

JAK BÓG STAJE SIĘ CZŁOWIEKIEM?

„On to dla nas, ludzi, i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba i za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało (*sarkotheis, incarnatus*) z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem”. Tymi słowami Sobór Konstantynopolitański I (381 r.) wyraża wiarę Kościoła w tajemnicę Słowa Wcielonego. To dla naszego zbawienia jednorodzony Syn Ojca stał się człowiekiem za sprawą Ducha Świętego w łonie Dziewicy Maryi. Jest to wierne echo Nowego Testamentu. Czyż św. Jan nam nie mówi, że Bóg dał swojego jedyne Syna dla zbawienia świata, który został tak bardzo umiłowany przez Niego (por. J 3, 16-17)? A św. Paweł wyjaśnia: „Bóg zaś okazuje nam swoją miłość właśnie przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami” (Rz 5, 8). Istnieje wiele innych jeszcze wypowiedzi, które ukierunkowują naszą refleksję na *zbawcze wcielenie*. Kościół nie zaprzestanie nigdy, poprzez swoją liturgię, poprzez dzieła mistrzów życia wewnętrznego i teologów, rozważać i zgłębiać niezmierną przepaść tego najwyższego przejawu *agape* Bożej. Ograniczając się do jednego przykładu, wystarczy stwierdzić, że tu właśnie ogniskuje się problem postawiony przez św. Anzelma, a w ślad za nim przez myśl średniowiecza: *Cur Deus homo*: dlaczego Bóg stał się człowiekiem?

Jest to pytanie zawierające w sobie kontemplację przenikniętą dogłębnie miłością rozważanej tajemnicy; taki jest bowiem, w gruncie rzeczy, sens *fides quaerens intellectum* — wiary poszukującej zrozumienia. Pytanie to zatem automatycznie się pogłębia. Kim jest Zbawiciel? Co może oznaczać stwierdzenie odniesione do Syna jedyne: *stał się człowiekiem*? Pytania takie mogą być stawiane w dwóch odrębnych klimatach wiary: może w nich chodzić o spontaniczne dążenie człowieka do zgłębienia treści swojej wiary, ale mogą być one także jakimś przejawem zwątpienia w oficjalną wiarę Kościoła, wyrazem wrogości, względnie przekształcenia wiary w herezję. Kościół nie może wówczas milczeć. Już około 178 r. Celsus sformułował dylemat: albo wcielenie jest czysto pozorne (doketyzm), albo zgadzacie się na wprowadzenie zmiany w bóstwo, co jest rzeczą absolutnie niemożliwą: „Albo sam Bóg zmienia się rzeczywiście, jak twierdzą, stając się ciałem śmiertelnym... albo też nie podlega żadnej zmianie, wypada natomiast, ażeby ci, którzy patrzą na Niego, byli przekonani, że

się zmienił. Wówczas jednak oszukuje on ludzi i jest zwykłym kłamcą”¹.

Zniewalany równocześnie dwoma czynnikami: własnym pragnieniem kontemplacji oraz wyzwaniem rzuconym mu wciąż przez przeciwników wiary, Kościół stara się zgłębiać coraz to bardziej znaczenie Słowa Bożego. Jest przy tym rzeczą charakterystyczną, że pojęcia i sformułowania przyjęte na wielkich soborach ekumenicznych nie były owocem dociekań teologicznych, lecz „wynikiem wiary i jej wyznania kościelnego, zgodnego z tradycją apostołską”. Kościół „stara się chronić *biblijny* kerygmat Jezusa Chrystusa”. To nie proces hellenizacji chrześcijaństwa, lecz herezje chrystologiczne wprowadzały kompromis pomiędzy pierwotnym orędziem Biblii i racjonalistycznymi jego wyobrażeniami, zaczerpniętymi z pogańskiego hellenizmu². Pojęcia: *natura*, *hipostaza*, *osoba*, użyte dla wyrażenia wiary Kościoła, nie zawierają jeszcze, w tej epoce, definicji filozoficznej. Dopiero późniejsza refleksja teologiczna przyczyni się do konkretnego ich zastosowania. Tym samym także rozum ludzki, dążąc do metafizycznego zgłębienia rzeczywistości, osiągnie jeden z najwyższych szczytów swoich możliwości³. Ci więc spośród teologów współczesnych, którym się wydaje, że da się zbudować chrystologię z pominięciem takiego dziedzictwa, narażają się nie tylko na niebezpieczeństwo zdradzenia istotnych aspektów orędzia chrześcijańskiego, ale okazują także szczególny brak wyczucia kulturowego.

Tajemnica Chrystusa otwiera się, ze swej strony, na misterium Boga i człowieka. Ojcowie Soboru Efeskiego będą wyjaśniali normatywne twierdzenia z Nicei z tym najgłębszym przeświadczeniem, że są wiernymi kontynuatorami wiary Kościoła. Trzeba równocześnie podkreślić, że Efez i Chalcedon — te dwa wielkie sobory chrystologiczne — opierają się na Soborze, który przeciał spory trynitarne, związane z arianizmem. Chodzi mianowicie o to, że tajemnica Słowa Wcielonego zakorzenia się w tajemnicy trójjedynego Boga. Syn, który jest odblaskiem chwały Ojca i „odbiciem Jego istoty” (Hbr 1, 3), przychodząc do nas dał nam poznać Ojca oraz tajemnicę Boga żywego. Dając zaś nam synostwo Boże, nie przestaje nam udzielać daru swego Ducha, który przenika wszystko, nawet głębokości Boże (por. 1 Kor 2, 10-16). Istnieje

¹ Cyt. za: A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne: De l'âge apostolique à Chalcedoine* (451), Paris 1973, s. 150.

² Por. A. Grillmeier, dz. cyt., s. 426, 422, 568 i passim.

³ W odniesieniu do Ojców Kościoła wypada zacytować tu dzieło: G.-L. Prestige, *God in the patristic thought* (tłum. franc.: *Dieu dans la pensée patristique*, Paris 1955).

zatem specyficznie *chrześcijańska* znajomość prawdziwego Boga. Świadczy o tym negatywnie i na swój sposób fakt stanowczego odrzucenia Trójcy Świętej i Wcielenia przez wielkie religie mono-teistyczne, jakimi są judaizm i islam.

Tajemnica Wcielenia objawia nam również tajemnicę człowieka, nadając nowe znaczenie wyrażeniu: człowiek stworzony na „obraz i podobieństwo” Boże. Mówiono już nieraz o *humanizmie Wcielenia*, a Soborowa Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym (*Gaudium et spes*) wyjaśnia w świetle Słowa Wcielonego antropologię oraz wielkie problemy egzystencji ludzkiej⁴.

W tej dziedzinie negacja przyjmuje inną postać: jest nie tyle odrzuceniem, co zniekształceniem, albowiem istnieje taki rodzaj „humanizowania” Boga, który utożsamia się w gruncie rzeczy z Jego negowaniem, a wraz z Nim również tajemnicy Chrystusa.

Bóg prawdziwy i prawdziwy człowiek: prawda Chrystusa obejmuje oba te stwierdzenia. Czyż możemy się dziwić, jeżeli na przestrzeni wieków kładziono większy akcent na jednym z tych dwóch elementów? Jest to poprawne, ale pod warunkiem, że skoncentrowanie uwagi na jednej stronie tajemnicy nie doprowadzi do lekceważenia albo zapomnienia drugiej. Obecnie uwaga skupia się, niejako spontanicznie, na człowieczeństwie Jezusa, a refleksja teologiczna stara się ukazać to wszystko, co stanowi samą *prawdę* tegoż człowieczeństwa. Zrozumiałą jest też rzeczą, że tu właśnie kryją się główne zasadzki i niebezpieczeństwa. Trzeba je sobie dobrze uświadomić, ukazując je w sposób nawet skrajny i krańcowy.

Jedna z bardziej zdecydowanych postaci ateizmu współczesnego swój program negacji rozpoczyna stwierdzeniem *chrystologicznym*: „Zadaniem czasów współczesnych — pisze Feuerbach we wstępie do „Zasad filozofii przyszłości” — było ucłowieczenie Boga — przekształcenie teologii w antropologię”. Program ten jest poniekąd wpisany w całą historię współczesną, a jego wymowę można by ująć następująco:

„Praktycznym albo religijnym sposobem tej humanizacji Boga był protestantyzm. Bogiem protestanckim jest jedynie Bóg, który jest człowiekiem, Bóg ludzki czyli Chrystus. Protestantyzm nie zajmuje się, w przeciwieństwie do katolicyzmu, Bogiem samym w sobie, lecz jedynie Bogiem dla człowieka, Bogiem w relacji do ludzi. Nie przejawia więc dążeń spekulatywnych, bądź kontemplacyjnych, jakie występują w katolicyzmie; nie jest też już teolo-

⁴ Por. zwłaszcza KDK 22, 32, 38—40, 45.

gią, lecz z istoty swej — chrystologią, czyli antropologią religijną”⁵.

Feuerbach jeszcze doda, że cała ta przemiana dokonała się najpierw w sposób *praktyczny*; teoretycznie może nadal istnieć „*Bóg sam w sobie, albo Bóg jako Bóg*” (albowiem tylko Bóg sam w sobie jest prawdziwym Bogiem). Faktycznie jednak taki Bóg (sam w sobie) nie istnieje już dla człowieka, ściślej: dla człowieka religijnego⁶.

Diagnoza Feuerbacha jest zbyt uproszczona. Nie da się jednak odmówić temu obserwatorowi wyczucia „ducha czasów”, kiedy odkrywa on w ten sposób podstawowe dążenia współczesności. W jego ujęciu chrystologia stanowi, z istoty swej, jak gdyby *przejście*, które staje się zrozumiałe w ramach tego, co można by nazwać odyseją świadomości ludzkiej, przejście od *teologii* do *antropologii*. Na innym miejscu badacz ten stwierdza: „Tajemnicą teologii jest antropologia...”⁷

Droga, która doprowadziła do tak wypaczonego ujęcia chrystologii, ma swoją wymowę. Rozpoczęła się ona niewątpliwie teologią krzyża (*theologia crucis*) Lutra i jego ujęciem przekazywania właściwości (*communicatio idiomatum*). W *Komentarzu do Listu do Galatów* z 1531 r. czytamy:

„Chrystus ma dwie natury. Jakie to ma dla nas znaczenie? Jeżeli nosi On to wzniosłe i pocieszające imię Chrystusa, dzieje się tak z racji posłannictwa i zadania, jakie wziął na siebie: ono nadaje Mu to imię. Jego osobistą sprawą jest to, czy jest On z natury swej Bogiem i człowiekiem. Natomiast moją osobistą pocięchą i moim dobrem jest to, że On się poświęcił i rozlał swą miłość stając się mym Zbawcą i Odkupicielem. (...) Wierzyć w Chrystusa nie znaczy wcale: mówić, że Chrystus jest osobą, która jest Bogiem i człowiekiem, co zresztą nikomu nie jest do niczego potrzebne; wierzyć w Chrystusa oznacza, że tą osobą jest Chrystus, czyli że dla nas wyszedł On od Boga i przyszedł na świat: to właśnie zadanie dało Mu to imię”⁸.

Luter nie podważa oczywiście orzeczenia chalcedońskiego. Przemieszcza jedynie punkt ciężkości, na który ma się skierować spojrzenie osoby wierzącej. Nie twierdzi jeszcze tego, co będzie się niebawem głosiło, że mianowicie Chrystus jest jedynie *Chrystusem dla nas*, a wkrótce potem, że jest *Chrystusem dla mnie*.

⁵ L. Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, § 2.

⁵ Por. tamże, § 3.

⁷ Tenże, *Thèses provisoires pour la reforme de la philosophie* (1842), s. 139.

⁸ Cyt. za: Y. Congar, *Le Christ, Marie et l'Eglise*, Paris 1955, s. 33.

Oświadcza jedynie, że kontemplacja przedziwnej tajemnicy Chrystusa jest bezcelowa i bezużyteczna. Tajemnica ta o tyle tylko wzbudza zainteresowanie, o ile zawiera się w aktualnym dramacie usprawiedliwionego grzesznika. Problem przebóstwienia człowieka, podnoszony wciąż przez Ojców Kościoła: „Bóg stał się człowiekiem po to, by człowiek stał się Bogiem”, zostaje usunięty w cień. Dokonuje się tym samym dogłębne rozdarcie w postawie człowieka wierzącego. Tajemnice Boga oraz Słowa Wcielonego dla naszego zbawienia przestają być przedmiotem miłosnej kontemplacji; na plan pierwszy wysuwa się natomiast pełna trwogi troska o zbawienie duszy w walce z potęgą grzechu. Nastawienie takie nie uszło uwagi Feuerbacha⁹.

Historyczne zespolenie tej orientacji duchowej z nowym nastawieniem ducha podejmującego prometejski podbój natury zdecydowanie się przyczyni do odwrócenia umysłu od właściwego mu nastawienia kontemplatywnego. Byłoby rzeczą pożądaną oszacować następstwa tego typu przeobrażeń w dziedzinie teologii i chrystologii. Odtąd bowiem zamiast prawdziwej mądrości oraz spojrzenia kontemplacyjnego spotykamy niepokój i rozgorączkowaną działalność!

Gdy chodzi o interpretację, jaką — wychodząc z tych założeń — Luter nada doktrynie „przekazywania właściwości” (*communicatio idiomatum*), to trzeba stwierdzić, że wpływ jej na dalszy rozwój myśli nie będzie wcale mniejszy. Tradycyjnie doktryna ta oznacza możliwość przypisywania jednemu podmiotowi, jakim jest Słowo Wcielone, właściwości jednej i drugiej natury: boskiej i ludzkiej. Można więc powiedzieć: Bóg umarł, Jezus jest wszechmocny. W jednym i drugim przypadku przypisanie to ma na względzie jedyny podmiot konkretny: Chrystusa. Nie chodzi tu przy tym wcale o jakieś zlewanie lub pomieszanie rzeczywistości stworzonej z Niestworzoną, ani o przechodzenie z jednej do drugiej, albowiem zgodnie z wypowiedzią św. Jana Damasceńskiego: „To, co stworzone, pozostaje nadal stworzone, a Niestworzone pozostaje nadal niestworzonym z tym, że Słowo przyjmuje za swoje rzeczy ludzkie”¹⁰. U Lutera rzecz się ma inaczej. Mówi on o *wymianie* właściwości i sytuacji dwóch natur, z których każda stanowiłaby jakąś rzeczywistość konkretną. W Jezusie Bóg przyjmuje naszą słabość, a nawet nasz grzech, i przekazuje nam swoją sprawiedliwość, a następnie swą chwałę. Luter nie przestaje mówić o tej *przedziwnej wymianie*. Język niemiecki ujmuje

⁹ Por. L. Feuerbach, *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers (Ein Beitrag zum „Wesen des Christentums“)*, Darmstadt 1970.

¹⁰ *De Fide orthodoxa*, III, 3 (PG 94, 993).

Wcielenie jako Menschwerdung — stanie się człowiekiem. Wszystko ma się tak, jak gdyby Luter, dzięki własnemu ujęciu „przekazywania właściwości”, nie tylko nie uwzględniał kresu, którym jest *zjednoczenie* natur w jedynej osobie Słowa, ale także samego *stawania się*. Przetłumaczenie łacińskiego *fieri* i *factum esse* na niemieckie *werden* i *geworden sein* wprowadza w zdanie jakąś nową dynamikę, nowy wymiar¹¹. Na przedłużeniu tej drogi, otwartej przez Lutera, będzie się wyjaśniało *kenozę* Słowa Wcielonego, którą wyśpiewuje Paweł w Liście do Filipian (2, 5-9), jako wyraz przemiany samej istoty bóstwa w człowieczeństwo. To, co było jedynie jednym z aspektów *ekonomii* lub historii zbawienia, zostało tym samym przeniesione w samo wnętrze bytu Bożego.

U Hegla chrystologiczna doktryna „przekazywania właściwości” ukształtuje w ten sposób samą strukturę Absolutu i sens jego dynamiki: Bóg jest *kenozą*. Jego byt polega na „stawaniu się innym”. Z chwilą jednak, gdy ma się na uwadze Absolut jako taki, rozważany w życiu *ad intra*, a nie dzieło zbawcze, dokonane *ad extra*, łatwo można dostrzec, że niepowtarzalna „jednostka”, jaką jest Jezus w swych uwarunkowaniach historycznych, nie jest w stanie wyrazić w pełni tego, czym jest wewnętrzne życie samego Boga albo działanie Ducha. Dlatego też Chrystusem prawdziwym, w pełnym tego słowa znaczeniu, może być jedynie ludzkość traktowana zbiorowo i to na przestrzeni całego swego racjonalnego rozwoju w czasie: Bóg jest Historią, albo raczej historia ludzka jako taka, przede wszystkim zaś polityczna historia władzy i imperiów, jest historią *stawania się* Boga, który — stawszy się innym w wielości form historycznych, będących w swej całości formami władzy, panowania i kultury — doprowadza w końcu do pojednania ich ze sobą. *Kenozą* Chrystusa kolektywnego staje się tym samym łonem i kolebką dialektyki.

Nie będzie chyba rzeczą bezcelową uświadomić sobie to zбочenie chrystologii, która poprzez Hegla prowadzi do Feuerbacha. Na zasadzie kontrastu ukazuje ona wielkie znaczenie właściwego rozumienia wielkich dogmatów chrystologicznych oraz ich sformułowania sprecyzowanego przez Kościół. Dodam, że gorliwsi teologowie zamierzający obecnie wypracować chrystologię na podstawie „filozofii” Hegla są, moim zdaniem, na błędnej drodze, albowiem chrystologia taka już istnieje, co więcej, osiągnęła już

¹¹ Zob. Enrico de Negri, *Offenbarung und Dialektik (Luthers Realtheologie)*, Darmstadt 1973, s. 80, względnie wydanie włoskie: *La teologia di Lutero (Rivelazione e dialettica)*, Firenze 1967, s. 106.

nawet swój kres w zdecydowanych rozstrzygnięciach swego mistrza: przecież to właśnie ona stanowi podłoże całego systemu. Rozpłynięcie się chrystologii w antropologii jest, z chrześcijańskiego punktu widzenia, porażką antropologii jako takiej, albowiem człowieczeństwo Chrystusa rzuca decydujące światło na właściwe rozumienie człowieka i sytuacji ludzkiej. „Nie takiego bowiem mamy arcykapłana, który by nie mógł współczuć naszym słabościom, lecz doświadczonego we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu” (Hbr 4, 15). Doświadczając naszych słabości, ale nie grzechu, Słowo Wcielone stanowi zwierciadło, w którym możemy dostrzec to, co jest w nas samych autentycznym wyzwaniem naszego człowieczeństwa i odróżnić je od tego, co należy do nocy i grzechu.

Modlitwa, medytacja, praca egzegetyczna — starają się, każda na swój sposób, zgłębić prawdę człowieczeństwa Pana Jezusa. Jeżeli trud ten powoduje wątpliwości, niepokój, dalsze niespełnione dążenia, ale i nadzieje ludzi naszych czasów, wówczas wszystko jest w porządku: czyż nie po to, by dzielić nasze położenie, „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1, 14)? Pełna miłości uwaga, z jaką patrzymy na człowieczeństwo Jezusa, jest niewątpliwie jednym z ważniejszych „znaków czasu” w życiu Kościoła współczesnego. W samym zaś spotykaniu Jezusa poprzez Ewangelię zawiera się nowość oraz niesłychana duchowa świeżość. Błędem byłoby jednak sądzić, że odkrycie to, które winno stać się udziałem każdego człowieka wierzącego, zawiera w sobie jeżeli nie odrzucenie, to przynajmniej ujęcie w nawias wielkich światła soborów chrystologicznych. Albowiem sobory te nie miały innego celu, jak wniknięcie w głębię słów Pisma św. Istnieje zatem swoisty obieg, wyraźnie dostrzegalne krążenie pomiędzy orędziem Nowego Testamentu, określeniami i definicjami Magisterium oraz refleksją Ojców i Doktorów Kościoła. Na tym polega zresztą i w tym się wyraża tajemnica Tradycji kościelnej: wraz z nią czas przestaje być odległością, która oddala, ci zaś, którzy odczytują kolejno daną myśl, odkrywają jedynie pierwotne jej znaczenie. Tradycja jest wiernością kontemplatywnego spojrzenia, którego wnikliwość nigdy się nie wyczerpuje. Dlatego też prowadzi nas ona nieustannie do żywego kontaktu ze źródłami.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC