

Chrystologia Marcina Lutra we współczesnych interpretacjach

Martin Luther's Christology in Contemporary Interpretations

Jerzy Sojka

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

Wydział Teologiczny, Polska

j.sojka@chat.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0003-1154-5658>

Abstract: The aim of this article is to present authoritative contemporary interpretations of Luther's Christology in recognized syntheses of his theology, both by acclaimed authors (Lohse, Bayer, Barth) and by many authors (*Luther Handbuch*; *Oxford Handbook to Martin Luther Theology*). Analysis of individual approaches allowed the work to present the interpretation of Luther's Christological thought by each author. This, in turn, allowed for the identification of common elements among the five images presented in the conclusions. These include: the unity of Christ's person and deed, the sources of Luther's thinking on the two natures in Christ, the use of a broad tradition to describe reconciliation in Christ, and the key importance of such concepts as joyful exchange and *iustitia aliena* (*imputatio*).

Keywords: Martin Luther; Christology; contemporary interpretation

Abstrakt: Celem niniejszego artykułu jest prezentacja miarodajnych, współczesnych interpretacji luterskiej chrystologii w uznanych syntezach autorskich (Lohse, Bayer, Barth) i wieloautorskich (*Luther Handbuch*; *Oxford Handbook to Martin Luther Theology*) jego teologii. Analiza poszczególnych ujęć pomogła w pracy przedstawić sposób interpretacji Lutrowej myśli chrystologicznej u każdego z autorów. To zaś pozwoliło na zidentyfikowanie elementów wspólnych tych pięciu obrazów ujętych we wnioskach. Znalazły się wśród nich: jedność osoby i czynu Chrystusa, źródła Lutrowego myślenia o dwóch naturach w Chrystusie, wykorzystanie szerokiej tradycji dla opisanego pojednania w Chrystusie, a także kluczowość takich kategorii, jak radosna wymiana czy *iustitia aliena* (*imputatio*).

Słowa kluczowe: Marcin Luter; chrystologia; współczesna interpretacja

Celem niniejszej pracy jest przyjrzenie się chrystologicznej refleksji Marcina Lutra. Uprzedzając poniższe ustalenia należy już teraz przytoczyć konkluzję, jakie płyną z poniżej analizowanych ustaleń reprezentatywnych badaczy luterskiej spuścizny, a mianowicie jest to temat dla teologii wittenberskiego reformatora kluczowy, ściśle powiązany z wątkami soteriologicznymi i szeroko obecny w bardzo różnych jego pismach. Przy takiej diagnozie problemu nie sposób, w opracowaniu przyczynkowym, podejść do sprawy w kategoriach monograficznych, którego to podejścia niedościgłym wzorem pozostaje Marc Lienhard (Lienhard 1980). Zdecydowano się na inne podejście, a mianowicie zestawienie miarodajnych opracowań luterskiej chrystologii ze współczesnych syntez teologii Wittenberczyka. Pozwoli to bowiem uchwycić szerszy dyskurs naukowy na temat, a także wskazać, które motywy chrystologicznej refleksji Wittenberczyka uważane są za nieodzowne elementy pakietu prezentacji Lutrowej chrystologii. W tym celu poniżej odwołano się do dwóch grup opracowań. Po pierwsze, syntez myśli Lutra przygotowanych przez renomowanych badaczy jego spuścizny na gruncie niemieckim: Bernharda Lohse, Oswalda Bayera i Hansa-Martina Bartha. Po drugie, uznając rosnące znaczenie opracowań zbiorowych w formie przewodników, sięgnięto do chyba najlepszego tego rodzaju dzieła na gruncie niemieckim znanego pod tytułem *Luther Handbuch*, a także po podobne opracowanie reprezentujące dyskurs, przekraczające granice niemieckie *Oxford Handbook to Martin Luther Theology*. W każdym z nich dokonano identyfikacji treści omawiających Lutrową chrystologię, a wyniki ich analizy zebrano w poniższych omówieniach. W podsumowaniu dokonano zestawienia wniosków płynących z porównania tych pięciu różnych obrazów Lutrowej chrystologii.

I. Indywidualne syntezy

I.1. Bernhard Lohse

Bernhard Lohse był długoletnim profesorem historii Kościoła i dogmatów na uniwersytecie hamburskim. Jako ukoronowanie swoich badań nad teologią Lutra przygotował opracowanie: *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang* (Teologia Lutra w jej historycznym rozwoju i systematycznym kontekście) (Lohse 1995). Jego cechą charakterystyczną jest zastosowany w nim podział na dwie części. W pierwszej autor omawia chronologicznie historyczne spory teologiczne, w jakich Luter brał udział, część druga ma zaś charakter systematyczny. W tej ostatniej znajduje się wyodrębniony rozdział, zatytułowany „Chrystologia”, w którym omawia: 1. „Stosunek Lutra do przejętego dogmatu”, 2. „Dzieło Chrystusa”, 3. „Lutrowe rozwinięcie starokościelnej chrystologii” (Lohse 1995, 235–248).

Część pierwsza rozpoczyna się od podsumowania, że chrystologia nie była przedmiotem sporu z Rzymem, a występujące w jej zakresie różnice na linii Luter-Zwingli nie negowały zasadniczej treści nauki o dwóch naturach w Chrystusie, gdyż skupiały się głównie na jej konsekwencjach dla rozumienia Wieczery Pańskiej. Jednocześnie Lohse odnotowuje, że trudno usystematyzować ujęcie Lutrowe, gdyż jego recepcja starokościelnego dogmatu korzysta z różnorodnych motywów (wcześnie pisma: Chrystus jako *simul* przeciwieństw – np. Bóg i człowiek; w sporze o odpusty Chrystus jako Pan Kościoła i poszczególnych chrześcijan; w wykładach z okresu przed 1520 rokiem już pojawia się motyw Boga ukrytego w przeciwieństwie, w *Dyspucie heidelberskiej* z 1518 roku [WA 1, 353–374; Luter 2020] rozwinął teologię krzyża; w sporach o Wieczere Pańską akcent padał na realną obecność Ciała i Krwi Chrystusa w elementach sakramentalnych i w tym kontekście rozwijał naukę o wszechobecności ludzkiej natury Chrystusa). Lohse identyfikuje w szerokim materiale, jaki Luter po sobie pozostawił, różnorodne inspiracje (Augustyn, Bernard z Clairvaux, późnośredniowieczna pobożność pasyjna, ale oczywiście podstawową są wypowiedzi pism Nowego Testamentu). Jednocześnie sprzeciwia się wskazywaniu dominującego czy źródłowego motywu w tej wielości. Nie przeszkadza mu to jednak podkreślić centralnego znaczenia pobożności, nakierowanej na Chrystusa dla całej teologii Lutra. Pobożność ta pozostaje blisko związana z całą tradycją chrystologiczną. Odnotowuje też, że jednym z założeń Lutrowego ujęcia jest teologia misterii obecna w Kościele starożytnym, a także wskazuje na znaczenie pojęcia przebóstwienia, podnoszonego szczególnie przez fińską tradycję badawczą (Tuomo Mannermaa i jego kontynuatorzy). Jednocześnie – jako porządkujący – Lohse wskazuje cytat ze wstępu do tzw. *Wielkiego Wykładu Listu do Galacjan* (1535)¹, w którym Luter podkreśla centralność wiary w artykuł o Chrystusie² (Lohse 1995, 235–238).

Dalej wskazuje, że Luter traktował dogmat starokościelny jako merytorycznie trafne podsumowanie świadectwa Pisma Świętego o Chrystusie. Łączy to z charakterystyczną katechizmową wykładnią II artykułu wiary w *Apostolicum* (BSELK, 870–873; KWKL, 46), które interpretuje przez pryzmat nauki o dwóch naturach w Chrystusie, czyniąc z niej założenie do tezy o Chrystusie jako Panu, wiarę w którego wyznaje „ja” chrześcijanina. Teza ta zostaje następnie rozwinięta w kierunku opisanego zbawczego dzieła Chrystusa, co oddaje reformacyjny

¹ Odniesienia do krytycznego tzw. weimarskiego wydania dzieł Lutra przywołuję w formacie WA tom, strona; zaś do pochodzącego z tego samego wydania krytycznego listów w formacie: WA Br tom, nr listu. Dane bibliograficzne zawarto jako rozwinięcie skrótu WA i WA Br w bibliografii.

² „W moim sercu rządzi ten jeden artykuł, mianowicie wiara w Chrystusa, z której, przez którą i do której dniem i nocą wszystkie moje teologiczne rozważania wypływają i wracają; i pomimo to nie uważam, że uchwyciłem z mądrości tak wysokiego, szerokiego i głębokiego [artykułu] więcej niż tylko słabe, nędzne podstawy i okruchy” (WA 40 I, 33).

akcent teologiczny. Jednocześnie Lohse diagnozuje, że w Lutrowym ujęciu stopiły się razem nauki o dwóch naturach, Jezusie jako Panu i dziele zbawczym Chrystusa (Lohse 1995, 238).

Swoje rozważania w tej części Lohse kończy dwiema uwagami. Po pierwsze podkreśleniem znaczenia wykładu tropologicznego, który pozwalał Lutrowi w tzw. I wykładzie o Psalmach z lat 1513–1515 wychwytywać w nich treści chrystologiczne. Przy czym przekracza w tym tradycję augustyńską, widząc je nie tylko w wypowiedziach skoncentrowanych na Bożej chwale, ale także tych odnoszących się do cierpienia i poniżenia, co pozwala Lutrowi na nowo zreflektować opuszczenie Chrystusa na krzyżu, ukazać znaczenie kuszonego Chrystusa dla chrześcijan, a także zreinterpretować kategorię naśladowania bez popadania w sprawiedliwość opartą na uczynkach. Po drugie, wskazuje na specyficzne luterskie rozwinięcie augustyńskiego motywu Chrystusa jako *sacramentum* i *exemplum*: Chrystus może stać się dla ludzi przykładem tylko, jeśli wcześniej będzie dla nich sakramentem, a co za tym idzie, warunkiem naśladowania jest śmierć z Chrystusem (Lohse 1995, 238–239).

W części drugiej Lohse koncentruje się na Lutrowym ujęciu dzieła Chrystusa, rozpoczynając od podkreślenia, że dla Wittenberczyka chrystologia należy do soteriologii, nie da się więc oddzielić osoby Chrystusa od Jego dzieła. Sensem poznania Chrystusa jest bowiem nie tyle to kim Chrystus jest i co zrobił, ale wiara w to, że uczynił to ze względu na mnie, co poświadcza obszerny cytat z *Wykładu Listów Piotra* z 1523 roku³. Także w obszarze refleksji o dziele Chrystusa Luter recypował szeroki wachlarz motywów, które częściowo zostały przetworzone przez pryzmat nauki o usprawiedliwieniu (Lohse 1995, 239–240).

Jako przykład tej wielości motywów trynitarnych, chrystologicznych i soteriologicznych Lohse przywołuje tekst pieśni „Nun freut euch lieben Christen gmein” (WA 35, 422–425⁴). Akcentuje dramatyczność obecnego w tekście

³ „Przez Ewangelię zostaje nam ogłoszone, kim jest Chrystus, tak byśmy mogli go poznać, a mianowicie, że jest naszym zbawicielem, bierze od nas grzech i śmierć oraz pomaga nam we wszelkim nieszczęściu, pojednuje z Ojcem i czyni nas bez naszego uczynku pobożnymi i zbawionymi. Ten, kto tak nie rozpoznaje Chrystusa musi ponieść porażkę. Ponieważ jeśli już wiesz, że jest Synem Bożym, umarł i zmartwychwstał, i siedzi po prawicy Ojca, to mimo to jeszcze nie poznałeś Chrystusa właściwie, nie jest On ci także w stanie pomóc, lecz musisz wiedzieć i wierzyć, że uczynił on wszystko ze względu na ciebie, by ci pomóc” (WA 12, 285).

⁴ W obecnie stosowanym w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Polsce śpiewniku pieśń ta nosi tytuł *Niech cały się raduje świat* (ŚE, nr 641), co zostało przejęte z tzw. *Śpiewnika warszawskiego* (*Śpiewnik dla Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego...*, nr 138). Jednak ze względu na fakt, że zaproponowane w nim tłumaczenie nie oddaje wiernie treści Lutrowego tekstu jako polskie tłumaczenie tej pieśni należy wskazać przekład tzw. *Śpiewnika górnośląskiego*, w którym pieśń ta nosi tytuł *Radujcie się dziś w zborze swym* (*Nowy Śpiewnik ewangelicki...* 1931, nr 231). Należy tutaj także krytycznie zauważyć, że z bliżej nieustalonych przyczyn obecnie używany *Śpiewnik ewangelicki* zawiera jedynie zwrotki 1–7 oraz 10, mimo tego, że będące dla niego źródłem tłumaczenie *Śpiewnika warszawskiego* zawiera 10 zwrotek. Por. jej analizę w: Sojka 2017.

obrazowania, a także utożsamienie „wtedy” z „teraz”, w ramach którego dzieło zbawienia dotyczy konkretnego śpiewającego „ja”, wynika z „jego” grzechu i jest odpowiedzią na „jego” pokusę. Celem chrystologii jest soteriologia, zaś ta ostatnia jest fundamentem tej pierwszej (Lohse 1995, 240–241).

Dalej Lohse wskazuje na akcent położony w Lutrowym myśleniu na człowieczeństwo Chrystusa. Dostrzega je już we wczesnych pismach (WA 9, 17), dalej ten motyw identyfikuje w liście z 1519 roku (WA Br 1, nr 145) oraz w „Dużym katechizmie” (BSELK, 1068; KWKL, 101). Podkreśla także, że przeważająca większość zachowanych kazań Lutra poświęcona jest ewangeliiom synoptycznym. Nie jest to – zdaniem Lohsego – budowanie chrystologii „z dołu do góry”, ale efekt recepcji starokościelnego dogmatu oraz przekonania, że jedynie w Jezusie rozpoznawalne jest Boże zbawcze działanie (Lohse 1995, 241).

To prowadzi Lohsego do pytania o Lutrową interpretację zbawczego dzieła Chrystusa. Odwołuje się tutaj do przyjętych, w dyskusji historyczno-dogmatycznej, modeli. Pierwszy z nich to model wyzwolenia z mocy grzechu i śmierci, przypisywany greckiemu Kościołowi starożytnemu, drugi to model anzelmiański odwołujący się do pojęcia satysfakcji i wreszcie, wiązany z Abelardem, model oparty na przewyciężeniu przez człowieka jego nienawiści do Boga. Lohse dostrzega, że Lutra nie da się wpisać w pełni w żaden z konkretnych modeli średniowiecznej chrystologii. Jako element ciągłości z myślą średniowieczną podkreśla motyw „radosnej wymiany”, klasycznie dla Lutra ujęty w *O wolności chrześcijanina* (WA 7, 25–26; Luter 2009, 34–35). Lohse wskazuje na silną obecność w Lutrowym ujęciu pojęcia satysfakcji – zadośćuczynienia. Jednocześnie znaleźć można u niego wypowiedzi podkreślające, że nie oddaje on w pełni znaczenia dzieła Chrystusa, gdyż to powinno być rozumiane jako uwolnienie od śmierci, diabła i piekła, a także obdarzenie wiecznym królestwem łaski i codziennym odpuszczeniem grzechów. Zadośćuczynienie przez Chrystusa dokonuje się ze względu na wolę Bożą, okazaną w Zakonie (Prawie), kiedy ten zastępczo przyjmuje na siebie karę za grzech człowieka. Jako kluczowe passusy biblijne Lohse identyfikuje w tym kontekście Ga 3,13 oraz Flp 2,8. Odnotowuje także, że Luter nie przyswoił w pełni anzelmiańskiej logiki satysfakcji. Brak bowiem u niego akcentu na cześć Boga, alternatywy dla człowieka po upadku: kara lub zadośćuczynienie, czy identyfikacji podstawy odkupienia tylko w śmierci krzyżowej a nie w zwiastowaniu Chrystusa. Co do modelu wywodzonego od Abelarda, to Lohse przyznaje, że odwołania wprost do niego u Lutra się nie pojawiają, ale zgadza się z Lienhardem, że motywy i terminologia także z tego źródła już w jego dorobku są obecne. Wreszcie Lohse zajmuje się problemem obecności w luterskim myśleniu modelu starokościelnego. Relacjonuje debatę wokół tego tematu, wszczętą przez Ritschla, który widział w tym kluczowy motyw u Lutra, przywołuje krytykę Harnacka, który akcentował rolę gniewu Bożego w teologii Lutra, a także wspomina Aulëna, który w obrazie Chrystusa,

podejmującego walkę i przewyciężającego moce zatracenia i chaosu widział obraz Bożej miłości, która przełamuje stosunek prawny między Bogiem a człowiekiem. Lohse jednocześnie odnotowuje, że taki typ myślenia jest charakterystyczny dla szwedzkich badaczy Lutra (Lohse 1995, 241–245).

Ostatnia część rozważań Lohsego poświęcona jest rozwinięciu przez Lutra motywów starokościelnej chrystologii. Wychodzi w swoich rozważaniach od tezy o pogłębieniu i uwewnętrznieniu starokościelnej chrystologii w nakierowanej na Chrystusa luterskiej pobożności. Jako dwa zasadnicze motywy wskazuje jedność ludzkiej i boskiej natury Chrystusa oraz jej konsekwencje dla nauczania o Wieczery Pańskiej (Lohse 1995, 245).

By przybliżyć pierwszy z wątków Lohse identyfikuje Lutra jako kontynuatora starożytnej chrystologii aleksandryjskiej, podkreślającej jedność osoby. Jednocześnie dostrzega nowe ujęcie kenozy Chrystusa. Punktem wyjścia jest tutaj tekst Flp 2,7. W Lutrowych, odnoszących się do tego tekstu, wypowiedziach Chrystus nie pozostawił swojej boskości w niebie, ale ciągle na nowo z niej rezygnował. Luter odrzucał też sformułowanie, że osoba boska przyjęła osobę ludzką na rzecz stwierdzenia, że osoba boska przyjęła ludzką naturę. Jest to wynikiem przekonania, że tylko natura boska ma swoją odrębną hipostazę. Wychodzi przy tym poza ramy tradycji augustyńskiej dopuszczając stwierdzenia, że Bóg cierpiał, a człowiek stworzył świat. Te wyostżenia prowadzą do trudności w ujęciu opuszczenia przez Boga Jezusa na krzyżu. W różnych wypowiedziach na ten temat stara się on bowiem nie popaść w patrypasjanizm i nie negować dostępu szatana do opuszczonej ludzkiej natury Chrystusa, a jednocześnie akcentować jedność boskości i człowieczeństwa. W efekcie, jak podsumowuje Lohse, jego ujęcie nie jest konsekwentne (Lohse 1995, 245–247).

Drugim motywem, zakorzenionym w akcencie na jedność bóstwa i człowieczeństwa, jest nauczanie o wszechobecności wywyższonej ludzkiej natury Chrystusa. Pojawia się ono w kontrowersji z Zwinglim, w której Luter zdecydowanie broni swojej jednoznacznej, dosłownej interpretacji słów ustanowienia Wieczery Pańskiej. W toku polemik sięga po rozróżnienia sposobów obecności, wypracowane w nominalistycznej teologii Ockhama, a przede wszystkim Biela. Wszechobecność wywyższonej ludzkiej natury Chrystusa tłumaczy w kategoriach obecności *repletive*, a więc obecności przedmiotu, także poza jego obiektem. To łączy z tezą, że prawicę Bożą, po której zasiada Chrystus, nie należy interpretować w kategoriach lokalnych. Nie chodziło przy tym o wyjaśnienie i dowiedzenie tej obecności, ale o wskazanie jej możliwości. Lohse podsumowuje, że ten tok myślenia, dużo lepiej niż motyw kenozy, wpisuje się w ogólne ujęcie luterskiej chrystologii, przy czym podkreśla, że koncepcja ta ma charakter pomocniczy. Pokazuje ona związki Lutra z dziedzictwem nominalistycznym. Jednocześnie wyraża centralne przekonanie Lutrowej chrystologii, a mianowicie, że obecność Chrystusa jest zbawcza jedynie tam, gdzie łączy się z człowieczeństwem Chrystusa (Lohse 1995, 247–248).

1.2. Oswald Bayer

Kolejny z interpretatorów spuścizny Marcina Lutra – Oswald Bayer, związany jest przede wszystkim z Uniwersytetem w Tybindze. Jego praca habilitacyjna *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie* (Bayer 1971) zainicjowała jeden z najważniejszych sporów w badaniach nad Lutrem drugiej poł. XX wieku, skoncentrowany wokół pytania o reformacyjny zwrot w teologicznym myśleniu Lutra. Tutaj jednak sięgniemy po swoiste ukoronowanie badań nad Lutrem prowadzonych przez Bayera, jakim jest jego *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*. Uzupełnienie tytułu słowem – uwspółcześnienie – oddaje styl tej pracy, która, obok rekonstrukcji stanowiska Wittenberczyka, raz po raz nawiązuje do współczesnych dyskusji filozoficznych i teologicznych. Treści chrystologiczne omawia w rozdziale „«Przez Syna, naszego Pana»: Bóg jako miłosierdzie i miłość”. Mottem tego rozdziału czyni fragment z przywoływanej już przez Lohsego pieśni *Nun freut euch lieben Christen gmein*: „Rzekł On do Syna: «Jużci czas zlitować się nad nimi! Spiesz, ma Korono pełna kras, do biednych synów ziemi. Zbawienie z grzechów Ty im spraw»” (*Nowy Śpiewnik ewangelicki...* 1931, nr 231 [zwrotka 4.]). To właśnie ta pieśń jest też przedmiotem obszernego omówienia w pierwszej z czterech części dzieła Bayera. Kolejne poświęcone są: radosnej wymianie (w nawiązaniu do pisma „O wolności chrześcijanina” [WA 7, 25–26; Luter 2009, 34–35]), wierze w Jezusa jako Pana (w nawiązaniu do wykładu II artykułu *Apostolicum* w *Małym katechizmie* [BSELK, 870–873; KWKL, 46]) oraz wnioskom płynącym z tych ujęć (Bayer 2004, 193–214).

Otwierając ten rozdział swojego opracowania, Bayer deklaruje, że stanowi on radykalny zwrot w omawianym materiale, analogicznie do zwrotu w teologii Lutra – od grzechu, śmierci i diabła do Boga Ojca, który w Jezusie Chrystusie, przez Ducha Świętego objawił się jako miłosierny i kochający. Bayer widzi w tym nie tylko zwrot obecny w teologicznym wywodzie czy życiu wierzącego, ale w samym Bogu: od gniewu⁵ do miłości (Bayer 2004, 193).

Punktem wyjścia, dla ukazania tej zasadniczej zmiany, jest, jak już wspomniano, analiza pieśni „Nun freut euch lieben Christen gmein” (WA 35, 422–425⁶). Bayer zaczyna od odrzucenia greckiego wyobrażenia o apatii Boga i, odwołując się do Oz 11,7–11, wskazuje na możliwość zmiany w Bogu. To właśnie taki Bóg „namiętnego miłosierdzia” był przedmiotem luterskiego doświadczenia, kazania, namysłu, a także pieśni. Analizowaną pieśń Bayer ujmuje jako pieśń chwały o Bożym uwolnieniu, dostrzegając w niej korzenie w Lutrowym

⁵ Przedmiot rozdziału poprzedzającego, por. Bayer 2004, 177–192; por. rekonstrukcję w Sojka 2020, 121–127.

⁶ Por. uwagi odnośnie do polskich przekładów tej pieśni w przypisie 4.

zanurzeniu się w Psalterzu. Jest ona bowiem opowieścią o biedzie i potrzebie człowieka oraz o ratunku. Zwraca też uwagę, że pierwsza zwrotka powoduje, że dalsze skupione na doświadczeniu „ja”, powinny być czytane w kontekście chrześcijańskiej wspólnoty. Jest ona bowiem zachętą do wspólnotowego wychwalania Ewangelii. W kolejnej zwrotce następuje, odwołująca do Rz 7,24–25, skarga człowieka, nawiązująca do tych znanych z Psalmów (np. Ps 22). Jednocześnie doświadczenie biedy i skargi nie oddala od Boga, ale zbliża do Niego. Skarga opisuje doświadczenie człowieka uwięzionego we własnej nienawiści wobec Boga i jego sądu. Bayer pisze, że skarga ta mówi o zstąpieniu do piekieł samopoznania „ja” zamkniętego w sobie. Owo „ja”, chcąc uniknąć konsekwencji takiego stanu – śmierci, ucieka się w swoim poszukiwaniu tożsamości do samousprawiedliwienia (zwrotka 3.). To doświadczenie Boga jako Tego, który w Zakonie wyraża swój gniew i sędzi. Jednocześnie ten sam Bóg w Ewangelii staje po stronie człowieka, by ten przez Jezusa Chrystusa mocą Ducha Świętego był w stanie miłować Go całym sercem. Bayer nie próbuje dokonać prostego połączenia tych dwóch perspektyw, podkreślając, że Lutrowi nie chodziło o jedność tego ujęcia w ramach pojęcia bytu czy świadomości, ale o przekład Ewangelii w czyn i słowo (Bayer 2004, 192–199).

Ten ostatni wątek jest przedmiotem kolejnych zwrotek analizowanej pieśni (4–10). Opowiadają one o drzeniu Bożego serca (Oz 11,8) przy pomocy nauki o wybraniu, a także opowieści historiozbowczej. To pozwala widzieć Wcielenie jako wynik Bożego wyboru albo jako reakcję na ludzki grzech. Tak jak w zwrotkach 2. i 3. osiłą opowieści było „ja” uwięzione w odniesieniu do samego siebie, tak w kolejnych jest to „ja” w pełni ofiarujące siebie. Kluczem do przyszłości jest tutaj rozmowa między Ojcem a Synem. To „ja” nie jest zamknięte w sobie, ale jest „ja” nastawionym na komunikację. To właśnie z tej komunikacji w Bogu pochodzi ratunek. Człowiek ratowany jest przy swojej pełnej pasywności poprzez włączenie w tę Bożą rozmowę. Byt Chrystusa w niej to wiążąca testamentalna obietnica i oddanie samego siebie. Trójca jest tutaj opowiedziana nie jako spekulacja, ale jako miłosierdzie dla grzesznika. Doświadczenie bycia włączonym jest nie tyle efektem ludzkiego procesu myślowego, ale doświadczenia żywego Słowa, które działa w kazaniu, Chrzcie, Eucharystii czy absolicji. Bóg przez Syna w Duchu Świętym widzi siebie przez pryzmat Janowych mów pożegnalnych Jezusa, pokazujących, że był on dla uczniów. To doświadczenie oddania Chrystusa za człowieka realizuje się w zwrotce 7. i 8. w radosnej wymianie, w której Chrystus przezwyciężył moce wroga Bogu i człowiekowi. Bayer dostrzega tu nawiązanie do sformułowań *O wolności chrześcijanina*, a także interpretację nauki o dwóch naturach w Chrystusie w pełni przez pryzmat wymiany przymiotów. Osoba Chrystusa umożliwia komunikację grzesznika ze świętym Bogiem. Boże bycie jako dar i oddanie się pozwala połączyć spekulatywną perspektywę wewnątrztrynitarnych reakcji z doświadczeniem historii zbawienia. Lutrowa

pieśń umieszcza nauczanie o Trójcy Świętej w całym kontekście nauczania chrześcijańskiego jako Ewangelie – działanie uwalniające i дарowaną w Chrystusie wolność, która staje się dla człowieka obecną w Słowie zapośredniczoną przez Ducha Świętego. Paradoks zwracającego się przeciw człowiekowi Zakonu i ujmującej się za nim Ewangelii to paradoks cudu. Dlatego też nauki o Bogu nie należy rozważać poza odniesieniem do Ewangelii – Bożego miłosierdzia i miłości, bowiem wtedy będzie ona konfrontacją z Bożą wszechmocą. Nauka o Bogu musi być więc tak rozumianą nauką trynitarną (Bayer 2004, 199–203).

W części drugiej Bayer rozwija, jak w Chrystusie dokonuje się samopośredniczenie Trójjedynego Boga jako miłosiernego i kochającego. Nawiązuje w tym celu do jednego z tzw. pism programowych Lutra *O wolności chrześcijanina*, a konkretniej jego fragmentu, mówiącego o „radosnej wymianie” (WA 7, 54–55; Luter 2009, 34–35). W swojej interpretacji zwraca uwagę najpierw na przywołane w nim teksty biblijne. Po pierwsze, Ef 5,21–33, który interpretuje w kontekście wspomnianej już Księgi Ozeasza i zawartej w niej historii małżeństwa proroka z nierządnicą, wychodzącej od motywu fundamentalnego dla mistyki oblubieńczej, tj. miłości Boga do Izraela rozumianej w kategoriach analogicznych do małżeństwa. Księga Ozeasza przedstawia Boga jako zdradzonego małżonka. Ponownie mamy tu do czynienia z przełomem między Bożym gniewem a miłosierdziem. Działanie Zakonu nie jest niczym zaskakującym, mieści się w logice konsekwencji czynu. To Ewangelia jest cudem, która zawiesza tę logikę, gdyż w niej Bóg ratuje osądzonogo. Ewangelia staje na przeszkodzie tego, co grzesznik może dla siebie rozumnie oczekiwać – potępienia. Tym cudem jest radosna wymiana, pozbawiająca sąd i śmierć ich siły. Tak rozumiane usprawiedliwienie jest wzbudzeniem z martwych i stworzeniem z niczego. Narracja *O wolności chrześcijanina* mówi o unii Słowa i duszy, Boga i człowieka w kategoriach mówiącego dzieła albo działającego mówienia. Luter opisuje je na kilka sposobów. Po pierwsze, sięgając do języka mistyki oblubieńczej na podobieństwo małżeństwa; po drugie, sięgając po topos objaśniający dwie natury w Chrystusie jako zjednoczenie żelaza i ognia, a także jako wzajemne uznanie się Boga i człowieka za sprawiedliwych. Ta unia osobowa dokonuje się w radosnej wymianie (Bayer 2004, 204–207).

W części trzeciej analizy treści chrystologicznych, w teologii Lutra uwaga Bayera skupia się na objaśnieniu drugiego artykułu *Apostolicum* w *Małym katechizmie* (BSELK, 870–873; KWKL, 46). Robi to w dwóch krokach. W pierwszym skupia się na wierze w Chrystusa jako Pana, analizuje związek bytu Chrystusa z jego dziełem. Bayer podkreśla, że całość Lutrowego wykładu *credo* opisuje wiarę jako odpowiedź na Bożą obietnicę. W pierwszym artykule *Apostolicum*, zajmującym się antropologią w powiązaniu z nauką o stworzeniu, była to odpowiedź na pierwsze z przykazań „Ja jestem Pan, Twój Bóg”. Drugi artykuł jest odpowiedzią na samoprzedstawienie się Boga w Chrystusie. Ta identyfikacja

człowieka – Jezusa z wszechmocnym Bogiem prowadzi do stwierdzenia relatywności wiary. Zawsze odnosi się ona do swojej podstawy i treści. Takie ujęcie w objaśnieniu swoją kulminację znajduje w zaczerpniętym z Tomaszowej akklamacji „Mój Pan, mój Bóg” (por. J 20,28). Ten tytuł już w Septuagincie pełnił rolę imienia Bożego. Konstrukcja objaśnienia powoduje, że tytuł ten stanowi jego punkt zwrotny, określając zarówno treści, które go poprzedzają („prawdziwy Bóg”), jak i treści o zbawczym dziele Chrystusa, które po nim następują (Bayer 2004, 208–209).

W kroku drugim, już w nagłówku, Bayer stawia kluczową tezę: „Byt Chrystusa to jego dzieło – dzieło Chrystusa to jego byt” (Bayer 2004, 209). Lutrowa recepcja nauki o dwóch naturach nie jest spekulacją czy próbą opowiedzenia o dwóch naturach, ale jest jako taka soteriologią. W nauce o dwóch naturach chodzi o dzieło, urząd i funkcję Jezusa Chrystusa. Jest prawdziwym Bogiem i człowiekiem dlatego, by mógł zbawić potępionego człowieka. Zbawiciel to nie jest jakieś doprecyzowanie roli Chrystusa, ale jest On tym co czyni. Potwierdza to rozwinięcie tego objaśnienia w *Dużym katechizmie* (BSELK, 1054–1058; KWKL, 97–98) stawiające akcent na słowo „Pan” i wykładając je jako „Zbawiciel”. W rozumowaniu Lutrowym przecina się wieczność (wieczny Pan) z czasowością (zakorzenienie panowania w krzyżu i Zmartwychwstaniu). Całość prób uchwycenia Bożego zbawczego działania zawarta jest w słowie „zbawić”. Zbawczego działania Chrystusa, zapośredniczonego w radosnej wymianie, nie da się oddzielić od Jego osoby. Nie da się rozumieć osoby bez działania zbawczego a chrystologii bez soteriologii. Dlatego w Lutrowym mówieniu o Bogu tak mało jest wzmianek o Bogu samym w sobie, wierze samej w siebie, czy też Chrystusie samym w sobie. Teologicznie dla Wittenberczyka ma sens mówić o Chrystusie i spotkaniu w Nim Boga w prawdzie tylko w horyzoncie pytania o zbawienie (Bayer 2004, 209–211).

W części czwartej swojej analizy Bayer wyciąga wnioski z wcześniejszych analiz szczegółowych wypowiedzi Lutra. Po pierwsze, akcentuje, że życie wierzącego nie jest życiem z samego siebie, ale w Chrystusie (ekstrencysyzm), niewolnicze skupienie na własnej tożsamości zostaje w Nim przezwyciężone. Bycie Chrystusa w wierze jest *pro me*, przy czym nie jest ono wyizolowane ze wspólnoty wierzących – *pro nobis* / *pro vobis*. Doświadczenie grzesznika to doświadczenie różnicy, a odpuszczenie grzechu to nie pojednanie w ramach własnej tożsamości, ale doświadczenie bycia zakorzenionym w Innym – obcej, darowanej sprawiedliwości (*iustitia aliena*) Chrystusa. W ludzkich poszukiwaniach zadowolenia Boga moralnie czy metafizycznie pojawia się zerwanie i dopiero nowe stworzenie tworzy kontynuację. Oparta jest ona jednak nie na dotychczasowym doświadczeniu przez człowieka samego siebie czy świata, ale na Innym, Obcym, w którym dokonuje się radosna wymiana ludzkiego grzechu i Bożej sprawiedliwości. Tym sposobem zastępuje, ekspiacyjna śmierć Chrystusa

staje się kryterium prawdy dla teologii, zarówno w jej postaci przednowożytnej, opartej na metafizyce istoty, jak i nowożytnej opartej o metafizykę podmiotu. Teologia pyta o znaczenie daru Innego, dzięki któremu żyję. Jak ma się to jednak do wszelkich wyobrażeń własnej identyczności, własnej tożsamości? Tutaj kluczem jest radosna wymiana. Bayer wskazuje, że w jądrze jej mechanizmu mamy u Lutra naukę o wymianie przymiotów (*communicatio idiomatum*). Podkreśla, że była ona obecna w teologii od starożytności, ale dopiero Luter nadał jej centralne znaczenie nie tylko w chrystologii, ale całości teologii. Umożliwia bowiem myślenie o osobie Chrystusa i dopełnionym przez nią dziele. Tych dwóch zaś nie można od siebie oddzielić. Człowiek i Bóg w Chrystusie to nie dwie pozostające obok siebie wielkości, ale ich nieograniczona komunikacja. To ona pozwala przemienić stary świat grzechu, Zakonu i śmierci. Dzieje się to poprzez obecność w Chrystusie fundamentów człowieczeństwa i Trójjedynego jedynie dzięki Słowu. Przez nie Bóg zwraca się do człowieka z obietnicą, pozwalając, by źródłem jego zaufania nie był już sam człowiek, ale Bóg. Człowiek zostaje uwolniony z egoistycznego i pętającego go samoodniesienia dla otwierającej prawdy wiary. Bayer kończy swoje rozważania cytatem z zakończenia *O wolności chrześcijanina*, mówiącym o życiu chrześcijańskim jako życiu w Chrystusie przez wiarę i w bliżnim przez miłość (WA 7, 69; Luter 2009, 53), ukazując implikację etyczną doświadczenia soteriologicznego (Bayer 2004, 211–215).

1.3. Hans-Martin Barth

Ostatnia z indywidualnych syntez została przygotowana przez teologa związanego z wydziałami teologicznymi w Erlangen, Giessen i Marburgu. Jego *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung* (Teologia Marcina Lutra. Krytyczna ocena) (Barth 2009) to próba przedstawienia systematycznego ujęcia teologii Marcina Lutra w kontekście współczesnych pytań. Barth znakomicie oddaje jedną z kluczowych struktur myślenia teologicznego Wittenberczyka – tj. ciągle dialektyczne napięcie⁷. To wypływające z badanego materiału podejście, powoduje, że trudno u niego, inaczej niż miało to miejsce u Lohsego i Bayera, od

⁷ Oddaje to już sama struktura książki, zbudowana wokół par tematów, które w różny sposób odnosząc się do siebie, tworzą zręby teologii Wittenberczyka. Pary te wyglądają następująco: „Konflikt – między teologią a filozofią [...] Rywalizacja – między Pismem Świętym a ludzką tradycją [...] Alternatywa – między krzyżem a samostanowieniem [...] Przełom – między ukrytym a objawionym Bogiem [...] Napięcie – między Zakonem i Ewangelią [...] Tożsamość – jednocześnie grzesznik i sprawiedliwy [...] Dialektyka – wolności i związania [...] Komplementarność – Słowa i sakramentu [...] Walka – między «prawdziwym» a «fałszywym» Kościołem [...] Podział pracy – Boża prawa i lewa ręka [...] Chrześcijańska egzystencja – świecka i duchowa [...] Płatanina – czasu i życia wiecznego” (Barth 2009, 8–17).

razu w spisie treści wskazać rozdział, w którym klasycznie i całościowo omawia Lutrową chrystologię. Poszukując treści przynależnych myśleniu chrystologicznemu, jesteśmy skazani na prześledzenie, w oparciu o indeks pojęć, występowania w książce takich tematów jak „chrystologia”, czy jak sugerują jego autorzy, także „Chrystus” (Barth 2009, 580).

W efekcie dostajemy szerszą mapę zagadnień niż miało to miejsce u Bayera i Lohsego, gdyż np. pierwsze wątki pojawiają się już w rozdziale o Piśmie Świętym i tradycji, gdy Barth omawia Lutrową chrystocentryczną hermeneutykę (Barth 2009, 154–159). Dalej temat wraca w kontekście alternatywy między krzyżem i samostanowieniem. W jej kontekście Barth przywołuje kolejny klasyczny topos luterskiego myślenia – teologię krzyża. Podkreśla przy tym, że Bóg w odpowiedzi na nadużycie przez człowieka drogi poznania poprzez stworzenie, który mylił to ostatnie ze Stwórcą, wybrał nową – objawienie w Chrystusie. Jest to droga ukrycia w cierpieniu i poniżeniu krzyża – *sub specie contraria*. Tylko w Chrystusie możliwe jest trafne, teologiczne poznanie Boga. Co ciekawe, Barth nie zatrzymuje się w tym miejscu swojego wywodu, ale zajmuje się też modyfikacjami tego stanowiska w toku rozwoju teologicznego Lutra. Pierwsze z nich to spory o Wieczerzę Pańską, w których – zdaniem Bartha – teologia krzyża znalazła obszar zastosowania. W wyniku prowadzonych polemik akcent u Lutra przesuwają się z dostrzeżenia boskości w człowieczeństwie i cierpieniu na to, że Chrystus łączy w sobie w Wieczerzy Pańskiej boskość z człowieczeństwem. Jednocześnie realna obecność w elementach Wieczerzy Pańskiej jest działaniem Bożym *sub specie contraria*.

Drugi temat to Chrystus jako sługa, oparty o motyw sługi Pana z Iz 53. Bycie sługą realizuje się w Jego zwiastowaniu nie poprzez narzędzia władzy czy mocy, ale przez Słowo. Powraca tutaj motyw ludzkiej i boskiej natury, między którymi zachodzi wymiana. Luter nie koncentruje się już tutaj na samym krzyżu, ale na wszystkich okolicznościach Wcielenia Chrystusa – całe poniżenie służyło zbawieniu. Chrystus poddał się gniewowi Bożemu, stał się niewolnikiem Zakonu i utożsamił się z grzesznikiem, by pojednać go z Bogiem. Te soteriologiczne implikacje prowadzą Bartha do wniosku, że teologia krzyża kształtuje całą perspektywę teologiczną Lutra, a w cierpieniu i umieraniu Chrystusa przecinają się Boża chwała i ludzkie zbawienie. Bóg w krzyżu Chrystusa doświadczył słabości i niepozorności, którą Chrystus dzieli ze swoimi naśladowcami. Odzwierciedla to w *Komentarzu do Magnificat* (WA 7, 544–604), w którym nie człowiek spogląda na to co w górze, ale Bóg zwraca się ku temu co niskie. Stąd wnioski, by chrześcijanin nie szukał w tym co spektakularne intelektualnie, psychologicznie czy religijnie, ale skupiał się na tym, czemu początek dał sam Bóg: żłóbek w stajni, Golgota. Punktem wyjścia jest bowiem uznanie przez wierzącego drogi samego Jezusa na krzyż, tak by mógł się nauczyć nosić swój własny krzyż. Przy czym doświadczenie tego ostatniego nie może prowadzić

do żadnego samouwielbienia wierzącego. To doświadczenie ma go uczyć pełnej rezygnacji z siebie i zdania się w zaufaniu na Chrystusa. Myślenie kategoriami *sub specie contraria* dotyczy również Kościoła, gdy ocenia się jego faktyczną historyczną postać w porównaniu z tym, czym powinien być Kościół pozostający w zgodzie ze swoim ukrzyżowanym Panem (Barth 2009, 172–183). Powyższe analizy łączą się z jednym z kolejnych zagadnień – przełomem między ukrytym i ukrzyżowanym Bogiem. Na potrzeby tych rozważań należy jedynie wskazać, że zgodnie ze swoją suwerennością Bóg objawił się w sposób uchwytny dla ludzi w ukrzyżowanym Chrystusie – to w Nim powinni oni szukać Boga i do Niego się uciekać (Barth 2009, 210–211)⁸.

Istotne dla naszych rozważań treści – w opracowaniu Bartha – pojawiają się także w kontekście nauki o usprawiedliwieniu w ramach rozdziału „Identität – «Sünder und gerechter zu gleich»” („Tożsamość – jednocześnie grzesznik i sprawiedliwy”), w podrozdziale „Um Christi willen” („Ze względu na Chrystusa”]. Barth rozpoczyna w nim od odrzucenia interpretacji tytułowego sformułowania w kategoriach wkładu czy uczynku, akcentując podmiotowość Chrystusa w działaniu zbawczym. Stąd płynie wniosek, że na gruncie luterskiego myślenia nie da się przeprowadzić rozdziału na osobę i czyn. Bóg, by dla swojej chwały przywrócić wspólnotę człowieka z sobą, poddaje się w Chrystusie w pełni warunkom ludzkiej egzystencji obciążonej grzechem, śmiercią i diabłem oraz Zakonem. Chrystus staje się nosicielem egzystencji wszystkich ludzi – osobą i grzechem wszystkich ludzi. Z drugiej strony dla człowieka staje się On tą osobą, w której człowiek egzystuje przed Bogiem. Ta zasadnicza perspektywa nakreśla – zdaniem Bartha – ramy interpretacyjne Wcielenia i krzyża. Krzyż jest w myśleniu Luterskim najgłębszym punktem inkarnacji, gdyż w nim Bóg przejmuje na siebie konsekwencję grzechu – śmierć. Chrystus wypełnia Zakon, biorąc na siebie konsekwencje jego lekceważenia i łamania. Barth zwraca przy tym uwagę, że Lutrowe *pro me* nie oddaje istoty motywacji Bożego działania. Chrystus umiera za grzech całego świata, w tym za mnie. To jak dochodzi do tej nowej egzystencji człowieka w Chrystusie, jest – zdaniem Bartha – u Lutra prezentowane za pomocą różnorodnych motywów zaczerpniętych z tradycji, które Barth grupuje wokół czterech zagadnień (Barth 2009, 267–268).

Trzy pierwsze to odwołania do typologicznych ujęć modeli pojednania człowieka z Bogiem. Rozpoczyna od omówienia modelu anzelmiańskiego, opartego o pojęcie zadośćuczynienia jako wyjaśniające sens dzieła Chrystusa, w ramach jego urzędu kapłańskiego. Przy czym Luter nie skupia się jak Anzelm na racjonalnej argumentacji, ale na osobowym wymiarze misji Chrystusa. Nie chodzi więc o dostarczenie rozumowej interpretacji tajemnicy Wcielenia, ale o pożytek

⁸ Szerzej barthowskie podsumowanie tematu ukrytego i objawionego Boga w teologii Lutra zostało omówione w: Sojka 2020, 127–135.

cierpienia Chrystusa dla wątpliwego sumienia. Chodzi o osobiste oddanie życia przez Jezusa, w zgodzie z Listem do Hebrajczyków arcykapłana, który oddał samego siebie w ofierze. Jednocześnie, mówiąc o zasłudze Chrystusa Luter zdecydowanie odcina się od ludzkich roszczeń zasługi przed Bogiem, podobnie samo pojęcie ofiary nie jest przez niego szczególnie akcentowane, a jeśli już pada, to nie tyle w nawiązaniu do teoretycznych modeli ofiary, ale by opisać głębię Bożej miłości i zakres związanego z nią zbawienia. Drugie z odwołań dotyczy tak zwanego modelu klasycznego, przejętego z Kościoła starożytnego, wedle którego Chrystus pokonał tyranów: grzech, śmierć, diabła, Zakon i Boży gniew, a więc moce zniszczenia. Barth zwraca uwagę, że ujęcie łacińskie i klasyczne nie są dla Lutra alternatywnymi ujęciami nauki o pojednaniu. Dystansuje się także od ich ostrych rozróżnień, charakterystycznych dla skandynawskich badań nad Lutrem. Barth konstatuje, że model łaciński częściej spotykamy w kazaniach pasyjnych, zaś klasyczny w kazaniach wielkanocnych. Jednocześnie oba te sposoby ostatecznie prowadzą do trzeciego motywu – przesłania Bożej miłości. Barth, omawiając je, wskazuje na kluczowość przesłania J 3,16. Pytanie, na ile są tutaj widoczne wpływy Abelarda, pozostawia otwartym. Wskazuje przy tym na mistyczny ton wypowiedzi o znaczeniu dzieła Bożego dla człowieka (Barth 2009, 268–271).

Nawiązania do trzech klasycznych modeli nauki o pojednaniu Barth uzupełnia rozważaniami nad pytaniem, jak człowiek może zyskać zbawienie zapewnione w Chrystusie. Sposobem na to jest utożsamienie Chrystusa z grzesznikiem, na które ten ostatni przyzwala (w sensie biernym) i zaczyna z niego korzystać. Barth zwraca uwagę, że Luter opisuje to utożsamienie na dwa, wydające się sprzecznymi, sposoby, które jednak oba należą do konstytutywnych cech jego myślenia. Sięga tutaj ponownie po znane z tradycji kategorie. Pierwsza z nich to radosna wymiana, wychodząca od zjednoczenia duszy z Chrystusem na wzór małżeński. To prowadzi w Lutrowym opisie z *O wolności chrześcijanina* (WA 7, 25–26; Luter 2009, 34–35) nie tyle do wspólnoty dóbr, co do tych dóbr wymiany – Chrystus przejmuje grzech grzesznika, a ten ostatni zyskuje udział w Chrystusowej sprawiedliwości. Barth przypomina, że u Lutra pojawia się także, nawiązujący do objaśnień dwóch natur w Chrystusie, motyw stania się jednym „ciastem” z Chrystusem. Te obrazy mają jednak granice w tym, że grzesznik uświadamia sobie, że w związek z Chrystusem wnosi coraz to nowe grzechy i winę. Zatem, by odpowiedzieć na to wyzwanie i nie potraktować tej nowej tożsamości z Chrystusem w kategoriach merkantylnych, Luter odwołuje się do pojęcia *imputatio* – przypisania sprawiedliwości Chrystusa (sprawiedliwości z wiary). Kategoria ta sięga myśli scholastycznej, ale dla Lutra istotniejsza jest inspiracja Pawłowa z Rz 4,5. Pozwala ona Wittenberczykowi powiedzieć, że także wierzący pozostaje niewolnikiem grzechu, ale Bóg mu tej winy nie zalicza. Wierzącemu bowiem przypisana jest obca sprawiedliwość – *iustitia aliena*.

To prowadzi Bartha do podsumowania, że w myśleniu Lutrowym usprawiedliwienie i przypisanie sprawiedliwości bądź ogłoszenie sprawiedliwym (w sensie forensystycznym) jest tożsame. Człowiekowi przypisana zostaje faktycznie sprawiedliwość mająca znaczenie w oczach Bożych. Nie chodzi więc o zmianę kwalifikacji człowieka, ale o otrzymany przezeń dar. To dzięki Bogu Jego łaska jest skuteczna i jest ona przyjmowana jedynie przez wiarę (Barth 2009, 271–272).

Ostatnim kontekstem, w którym pojawia się u Bartha relewantny dla naszych rozważań materiał, jest opracowanie teologii sakramentów, a konkretniej Wieczerzy Pańskiej. Obok eklezjologicznego znaczenia Eucharystii (Barth 2009, 338–340) Barth zajmuje się jej chrystologicznym centrum. Wskazuje, że u Lutra Chrystus jest centrum wydarzenia Eucharystii w trojakim sensie: jako składający ofiarę z własnego życia, jako ustanawiający Wieczerzę Pańską oraz jako ten, kto się w niej uobecnia. W kontekście ofiary Barth przypomina Lutrowe rozumienie sakramentu jako testamentu Chrystusa, który w tym kontekście urasta do jedynego objaśnienia tej ofiary, pominięta jest nawet obecna w innych miejscach nauka o zadośćuczynieniu. Barth stwierdza, że u Lutra nie sposób znaleźć rozwinięcia jakiejś szczególnej teorii ofiary mszalnej, gdyż interesuje go odzyskanie – zgodnego z Ewangelią – sposobu sprawowania Wieczerzy Pańskiej. Dlatego słowa ustanowienia wskazują na śmierć Chrystusa, niosącą obietnicę życia. Katechizmowy wykład akcentuje, że Wieczerza Pańska jest udziałem w samoofiarowaniu Chrystusa w sposób pewny. Stąd krytyka późnośrednio-wiecznych ujęć teologicznych sugerujących powtórzenie ofiary. To współgra z akcentem na dosłowny wykład słów ustanowienia – chleba i kielicha jako wspólnoty Ciała i Krwi Chrystusa (por. 1 Kor 10,16). Luter akcentuje, że słowa ustanowienia są nakazem Chrystusowym, któremu jesteśmy winni posłuszeństwo, nawet jeśli nie do końca pojmujemy je rozumowo. Same słowa ustanowienia już w swojej kompozycji są nakierowane na zawartą w nich obietnicę. Jako sprzeciwiające się jej, Luter widzi takie próby wyjaśnień, jak te przejęte przez Zwinglego od Corneliusa Hoena, które interpretowały *est* z „to jest ciało/krew moja” w kategoriach *significat*, a więc „to oznacza ciało/krew moja”. Takie rozwiązanie bowiem budowało soteriologiczny dystans między komunikującymi a Chrystusem. Istotą rzeczy jest bowiem obecność, a nie reprezentacja Chrystusa. Temu też służy Lutrowa walka na dwóch frontach, z jednej strony przeciw transsubstancjacji, z drugiej przeciw spirytualizacji sakramentu. Dla Lutrowego wykładu celem nie było intelektualne przybliżenie sensu Wieczerzy Pańskiej, ale posłuszeństwo słowom Chrystusa w ich prostocie. Dlatego Barth identyfikuje znane z polemik z Zwinglim konstrukcje argumentacyjne, oparte o kategorię synekdochy czy wszechobecność cielesnej natury Chrystusa za konstrukcje pomocnicze. W przypadku tej drugiej identyfikuje też jej nominalistyczne korzenie (Ockham i Biel). Lutrowe stanowisko w opisie Bartha sprowadza się do zdecydowanego podkreślenia tożsamości Chrystusa z elementami.

W tym kontekście utarte terminy zyskują nowe znaczenie, a całość wydarzenia staje się (za Slenczką) „na nowo określoną rzeczywistością”, która wynika ze stwórczej mocy Bożego Słowa, które ma zawsze charakter performatywny. Podsumowując spory o Wieczersę Pańską, prowadzone przez Lutra, Barth dostrzega, że u fundamentów jego stanowiska stoi aleksandryjska chrystologia (Barth dodaje, że być może nacechowana monofizyczną tendencją), której celem jest radykalne zachowanie wagi samooddania się Chrystusa aż po cielesność (Barth 2009, 340–350).

2. Zbiorowe opracowania

2.1. *Luther Handbuch*

Na potrzeby publikowanego w Tybindze *Luther Handbuch* kwestie Chrystusa opracował Notger Slenczka, teolog związany przede wszystkim z Uniwersytetem Humboldtów w Berlinie. Swoją prezentację rozpoczyna od stwierdzenia oczywistości centralności chrystologii dla życia i teologii Lutra. Slenczka ocenia, że Luter dąży do tego, by uczynić tradycyjne formuły teologiczne chrystologicznie przekonującymi, a jednocześnie do ich sformułowania na nowo z perspektywy centrum soteriologicznego. Nie powstaje z tego spójna teoria, gdyż Luter sięga po szeroki wybór obrazów i metafor znanych z tradycji, przy czym na pierwszy plan wybija się nauka o dwóch naturach, którą łączy z soteriologiczną pointą. Te elementy obrazu Lutrowej chrystologii, w oparciu o liczne pisma, wymienione we wstępie z różnych etapów jego życia, Slenczka rozwija w swoim opracowaniu przed czytelnikiem szerzej (Slenczka 2010, 381–382).

Analizując koncentrację soteriologiczną chrystologii Lutra, Slenczka wychodzi od trzeciej części pisma *Wyznanie o Wieczery Pańskiej* (WA 26, 499–506; Luter 2014, 190–199). Ujęte w nim przedstawienie dzieła i osoby Chrystusa, pokazuje, że także ta ostatnia nakierowana jest na zbawienie. Slenczka akcentuje znaczenie Wcielenia, a przede wszystkim dziewiczych narodzin, głównie dla jedności boskości i człowieczeństwa w Chrystusie. Zarówno człowiek i Bóg są podmiotem działania zbawczego (śmierci na krzyżu), co potwierdza jego faktyczną zbawczość. Przywołuje przy tym znaczenie anzelmiańskiego motywu niewinnego zastępczo biorącego na siebie winę i niosącego za nią zadośćuczynienie, co łączy się u Lutra z tradycyjnym motywem wagi sądzącej, z grzesznikiem na jednej, a Bogoczłowiekiem na drugiej szali, przez co ta pierwsza wzniesiona jest aż do nieba (Slenczka 2010, 382–383).

W dalszym kroku Slenczka zajmuje się związkiem dzieła Chrystusa ze zbawieniem człowieka, pokazując wykorzystanie przez Lutra klasycznych motywów soteriologicznych: anzelmiańskiego zadośćuczynienia (z tym, że inaczej niż

u Anzelma dokonuje się ono nie tylko przez dzieło ludzkiej, ale także boskiej natury Chrystusa), starokościelnego motywu walki z siłami zniszczenia. Zwraca też uwagę na obecność rozróżnienia zasługi i jej przyswojenia czy przekazania oraz katechizmowe znaczenie metafory wykupu, czym uzasadnia roszczenie Chrystusa, by wykupiony służył wiecznej sprawiedliwości (etyczny wymiar soteriologii, podany w języku eschatologicznym). Ponadto, Slenczka identyfikuje charakterystyczne dla Lutra wypowiedzi skupione na samooddaniu się Chrystusa wierzącemu, tak by w wierze mogło mu być przypisane posłuszeństwo Chrystusa, zaś jego grzech Chrystusowi. Wychodząc od augustyńskiego rozumienia na *exemplum* i *sacramentum* Luter opisuje Jezusa nie tylko jako przykład życia chrześcijańskiego, ale przede wszystkim jako doświadczenie przyrzeczenia na drodze obietnicy tożsamości każdego momentu życia Jezusa z wierzącym. W tym kontekście pojawia się podsumowanie, że właściwe rozumienie osoby Chrystusa jako daru pozwala uchwycić go wiarą, czystej *fides historica* brakuje tego momentu przyswojenia. Dalej Slenczka zauważa obecność u Lutra języka mistycznego, rodem z pism Taulera czy Bernarda z Clairvaux, który pozwala mówić nie tylko o przyswojeniu przez wierzącego istotnych cech Chrystusa, ale o zjednoczeniu z nim (mistyka oblubieńcza). Łączy w specyficzny sposób soteriologię z chrystologią, co widać choćby w sposobie wykładu w *Wielkim komentarzu Listu do Galacjan* (WA 40, I-40 II). Ga 3,13 skłania Wittenberczyka do opisanego przyswojenia sobie grzechów człowieka, tak jakby sam Chrystus je popełnił oraz jako czyn Bożej miłości utożsamiającej grzesznika z Chrystusem. Ga 2,19 ponawia to ostatnie podsumowanie. W tym krzyż jako miejsce przejścia tożsamości grzesznika przez Chrystusa i współczesna wiara, będąca obietnicą tożsamości Chrystusa, stają się dwoma momentami jednego działania komunikacyjnego – radosnej wymiany. Środkiem pośredniczącym jest tutaj *promissio* – obietnica. Slenczka identyfikuje radosną wymianę jako zasadnicze połączenie Lutrowej chrystologii i soteriologii, która sama w sobie jest analogią do chrystologicznej wymiany przymiotów (*communicatio idiomatum*), której szczególne Lutrowe ukształtowanie soteriologiczne unaocznia sens osoby i dzieła Chrystusa (Slenczka 2010, 383–385).

Znaczącą część swoich pozostałych rozważań Slenczka poświęcił kwestii Lutrowej interpretacji nauki o dwóch naturach. Jako punkt wyjścia przedstawia spór Luter-Zwingli o rozumienie Wieczerzy Pańskiej, a konkretniej spór o rozumienie frazy prawica Boża. Luter protestuje przeciw lokalizacji jej rozumienia oraz dowodzi, że oznacza ona wszechmoc i wszechobecność Bożą, zaś mówienie o zasiadaniu Chrystusa po prawicy Bożej zakłada też wszechobecność cielesnej natury, która umożliwia realną obecność Ciała i Krwi w elementach Wieczerzy Pańskiej. Wszechobecność ta jest możliwa dzięki realnej wymianie przymiotów między naturami – w tych kategoriach Wittenberczyk interpretował starokościelną naukę o *communicatio idiomatum*. Zaprzeczanie jej było

dla niego podważaniem jedności osoby Jezusa, gdyż ona zakłada komunikację i wspólność przymiotów obu natur. To, że w części tekstów Pisma Świętego cechy człowiecze Jezusa przypisane są Bogu, Luter interpretował jako przekaz Ducha Świętego, wskazującego na *communicatio idiomatum*. Zakłada też, że dla jedności osoby konieczne jest przypisanie jej atrybutów obu składających się nań natur. To nastręcza trudności, kiedy mówi się o cierpieniu, bo może podważać niecierpielność Boga. Mówiąc o cierpieniu Jezusa, mówimy o czymś, co dotyczy natury ludzkiej i osoby Jezusa. Dotyczy to natury boskiej o tyle, o ile jest ona częścią osoby Jezusa. Jednocześnie Luter podkreśla, że nie chodzi o czysto retoryczną, ale realną atrybucję, bo istotne dla niego jest nie tylko odróżnienie natur, ale również możliwość powiedzenia, że boska osoba Chrystusa jest podmiotem cierpienia, a człowiek – Jezus z Nazaretu powróci i będzie panował nad światem (Slenczka 2010, 385–387).

Luterska interpretacja rozstrzygnięć Soboru Chalcedońskiego wpisuje się w linię tradycji Dunsza Szkota i Biela. Natura to suma określonych cech i zdolności. Osoba zaś to podmiot, który te cechy i zdolności posiada. Konkretny człowiek (osoba) jest egzemplarzem człowieczeństwa (natura), posiadając cechy właściwe naturze. Natura określa więc ramy tego, czego od danego egzemplarza można oczekiwać. Natura ma więc charakter abstrakcyjny, a osoba konkretny. Natury nie należy utożsamiać z osobą. To pozwala widzieć osobę Chrystusa jako złożoną ze współwystępujących natur, w której to osobie urzeczywistniają się przymioty właściwe obu natur. Abstrakcyjne pojęcie natury musi mieć zawsze w horyzoncie realizację w konkretnym egzemplarzu. W perspektywie chrystologicznej znaczy to, że abstrakcyjne pojęcie natury zawsze pozwala dojść do głosu prawdzie Boga i człowieka, nawet jeśli nie odniesiemy go do Wcielenia. Stanowi ono punkt wyjścia zarówno dla prawdy Boga i człowieka, jak i Wcielenia, bowiem niesie w sobie odniesienie w kontekście chrystologicznym do prawdy o różnicy Bóg-człowiek. Osoba jest zaś miejscem realizacji zdolności i cech. Jako indywidualny egzemplarz przypisane ma jednak także cechy natury. Konkretna osoba Jezusa Chrystusa zawiera w sobie zindywidualizowane pojęcie wszechobecności, a także wszelkie właściwości i możliwości, które obejmuje natura boska. Jako że w osobie Chrystusa spotykają się dwie takie natury, to konkretny Bóg i konkretny człowiek w Nim, zawiera w sobie także cechy właściwe drugiej naturze, bo osoba Chrystusa jest ich miejscem urzeczywistnienia. Pojęcie Boga i człowieka – w odniesieniu do Chrystusa – nie ogranicza się tylko do treści właściwej natury, ale zostaje poszerzone i obejmuje także mówienie o konkretnych egzemplarzach danej natury. To znaczy, że o ile w przypadku natury boskiej nie można powiedzieć, że umiera, to już w odniesieniu do konkretnej osoby Chrystusa można to orzec. Wynika z tego, że w osobie Chrystusa zachowało się coś pierwotnego, co we wszystkich pozostałych egzemplarzach obu natur zostało rozdzielone. Chalcedońskie „bez mieszania, bez zmiany”

mówią o generalnych i abstrakcyjnych regułach językowych, odnoszących się do prawdy o boskości i człowieczeństwie, „bez podzielenia i bez rozłączenia” traktują zaś o ich zjednoczeniu w konkretnej osobie Jezusa Chrystusa. Stąd Luter, w polemice z Latomusem, mógł stwierdzać, że niemożliwe jest mówienie o boskości i człowieczeństwie poza osobą Jezusa Chrystusa (Slenczka 2010, 387–390).

To dla Lutra nowy język Ducha Świętego. Pozwala on przekazać jednocześnie, że Bóg nie umiera, ale w konkretnym połączeniu w Jezusie z Nazaretu mógł przyjąć w siebie śmiertelność człowieka i śmierć Jezusa. Nie chodzi więc tutaj o pozbawioną reguł ekwiwokację boskości i człowieczeństwa, ale o przekroczenie ich utartej treści semantycznej, w której dany termin przyjmuje na siebie momenty jednego sensu i treść drugiego. Slenczka stwierdza, że ten nowy język można określić jako synekdochiczny, kiedy Chrystusa określa się pojęciami określonej natury: Chrystus jest Bogiem, Chrystus jest człowiekiem. Sformułowania te zawierają jednak w sobie już atrybuty drugiej z natur, określając osobę *parte pro toto*. To prowadzi do nieporozumień, jeśli uważa się naturę i jej atrybuty za „część” osoby. Dzięki synekdochicznemu charakterowi pojęcia Bóg i człowiek w kontekście Chrystusa zawierają coś więcej niż wynika z rozumienia ich natur (np. Bóg cierpienie, a człowiek panowanie nad światem). Wychodząc z takiego rozumienia nie da się ich zestawić w zdaniu „Bóg jest człowiekiem”. Jednocześnie to chrystologiczne połączenie nie pozwala powiedzieć, że po prostu Bóg jest śmiertelny, a człowiek wszechobecny. Dzieje się to poprzez drugą zaangażowaną naturę (Bóg jest śmiertelny ze względu na śmiertelność ludzkiej natury w Chrystusie, a człowieczeństwo jest wszechobecne mocą boskiej natury). Jednocześnie pojęcia opisujące osobę Chrystusa podkreślają jedność obecną w nim (pojęcie Bóg zakłada treść pojęcia człowiek i odwrotnie). W tej perspektywie możliwe jest wzajemne określanie się tych pojęć: Bóg jest tym człowiekiem, a ten człowiek jest Bogiem (Slenczka 2010, 390–391).

Swoje rozważania o chrystologii w teologii Lutra Slenczka kończy ukazaniem soteriologicznej treści nauki o dwóch naturach, którą jest Bóg na krzyżu. Identyfikuje cel zainteresowania Lutra nauką o wymianie przymiotów jako umożliwienie odniesienia wypowiedzi o uniżeniu także do Boga. Slenczka widzi w tym nie tylko sposobność wyrażenia soteriologicznej treści chrystologii, zawartej w rozróżnieniu obu natur i ich przyporządkowaniu jedności jednej osoby, ale także źródła charakterystycznego Lutrowemu rozróżnieniu na *deus absconditus* i *deus revelatus*. Dla Slenczki jest ono przede wszystkim odrzuceniem Boga, który nie jest związany z człowieczeństwem, co znajduje swój wyraz w stwierdzeniach, że zajmowanie się abstrakcyjną boskością, którą nie jest chrystologicznie skonkretyzowana, nie ma sensu zbawczego. Slenczka łączy to z motywem teologii ufundowanej na krzyżu – tak interpretuje *theologia crucis* z *Dysputy heidelberskiej* (WA 1, 353–374; Luter 2020). Jej przeciwieństwo – *theologia gloria* – próbuje uchwycić boskość, pomijając Chrystusa i uniżenie.

To wszystko – zdaniem Slenczki – wskazuje na konieczną soteriologiczną pointę nauki o dwóch naturach. Luter jest tu dłużnikiem tradycji scholastycznej, skupiając się na aspektach językowych i sposobach mówienia, które mają na celu nowe określenie relacji Boga i człowieka. Niesie ono charakter obietnicy Boga, który bierze na siebie ludzkie cierpienie i winę. Jednocześnie ten sposób mówienia o Bogu nie pozwala zaburzyć różnicy obu natur zachowanych w Chrystusie. Zachowane zostało ludzkie doświadczenie rzeczywistości, ludzka natura nie zyskuje obiektywnie wszechobecności Logosu. Jednak w odniesieniu do osoby Chrystusa ludzkie doświadczenie jest przekroczone i pozwala powiedzieć: „Bóg jest w ciele” (Slenczka 2010, 391–392).

2.2. *Oxford Handbook to Martin Luther Theology*

Na potrzeby przygotowanego, przez renomowane wydawnictwo Oxford University Press, przewodnika po teologii Lutra, temat jego chrystologii opracował francuski teolog Matthieu Arnold związany z Uniwersytetem Strasburskim. Jego prezentacja odbiega od konwencji pozostałych, bo zaczyna się od obszernego przeglądu historii badań nad luterską chrystologią. Zamyka ją krótki przegląd przykładów recepcji luterskiej chrystologii w pierwszym pokoleniu zwolenników Wittenberczyka oraz naszkicowanie priorytetów badawczych na kolejne lata oraz obszerna bibliografia (Arnold 2014, 274–275; 288–293).

Swoją prezentację *stricto* chrystologii Lutra Arnold rozpoczyna od ukazania jej jako centralnego teologicznego tematu jego dorobku (wspiera to cytatem z *Wielkiego Wykładu Listu do Galacjan*⁹). Wskazuje, że nie dysponujemy jednym opracowaniem chrystologicznym Lutra, ale temat ten przewija się przez wszystkie jego dzieła i myśl. Da się odtworzyć linie od przerażającego obrazu Chrystusa-sędziego do pocieszającej wizji Boga zbawiającego ludzkość w Chrystusie na podstawie Jego sprawiedliwości (*iustitia aliena*). Podkreśla też łączność – w myśleniu Lutra – chrystologii z soteriologią oraz to, że Wittenberczyk interpretuje zarówno osobę jak i czyn Chrystusa jako chroniące od mocy zniszczenia i jako jedyne pocieszenie w obliczu pokus i wątpliwości z nimi związanymi. Luter nie stworzył też wyczerpującego systemu dogmatycznego, ale dostarczył spójne omówienie tematów związanych z działaniem Boga w Chrystusie. Arnold zauważa również, że treści chrystologiczne są bardzo szeroko obecne w różnorodnych pismach Lutra, a jednocześnie ważna jest ich chronologia, bo poszczególne motywy bywają przez Wittenberczyka rozwijane. Przykładowo od Chrystusa jako *exemplum* przygotowania do śmierci, przez twierdzenie, że jest i *exemplum* i *sacramentum* (celem Ewangelii jest pokazanie nie tylko przykładu, ale i dzieła

⁹ Zob. wyżej, przypis 2.

Chrystusa), po stwierdzenie, że bycie *sacramentum* (jako sprawiedliwy przed Bogiem) poprzedza w przypadku Chrystusa *exemplum* (jako wezwanie do posłuszeństwa ludzkości), co dobrze ilustruje etyczną zmianę w życiu wierzącego. Inny rozwój to myśli o Chrystusie jako głowie Kościoła (okres sporu o odpusty) po katechizmowy motyw Chrystusa jako Pana (co akcentuje jego dzieło zbawienia na rzecz wierzących). Arnold zauważa, że jest to nie tyle modyfikacja stanowiska, co efekt doprecyzowania i rozwijania nowych form argumentacji wymuszanych przez prowadzone spory (Arnold 2014, 276–277).

W drugim kroku swojej analizy Arnold podkreśla znaczenie teologii i pobożności późnego średniowiecza dla luterskiej chrystologii. Bazując na badaniach Hamma czy Leppina pokazuje, że tradycyjny obraz późnośredniowiecznego Chrystusa jako dalekiego, przerażającego sędziego jest redukcyjny. Jest on obecny w kaznodziejstwie, ale obok wizji Chrystusa jako adwokata człowieka przed Bogiem, zaś wyobrażenia *ars moriendi* znają motyw Boga, który przekracza dystans między sobą a człowiekiem ze swoją miłosierną i zbawczą obecnością. Jednocześnie w teologii i pobożności późnego średniowiecza obecne są motywy umniejszające miłosierdzie Boga i podkreślające trudność osiągnięcia zbawienia. Akcent pada w niej też na współpracę Bożych i ludzkich wysiłków. Motyw naśladowania Chrystusa łączony był z wezwaniem do uczynków będących zadośćuczynieniem (anulującym kary pośmiertne) lub zasługami (godnymi pośmiertnej nagrody). Przeciw temu Luter będzie podnosił wezwanie do wolności chrześcijanina i uczynków płynących z wiary w zbawienie w Chrystusie. Arnold odnotowuje inspiracje Lutrowe Augustynem, Bernardem z Clairvaux czy późnośredniowieczną pobożnością i teologią, akcentując cierpienie Chrystusa, które ten łączy i wykorzystuje w oryginalny sposób. Wracając jeszcze do motywu naśladowania Chrystusa, nawet jeśli pojawia się u niego język Chrystusa jako *exemplum* (zob. *Wykład Listu do Rzymian* [WA 56–57; Luter nd.], rozdziały 12–15) to jednak nie przejmuje całości duchowości naśladowania. Na koniec tego wątku rozważań Arnold akcentuje, że te wszystkie motywy były odnoszone do różnorodnych inspiracji nowotestamentowych, z których wpływało luterskie myślenie. Wśród nich wymienia m.in. Hbr 9,29, czy Kol 2,9 lub J 14,9 (Arnold 2014, 277–279).

W kolejnym kroku swoich analiz Arnold zajmuje się osobą Chrystusa w kontekście Trójcy Świętej i pytania o dwie natury. Rozpoczyna od konstatacji, że trudno na gruncie Lutra oddzielić osobę i dzieło Chrystusa, bo dla Wittenberczyka chrystologia i soteriologia są nierozdzielne (za Lohsem). Chrystusa poznajemy tylko przez jego dzieło. Lutrowe wypowiedzi o osobie Chrystusa pozostają wierne tradycji Kościoła. Akcentuje zarówno prawdziwą boskość (gwarant zbawienia), jak i rzeczywistość jego człowieczeństwa (poddanego Zakonowi, solidarność w cierpieniu z ludźmi). Zwraca przy tym uwagę, że obrona

boskości Chrystusa to temat wielu pism z późnych lat 30. oraz lat 40. XVI wieku (Arnold 2014, 279).

Arnold stwierdza, że dla tematu nauki o dwóch naturach najwięcej zrobiła kontrowersja z Zwinglim o Wiecznię Pańską w latach 20. XVI wieku. Badacz identyfikuje stanowiska Lutra jako pozostające w kontynuacji z aleksandryjską chrystologią, akcentującą jedność bosko-ludzkiej osoby Chrystusa i jej kenozę. Szczególnym elementem luterskiego myślenia jest to, że nie zakładał, iż Chrystus wyzbył się boskości, ale ciągle na nowo przez całe życie wyzbywał się jej, poddając się wszelkiemu złu. Luter nie ograniczał też, jak wcześniejsi teologowie, cierpień Jezusa na krzyżu do fizyczności, ale dodawał także poczucie odrzucenia i opuszczenia przez Boga i doświadczenie Jego gniewu, mimo Jego niewinności. To, że sam Bóg umiera na krzyżu było dla Lutra ważne, by zapewnić zbawienie. Jednocześnie pojawiają się u Lutra wypowiedzi, w których mówi o ludzkiej naturze Chrystusa na krzyżu, pozostawionej samotnie na pastwę diabła. Arnold w tym kontekście relacjonuje krytyczne głosy o braku konsekwencji utrzymywania jedności bóstwa i człowieczeństwa (Lohse), odejściu od tradycyjnej doktryny (Congar) czy modalistycznych lub subordynacjonistycznych tendencjach (Holl). Sam przychyliła się jednak do zdania Lienharda, że zainteresowanie soteriologią doprowadziło Lutra do precyzyjnego opisanie tego, jak rozumie osobę Chrystusa, to zaś skierowało go w kierunku tradycyjnej chrystologii. W tym kontekście Arnold wskazuje, że u Lutra jest mowa nie tylko o ekonomicznym, ale również immanentnym rozumieniu Trójcy Świętej, sięga przy tym, przy rozróżnieniu osób, po wzorze augustyńskie, obecne później u Lombarda i Akwinaty. Jednocześnie dla Lutra nauka o dwóch naturach służy soteriologii. Arnold podkreśla, że w ujęciu katechizmowym (za Lohsem) Luter widzi uzasadnienie tożsamości Jezusa jako Pana w nauce o dwóch naturach, a te dwa zasadnicze motywy łączy w wykładzie II artykułu *Apostolicum* (BSELK, 870–873; KWKL, 46) ze zbawieniem (Arnold 2014, 279–281).

W polemikach z Zwinglim Luter broni jedności osoby Chrystusa, dbając przy tym o to, by nie mieszać ze sobą natur, pozostając przy tradycyjnych rozróżnieniach Soboru Chalcedońskiego. W klasycznym wątku tego sporu o rozumienie prawicy Bożej po Zmartwychwstaniu i Wniebowstąpieniu Luter odrzuca jej miejscową interpretację, ale rozumie przez nią panowanie i wszechmoc Chrystusa. W tym wątku sporu chodziło o to, czy możliwa jest cielesna obecność w elementach Eucharystii. Dla Lutra jej negacja jest równoznaczna z podważeniem Wcielenia. Stąd zdecydowane obstawanie przy wszechobecności ludzkiej natury Chrystusa. Dla Lutra także Wcielenie i wszechmoc Boża nie były w sprzeczności, Wcielenie objawiało Bożą wszechmoc. W kontekście dyskusji o obecności Ciała i Krwi Chrystusa w elementach Wieczery Pańskiej sięga do rozróżnień sposobów obecności z tradycji nominalistycznej (Ockham, Biel) między *circumscriptive esse in loco* (mierzalna, jak wina w beczce) od *diffinitive esse*

in loco (niemierzalna, jak duszy w ciele). Samą wszechobecność cielesnej natury Chrystusa i jedność osoby Chrystusa w tym kontekście uzasadniał, odwołując się do *communicatio idiomatum* – wymiany przymiotów. Za Lienhardem Arnold widzi w tym kluczowy element luterskiego nauczania po 1530 roku (odnotowując, że dla Bayera to sens całej Lutrowej chrystologii). Dla Lutra przymioty obu natur muszą być w pełni przypisane do osoby Chrystusa, przy czym skupia się nie tyle na metafizycznych przymiotach (np. niezmienności), co na tych niosących Jego zbawcze dzieło (za Nilssonem). Lutrowe rozwinięcie wymiany przymiotów przekracza tradycyjną chrystologię, po pierwsze starając się ukazywać przypisanie boskich przymiotów ludzkiej naturze od samego Wcielenia (przed Zmartwychwstaniem i Wniebowstąpieniem), a po drugie opisując nie tylko jako przypisanie całej osobie tego, co przynależy jednej z natur, ale próbując wykazać, że wymiana następuje między samymi naturami (wszechobecność przypisana ludzkiej naturze albo boskość cierpiąca i umierająca na krzyżu). To ostatnie ujęcie spotyka się z zarzutami Lienharda o brak rygoryzmu terminologicznego i ukierunkowanie na monofizytyzm, Bayer protestuje przeciw temu ostatniemu zarzutowi. Lienhard dalej zarzuca mu zbliżenie się do doketyzmu, słaby związek ze świadectwem biblijnym i ubóstwienie człowieka – Jezusa. Sam Arnold konstatuje, że ta dyskusja o związku ujęcia Lutra z perspektywą biblijną i tradycją wcześniejszego Kościoła pozostaje otwarta, jednocześnie stwierdza, że Luter w zjednoczeniu obu natur poszedł dalej niż Ockham i Biel. Arnold komentuje całość tego sporu, wskazując, że w późniejszych pismach Luter, akceptując wypowiedzi tradycyjnych soborów, dostrzegał, że nie powiedziały one wszystkiego, tylko Pismo Święte niesie całość świadectwa. Jednocześnie Wittenberczyk pozostaje w późniejszych wypowiedziach w ramach tradycyjnej chrystologii (Arnold 2014, 281–283).

Następnym elementem analizy jest kwestia dzieła Chrystusa, skonceptualizowana do pojednania człowieka i Boga oraz uwolnienia od złych mocy. Arnold zaczyna swoją analizę od przypomnienia bliskiego związku luterskiej chrystologii i soteriologii oraz znaczenia tego, że zbawcza obecność Boga jest zbawcza jedynie, jeśli jest połączona z człowieczeństwem Jezusa Chrystusa. Uznaje to za centralne dla Lutrowej teologii (za Lohsem). Główne systematyzujące dzieła Lutra – katechizmy (BESLK, 852–899, 912–1162; KWLK, 41–55, 57–131) i *Artykuły szmalkaldzkie* (BSELK, 718–785; KWKL, 335–358) – mówią językiem starokościelnych wyznań wiary najpierw o osobie, a potem o dziele Jezusa Chrystusa. Widać to choćby w tym, jak Luter widzi gwarancję zbawienia w niewinności Chrystusa, którą łączy z dziewiczym poczęciem. Arnold odnotowuje, że Luter jest spadkobiercą tradycji zachodniej i łacińskiego modelu pojednania, opisanego głównie z anzelmiańskim *Cur Deus homo?* W interpretacji Ga 3,13 oraz Flp 2,9 Luter odwołuje się do anzelmiańskiej koncepcji zadośćuczynienia. Różnica w interpretacji anzelmiańskiego modelu u Lutra polega

na tym, że Anzelm widzi pojednanie jako dzieło ludzkiej natury Chrystusa, zaś Luter włącza w nie także jego boską naturę. Inaczej obaj też interpretują krzyż, dla Anzelma przywraca on to, co właściwe przez śmierć, dla Lutra jest przede wszystkim doświadczeniem i uśmierzeniem Bożego gniewu przez Chrystusa. W wykładzie katechizmowym zbawienia (II artykuł *Apostolicum* [BSELK, 870–873; KWKL, 46]) pojawia się bardziej motyw uwolnienia od złych mocy, w których niewoli pozostaje człowiek. Widać, że Luter przyswoił tu elementy starej greckiej tradycji, która widziała pojednanie nie tyle w kategoriach prawnych, ale jako odkupienie i uwolnienie poprzez triumf Chrystusa nad złymi mocami grzechu i śmierci. Arnold przywołuje dalej badania Rieske-Brauna pokazujące, że użycie tych modeli u Lutra nie popada w sprzeczność, ale oddaje różne aspekty zbawienia. Motyw triumfu nad mocami złego Luter łączy z motywem okupu płaconego szatanowi, którego Jezus zwodzi. Arnold pokazuje obecność tego motywu w nauczaniu Augustyna, Grzegorza Wielkiego i Leona Wielkiego oraz wskazuje, że jego Lutrowa reinterpretacja pojawia się szczególnie w, znanej już z analiz Lohsego i Bayera, 7. zwrotce pieśni „Nun freut euch lieben Christen gmein” (WA 35, 422–425¹⁰). Motyw zwycięstwa nad śmiercią obecny jest też w innej pieśni – wielkanocnym hymnie „Christus lag in Todesbanden” (WA 35, 444; ŚE, nr 172). Na zakończenie tej części swoich rozważań Arnold przywołuje trzeci z modeli nauki o pojednaniu, powiązany z Abelardem, a głoszący, że Chrystus objawił miłość Bożą, skłaniając ludzi do reagowania miłością. Choć u Lutra spotykamy anzelmiański język, to służy on do opisu rzeczywistości, w której chodzi o Bożą miłość – nie zostaje ona zasłużona na krzyżu, ale krzyż poprzedza (Arnold 2014, 283–285).

Przedostatnim wątkiem analizy Arnolda jest kwestia relacji Chrystusa i wierzącego. Rozpoczyna się od przypomnienia, że – według Lutra – nie ma pożytku dla człowieka z dzieła Chrystusa, dopóki nie będzie ono zwiastowane i dopóki człowiek nie przyjmie go wiarą. Arnold przypomina Lutrowe korzenie refleksji o unii wierzącego z Chrystusem w mistyce nupcjalnej Bernarda z Clairvaux i u Taulera. Dla Lutra te inspiracje stają się punktem wyjścia dla zastosowania, znanego ze starożytnej i średniowiecznej teologii, motywu radosnej wymiany. Kluczowym miejscem jej zastosowania jest traktat *O wolności chrześcijanina* (WA 7, 25–26; Luter 2009, 34–35). Arnold zaznacza, że Luter, stosując tradycyjny język i obrazowanie, odrzuca możliwość stopienia się osób. Radosną wymianę rozumie w kategoriach pełnej wspólnoty i wymiany dóbr między osobami. Unia ta nie ma charakteru mistycznego, ale pochodzi z wiary i wynika nie ze spekulacji czy mistyki, ale z działania Ducha Świętego w zwiastowaniu i sakramentach. Słowo zwiastowanie łączy człowieka z Chrystusem, a Duch Święty budzi wiarę w Niego jako mojego i twojego Chrystusa. Sensem zwiastowanej Ewangelii jest

¹⁰ Na temat polskich przekładów zob. przypis 4.

wyjaśnienie Wcielenia i krzyża. Także pojawiający się w *O wolności chrześcijanina* motyw podwójnego urzędu Chrystusa jako króla i kapłana (WA 7, 27–28; Luter 2009, 37–40) jest ściśle powiązany ze Słowem Bożym – jako król rządzący Słowem udziela pewnego zbawienia, jako kapłan wstawia się za wierzącymi. Krzyż w myśleniu luterskim ma być zwiastowany i udzielany przez sakramenty (Słowo działające, gdy jest wypowiedane). W myśleniu Wittenberczyka pojawia się również motyw etycznych konsekwencji zbawczej unii z Chrystusem przez Słowo i wiarę – nowe życie. W tym kontekście Arnold dystansuje się od postulatów tzw. fińskiej szkoły badań nad Lutrem, która proponowała interpretację jego myśli w kategoriach *theosis* (Arnold 2014, 285–286).

Ostatni z ważnych – dla niniejszych rozważań – wątków analiz Arnolda to spojrzenie na Lutrowe podejście do Chrystusa jako suwerena i Pana historii. Arnold przypomina w ten sposób, że Lutrowa koncentracja na Jezusie Zbawicielu nie wykreśla Go jako Stwórcy i Pana. Szczególnie ważkim źródłem dla takich badań jest korespondencja Lutra. Z niej wyłania się Chrystus nie tylko jako rządzący w sercu wierzących, czy też oczekiwanie na przyjście Jego rządów w świecie, ale również jako ten, który rządzi doczesnym światem, choć jest to uchwytne jedynie dla wierzących. W korespondencji, mającej nieść pocieszenie, stale powraca motyw Bożej pocieszającej obecności w Chrystusie. Ta myśl jest jądrem pocieszenia, kierowanego do chorych, cierpiących itd. Jezus jest heroldem tego pocieszenia, dzięki swojej odkupieńczej śmierci, jest też zwycięzcą śmierci (szczególnie w listach poświęconych przygotowaniu do niej). Towarzyszy też tym, którzy doświadczają prześladowań i wspiera ich. Chorym Luter przypomina werset 2 Kor 12,9, głoszący, że moc Chrystusa wypełnia się w ludzkich słabościach. Pogrążonym w smutku Luter wskazuje na krzyż, jako znak miłującej i łaskawej woli Bożej. Dotkniętym duchowym smutkiem Luter zaleca, by modlili się o ochronę Pana Jezusa Chrystusa przed diabelskimi pokusami. Obok tej pocieszającej bliskości Luter akcentuje także panowanie Chrystusa – omawiając bieżące kwestie polityczne, religijne czy wydarzenia nadzwyczajne i robi to w odniesieniu do Chrystusowego panowania. Jeśli są to wydarzenia pozytywne – widzi w nich dowód działania Pana, jeśli są negatywne – wzywa do modlitwy o zwycięstwo i panowanie Chrystusa.

3. Podsumowanie

Powyżej zaprezentowano pięć różnych ujęć luterskiej chrystologii, proponowanych przez współczesnych badaczy jego spuścizny, obecnych w miarodajnych, autorskich bądź wieloautorskich syntezach myśli Wittenberczyka. Lohse przyjął perspektywę historyczno-dogmatyczną, starając się podsumować

luterskie myślenie na tle szerokiej tradycji Kościoła oraz rozwoju własnego w ujęciu Wittenberczyka. Bayer proponuje ujęcie systematyczne na podstawie egzemplarycznych tekstów Lutrowych, wśród których znalazła się pieśń „Nun freut euch, lieben Christem g'mein”, pismo *O wolności chrześcijanina* oraz katechizmowy wykład II artykułu *Apostolicum*. Bayer rezygnuje przy tym z szerszych nawiązań o charakterze historyczno-dogmatycznym na rzecz rozważania współczesnych, systematycznych implikacji Lutrowego myślenia. Konstrukcja trzeciej autorskiej syntezy teologii Lutra, powoduje, że jej autor nie opracowuje całościowo chrystologii Wittenberczyka jako odrębnego wątku. U Bartha śladów myślenia chrystologicznego Lutra należy szukać w takich kontekstach, jak hermeneutyka biblijna, uznawana przezeń za kluczową dla całości luterskiej myśli teologia krzyża, nauka o usprawiedliwieniu czy pojmowanie Wieczery Pańskiej.

Także dwa przykłady opracowań chrystologii, zaczerpnięte z syntez wieloautorskich, cechuje diametralnie odmienne podejście. Slenczka, na potrzeby *Luther Handbuch*, daje wykład Lutrowej chrystologii, co prawda zanurzony w odniesieniach historyczno-dogmatycznych, czy też do ewolucji poglądów samego Wittenberczyka, ale jednocześnie skupiony na eksplikacji jego chrystologii poprzez klucz nauki o dwóch naturach w Chrystusie. Arnold, piszący w ramach *Oxford Handbook to Martin Luther Theology*, proponuje bardziej konwencjonalny historyczno-dogmatyczny wykład rozumienia Lutrowej chrystologii, odwołujący się zarówno do jej korzeni i inspiracji, jak i takich tematów jak osoba, dzieło czy przyswojenie tego ostatniego. Oryginalne, na tle pozostałych, jest uzupełnienie prezentacji o kwestię panowania Chrystusa, rozumianą szerzej niż tylko soteriologicznie, bo również w kontekście stworzenia i duszpasterskim.

Z tych pięciu obrazów Lutrowej chrystologii wyłania się kilka elementów i kategorii wspólnych. Po pierwsze, nierozłączność w Lutrowym myśleniu o Chrystusie osoby i czynu, chrystologii i soteriologii. Po drugie, ustalenia źródeł nauki o dwóch naturach (obok rozstrzygnięć chalcedońskich to aleksandryjska chrystologia, a także dorobek nominalistycznej teologii późnośredniowiecznej). Co ciekawe, interpretatorów różni ocena jej znaczenia. Dla Bayera, Slenczki i Arnolda Lutrowa interpretacja nauki o dwóch naturach, przekraczająca tradycyjne ujęcie *communicatio idiomatum*, to właściwie jądro jego teologii. Dla Lohsego i Bartha natomiast jest to konstrukcja pomocnicza w sporze o Wieczrę Pańską pozwalająca bronić realnej obecności Ciała i Krwi Chrystusa w elementach sakramentu. Po trzecie, dostrzeżenie szerokich inspiracji Lutrowego myślenia o pojednaniu w Chrystusie, w którym Wittenberczyk przetwarza motywy znane z modeli nauki o pojednaniu wzięte z nauczania starożytnego greckiego Kościoła (motyw dzieła Chrystusa jako uwolnienia od mocy zniszczenia), teologii Anzelma z Cantenbury (zadośćuczynienie) czy abelardowski motyw, odwołujący

się do Bożej miłości (ten identyfikowany jako obecny w Lutrowym myśleniu najmniej wprost). Po czwarte wreszcie, zwrócenie uwagi na kluczowość dla opisu Lutrowego rozumienia dzieła, takich kategorii jak radosna wymiana czy *iustitia aliena* (*imputatio*). Od strony formalnej warto też wskazać, że szczególną rolę w tych prezentacjach odgrywają takie Lutrowe teksty jak *O wolności chrześcijanina*, katechizmowa wykładnia II artykułu *Apostolicum*, a także pieśń „Nun freut euch, lieben Christem g'mein” (szczególnie u Lohsego i Bayera) czy fragmenty *Wielkiego Wykładu Listu do Galacjan* oraz *Wyznania o Wieczery Pańskiej* (szczególnie u Slenczki).

Bibliografia

- Arnold, Matthieu. 2014. Luther on Christ's Person and Work. W: *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, red. Robert Kolb, Irene Dingel i L'ubomír Batka, 274–293. Oxford: Oxford University Press.
- Barth, Hans-Martin. 2009. *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, Güterslo: Gütersloher Verlag-Haus.
- Bayer, Oswald. 1971. *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Bayer, Oswald. 2004. *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*. Wyd. 2 przejrane. Tübingen: Mohr Siebeck.
- BSELK: *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*, red. Irene Dingel, 2014. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- KWKL: *Księgi wyznaniowe Kościoła Lutrańskiego*. 2011. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana.
- Lienhard, Marc. 1980. *Luthers Christologische Zeugnis*. Berlin: Evangelisches Verlagsanstalt.
- Lohse, Bernhard. 1995. *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Luter, Marcin. 2009. „O wolności chrześcijanina”. W: Marcin Luter, *Pisma etyczne*, red. Marcin Hintz, 28–53. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana.
- Luter, Marcin. 2012. *Wykład Listu do Rzymian*, tłum. Iwona Sławik. Dziegielów: Wydawnictwo Warto.
- Luter, Marcin. 2014. *Wyznanie o Wieczery Pańskiej*, tłum. Józef Pośpiech. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana.
- Luter, Marcin. 2020. „Dysputa heidelberska”, tłum. Jakub Koryl. *Kronos*, 3: 5–72.
- Nowy Śpiewnik ewangelicki czyli Kancjonał dla zborów Unijnego Ewangelickiego Kościoła*. 1931. Katowice: Rada Krajowa Kościelna Unijnego Ewangelickiego Kościoła na Polskim Górnym Śląsku.
- Slenczka, Notger. 2010. Christus. W: *Luther Handbuch*, red. Albrecht Beutel, wyd. 2, 381–392. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Sojka, Jerzy. 2017. „Nun freut euch, lieben Christem g'mein – pieśniarski wykład reformacyjnej teologii”. W: *Reminiscencje Reformacji Prusy – Mazury 1517–2017*, red. Rudolf Bażanowski i Beata Wacławik, 13–34. Olsztyn: Archiwum Państwowe w Olsztynie. Diecezja Mazurska Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego.
- Sojka, Jerzy. 2020. „Wszemchnocny Bóg i niewolna wola. Kluczowe motywy luterskiej teologii w interpretacji współczesnych badaczy jego spuścizny”. *Roczniki Teologiczne*, 68(3): 111–139. DOI: <https://dx.doi.org/10.18290/rt206787-7>.
- ŚE: *Śpiewnik ewangelicki*. 2002. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana.

Śpiewnik dla Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Królestwie Polskiem. 1899. Warszawa: Nakładem Kasy wdów i sierot po pastorach.

WA Br: *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. Abteilung Briefe*. 1930–1983. Weimar: Böhlau.

WA: *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*. 1883–2009. Weimar: Böhlau.

JERZY SOJKA – dr hab., teolog luterański. Zainteresowania badawcze to teologia luterańska XVI wieku oraz jej współczesna aktualizacja i interpretacja.