

Syn Boży i Jego dzieło

Chrystologia w teologii reformacyjnej nie tylko jest ściśle powiązana z soteriologią, lecz w istocie jest soteriologią. Wyrosła ona bowiem z pytania, które stawiał sobie Marcin Luter: Jak znaleźć łaskawego Boga? Wittenberscy reformatorzy mówili więc zawsze o osobie Jezusa Chrystusa w związku z Jego zbawczym dziełem. Spekulacja na temat wewnętrznej struktury Bogocześlowieka uprawiana była w obozie Reformacji jedynie w związku z rozpatrywaniem dzieła Chrystusa. Ks. dr Marcin Luter pojmował Chrystusa funkcjonalnie. W teologii Lutra ontyczne rozważania nad osobą Chrystusa stoją na marginesie kazania reformacyjnego o Jego zbawczym czynie. Ważne one były dla niego o tyle, o ile mógł je zużytkować w swoim zwiastowaniu śmierci krzyżowej Chrystusa. Jak Boga poznać można jedynie w Chrystusie Jezusie, tak też poznać można jedynie Boże działanie w zbawczym czynie Syna Bożego. W Chrystusie Jezusie ukryty Bóg, rozumiany i uchwycony przez wiarę jako Bóg objawiony, objawia swoją wolę i zbawcze działanie. Przedmiotem przeto wszelkiej teologii winno być dzieło Chrystusa i światło tego dzieła rozpatrywane wszystkie artykuły wiary

Powiązanie chrystologii z soteriologią

W 3. artykule *Wyznania augsburskiego*, zgodnie z główną linią rozwojową teologii reformacyjnej, spotykamy się ze ścisłym i wzajemnie dopełniającym powiązaniem chrystologii z soteriologią. Czytamy w nim:

📖 Kościoły nasze uczą też, iż Słowo, to jest Syn Boży, przyjęło naturę ludzką w łonie błogosławionej Marii Panny, tak iż dwie natury: boska i ludzka są połączone nierozdzielnie w jedności Jego osoby. Jeden Chrystus, prawdziwy i Bóg i prawdziwy człowiek, narodzony z Marii Panny, prawdziwie umęczony i ukrzyżowany, umarł i był pogrzebany, aby pojednać Ojca z nami i być ofiarą nie tylko za grzech pierworodny, lecz także za wszelkie obecne ludzkie grzechy. On też zstąpił do piekieł, a dnia trzeciego prawdziwie zmartwychwstał; potem wstąpił na niebiosa, aby zasiąść po prawicy Ojca oraz rządzić i wiecznie panować wszelkiemu stworzeniu, aby wierzących weń uświęcać przez zesłanie do ich serc Ducha Świętego, który rządzi, pociesza i ożywia oraz broni ich przed diabłem i mocą grzechu. Tenże Chrystus ma przyjść jawnie, aby sądzić żywych i umarłych, itd., według Symbolu Apostolskiego.

1. Osoba Chrystusa

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

obok siebie, nie tylko się wzajemnie uzupełniają, ale także interpretują. Fragment dotyczący osoby Chrystusa według tekstu niemieckiego brzmi następująco:

📖 „Naucza się również, że Bóg Syn stał się człowiekiem, narodził się z czystej Marii Panny, i że dwie natury boska i ludzka, zjednoczone w jednej osobie zupełnie nierozdzielnie stanowią jednego Chrystusa, który jest prawdziwym Bogiem i człowiekiem”.

Wierne tłumaczenie zaś łacińskiego tekstu brzmi:

📖 „Kościoły nasze uczą też, iż Słowo, to jest Syn Boży, przyjęło naturę ludzką w łonie błogosławionej Marii Panny, tak iż dwie natury: boska i ludzka są złączone nierozdzielnie w jedności Jego osoby. Jeden Chrystus prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek (...)”.

Warto zwrócić uwagę na różnice występujące pomiędzy obu tekstami, a mające znaczenie dla omawianego artykułu. W tekście niemieckim mówi się o Bogu Synu, w łacińskim zaś o SŁOWIE (*Logosie*), które jest Synem Bożym. Chociaż wszystkie tytuły odnoszą się do Chrystusa, to jednak różne jest ich pochodzenie, a przez to stwarzają odmienny klimat. Określenie Chrystusa z tekstu niemieckiego (Bóg Syn) prowadzi do dogmatu trynitarnego, ustalonego na dwu pierwszych soborach ekumenicznych, a mianowicie: w Nicei w 325 roku i Konstantynopolu w 381 roku. Nazwanie Chrystusa Synem Bożym i SŁOWEM (*Logos*), prowadzi zaś do teologii nowotestamentowej, lecz nie tylko, przywołuje bowiem niezwykle dramatyczną atmosferę spekulacji chrześcijańskiej na Wschodzie na temat Logosu, której początek dała antygnostyczna teologia Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesusa.

Reformacja przyjęła, jako zgodne ze Słowem Bożym, trzy starochrześcijańskie symbole wiary, a mianowicie: *Wyznanie apostołskie*, *Nicejskokonstantynopolitańskie* i *Atana-*

Nawiązanie do starochrześcijańskich wyznań wiary

zjańskie. F. Melancton nazywając w tekście niemieckim Chrystusa Bogiem Synem, naucza pośrednio, za *Symbolom nicejsko-konstantynopolitańskim*, o *homousi* Syna z Ojcem. Głównym rzecznikiem *homousi* w czasie trynitarnych sporów w Kościele w IV wieku był diakon, a następnie biskup Aleksandrii Atanazy. Słowo *homousios* składa się właściwie z dwu części: *homos* i *ousia*. *Homos* oznacza jeden i ten sam, jednaki. Słowo *ousia* zaś oznacza: istota, byt (łac. *substantia, essentia*). Termin: *homousios* użyty w *Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim*, można więc oddać przez zwrot: „jednej istoty”.

Syn jest więc tej samej istoty i natury, co Ojciec. Z Nim stanowi jeden byt. Jest tylko jedna istota (*ousia*) Boska. W Boskim bycie zaś są trzy osoby, mające samodzielną, własną osobowość. Ojciec i Syn posiadają te same wła-

sności, np.: świętość, wszechobecność, wieczność, wszechmoc. Poglądy ojców soboru nicejskiego powtórzył Melanchton w 1. artykule *Wyznania augsburskiego*, pisząc:

„Naucza się i utrzymuje, zgodnie z uchwałą soboru nicejskiego, że jest jedna istota Boska, którą się nazywa i która jest prawdziwym Bogiem; a jednak w tej samej jednej istocie boskiej są trzy osoby równej mocy, jednakowo odwieczne: Bóg Ojciec, Bóg Syn, Bóg Duch Święty; wszystkie trzy stanowią jedną istotę boską, wieczną, niepodzielną, bez końca, niezmierną mocy, mądrości i dobroci, jednego Stwórcę i Zachowawcę wszystkich widzialnych i niewidzialnych rzeczy”.

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

Dwie natury w Chrystusie

W *Obronie Wyznania augsburskiego* Melanchton powtórzył naukę o dwu naturach w Chrystusie niemalże w dosłownym ujęciu jak w *Wyznaniu augsburskim*.

„Przeciwnicy nasi przystają na trzeci artykuł, w którym wyznajemy, że w Chrystusie są dwie natury, a mianowicie natura ludzka przyjęta przez Słowo, stanowi jedność osoby, i że ten sam Chrystus cierpiał i umarł, aby nas pojednać z Ojcem, i że został z martwych wzbudzony, aby królować, usprawiedliwiać i poświęcać wierzących, według *Symbolu Apostolskiego* i *Symbolu Nicejskiego*”.

Klasycznym ujęciem nauki o dwu naturach w Chrystusie Jezusie z okresu reformacji jest niewątpliwie katechizmowe sformułowanie:

„Wierzę, że Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg z Ojca w wieczności zrodzony i zarazem prawdziwy człowiek z Marii Panny narodzony, jest moim Panem...”.

Wyrażona w tym sformułowaniu wiara w Jezusa Chrystusa jako Pana, jest spojrzeniem na Chrystusa i przyjęciem Go jako prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. Ma ono swe uzasadnienie i oparcie w *Wyznaniu Nicejsko-konstantynopolitańskim* i w *Wyznaniu Atanazjańskim*, jak również w uchwałach soboru chalcedońskiego (451 r.). Znajdujące się tam sformułowania:

„Wierzę (...) w jedyne Pana Jezusa (...) zrodzonego przed całym światem. Boga z Boga, Światło ze Światła, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego”, „prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, duszę rozumną i ludzkie ciało mający. Równy Ojcu ze względu Bóstwa, mniejszy od Ojca ze względu człowieczeństwa oraz „Chrystus jest doskonały w boskości i doskonały w człowie-

czeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, złożony z rozumnej duszy i ciała, jednej z Ojcem, istoty według boskości, zarazem jednej z nami – ludźmi istoty według człowieczeństwa, we wszystkim nam równy oprócz grzechu, przed czasem zrodzony, z Ojca według boskości, zarazem w czasach ostatnich dla naszego zbawienia zrodzony z Marii Dziewicy, Bożej Rodzicielki, według człowieczeństwa, jeden i ten sam Chrystus, Syn, Pan, Jednorodzony, który poznany bywa w dwu naturach, wprawdzie w sposób niemieszany i nie przemieszany; lecz też nierozdzielnie i nierozłącznie”,

a będące próbą ujęcia tajemnicy inkarnacji Syna Bożego, zostały niemalże dosłownie przyjęte przez reformatorów i powtórzone – jak to wynika z powyższego – w podstawowych pismach wyznaniowych ewangelickiego Kościoła. Tym samym pytania związane z ujęciem chrystologicznym pierwszych soborów ekumenicznych i wyznań wiary ojców Kościoła oraz wewnętrzne napięcia w sformułowaniu „prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek”, a także napięcia pomiędzy tym sformułowaniem, a ewangelicznym świadectwem o Jezusie Chrystusie, zostały przeniesione na grunt Reformacji. Mając na uwadze dystans, jaki dzieli człowieka od Boga, ową nieskończoną inność Boga, rodzi się pytanie: jak prawdziwy człowiek może być zarówno prawdziwym Bogiem i odwrotnie? Jak w jednej osobie mogą istnieć dwie natury wzajemnie się wykluczające?

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

📖 „Bóg cierpiał; człowiek niebo i ziemię stworzył; człowiek umarł; Bóg, który był od wieków umarł; chłopiec, który ssie pierś dziewicy Marii, jest stworzycielem wszystkich rzeczy”,

albo

📖 „Wszczęświata Stwórco Panie mój, w jak nędzny się odziałeś strój! W stajence swe mieszkanieś miał i żłób Ci świat za łożę dał”.

Dzięki temu udało się Lutrowi głęboko ująć cud inkarnacji. Nikt dotąd nie ujął tak mocno i głęboko cudu wcielenia.

Dla Lutra Chrystus pod każdym względem był prawdziwym człowiekiem. Posiadał nie tylko ludzkie ciało, ale także rozum i duszę. Wierność

pod tym względem *Symbolowi Atanazjańskiemu* jest wprost zadziwiająca, gdyż właściwie Luter był zafascynowany boską naturą Chrystusa. Dzięki tej naturze wartość posiada jedynie krzyżowa ofiara Jezusa. Jednak tylko wierność *Wyznaniu Atanazjańskiemu* pozwoliła Lutrowi zachować w całej rozciągłości wierność ewangelicznemu obrazowi Jezusa Chrystusa.

Zafascynowanie Lutra boską naturą Chrystusa wynika z reformacyjnego zrozumienia istoty wiary, która nie jest wiedzą o Bogu, ale zaufaniem Mu i przyjęciem Jego daru, jakim jest zbawienie w Jezusie Chrystusie. Chrześcijańska wiara wyrasta z biblijnego słowa: „*A Słowo ciałem się stało i zamieszkało wśród nas, i ujrzelśmy chwałę jego, chwałę, jaką ma jedyny Syn od Ojca, pełne łaski i chwały*” (J 1,14). Bóg stał się człowiekiem. Niezmienny i nie podlegający przemianie Bóg był w człowieku. To jest tajemnica wiary. Wymaga ona ufności i posłuszeństwa. Luter w tym względzie daje przykład, gdy wyznaje:

📖 „Wierzę, że Jezus Chrystus z Ojca w wieczności zrodzony i zarazem prawdziwy człowiek z Marii Panny narodzony jest moim Panem (...)”

oraz

📖 „To jest mój i wszystkich Pan, Jezus Chrystus, jedyny prawdziwy naturalny Syn Boga i Marii, rzeczywisty Bóg i człowiek”.

Chrystus, to *Deus incarnatus*. Maria nie urodziła tylko człowieka Jezusa, którego ciało obrał sobie za mieszkanie Syn Boży, ale prawdziwego, rzeczywistego Boga. Luter odrzucił w tej kwestii poglądy Nestoriusza i nazywa Marię Bożą Rodzicielką (*Theotokos*). Zdecydowane obstawanie Lutra przy sformułowaniach *Atanazjanum* i soboru chalcedońskiego, nie wyrosło z wierności tym sformułowaniom, lecz z wierności Pismu Świętemu. Luter odczytywał je podobnie jak ojcowie Kościoła. Jeśli trzymał się ich wiary, to tylko dlatego, że wyrażała ona wiarę apostołów w Jezusa Chrystusa. Na chrystologiczne poglądy Lutra decydujący wpływ wywarły dwa miejsca biblijne, a mianowicie słowa Chrystusa: „*Kto mnie wdział, wdział Ojca*” (J 14,9) oraz Pawłowy hymn o poniżeniu Syna Bożego: „*Takiego bądźcie względem siebie usposobienia, jakie było w Chrystusie Jezusie, który chociaż był w postaci Bożej, nie upierał się zachłannie przy tym, aby być równym Bogu, lecz wyparł się samego siebie, przyjął postać sługi i stał się podobny ludziom; a okazawszy się z postawy człowiekiem uniżył samego siebie i był posłuszny aż do śmierci, i to do śmierci krzyżowej*” (Flp 2, 5-11). W oparciu o teologię Janową Luter twierdził, że Boga nie sposób w ogóle znaleźć, jak tylko w człowieczeństwie Chrystusa. Wieczny, ukryty Bóg (*Deus absconditus*) w Jezusie Chrystusie objawia swe Ojcowskie oblicze. Chrystus, to *Deus revelatus* i jako taki jest „zwierciadłem Ojcowskiego ser-

**Luter przeciw nauce
Nestoriusza**

ca". Boska natura Chrystusa (*divinitas*) jest ukryta (*abscondita*) w Jego ludzkiej naturze (*humanitas*).

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

Chrystologia wyłącznej działalności Boga

Jak w związku z powyższym Luter interpretował słowa apostoła Pawła z Flp 2,6? Co znaczą dla niego słowa, że Chrystus, który był w postaci Bożej, przyjął postać sługi i stał się podobny ludziom? Luter sądził, że Syn Boży przez inkarnację nie wyzbył się Boskości, lecz jedynie niektórych własności Bożych. Bóg w Chrystusie jakby się ukrywał. *Forma Dei* przez inkarnację nie przestała istnieć w Chrystusie. Przyjęcie postaci sługi przez Syna Bożego, rozumiał ojciec Reformacji nie jako akt jednorazowy, lecz permanentne wyzbywanie się tego, co z racji boskości należało się Chrystusowi. Boskość Chrystusa nie przekreśliła przeto wzrastania człowieka Jezusa w mądrości i łasce u Boga i ludzi (por. Łk 2,52).

Łatwo zauważyć, że Luter dał nową interpretację starokościelnego dogmatu chrystologicznego. Do Reformacji rozprawiano głównie o dwu naturach w Chrystusie. Luter jako egzegeta odczytał dogmat chrystologiczny w świetle teologii Nowego Testamentu. Co prawda dosłownie przyjął i interpretował słowa z *Atanazjanum*: „Prawdziwy Bóg, prawdziwy człowiek”. Ale Reformator wittenberski zerwał ze scholastycznym mówieniem o dwu naturach w Chrystusie, co nie oznacza, że nie przyjmował dogmatu o dwu naturach, boskiej i ludzkiej w ucieleśnionym Synu Bożym. Luter poszedł znacznie dalej. Szukał w Jezusie Chrystusie nie tylko boskości, ale samego Boga. Znalazł Go wyłącznie w historycznym człowieku Jezusie. I to jest owo *novum* w reformacyjnej chrystologii Lutra. Działalność Jezusa nie była dla naszego Reformatora działalnością człowieka, lecz Boga w człowieku. Kazanie Lutra było więc zwiastowaniem zbawczego czynu Boga w Chrystusie, dynamiczną chrysto-

Nowe elementy reformacyjnej chrystologii

logią. Chrystologia Lutra jest doksologicznym kazaniem. Luter jednak nie umiał i nie chciał całkowicie uwolnić się od tradycyjnej chrystologii. Przy jej pomocy wyjaśniał wzajemne oddziaływanie natur w Chrystusie, z czego korzystał nie tylko w sporze z Zwinglim o istotę Wieczery Pańskiej, ale w zrozumieniu i wyjaśnieniu znaczenia i wartości zbawczego dzieła Chrystusa. Dzieło Chrystusa (*opus Christi*) posiadało wartość tylko dlatego, że było to właściwe dzieło (*opus proprium*) Boże w Chrystusie. Warto więc tu przynajmniej w skrócie przedstawić naukę o wzajemnym oddziaływaniu natur w Chrystusie (*communicatio idiomatum*). Rezultatem wcielenia Syna Bożego, Boskiego Logosu, jest doskonałe zjednoczenie natur w Chrystusie. Od inkarnacji żadna z obu natur nie istnieje już poza drugą. Logos nie istnieje poza ciałem, ciało Chrystusa zaś nie istnieje poza Logosem. W Bogoczłowieku Chrystusie Bóg jest człowiekiem, a człowiek Bogiem. Nie można zaś powiedzieć, że Boskość jest człowieczeństwem a człowieczeństwo Boskością, bowiem w Chrystusie nie doszło do pomieszania natur. Natury jednak na siebie oddziałują i udzielają właściwości (*communicatio idiomatum*).

Naukę o wzajemnym oddziaływaniu natur w Chrystusie

Zachodzi wymiana właściwości pomiędzy naturami oraz całej osoby Bogoczłowieka a poszczególnymi naturami. Jednak natura ludzka nic nie może dać naturze Boskiej, bowiem Bóg jest niezmienny, człowiek zaś podlega ciągłej zmianie. Mówi się przeto o trzech rodzajach udzielania właściwości, a więc:

1. to, co dotyczy natury boskiej i ludzkiej, przypisuje się całej osobie Chrystusa (*genus idiomaticum*),
2. to, co dotyczy całej osoby Chrystusa, przypisuje się poszczególnym naturom (*genus apotelesmaticum*),
3. to, co odnosi się do natury boskiej, przypisuje się naturze ludzkiej, oczywiście z pewnymi ograniczeniami (*genus majestaticum*). Natura ludzka w Bogoczłowieku otrzymuje tylko tzw. czynne boskie przymioty, np. wszechobecność, wszechwiedzę.

Dogmatyczna teoria Lutra o boskoludzkim bycie Chrystusa nie jest wewnętrznie jednolita i zawiera w sobie pewne sprzeczności. Jest tak dlatego, że tkwią już one w starokościelnym dogmacie o dwu naturach w Chrystusie. Luter dążył do rozładowania tego wewnętrznego napięcia, co nie udało mu się w pełni. Godzi się jednak zapytać, czy to jest możliwe i konieczne. Tam, gdzie dochodzi do spotkania tego, co boskie z tym, co ludzkie, rodzi się napięcie, wytwarza się sfera misterium, w przeciwnym wypadku Bóg nie byłby Bogiem. Luter pisał:

„Jeśli bowiem Jego sprawiedliwość byłaby taka, że ludzkimi zdolnościami poznawczymi mogłaby być uznana za sprawiedliwą, to po prostu nie byłaby to sprawiedliwość boska i niczym nie różniłaby się od sprawiedliwości ludzkiej. Ale skoro Bóg jest prawdziwy i jeden, a do tego niepojęty i niedostępny dla rozumu ludzkiego, stosowne jest, a nawet jest konieczne, aby i sprawiedliwość była niepojęta”.

Powiedzieć również można, że gdyby boskość w człowieku Chrystusie była możliwa do poznania, zrozumienia i zdefiniowania, wtedy Bóg w Jezusie Chrystusie nie byłby rzeczywistym Bogiem. Wiara dopuszcza takie napięcie, sama bowiem stwarza napięcie pomiędzy przedmiotem wiary a oglądaną rzeczywistością, i jest wyrazem zaufania do Boga, niepoznawalnego poza Chrystusem.

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

Chrystus Bogiem dla nas i między nami

2. Zbawcze dzieło Chrystusa

W *Wyznaniu augsburskim* Filip Melancton określa dzieło Jezusa Chrystusa i nazywa ofiarą za grzech pierworodny i za wszystkie inne grzechy, przy czym ma tu na myśli narodzenie, cierpienie, ukrzyżowanie, śmierć i złożenie w grobie, a więc stany poniżenia Chrystusa. Dziełem Jezusa jest również „pojednanie Ojca z nami” oraz „przejednanie Bożego gniewu”. Jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że 4. artykuł *Augustany*: „O usprawiedliwieniu” wypływa z 3. artykułu i z nim jest genetycznie związany, to do dzieła Chrystusa z *Wyznania augsburskiego* zaliczone również zostało usprawiedliwienie. W *Obronie Wyznania augsburskiego* usprawiedliwienie wraz z poświęceniem zostało postawione obok pojednania. Rozumiane tam jest jednak jako wynik zmartwychwstania Chrystusa. W 4. artykule autor *Wyznania augsburskiego* rozumie śmierć Jezusa również jako danie Bogu satysfakcji, zadośćuczynienia za nasze grzechy.

Dzieła Chrystusa wymienione w Augustanie

Określenia dzieła Jezusa Chrystusa używane przez Melanctona w 3. i 4. artykule *Wyznania augsburskiego*, jak: ofiara za grzechy, pojednanie Ojca z nami, przebłaganie Bożego gniewu, usprawiedliwienie oraz danie zadośćuczynienia za nasze grzechy, nie wyczerpują całej listy używanych w obozie Reformacji określeń zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa. Lista

tych darów zbawiennej łaski Bożej, darowanych w Chrystusie, jest bardzo długa. Wskazuje ona na bogactwo terminologii soteriologicznej w luteran-
skich księgach wyznaniowych. Terminologia ta zaczerpnięta została z tra-
dycyjnego słownictwa teologicznego. Ale w wielu wypadkach terminy uży-
wane na opisanie i określenie dzieła Chrystusa, w księgach symbolicznych
otrzymały nową, biblijną, reformacyjną treść.

Ujęcie istoty zbawczego czynu Syna Bożego, Jezusa Chrystusa, znajdują-
ce się w *Wyznaniu augsburskim*, wyrasta z biblijnego zwiastowania Chrystu-
sowego krzyża. Wystarczy tu zacytować tylko niektóre słowa ap. Pawła:
„Bóg w Chrystusie świat z sobą pojednał, nie zaliczając im upadków” (2 Kor 5,19),
„Wszyscy zgrzeszyli i brak im chwały Bożej, i są usprawiedliwieni darmo, z łaski
jego, przez odkupienie w Jezusie Chrystusie, którego Bóg ustanowił jako ofiarę
przebłągalną przez krew” (Rz 3,23-25), „W Chrystusie mamy odkupienie, odpusz-
czenie grzechów” (Kol 1,14).

Filip Melanchton rozumiał krzyżową śmierć Jezusa Chrystusa jako za-
dośćuczynienie Bogu za grzechy świata. Daje je Bogu Chrystus, ucieleśnione SŁOWO, i było ono w istocie po-
jednaniem Boga z człowiekiem, możliwym tylko dlatego,

**Śmierć Chrystusa jako
zadośćuczynienie**

że Jezus Chrystus prawdziwy Bóg z Ojca w wieczności zrodzony, a za-
razem prawdziwy człowiek z Marii Panny narodzony, złożył swoje życie
jako okup za grzechy całej ludzkości. Ze względu na trwałe zespolenie Bo-
skiej i ludzkiej natury w Chrystusie, złożone przez Niego zadośćuczynienie
jest doskonale i satysfakcjonuje Boga, gdyż śmierć Jezusa Chrystusa była
niezawiniona, lecz stanowiła ofiarę dobrowolną, będącą wyrazem posłu-
szeństwa zbawiennej Bożej woli. Melanchtonowe ujęcie istoty dzieła Chry-
stusa jest właściwie tradycyjne i powszechne w średniowieczu na zachodzie
Europy, a ojcem jego jest Anzelm z Canterbury (1033-1109). Występowało
tam ono w różnych odmianach. Według Anzelma z Canterbury grzech jest
nieposłuszeństwem wobec Boga, przeto przezeń znieważona została chwała
Boża. Bóg jako Pan stworzenia nie może tolerować niekarność i nieposłu-
szeństwa. Domaga się On zadośćuczynienia dla swojej znieważonej czi
i chwały. Mógłby ukarać człowieka, ale nie chce uczynić tego, jest bowiem
Bogiem dobrym, łaskawym i miłosiernym. Mógłby też bez zadośćuczynie-
nia przebaczyć grzesznikowi jego winy, grzechy i nieposłuszeństwo, ale
wtedy triumfowałaby niesprawiedliwość nad sprawiedliwością. Jednak
człowiek nie jest w stanie zadośćuczynić Bogu, gdyż to, co mógłby ofiaro-
wać, jest Mu i tak winien. Zadośćuczynienie może więc jedynie dać ktoś,
kto jednoczy w sobie naturę boską i ludzką, a więc Chrystus, wcielony Syn
Boży. Jedynie śmierć Jezusa Chrystusa nie jest konsekwencją Jego własnego

grzechu, bo był bezgrzeszny, ale dobrowolnym aktem, dającym satysfakcję Bożej chwale. Anzelm z Canterbury połączył więc wcielenie Syna Bożego z Jego śmiercią na Golgocie. Potrzeba zadośćuczynienia wymagała narodzenia Bogoczłowieka, Jezusa Chrystusa. Inkarnacja Chrystusa zapowiadała cierpienie i śmierć ucieleśnionego Syna Bożego, przyjętą przez Boga jako udzieloną Mu satysfakcję. W Anzelmiańskiej nauce o udzieleniu Bogu satysfakcji, wyraźnie więc odczuwalna jest atmosfera feudalnej średniowiecznej Europy i rycerskiego etosu.

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

W zasadzie Luter podzielał zdanie swojego przyjaciela i współpracownika Filipa Melanchtona w omawianej kwestii, a tym samym, z pewnymi zastrzeżeniami, naukę o zadośćuczynieniu Anzelma z Canterbury. Wyrazem tego mogą być jego słowa:

Luter na temat nauki o zadośćuczynieniu

„Stał się Syn Boży człowiekiem, począł się i narodził się z Ducha Świętego i dziewicy bez żadnego grzechu; ponadto cierpiał, umarł i został pogrzebany, aby za mnie zadośćuczynić i zapłacić za to, com ja zawinił, nie srebrem ani złotem, lecz swoją własną drogą krwią”.

Reformator dostrzegł jednak zasadnicze braki tej nauki. Chociaż nie wypaczała ona biblijnego zwiastowania krzyża Jezusa Chrystusa, to jednak nie uwydatniała w należyty sposób całokształtu tego zwiastowania. Starał się zaradzić temu niedomaganiu i to nie tylko przez to, że celu satysfakcji danej Bogu przez Jezusa Chrystusa nie upatrywał w przywróceniu chwały Bożej, gdyż Boża chwała jest niezmienna, a raczej w zaspokojeniu Bożej sprawiedliwości, lecz przez powiązanie krzyża Chrystusowego z darowaną przezeń człowiekowi sprawiedliwością Zbawiciela i Pana.

Ks. dr Marcin Luter przedstawił więc krzyż Golgoty w nowym świetle. Dotychczas śmierć krzyżową Chrystusa traktowano jako ofiarę złożoną Bogu. Luter nauczał, że krzyż Jezusa Chrystusa jest darem Bożym dla człowieka. Bóg przecież świat sam z sobą pojednał (por. 2 Kor 5,18). Wystawił Chrystusa jako ofiarę przebłagania.

Krzyż jako dar Boży

Inicjatywa zbawienia człowieka jest w rękach Boga. Bóg ludzkości ofiaruje krzyż Jezusa. Chrystologii Lutera jest więc chrystologią daru. W krzyżu pojmowanym jako dar Boży dla człowieka, ofiarowane są ludzkości wszystkie

zbawienne dary, a mianowicie: pojednanie, wyzwolenie, usprawiedliwienie itp. Przede wszystkim jednak soteriologia Lutra jest teologią krzyża (*theologia crucis*). Myśli Lutra koncentrują się głównie wokół krzyża Chrystusowego. Całe zwiastowanie reformacyjne wypływa z krzyża i na krzyż wskazuje. Bez krzyża nie ma prawdziwie chrześcijańskiej teologii, nie byłoby Reformacji i reformacyjnego kazania o zbawieniu.

W teologii Lutra krzyż Chrystusa jest miejscem i znakiem ofiary, **która przychodzi z góry, bowiem sam Bóg ją wyznacza i składa**. Bóg jest inicjatorem zbawienia w Chrystusie. Luter w swojej *Postylli domowej* pisze:

📖 „(Chrystus) jest ofiarą, którą sam Bóg sporządził i tylko w niej ma swe upodobanie”, „(...) grzechy twoje włożył Bóg na Chrystusa, który też w posłuszeństwie wziął je na siebie i zglądził”, „(Bóg) Chrystusowi kazał umrzeć za nas” , „Bóg Syna swego wydał na śmierć, gdyśmy jeszcze byli grzesznikami”.

Zrozumienie krzyża jako daru Bożego, nie eliminuje zrozumienia krzyżowej śmierci Chrystusa jako ofiary składanej Bogu. Występuje ono wszędzie tam, gdzie Luter ofiarę krzyża nazywa zapłatą lub upatruje w niej satysfakcję daną Bogu. Nigdy jednak nie rozumie jej jako ofiary składanej Bogu przez człowieka. Człowiek niczym nie zasługuje na pojednanie i zbawienie. Dzięki swojemu posłuszeństwu zasługę posiada jedynie Chrystus. Może być ona przypisana człowiekowi przez wiarę w Chrystusa. Dlatego ofiara krzyżowa jest lekarstwem. Luter głosi:

📖 „Stało się to wszystko dla mnie, abym miał lekarstwa, które by nie tylko z cielesnej choroby, ale raczej z grzechu i z śmierci wiecznej mnie wyleczyły i wykupiły.

Dla Lutra krzyż jest zwiastowaniem sądu i łaski. W krzyżu jednakowo, bez wzajemnego wykluczenia, objawiona zostaje Boża łaska i Boży gniew. Bóg nie toleruje grzechu. Grzech uwłacza sprawiedliwości świętego Boga. Żar Bożego gniewu i potępienie wisi nad światem. Wszchemocny pragnie jednak zbawienia człowieka i w krzyżu okazuje mu łaskę. Gniew podporządkowany jest miłości. Krzyż nie znosi gniewu. Boży gniew spotkał Jezusa, bo chociaż jako Syn Boży był sprawiedliwy, to jednak na Niego złożony został grzech świata. Dlatego Chrystus jest zarówno błogosławiony, jak i przeklęty (zob. Ga 3, 13). Luter odważył się nawet formułę: *simul iustus et peccator*, odnieść do Chrystusa. Formuła ta w odniesieniu do Syna Bożego jedynie w tym sensie jest prawdziwa i zrozumiała, o ile grzech Chrystusa rozumie się nie jako Jego własny, lecz jako grzech świata, który wziął na siebie. Na Golgocie dokonał się więc sąd. Gniew Boży z powodu grzechów człowieka spotkał

**Krzyż zwiastowaniem
łaski i gniewu Bożego**

Chrystusa, łaska zaś z posłuszeństwa Chrystusa okazana została człowiekowi. W obliczu krzyża człowiek powinien więc przeżyć zbożną trwogę wobec Bożego gniewu i sądu. Śmierć Chrystusa budzi lęk przed niesamowitością, żarem i tajemniczością Bożego gniewu. Jest to, tzw. obce dzieło (*opus alienum*) Boga w krzyżu. Ono służy jednak właściwemu dziełu Chrystusa, zwanemu przez Lutra *opus proprium*. Trwoga służy wywołaniu żalu, prowadzi do pokuty i jako taka służy również zbawieniu. Krzyż Chrystusa Jezusa jest więc Prawem i Ewangelią. W nim skupia się wszelkie Boże działanie. *Opus proprium* – to zbawczy pożytek z *opus Christi*. Wieloraki jest pożytek z śmierci krzyżowej Chrystusa, pojętej jako ofiara, zapłata, udzielenie satysfakcji Bogu, przede wszystkim zaś jako Boży dar dla człowieka. Dzięki krzyżowej ofierze Syna Bożego zgładzony został grzech świata, człowiek został wybawiony od wiecznego gniewu Bożego; tak iż Bóg stał się naszym przyjacielem i miłym Ojcem. Przez śmierć Chrystusa „Bóg objawił swoją nieprzebraną dobroć i miłość ku nam i umyślił zbawić nas”. Pożytkiem z ofiary krzyża jest pojednanie, pojednanie Boga z nami oraz wybawienie człowieka od męki, śmierci, grzechu, władzy szatana, któremu zburzył królestwo.

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

Stosunek ten najlepiej uwydatnia się na tle reformacyjnej nauki o pojednaniu. Posiada on bowiem pewien związek z nauką Anzelma o satysfakcji. Pomiedzy nauką Lutra i Anzelma istnieją jednak zasadnicze różnice. W błąd nie może nikogo wprowadzić wspólna terminologia. Różnica tkwi już w samym pojmowaniu gniewu Bożego. Luter wychodząc ze słusznego założenia, że Bóg jest niezmienny, nie mógł przyjąć poglądu, że krzyż Jezusa Chrystusa całkowicie znosi Boży gniew. Luter przez całe życie odczuwał na sobie dotknięcie ręki świętego Boga. Zbożny lęk i cześć nie tylko towarzyszyły mu w klasztornej celi lub w czasie odprawiania mszy. Przez całe życie szło z nim owo przeżywanie *divina majestas* i *omnipotentia Dei*. R. Otto w swojej książce o świętości pisze:

„I te elementy pobożności stanowią nie jakąś pozostałość (nominalistycznej spekulacji – uzup. wł.), lecz niewątpliwie całkiem oryginalne, a zarazem całkowicie osobiste, tajemnicze, niejasne, niemal budzące grozę głębią jego po-

**Reformacyjna nauka
o pojednaniu**

bożności, od których trzeba najpierw oddzielić pogodną szczęśliwość i radość jego wiary w łaskę i rozpatrywać je na jej tle, kiedy chce się je ocenić według ich własnej siły i mocy”.

Tłem i źródłem dla tych uczuć były niewątpliwie osobiste przeżycia Boga, wyrosłe nie na gruncie scholastycznej teologii w jej rozmaitych odmianach, lecz rzetelnego studium Pisma Świętego, które jest między innymi świadectwem przeżywania Boga i Jego oddziaływania na zmysły, wolę i uczucia człowieka.

Przeżywanie zbożnej czci i lęku, odegrało konstruktywną rolę w teologii pojednania Marcina Lutra. Dzięki przeżywaniu sprawiedliwego Pana Boga i wszystkiego, co z tym przeżywaniem jest związane oraz odkryciu biblijnej prawdy o usprawiedliwieniu z łaski przez wiarę (*sola gratia, sola fide*), zostało na trwałe związane z sobą to, co towarzyszyć winno każdemu zbliżeniu do Boga, a mianowicie radosne uczucie odkrywania ciągle na nowo miłości Bożej ze zbożną czcią i lękiem przed majestatem Najwyższego. Bez przyjęcia przez wiarę łaskawego Boga w Jezusie Chrystusie, lęk i strach przed Bogiem prowadzi do wiecznej śmierci. Zaś bez zbożnej czci i przeżywania sprawiedliwości Bożej, nienawidzącej grzechu, zwiastowanie łaskawego Boga może prowadzić do zlekceważenia woli Bożej. Gniew Boży trwa, bo pomimo krzyżowej ofiary Chrystusa człowiek nie stał się sprawiedliwy, lecz jedynie może zostać ogłoszony za sprawiedliwego, jeśli wierzy w skuteczność zbawczego czynu Chrystusa. Zadośćuczynienie dane Bogu przez Syna Bożego nie zmienia Boga. Bóg nie staje się ślepy na grzech. Luter pisze:

📖 „Tak, światu wydaje się, że Bóg jest głośno ziewającą gębą i tylko szeroko tę gębę rozdziawia, albo że jest rogaczem czy poczciwym człowiekiem, który pozwala innym spać ze swoją żoną i udaje że tego nie widzi (...)”

oraz

📖 „W majestacie jest On (Bóg) trawiącym ogniem”.

Bez Chrystusa

📖 „nie dostrzegamy nikogo innego jak tylko zagniewanego i strasznego sędziego”.

Anzelmowi z Canterbury brak tej głębi spojrzenia na niesamowitość Bożego gniewu, który według Lutra nie jest żadną fikcją i żartem, lecz potężną, dostojną, niewypowiedzianą, nieomylną, niezmienną surowością Boga nad i przeciwko grzechowi. Nauka Anzelma o satysfakcji dlatego z łatwością została wkomponowana w średniowieczną naukę o zadośćuczynieniu człowieka za swoje grzechy. Skoro według Anzelma śmierć Bogoczłowieka usunęła Boży gniew, przeto grzeszny człowiek może stanąć przed sprawiedliwym Bogiem. To wkomponowanie nauki o satysfakcji w praktyczny,

średniowieczny semipelagianizm ułatwił sam Anzelm z Canterbury, wszak według niego zasługa Chrystusa nie mogłaby nikomu wyjść na korzyść, gdyby Chrystus nie postawił tamy grzeszeniu, poprzez przykład, który winien oddziaływać dodatnio na ludzi. Uratowani zostają tylko ci, na których oddziałuje przykład Chrystusa dającego satysfakcję Bogu. Anzelm pozostawił więc wiele miejsca decyzji człowieka, który może współdziałać z Bogiem dla swojego zbawienia.

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

Z łatwością można zauważyć, że punktem wyjścia w zrozumieniu istoty Chrystusowego krzyża, jak również pojednania Boga z człowiekiem, jest biblijne, głównie Pawłowe zrozumienie krzyża Golgoty. Czytamy u św. Pawła: *„Wszyscy zgrzeszyli i brak im chwały Bożej, i są usprawiedliwieni darmo z łaski Jego przez odkupienie w Chrystusie Jezusie, którego Bóg ustanowił jako ofiarę przebłagalną przez krew Jego, skuteczną przez wiarę (...). Uważamy bowiem, że człowiek bywa usprawiedliwiony przez wiarę niezależnie od uczynków Zakonu”* (Rz 3,23-25a.28) oraz *„Chrystus wykupił nas od przekleństwa Zakonu, stawszy się za nas przekleństwem, gdyż napisano: przeklęty każdy, który zawisł na drzewie”* (Ga 3,13). Przekleństwo grzechu spotkało Jezusa, człowiek zaś dostępuje miłosierdzia, jednakże nie ze względu na siebie i na własne zasługi, których przed Bogiem nikt z ludzi nie posiada, ale ze względu na Chrystusowe posłuszeństwo Bożej woli. Dzięki zasłudze Chrystusa, gdyż jedynie Jego czyn jest zasługą przed Bogiem, Bóg obdarowuje wierzącego sprawiedliwością Chrystusową. Jego sprawiedliwość jest przypisana grzesznikom dzięki zasłudze krzyża Golgoty. Krzyż Chrystusa winien więc być wpisany w życie człowieka poprzez wiarę w Chrystusową zasługę. Dary krzyża: pojednanie, wybawienie, odpuszczenie grzechów, usprawiedliwienie, zbawienie itp. przyjęte mogą być tylko przez ufną wiarę w moc Chrystusowej krwi przelanej na Golgocie. To głębokie reformacyjne zrozumienie dzieła Chrystusa

**Personalny wymiar
nauki o pojednaniu**

znalazło swoje ujęcie w 3. i 4. artykule *Wyznania augsburskiego*, szczególnie zaś w *Małym katechizmie*, gdzie odczytane być może ono również jako osobiste i publiczne wyznanie Lutera:

📖 „Wierzę, że Jezus Chrystus (...) jest moim Panem, który mnie zgubionego i potępionego człowieka wybawił od wszelkiego grzechu, od śmierci i władzy szatana (...), abym był Jego własnością, w Jego królestwie żył, pod Nim i Jemu służył (...)”.

Imieniu ‘Pan’, darowanemu Jezusowi Chrystusowi przez Boga zgodnie z biblijną tradycją, nadał Luter znaczenie zasadnicze i związał z tym imieniem zbawczy sens krzyża. Jezus Chrystus jest naszym Panem. Na pytanie: „Co znaczy stać się Panem?” Reformator odpowiada:

📖 „Znaczy to, że mnie wybawił od grzechu, szatana, śmierci i od wszelkiego złego. Albowiem przedtem nie miałem żadnego pana ani króla, lecz byłem pod wodzą szatana, skazany na śmierć, uwikłany w grzech i ślepotę”.

Tytuł „Pan” dla Reformatora oznacza tyle co: Odkupiciel, Wybawiciel, Zbawiciel. Naszym Panem stał się Chrystus dzięki krzyżowej śmierci. Ona jest Jego najważniejszym dziełem, o którego wartości przed Bogiem decyduje Boska natura Zbawiciela. Dokonanie dzieła zbawienia stało się jednak możliwe, dzięki wcieleniu Syna Bożego. Słusznie się przeto sądzi, że w należnym Chrystusowi tytule „Pan” i rozważaniach nad nim, Luter zawarł istotę reformacyjnego zrozumienia zbawczego czynu Jezusa Chrystusa, nawiązując tym samym do teologii proroka Izajasza.

3. Ewangelicka chrystologia dzisiaj

Chrystologia od góry czy od dołu?

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

Pytanie to jest w pełni zrozumiałe w świetle dwiętnastowiecznych badań nad życiem Jezusa oraz reakcji Martina Kählera na te dość jednostronne badania. Badania nad życiem Jezusa uitorowały drogę chrystologii oddolnej. Tradycyjna chrystologia (ojców Kościoła, reformatorów, teologów okresu ortodoksji) była chrystologią odgórną.

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

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

Chrystologia odgórna

Najwybitniejszym przedstawicielem chrystologii odgórnej XX wieku jest Karl Barth.

Barth w swojej chrystologicznej refleksji wyszedł od fundamentalnego twierdzenia, że człowiek jest człowiekiem, a Bóg jest Bogiem. Człowiek należy do świata, przeto pomiędzy Bogiem a człowiekiem istnieje „nieskończona różnica jakościowa”, przepaść, diastaza, której człowiek nie jest w stanie przekroczyć.

Chrystologia Karla
Bartha

Barth występował więc przeciwko wszelkiego rodzaju roszczeniom człowieka, mającym na celu przekroczenie diastazy, przede wszystkim przeciw próbom ubóstwienia człowieka, które mają miejsce wówczas, gdy człowiek przypisuje sobie zdolność dotarcia do Boga i poznania Go siłą swojego rozumu. K. Barth pisał:

📖 „On jest Ten, który stoi ponad nami i zarazem ponad naszymi najwyższymi i najgłębszymi uczuciami, dążeniami, intuicjami, ponad wytworami ludzkiego ducha, choćby to były wytwory najwznioślejsze”.

Według Bartha Bóg na wysokościach to

📖 „Ten, który w żaden sposób nie stanowi jedynie odpowiednika ludzkiej predyspozycji ani możliwości [który w żaden sposób nie jest ustanowiony w nas], lecz który jest w każdym sensie całkowicie uwarunkowany sam w Sobie i w ten sposób rzeczywisty”.

Z rozumienia Boga i diastazy, widać już wyraźnie, że Barthowska hermeneutyka musi stać w ostrej sprzeczności z wszelką hermeneutyką, która jest skłonna uznać za prawdziwe poznanie Boga wiodące od człowieka. Przepaść między Bogiem a człowiekiem może przekroczyć tylko Bóg. K. Barth nie miał więc – szczególnie w początkowej fazie swojej kariery teologicznej – żadnego uznania dla badań historycznych. Jest więc oczywiste, że Barth całą uwagę skupiał na Boskości Chrystusa. Ale Jezus Chrystus narodzony z dziewicy Marii jest także prawdziwym człowiekiem.

W Jezusie spotkał się Bóg i człowiek. Odtąd gdziekolwiek krzyżują się droga Boga i drogi człowieka, tam w miejscu skrzyżowania znajduje się Chrystus. Poza Chrystusem te drogi nie spotykają się. Uprawianie więc teologii filozoficznej nie ma sensu.

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

Barth wielokrotnie nawiązywał do reformacyjnego świadectwa, że *Deus absconditus* w Jezusie Chrystusie stał się Bogiem objawionym (*Deus revelatus*). Dla Bartha w tym świadectwie *Deus absconditus* jest podmiotem, *Deus revelatus* zaś orzeczeniem. Oznacza to, że Jezus Chrystus jest Bogiem objawionym. Jezus Chrystus jest Bogiem jako wieczny Syn Boga. Przeto

📖 „Objawiający Ojca Chrystus jest również stworzeniem, a Jego dzieło stworzonym dziełem [...]. Jeśli Chrystus objawia Boga wtedy, niezależnie do tego, jak przedstawia się sprawa bycia przez Niego stworzonym, musi sam być Bogiem”.

Barth dostrzegał, że główni świadkowie Nowego Testamentu, apostoł Paweł i Jan, nie wykazywali większego zainteresowania historycznym Jezusem. Nawet synoptycy relacjonują historię Jezusa w świetle zmartwychwstania. Słowo i czyn Jezusa należy więc odczytywać retrospektywnie. Tak

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

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

Barth uważa, że tajemnicę dwóch natur w Chrystusie najlepiej wyjaśnia starokościelna nauka o anhipostazie i enhipostazie. Według idei anhipostazy

„człowieczeństwo Chrystusa stanowi co prawda duchowo-cieleśną jednostkę istniejącą w czasie, ale jego istnienie, jego byt, jego realność nie jest nawet relatywnie jego własnością, jako abstrakcyjnie nie istnieje ani nie daje się stwierdzić”.

Idea enhipostazy wyjaśnia, że człowieczeństwo Chrystusa

„posiada wprawdzie egzystencję, byt i realność, ale realność ta jest konkretnie rzeczywistością Pana działającego jako osoba lub SŁOWO; tylko jako taka jest konkretna”.

Z powyższego wynika, że wszelkie mówienie o Bogu musi być mówieniem o Chrystusie. W Nim spotykamy się z Bogiem. Kazanie musi być chrystocentryczne, a teologia nieustannym namysłem nad Chrystusem, wcielonym Bogiem. Uprawomocnieniem teologii jest chrystologia. Wyraźnie widoczne jest to również w refleksji Bartha na temat Słowa Bożego.

Pierwszą postacią Słowa Bożego jest słowo zwiastowane przez Kościół. Zarówno teolog, jak i Kościół nie ma żadnej mocy nad Słowem Bożym. Kościół i teolog jest związany ze Słowem Bożym. Kazanie Kościoła jest głoszeniem Słowa Bożego. Kościół nie może głosić Boga według ludzkich wy-

obrażeń. Wtedy jego świadectwo będzie kazaniem o bożku, a nie Bogu jakim On jest sam w sobie, w swojej Istocie. W Słowie Bóg sam objawia swoją Istotę i przez Słowo działa. A więc świadectwo Kościoła jest samoobjawieniem się Boga. Kaznodzieja i teolog stoją zawsze w służbie Boga, a ich działalność jest posługą wobec Słowa. Używają jedynie swojego języka, aby Słowo Boga było zrozumiałe.

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

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

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

Chrystologia oddolna

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

Dla P. Tillicha fundamentalna wypowiedź chrystologiczna: ‘Ο λόγος σάρξ ἐγένετο (*Słowo stało się ciałem*) nie tylko – jak uważa większość teologów – brzmi paradoksalnie, lecz wręcz jest bezsensowne. Bóg, jeśli ma być Bogiem prawdziwym, a takim jest On według wyobrażeń chrześcijańskich – nie może nigdy stać się Nie-Bogiem. Inkarnacja nie może więc być uważana za transmutację Boga. Wcielenie nie jest metamorfozą Boga. Należy więc chrześcijańskie pojęcie inkarnacji uwolnić od błędnych wyobrażeń, przede wszystkim tych, które mają związek z pogańskimi wyobrażeniami na temat bogów. W chrześcijaństwie nie mamy do czynienia z kolejnym mitem, opisującym wcielenie Boga. Nie należy więc rozpatrywać tajemnicy Chrystusa w ode-rwaniu od historycznej osoby Jezusa, od wcielenia, którego nowe rozumienie proponuje P. Tillich. Chrystologia Tillicha jest więc chrystologią oddolną.

Chrystologia Paula
Tillicha

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

Interpretując starokościelny dogmat chrystologiczny o dwóch naturach Chrystusa, Tillich pisze, że przede wszystkim termin *ludzka natura* jest dwuznaczny, termin *Boska natura* zaś nieodpowiedni. Według P. Tillicha Chrystus posiada doskonałą naturę ludzką w sensie esencjonalnym. W kwestii Boskiej natury wypowiada się następująco:

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

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

Pierwszą manifestacją, w której byt Jezusa okazuje się jako byt Chrystusa, są jego słowa. Przede wszystkim jednak On sam bywa nazywany „Sło-

wem". Ale to nie Jego słowa są tym, co go czyni Chrystusem, lecz Jego byt. Jego byt bywa nazywany metaforycznie „SŁOWEM”, ponieważ jest ostateczną samomanifestacją. Jego byt wyraża się wprawdzie także w Jego słowach, ale SŁOWO (Chrystusa) jest czymś więcej niż wszystkie słowa, które wypowiedział.

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

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

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

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

Zgodnie z tradycją chrześcijańską P. Tillich za centrum soteriologii uważa pojednanie. Dokonuje jednak nie tylko krytyki dotychczasowej nauki o pojednaniu, ale wskazuje na drogi jej reinterpretacji. Zresztą cała chrystologia i soteriologia P. Tillicha jest reinterpretacją opartą o świadectwo Nowego Testamentu wielowiekowej tradycji teologicznej chrześcijaństwa. Til-

lich szuka jednak nowego sposobu opisanie wielkiej tajemnicy Chrystusa. Nie waha się sięgnąć po instrumentarium filozoficzne. Chrystus P. Tillicha nie jest odkurzonym posągami, ale żywym Nowym Bytem przewyciężającym nasze wszystkie alienacje. Chrystus widziany oczyma Tillicha jest sprawnym kluczem do zrozumienia siebie i otaczającego nas świata. Bez chrystologii niemożliwa jest więc jakakolwiek teologia.

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

Chrystologia Wolfharta Pannenberg

„chrześcijańska nowina o krzyżu i zmartwychwstaniu Jezusa z Nazaretu jak najbardziej chciała być przekazem wiadomości o określonych wydarzeniach, w których swe uzasadnienia znajduje wiara chrześcijańska”.

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

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

W historii Jezusa objawiona została Boskość Jezusa i Jego człowieczeństwo, które – według W. Pannenberg – charakteryzuje się przede wszyst-

kim otwartością na Boga. Dlatego też zadaniem Jezusa było otwarcie ludzi na Boga.

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

Wizję dziejów można stworzyć wyłącznie uwzględniając perspektywę sensu finalnego. Jezusowa nowina o Królestwie Bożym objawiła Boga jako ostateczną przyszłość świata, w której odsłoni się sens dziejów, pokój i sprawiedliwość, panowanie Boga. Kiedy to nastąpi, wówczas ludzkość dojdzie do właściwego jej przeznaczenia. Chrystus, Jego los, głównie zmarły i wskrzeszony, jest antycypacją przeznaczenia człowieka. W Nim już proleptycznie dokonał się koniec, kres dziejów. I w tym ujawnia się uniwersalny charakter Chrystusa w dziejach. Lecz nie tylko; przez Chrystusa prowadzi droga do końca, ostatecznego panowania Boga i ucłowieczenia człowieka. Jest to niemożliwe bez Chrystusa, który jest obrazem Boga. W. Pannenberg postuluje odnowę protestanckiej doktryny obrazu Bożego w perspektywie dynamicznej teologii apostoła Pawła, która jest między innymi chrystologiczną interpretacją dwóch pierwszych rozdziałów Biblii (1 Mż 1 – 2). Według niej to Chrystus jest obrazem Bożym (2 Kor 4,4; Kol 1,15), każdy zaś wierzący powinien przekształcić się w ten obraz (Rz 8,29; 1 Kor 15,49; 2 Kor 3,18). Dlatego między innymi Pannenberg twierdzi, że soteriologia wypływa z chrystologii.

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

Podsumowanie

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

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

Współczesna chrystologia protestancka tkwi głęboko korzeniami w całej tradycji chrystologicznej chrześcijaństwa w przestrzeni i czasie. Zwraca uwagę na dynamizm wzajemnego odniesienia się dwóch natur w Chrystusie: Boskiej i ludzkiej, jak i na personalno-historyczny status Chrystusa. Choć nigdy zdrowy nurt protestantyzmu nie wyrzekł się nauki o dwóch naturach w Jezusie Chrystusie, to współczesna chrystologia głównie bierze pod uwagę badania dotyczące historycznego Jezusa i uwypukla antropologiczny wymiar nauki o Chrystusie.

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

Szczególnie godnym podkreślenia jest dynamiczny charakter współczesnej chrystologii protestanckiej. Chodzi w niej o powiązanie chrystologii z pneumatologią, o przewyciężenie substancjalno-metafizycznego założenia starokościelnej chrystologii i o powrót do Marcina Lutera, według którego chrystologia powinna być doksologicznym kazaniem.

Tematy do przemyślenia

- Chrystus jako epifania Boga.
- Jak badania nad życiem Jezusa wpłynęły na współczesną chrystologię protestancką.
- Jak należy głosić kazanie, w którym do głosu dochodzi doksologiczna chrystologia.