlehre*, 1972.

- Moltmann J., *Was ist heute Theologie*, 1990.
- Moltmann J., *Die Theologie in der Welt der modernen Wissenschaften*, 1963.
- Napiórkowski St.C., *Jak uprawiać teologię*, 1991.
- Napiórkowski St.C., *Teologia. Zagadnienia wstępne*, 21986.
- Niemczyk W., *Prolegomena do dogmatyki*, 1960.
- Nossol A., *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień teologii*, 1988.
- Nygren A., *Sinn und Methode. Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Religionsphilosophie und eine wissenschaftlichen Theologie*, 1979.
- Pannenberg W., Gauer G., Daercke S.M., Janowski H.N., *Grundlagen der Theologie – ein Diskurs*, 1974.
- Ritschl D., *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, 1984.
- Sauter G., Stock A., *Arbeitsweisen Systematischer Theologie. Eine Anleitung*, 21982.
- Sauter G., *Vor einen neuen Methodenstreit in der Theologie*, 1970.
- Vogel H., *Grundfragen des Studium der Theologie*, 1957.
- Wagner F., *Die vergessene spekulative Theologie*, 1987.
- Wagner F., *Einführung in der Fundamentaletheologie*, 1981.

Historia dogmatów i teologii

- Adam A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1–2, 41981.
- Altaner B., Stuiber A., *Patrologia*, 1990.
- Amberg E.-H., *Christliche und Dogmatik. Untersuchung ihres Verhältnis in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, 1960.
- Andresen C. (red), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, 1–3, 1988.
- Barth H., *Die christliche Gotteslehre. Hauptprobleme ihrer Geschichte*, 1974.
- Barth K., *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 1942.
- Campenhausen H. von, *Ojcowie Kościoła*, 1967.
- Fischer H., *Systematische Theologie. Konzeption und Probleme im 20. Jahrhundert*, 1992.

- Fries H., Kretschmar G., *Klassiker der Theologie*, I–II, 1981.
- Ganoczy A., *Schöpfungslehre*, 1983.
- Grane L., Lohse B., *Luther und die Theologie der Gegenwart. Referate und Berichte des Fünften Internationalen Kongres für Lutherforschung*, 1980.
- Greschat M., (red.) *Gestalten der Kirchengeschichte*, 1–12, 1993.
- Gross J., *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*, I–IV, 1960.
- Helly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, 1988.
- Hirsch E., *Geschichte der neuern evangelische Theologie*, I–VI, 1949.
- Hirsch E., *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. Die Dogmatik der Reformierten und der altevangelischen Lehrer quellenmäßigbelegt und verdeutscht*, 1965.
- Karski K., *Teologia protestancka XX wieku*, 1971.
- Loofs F., *Leitfaden zum studium der Dogmengeschichte*, 1906.
- Mildenberger F., *Geschichte der deutschen evangelische Theologie im 20. Jahrhundert*, 1981.
- Moeller B., *Die Reformation und das Mittelalter*, 1991.
- Niemczyk W., *Historia dogmatów*, 1961.
- Thielicke, H., *Glauben und Denken in der Neuzeit*, 1988.

Dogmatyka ewangelicka

- Althaus P., *Die christliche Wahrheit*, 1952.
- Althaus P., *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*, 1956..
- Althaus P., *Grundriß der Dogmatik*, 1936.
- Amberg E.H., *Christologie und Dogmatik*, 1966.
- Barth K., *Dogmatik im Grundriß*, 1983 (pol. przekł. Dogmatyka w zarysie, 1994...
- Barth K., *Kirchliche Dogmatik*, I–IV, 1987.
- Bartmann B., *Lehrbuch der Dogmatik*, 1–2, 1917–1918.
- Bayer O., *Aus Glauben leben. Über Rechtfertigung und Heiligung*, 1984.
- Bayer O., *Theologie. Handbuch systematischer Theologie*, 1, 1994.
- Bayer O., *Schöpfung als Anrede*, 1986.
- Bösinger R., *Christenlehre*, 1960.

- Brunner E., *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen*, ⁵1985.
- Brunner E., *Dogmatik*, 1–3, 1960.
- Brunner E., *Nasza wiara*, 1963.
- Buri F., *Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens*, 1–3, 1978.
- Dantine J., *Der Kirche vor die Frage nach die Wahrheit*, 1980.
- Dantine W., *Der Heilige und der Unheilige Geist. Über die Erneuerung der Urteilsfähigkeit*, 1973.
- Dembowski H., *Einführung in der Christologie*, 1975.
- Ebeling G., *Das Wesen des christlichen Glaubens*, 1963.
- Ebeling G., *Dogmatik des christlichen Glaubens*, I–III, ²1982.
- Ebeling G., *Wort und Glaube*, 1 – ³1967; 2 – 1969; 3 – 1975.
- Elert W., *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik*, 1956.
- Fritzsche H.-G., *Hauptstücke des christlichen Glaubens. Grundriß der christlichen Glaubenslehre*, ²1979.
- Fritzsche H.-G., *Lehrbuch der Dogmatik*, I–IV, 1964–1988.
- Giertz B., *Wierzyć po ewangelicku*, 1994.
- Girgensohn K., *Grundriß der Dogmatik*, 1924.
- Gogarten F., *Jesus Christus wende der Welt. Grundfragen der Christologie*, ²1967.
- Graß H., *Christliche Glaubenslehre*, I–II, 1973–1974.
- Härle W., Harms E., *Rechtfertigung. Das Wirklichkeitverständnis des christlichen Glaubens*, 1980.
- Iwand H.J., *Geset und Evangelium*, 1964.
- Jacob F., *Glaubenslehre. Ein Leitfadens zum Verstehen der christlichen Botschaft*, ³1998.
- Jones W., *Gott will zum Menschen kommen, Zum Auftrag der Theologie im Horizonte gegenwärtiger Fraget*, 1977.
- Kaftan J., *Dogmatik*, ⁶1909.
- Konar J., *O istocie ewangelicyzmu*, 1963.

- Kreck W., *Grundfragen der Dogmatik*, ²1977.
- Kreck W., *Grundfragen der Ekklesiology*, 1981.
- Kreck W., *Tradition und Verantwortung. Gesammelte Aufsätze*, 1974
- Künneth W., *Theologie der Auferstehung*, 1951.
- Lies Ch., *Die Welt als Gleichnis. Studium zur Problem der natürlichen Theologie*, ²1982.
- Lipsius, R.A., *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik*, ³1892.
- Lochmann J.M., *Das Glaubensbekenntnis. Grundriß der Dogmatik im Anschluss an des Credo*, 1981.
- Lütgert W., *Schöpfunk und Offenbarung. Eine Theologie des 1. Artikels*, ²1984.
- Mildenberger F., *Gotteslehre. Eine dogmatische Untersuchung*, 1975.
- Mildenberger F., *Grundwissen der Dogmatik. Ein Arbeitsbuch*, ²1983.
- Milerski B., *Religia a Słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha*, 1994.
- Moltmann J., *Der gekreuzigte Gott*, ⁵1987.
- Moltmann J., *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, ³1987.
- Moltmann J., *Mensch. Christliche Anthropologie in der Konflikten der Gegenwart*, 1971.
- Motmann J., *Theologie der Hofnung. Untesuchung zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christliche Eschatologie*, 1967, ¹¹1980.
- Motmann J., *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, 1080.
- Motyka J., *Bóg i my*, I–II, 1971–1973.
- Müller G., *Die rechtfertigungslehre. Geschichte und Probleme*, 1977.
- Niemczyk W., *Dogmatyka ewangelicka*, 1962.
- Nossol A., *Chrystologia Karola Bartha*, 1979.
- Pannenberg W., *Grudfragen systematischer Theologie*, 1–2, 1980.
- Pannenberg W., *Grudzüge der Chritologie*, 1964.
- Peters A., *Rechtfertigung*, 1984.
- Pieper F., *Christliche Dogmatik*, I –1924, II – 1917.
- Pöhlmann H.G., *Abriß der Dogmatik*, ⁴1973.

- Pöhlmann H.G., *Rechtfertigung*, 1971.
- Rödding G., *Dogmatik im Grundriß*, 1974.
- Sasse H., *Corpus Christi. Ein Beitrag zum Probleme der Abendmahlskonkordie*, 1979.
- Sasse H., *Sacra Scriptura. Studien zur Lehre von der Heiligen Schrift*, 1981.
- Schmid H., *Die Dogmatik der evangelisch-lutherische Kirche*, ⁶1876.
- Seweryniak H., *Antropologia i teologia fundamentalna. Studium antropologii fundamentalnej Wolfharta Pannenberg*, 1993.
- Thielicke H., *Der Evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik*, 1–3, 1968–1978.
- Tillich P., *Die Frage nach dem Unbedingten*, 1964 (przekł. pol. Pytanie o Nieuwarunkowane, 1994).
- Tillich P., *Systematische Theologie*, 1–3, ⁷1968–³1984.
- Trillhaas W., *Dogmatik*, ⁴1980.
- Trillhaas W., *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, 1984.
- Werner M., *Der protestantische Weg des Glaubens*, 1–2, 1955–1963.
- Werner M., *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, ²1954.

Teologia Lutra

- Althaus P., *Die theologie Martin Luthers*, 1962.
- Asendorf U., *Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten*, 1988.
- Asendorf U., *Luther und Hegel*, 1982.
- Baur J., *Luther und seinen klassischen Erben. Theologisches Aufsätze und Forschungen*, 1993.
- Beinther H., *Wort – Geist – Kirche. Ausgewählte Aufsätze zur Theologie Luthers*, 1982.
- Elert W., *Morphologie des Luthertums*, 1931.
- Forck G., *Die Königsherrschaft Jesu Christi bei Luther*, ²1988.
- Führer W., *Das Wort Gottes in Luthers Theologie*, 1984.
- Harnack Th., *Luthers Theologie*, 1-2, 1927.
- Hermann R., *Studien zur Theologie Luthers und des Luthertums*, II, 1981.

- Iwand H.J., *Luthets Theologie*, 21983.
- Klappert B., *Promissio und Bund. Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth*, 1976.
- Lienhard M., *Martin Luthers christologisches Zeugnis*, 1980.
- Rothen B., *Die Klarheit der Schrift*, 1990.
- Rothen B., *Die Klarheit der Schriften*, 1990.
- Seeberg E., *Luthers Theologie in ihren Grundzügen*, 1940.
- Seeberg E., *Luthers Theologie, II – Christus Wirklichkeit und Urbild*, 1937.
- Uglorz M., *Deus absconditus w teologicznej refleksji Lutra*, RT XXIX - z. 2/1987, 23–33.
- Uglorz M., *Eklezjologia w teologii Marcina Lutra*, ZPrR 1, 23–36.
- Uglorz M., *Świadectwo Lutra o Wieczerzy Pańskiej*, RT XXXVIII - z. 1/1986, 109–129.
- Uglorz M.J., *Gniew Boży w teologii Lutra i ksiąg symbolicznych Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, RT XXXII - Z.1/1990, 129–145.
- Watson Ph.S., *Um Gottes Gottheit*, 1967.

Teologia ksiąg symbolicznych

- Brunstäd F., *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, 1951.
- Ebel J., *Wort und Geist bei den Verfassern der Konkordienformel. Eine historisch-systematische Untersuchung*, 1981.
- Fagerberg H., *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537*, 1965.
- Grane L., *Die Confesio Augustana. Einführung in die Hauptgedanken der lutherische Reformation*, 31986.
- Hause P., *Wiara i dobre uczynki według Wuznanie augsburskiego i Obrony wyznania augsburskiego*, RT XXXVI - z. 2/1994, 165–187.
- Janik R., *Jedność Kościoła w nauce ksiąg symbolicznych Kościoła luterańskiego*, ZPrR 2, 65–82.
- Mendroch P., *Nauka o sakramencie Ołtarza w księgach symbolicznych Kościoła luterańskiego*, ZPrR 2, 96–107.
- Meyer H., Schütte H., *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens*, 1980.

- Midenberger F., *Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften*, 1983.
- Mikler R., *Wyznanie o Chrzcie w Konfesji augsburskiej i innych księgach symbolicznych*, ZPrR 2, 83–95.
- Napiórkowski St.C., *Solus Christus*, 1978.
- Pośpiech J., *Usprawiedliwienie z wiary – articulus stantis et cadentis ecclesie*, ZPrR 2, 53–64.
- SchlinkE., *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, 1954.
- Uglorz M., *III artykuł Konfesji augsburskiej w świetle reformacyjnego kazania*, ZPrR 2, 40–52.
- Uglorz M.J., *Artykuł „Descendit ad inferna” w księgach symbolicznych Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, RT XXXIII, - z. 2/1991, 121–165.