

Edward Chat

Logos – Słowo Odwiecznym Bogiem w Trójcy Świętej

Kieleckie Studia Teologiczne 7, 7-25

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Edward Chat – Kielce

LOGOS – SŁOWO ODWIECZNYM BOGIEM W TRÓJCY ŚWIĘTEJ

I. Logos – Słowo jako Syn Boga Ojca

W wierze i teologii chrześcijańskiej Logos przyjmowany jest w podwójnym ujęciu: jako Słowo wewnątrztrynitarnie (*Logos entiatheos*) oraz jako Słowo stwarzające i objawiające (*Logos prophorikos*)¹.

1. Preegzystencja Boskiego Słowa – Logosu w Trójcy

Logos – Słowo istnieje odwiecznie w Trójosobowym Bogu jako Druga Osoba Trójcy. W Nowym Testamencie tylko św. Jan Ewangelista pisze o Słowie Synu Bożym w znaczeniu chrystologicznym: w Apokalipsie 19, 13, w Pierwszym Liście 1, 1 i w Prologu do czwartej Ewangelii J 1, 1-2.14.18. W tych tekstach przedstawia Słowo – Logos wewnątrz tajemnicy Trójcy – *Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga* (J 1, 1-2). Podobnie tę prawdę ukazuje w dalszym ciągu Prologu: *Boga nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca [o Nim] pouczył* (J 1, 18)².

Początkowo Prolog był jednym z licznych hymnów śpiewanych w pierwotnym Kościele, przede wszystkim w czasie nabożeństw liturgicznych. Takie hymny zawierają listy św. Pawła: List do Filipian 2, 6-11; List do Kolosan 1, 15-20; Pierwszy List do Tymoteusza 3, 16. Hipolit Rzymski wspomina wyraźnie o podobnych praktykach śpiewania hymnów na cześć Chrystusa-Słowa!³

¹ Por. W. Breuning, *Gotteslehre*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1999, s. 169.

² Dopiero Jezus Chrystus – Słowo Odwieczne Wcielone – dał doskonałe objawienie o Ojcu; por. J 3, 11; 6, 46; 7, 16; 14, 6-11; Mt 11, 27.

³ Por. Euzebiusz z Cezarei, *Ecclesiastike historia*, V, 28. Termin „Słowo Boże z literatury mądrościowej został najpierw przejęty przez żydowskiego Filona z Aleksandrii

Umieszczając hymn w swojej Ewangelii, Jan dostosował go do jej założeń, dodając odpowiednie wyjaśnienia. W obecnej swej postaci Prolog dzieli się na trzy części: jedna przedstawia Słowo na płaszczyźnie ponadhistorycznej i ponadczasowej wewnątrztrynitarniej (ww. 1-2 i 18), natomiast dalsze dwie – w perspektywie stwórczej i ekonomicznej (ww. 3-5 i 9-14). Jan pragnie głębiej niż pozostali ewangelisci wnikać w pochodzenie Mistrza. Chce ukazać nie Jego ziemskie i ludzkie powiązania, ale właściwe Jego pochodzenie, które prowadzi ku nieskończonym tajemnicom życia Bożego.

Pierwsze słowa Prologu przypominają stylem i wyrażeniami pierwsze słowa Biblii (por. Rdz 1, 1). Tak jak Księga Rodzaju przedstawia Boga w decydującym dla świata momencie, gdy wprowadza porządek i piękno świata jako dzieła Stwórcy, tak Jan otwiera całą głębię życia Bożego. Mówi nie tylko o tym, co zostało stworzone przez Boga, ale co było u Niego i Nim. Słowo, które było u Boga, jest znów pokazane w swoich najściślejszych powiązaniach z Bogiem (ww. 1-2) i ze światem (ww. 3-5; 9-14).

Kim było to Słowo? Imię Jezusa Chrystusa nie występuje ani razu w Prologu, nawet w tych jego częściach, które mówią o historycznej działalności Nauczyciela z Nazaretu na ziemi. Również sam Jezus nie nazywa siebie nigdy w ten sposób. Chodzi więc Janowi nie o aspekt czasowy. Nie mówi też o początku Słowa, ale stwierdza, że istniało Ono już *na początku*, czyli w okresie, kiedy jeszcze świat nie istniał ani bieg czasu się nie rozpoczął. Do tego odwiecznego istnienia będzie powracał niejednokrotnie (por. J 17, 5-24; J 1, 1; 2, 13-14). Pojęcie Słowa należy do najtrudniejszych zagadnień czwartej Ewangelii. Na to pojęcie Janowego Logosu-Słowa miały wpływ najprawdopodobniej trzy komponenty: 1. Hellenizm, 2. Judaizm, 3. Nowy Testament, o ile Stary Testament został przez Jana Ewangelistę konsekwentnie przemyślany i samodzielnie oceniony⁴.

a) Logos w filozofii starożytnej

Logosem nazywano prawo rządzące zjawiskami przyrody, bezosobowy ład świata, rozum kosmiczny. Do filozofii greckiej pojęcie *logosu* wprowadził Heraklit z Efezu, u którego wyrażało ono niezmienność związków i stosunków zachodzących wśród powszechnej zmienności rzeczy oraz podmiotową zdolność poznawczą, wynikającą z uczestnictwa rozumu jednostki w rozumie kosmicznym. Koncepcję *logosu* przejęli stoicy, rozważając tezy o wszechjedności świata i tożsamości praw rządzących makro- i mikrokosmosem. W gno-

jako przedmiot jego spekulacji, aby następnie przeniknąć do chrystologicznych hymnów pierwszych chrześcijan i w ten sposób znaleźć się w Ewangelii wg św. Jana”. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1996, kol. 249.

⁴ Por. J. de Fraine, *Logos*, w: *Bibelllexikon*, Leipzig 1981, kol. 1060.

stycyzmie, uznając *logos* – rozum kosmiczny – za naczelną zasadę istnienia i działania, utożsamiano go z bezosobowym bogiem; w neoplatonizmie to pojęcie przybrało postać hipostazy – osoby – boskiego rozumu („słowa”).

b) Logos w judaizmie

W poszukiwaniu genezy słowa „logos” powoływano się na wyrażenie „memra” – Słowo (Pana), które częściej spotyka się w targumach. Niewątpliwie pojęcie *logosu* przygotował Stary Testament, na co wskazują wypowiedzi ostatnich ksiąg Starego Przymierza. Wśród pojęć teologicznych Słowo odgrywa rolę uprzywilejowaną: tworzy Ono i przenika całą historię zbawienia, nadając jej zamierzony przez Boga sens; oddziałując na człowieka, wzbudza i utwierdza jego wiarę. Dlatego też już Stary Testament rozpoczyna proces personifikacji (uosabiania) „słowa”, analogicznie do takiego rozumienia „mądrości” (por. Syr 1, 4; 24, 8-9⁵). Psalm 119 [118], 89 mówi o wieczności i niezmienności Słowa, inne księgi przedstawiają Je jako wykonawcę planów Bożych – np. Ps 147 [146], 15; Iz 55, 11; Mdr 18, 15nn.

2. Słowo w Prologu

Tak więc Słowo w Prologu należy rozumieć jako najwyższą formę Objawienia Bożego, czyli „mówienia” Boga do ludzi od pierwszego słowa stwórczego aż do najwyższego jego wyrazu w Jezusie Chrystusie (por. Hbr 1, 1-2). Należy jednak podkreślić, że Stary Testament mówiąc o mądrości czy słowie Boga jako przymiotach o charakterze osobowym, nie wspomina o tajemnicach życia Bożego, tak jak Prolog. Dlatego też nowoczesna krytyka biblijna poszukuje dodatkowych źródeł, które by wyjaśniały użycie terminu Logos-Słowo w sensie przedstawienia niewymownego, odwiecznego pochodzenia Syna. Za najbardziej prawdopodobne źródła, którymi mógłby się posłużyć ewangelista jako środkami przekazu nowego objawienia Boga w Jezusie, uznaje się współczesne Janowi dociekania filozoficzno-religijne, uwzględniające byty pośrednie (hipostazy), pochodzenia żydowsko-hellenistycznego lub wczesnognostyckiego.

Skoro Słowo było u Boga, nie jest Ono ani z Nim identyczne, ani też nie jest (jak mądrość w Starym Testamencie) uosobieniem jednego z Jego przymiotów; jest Ono samodzielną osobą. Niemniej, specjalny sposób (hellenistyczny) użycia przyimka „u” wskazuje nie tylko na fakt przebywania razem z Bogiem, ale też na ścisłą wspólnotę (por. 1 J 1, 2). Słowo to było więc od wieków współuczestnikiem boskiej natury w sensie właściwym: było Bogiem. Te trzy najwyższej wagi wypo-

⁵ „Ten, co mnie stworzył, wyznaczył mi mieszkanie i rzekł: «W Jakubie rozbij namiot i w Izraelu obejmij dziedzictwo»” (Syr 24, 8).

wiedzi podkreśla raz jeszcze werset 2, stwierdzając, że Słowo nie istniało nigdy oddzielnie, lecz było zawsze u Boga, było zawsze *jedno z Ojcem* (por. J 10, 30). Dalsze rozdziały rozwiną ten wątek w sensie preegzystencji, odwiecznego istnienia Jezusa (por. zwł. J 8, 58) – w tajemnicy Trójcy Świętej.

W kolejnym fragmencie Prologu św. Jan przedstawia Słowo w Jego działalności *ad extra* – jako Słowo stwarzające i objawiające (*Logos prophorikos*). Teologia dogmatyczna uznaje zasadę, że „działanie Trójcy Świętej na zewnątrz (*ad extra*) jest wspólne Trzem Osobom Boskim”.

Werset 3 Prologu opisuje działalność stwórczą Słowa. Ewangelista podejmuje temat stworzenia świata przekazany przez starotestamentową tradycję kapłańską (por. Rdz 1); czyni to jednak na zupełnie nowej płaszczyźnie, poszerzonej o nową perspektywę historiozbawczą. Starotestamentowe przekazy przedstawiają przede wszystkim człowieka jako stworzenie Boże i władcę istot niższych; Jan opisuje cały wszechświat jako *wszystko* stworzony przez Słowo. Tak pojęte Słowo przewyższa dynamiką starotestamentowe Słowo objawiające, porównywane do ognia (Jr 5, 14; 23, 29), do miecza (Oz 6, 5) lub do życiodajnej siły kierującej żywiołami (Ps 147 [146], 15-18). Praźródłem stworzenia jest Ojciec. Prolog odróżnia wyraźnie Boga Ojca, Stwórcę wszechrzeczy, od Jezusa Chrystusa, przez którego wszystkie rzeczy i ludzie zostali powołani do istnienia (por. 1 Kor 8, 6) i ku któremu zmierzają (por. Kol 1, 16). Ale Nowy Testament odnosi bez wahania wypowiedzi Starego Testamentu o Bogu Stwórcy do Chrystusa (por. Hbr 1, 10-12, który przytacza Ps 102 [101], 26-28): Słowo jest Bogiem, a świat został stworzony przez Chrystusa i ku Chrystusowi, Odkupicielowi nowego stworzenia. Możliwe, że stwierdzenie roli stwórczej Słowa nie jest pozbawione akcentu polemicznego, antygnostyckiego (szczególnie dotyczącego idei pośrednika, czyli demiurga wyposażonego w moc stwórczą). Bóg-Stwórca staje się Bogiem-Odkupicielem w swoim Synu-Słowie. Ten akcent antygnostycki stanowi może właściwy klucz do rozwiązania trudności podziału treści między wersetem 3 a 4. Możliwy jest także (i równie dobrze udokumentowany) podział słów: *Cokolwiek w Nim się stało, było życiem* (J 1, 4). Takie połączenie wyrażałoby myśl, że wszelkie życie w świecie ma swoje źródło w Słowie.

W wersecie 4 ewangelista stwierdza, że w Słowie jest źródło życia i światłości. Jest tu mowa nie o życiu w znaczeniu naturalnym, lecz o nadprzyrodzonym życiu Bożym, które przez Syna staje się udziałem wszystkich wierzących – tutaj na ziemi przez wiarę w Jezusa, a w wieczności przez pełnię poznania Boga (por. J 17, 3). W skali wartości nadprzyrodzonych życie to spełnia podobną rolę jak światło w przyrodzie (por. Ps 56 [55], 14). Dlatego już Stary Testament często zestawia Boga i Jego działanie na ludzi z pojęciem światła (por. Ps 44 [43], 4; 104 [103], 2; Ha 3, 4); jest On nie tylko źródłem życia, ale w Jego światłości stajemy się zdolni do oglądania prawdziwego światła (por. Ps 36 [35], 10), światła życia (por. J 8, 12).

Historiozbawczym zadaniem *światła* jest rozpraszać mroki, rozprzestrzeniać się wszędzie tam, gdzie panują ciemności niewiary i grzechu. W dalszych wypowiedziach Ewangelii *ciemności* będą oznaczały zwłaszcza ludzi obojętnych na zbawcze wołanie Jezusa. Światłość, jaka przychodzi z Jezusem na świat, rozprasza te mroki wśród nieustannej walki, której wynikiem jest zwycięski pochód Kościoła w świecie pogańskim. *Ciemności* nie są w stanie *ogarnąć światła* przyniesionego przez Jezusa.

Historyczną działalność Słowa w zakresie światłości uprzedza wystąpienie i świadectwo Jana Chrzciciela⁶. Jest ono analogiczne do wystąpień starotestamentowych proroków, posyłanych przez Boga (por. Iz 6, 8n; Jr 1, 7; 17nn). Jan Chrzciciel ma dopełnić ich misję, wskazując na Jezusa, Słowo Wcielone, jako na Światło świata. Rola Jana Chrzciciela polegała jedynie na złożeniu świadectwa o prawdziwym Świetle, które objawiło się na ziemi.

Choć Słowo-Logos przyszło do swojej własności, przez siebie stworzonej, choć przynosi temu światu wielkie dary życia i światłości, nie wszyscy jednak otworzyli się na Jego przyjęcie. Tragizm świata polega na tym, że będąc dziełem Boga – Logosu odrzucił Go. Nie poznać nie znaczy tylko rozumowego, intelektualnego poznania, ale odmowy uznania, aż do formalnej negacji i nienawiści. Świat, do którego przyszedł Jezus, był w podwójnym sensie Jego „własnością”: jako stwórczego Słowa i jako Mesjasza, Syna Bożego.

Ten „świat, który nie poznał Słowa, nie przyjął darów Chrystusa” św. Jan Apostoł nazywa światem, w którym panują: *pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia* (1 J 2, 16). Tym, którzy uwierzyli w Niego objawia nową, decydującą zbawczą rzeczywistość – udziela łaski nowego życia – łaski synostwa Bożego. Człowiek staje się dzieckiem Bożym przez łaskę. Droga do dziecięstwa Bożego prowadzi poprzez wiarę w Syna Bożego, który stał się człowiekiem⁷. Przyjście Słowa na świat to prawdziwa epifania światła i łaski: *ukazała się dobroć i miłość Zbawiciela, naszego Boga, do ludzi* (Tt 3, 4). Ci, którzy uwierzyli Słowu i stali się Jego uczniami, otrzymują dar dziecięstwa Bożego. Dar ten zakłada narodzenie się *z Boga* za sprawą Ducha Świętego, pierwiastka życia nadprzyrodzonego w człowieku⁸.

3. Inkarnacja Słowa

Logos – Słowo Przedwieczne od wieków u Ojca będące Bogiem przyjęło ciało i stało się pełnym człowiekiem. Z powodu tych niejednoznaczności antropologicznych w filozofii greckiej i żydowskiej schemat *Pneuma – sarks* został

⁶ Por. J 1, 6-7; 19nn; Mt 3, 1-17; Mk 1, 1-11; Łk 1, 3nn; 3, 1-20.

⁷ Por. J 3, 12; por. Mt 5, 9; Rz 8, 14; Ga 3, 26; 4, 5; 1 J 3, 1.

⁸ Por. J 2, 23; 3, 18; 1 J 2, 23; 3, 9;

w okresie pobiblijnym wyparty przez bardziej zgodny z Pismem Świętym model *Logos – sarks*. Nie można już, bez bliższych określeń, powiedzieć, że Bóg według swej istoty jako *pneuma* albo *sophia* stał się człowiekiem. Należy mówić: Osoba Słowa Przedwiecznego = *Logos* stała się ciałem = *sarks* por. (J 1, 14, 18).

Ale tu również pojawiły się problemy. Dla Semitów „ciało” oznacza całego stworzonego człowieka, w greckiej antropologii natomiast jest to tylko jego element materialny, istniejący obok „duszy” i (w niektórych systemach) „ducha”. Można więc było stąd wnioskować, że człowieczeństwo Jezusa ogranicza się do materialnego ciała. Dlatego w IV wieku wymyślono trzeci model, tzw. schemat *Logos – anthropos*, zgodnie z którym Bóstwo łączy się z człowiekiem. W związku z tym modelem pojawia się pytanie, co tutaj oznacza „człowiek”⁹.

W prosty, lapidarny sposób Ewangelia wypowiada tajemnicę Chrystusa: *A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas* (J 1, 4)). Jednak następuje punkt zwrotny w historii zbawienia: Bóg przez swego Syna, przedstawionego jako Słowo, przyjmuje ziemsko-ludzki sposób bytowania; ciało – wykładnik ziemskiego człowieka, jego ziemskiego pochodzenia, staje się mieszkaniem pełnego majestatu Słowa. Bóg w swoim Synu przełamał nieskończoną przestrzeń między sobą a światem. Przybycie Słowa na świat wyrażone jest bardzo realistycznie nie tylko przez użycie określenia ciało, ale i w wyrazie „zamieszkało”, oznaczającego właściwie „rozbiło namiot”. Może w ten sposób ewangelista chce nawiązać do obecności Arki Przymierza w Namiocie Spotkania. Od przyjęcia pełnej natury ludzkiej i przybycia do wszystkich ludzi przechodzi Jan do tych, którzy przez powołanie stali się w specjalny sposób związani ze Słowem – „ogłędaliśmy – doświadczyliśmy” (J 1, 14; 1 J 1, 1-3). Tylko oni poprzez dar dziecięstwa Bożego mogli doświadczyć chwały Jednorodzonego Syna Ojca Niebieskiego, oglądać wszelkie przejawy Jego mocy, Jego znaki i cuda¹⁰.

Janowe określenie Jezusa jako *Jednorodzonego Syna* oznacza praktycznie „jedyne”, „umiłowanego”, posłanego przez Boga na świat, Syna w sensie najściślejszym i najbardziej wyłącznym. Pełnia *łaski i prawdy* wyraża najbardziej charakterystyczny przymiot Boży wymieniany w Starym Testamencie¹¹. Łaska zakłada zbawczą, pełną miłości wspólnotę między Bogiem a Jego ludem, opartą na przymierzu; prawda nadaje jej odcień trwałości i niezmienności, podstawę do pełnej ufności w Bogu. Nadto prawda w ujęciu Janowym udziela wierzącemu wolności dzieci Bożych, uświęcając go (por. J 14, 17). Tym samym w Słowie staje się dostępna chrześcijaninowi sama istota Boża: kto zobaczył w świetle nadprzyrodzonej wiary Jezusa, zobaczył i Ojca¹².

⁹ Por. G. L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, Kraków 1995, s. 316.

¹⁰ Por. Wj 33, 9-10; 40, 34.

¹¹ Por. Wj 34, 6; por. 2 Sm 2, 6; Ps 25 [24], 10; Prz 3, 3.

¹² Por. J 14, 9; por. 1, 18.

Słowo przyniosło na świat niezmierną obfitość łaski Bożej, pełnię łaski oraz pełną gotowość udzielania jej światu; właśnie z tego niewyczerpanego zasobu otrzymuje każdy chrześcijanin aktualną pomoc aż po dar dziecięctwa Bożego włącznie.

Wyrażenie *łaskę po lasce* nie przeciwstawia się ekonomii łaski Starego Testamentu jej pełni w Nowym Testamencie, ale chce przedstawić ciągle udzielanie darów nadprzyrodzonych, których w Słowie jest pełnia¹³. Prawo i łaska – to nie dwie wielkości względem siebie przeciwne, lecz dwa kolejne aspekty zbawczego działania Bożego: mniej doskonały za pośrednictwem Mojżesza, który miał prowadzić ku Chrystusowi¹⁴ i doskonały w samym Jezusie Chrystusie, najwierniejszym dawcy łaski i prawdy Bożej.

W ostatnim wersecie Prologu ewangelista zwraca uwagę na niewidzialność Boga na ziemi. Nawet najściślej związani z Bogiem przedstawiciele Starego Testamentu widzieli Go jedynie pośrednio; nikt bowiem nie mógł ujrzeć transcendentnego Boga, pozostając przy życiu¹⁵.

Mimo wprowadzenia szeregu postaci zastępczych i pośrednich między Bogiem a człowiekiem księgi Starego Testamentu zdradzają tęsknotę za oglądaniem Jego chwały¹⁶. Tę odwieczną tęsknotę wypełniło Słowo, w którym niewidzialny Bóg stał się widzialny. Tylko Jezus może powiedzieć, że *głosi to, co widział u Ojca* (J 8, 38), lub daje świadectwo *o tym, co widział i słyszał* (J 3, 32), przychodząc z nieba. Toteż św. Jan będzie wracał jeszcze niejednokrotnie do tematu autentycznego widzenia Ojca¹⁷. Brzmienie słów: *Jednorodzony Bóg* lub *Jednorodzony Syn*, przekazywane różnie przez starożytne rękopisy, nie zmienia zasadniczej treści wypowiedzi: Prolog mówi zarówno o synostwie Jezusa, jak i o Jego boskiej naturze.

4. Pobiblijna teologia Słowa – Logosu

Jan Ewangelista, który przebywał w Efezie, spotykał się z rozpowszechnionym pojęciem *logosu*. Wkładał w nie jednak inną, własną treść. Podobnie odnosił się do aleksandryjskiego Żyda Filona, dla którego *logos* oznaczał „boski rozum” i zarazem pierwsze stworzenie Boga („drugiego Boga”).

Pierwotne chrystologiczne doświadczenie tożsamości ziemskiego Jezusa i Boskiego pośrednika zbawienia zawiera w sobie więcej treści niż wszelkie

¹³ Por. J 1, 16.

¹⁴ Por. Rz 3, 20; Ga 2, 16; 3, 11; J 7, 19.

¹⁵ Por. Pwt 4, 33; Sdz 13, 22-23; Iz 6, 5.

¹⁶ Por. Ps 16 [15], 11; 17 [16], 15; 73 [72], 24-25.

¹⁷ Por. J 5, 37; 6, 47; 1 J 4, 12.

jego pojęcie i językowe próby sformułowania. Wszystkie, tak przecież różniące się od siebie sformułowania chrystologicznego wyznania wiary zbiegają się w centrum wydarzenia w Chrystusie, z którego się wywodzą i które pragną przekazywać w świadectwie wiary.

Kolejne stopnie powstawania i węzłowe momenty rozwoju nowotestamentowych chrystologii stanowią jeden, organicznie powiązany proces przekazu wydarzenia Chrystusa w formie chrystologicznego wyznania wiary. Formowanie się tego wyznania w pierwotnym Kościele dowodzi rozwijającej się szaty językowej „fenomenu Jezusa” i refleksyjnego o Nim świadectwa.

Gdy spoglądamy na pobiblijną przeszłość, ciągle na nowo zdumiewa nas szybkie pojawienie się zwartego wewnątrznie wyznania wiary, zawierającego wypowiedzi dotyczące *preegzystencji Jezusa jako Syna i Słowa Ojca Przedwiecznego, Jego posłannictwa, autentycznie ludzkiego sposobu życia, Jego zastępczej i stanowiącej fundament Nowego Przymierza śmierci ekspijacyjnej, wskrzeszenia Go z martwych przez Ojca i oczekiwania Jego powtórnego przyjścia przy końcu czasów*. Wszystkie te tematy znajdują się już w przedpawłowych hymnach i wyznaniach wiary 30-tych i 40-tych lat: Rz 1, 34; Flp 2, 6-11; Kor 15, 3-5; 11, 23-26; Ga 4, 4; 1 Tes 4, 14-18; 5, 9¹⁸.

Słusznie można przyjąć, że „...w owym czasie, niespełna dwadzieścia lat liczącym okresie czasu, w chrystologii wydarzyło się więcej niż przez całe następne siedem wieków”¹⁹.

W przednicejskiej chrystologii Logosu teologowie posługujący się terminem *logos* używali go z bogatą tradycją. Mówiliśmy już o starotestamentowych refleksjach na temat mądrości. Żydowski filozof, **Filon z Aleksandrii** (ok. 13 przed Chr. – 45/50) powiązał je z pojęciem Logosu. Również w hellenizmie termin ten odgrywa pewną rolę, jako powszechna zasada kosmologiczna, pośrednicząca między światem i niedostępnym Bogiem. Ale zupełnie szczególnego znaczenia pojęcie *logosu* nabiera w teologii Jana, który Słowo utożsamiał z Synem Przedwiecznym.

W chrystologii pobiblijnej do tradycji tych jako pierwszy nawiąże **Justyn** (zm. ok. 165) po to, by uzasadnić chrześcijaństwo jako religię głoszącą zbawienie całego świata. Uczy on, że Logos działał w świecie jeszcze przed pojawieniem się Jezusa w historii, *rozsiewając w nim od samego początku zarodki zbawienia (logoi spermatikoi)*. Historyczne chrześcijaństwo przed-

¹⁸ G. L. Müller, *Chrystologia...*, dz. cyt., s. 162.

¹⁹ M. Hengel, *Der Sohn Gottes, Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen 1977, wyd. 2, s. 11.

stawia doskonałą realizację zbawczej obecności Boga w świecie. Ale już przed nim istnieli tacy ludzie, jak Sokrates czy Heraklit, którzy żyli zgodnie z Logosem, a więc byli już w pewnym sensie chrześcijanami²⁰.

Otwarte pozostaje tu jednak pytanie, czy Logos stanowi jedność istotową z Bogiem (*Logos endiathetos*, pozostające w Bogu Słowo), czy też tylko jest jakimś Jego przejawem, który z Niego wyszedł w momencie stworzenia (*Logos prophorikos*, Słowo wychodzące z Boga). W tym drugim przypadku, nie byłby w pełni ani Bogiem, ani człowiekiem, lecz istotą pośrednią. W tym wczesnym okresie, brak jeszcze dociekań nad dokładną naturą owych relacji; z myślą o historii zbawienia, Justyn przyjmuje funkcjonalną (nie w samej naturze) niższość Logosu w stosunku do Ojca²¹.

Wiek później, **Orygenes** (180–254) wypracowuje najpoważniejszy zarys chrystologii Logosu. Ten wykształcony (neoplatoński) filozof²² jako pierwszy podjął się przeprowadzenia wnikliwej naukowej analizy tajemnicy wcielenia i soteriologicznego uzasadnienia treści chrześcijaństwa. Jeżeli zbawienie polega na zjednoczeniu człowieka z Bogiem, to Chrystus musi być zarazem Bogiem i człowiekiem – co do tego Orygenes nie ma najmniejszych wątpliwości. Dlatego Wcielenie, to powstanie *theandros* Boga-człowieka. Chociaż w historii zbawienia należy przyjąć pewien porządek stopni (*taxis*), to w swej naturze i istocie Logos jest Przedwiecznym Synem Ojca. „Wszystkie istoty rozumne mogą mieć udział w Boskim Logosie, a tym samym noszą w sobie niejako ziarna mądrości i sprawiedliwości, to jest Chrystusa”²³. Jeśli jednak Boże zbawienie miało osiągnąć całą ludzkość, Logos musiał się rzeczywiście stać człowiekiem.

Pozostający pod wpływem neoplatońskiego schematu wyjścia i powrotu do Boga (*exitus – reditus*) Orygenes mówi, że Bóg po to przychodzi do ludzi, żeby im umożliwić powrót do Boga. Aleksandryjski teolog wypowiada się jasno zarówno w sprawie istotowej równości Logosu z Ojcem, jak i co do rzeczywistego Jego wcielenia. W ten sposób czynił zadość także intencji soteriologicznej: „Człowiek nie zostałby cały odkupiony, gdyby (Chrystus) nie przyjął całego człowieka. Jeśli ciało Zbawiciela uważa się za czysto duchowe, tym samym zaprzecza się zbawieniu ludzkiego ciała” (*Rozmowa z Heraklidesem*, 6).

²⁰ Por. Justyn, *I Apologia pro Christianis ad Antonium Pium*, w: *Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi*, Jenae 1876, rozdz. 46.

²¹ Por. Justyn, *II Apologia pro Christianis ad Senatam Romanum*, rozdz. 6.

²² „Orygenes jest jednym z największych geniuszy nie tylko Kościoła, ale i całej ludzkości” (A. Hamman). „Nie da się w żaden sposób przecenić Orygenesusa i jego znaczenia dla historii chrześcijańskiej myśli” (Hans Urs von Balthasar), cyt. za: F. Drączkiewicz, *Patrologia*, Pelplin – Lublin 1998, s. 126.

²³ Orygenes, *O zasadach*, tł. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 46.

5. Ruch ariański w IV w. i obrona bóstwa Logosu-Chrystusa

Ruch ten doszedł do groźnego błędu chrystologicznego sprowokowanego przez Ariusza (258–336), prezbitera z Aleksandrii. Jego doktryna dotyczyła, po pierwsze, odwiecznego synostwa Bożego Logosu. Odmawiając Mu istotowej boskości, pozostawiała Mu mimo to, rozumiany w sensie pochodnym, tytuł Syna Bożego. Po drugie, odrzucała także ludzką duszę Chrystusa. Logos, najwyższe i najszlachetniejsze stworzenie Boga, przyjęło – zdaniem Ariusza – tylko ludzkie ciało. Ten drugi problem, pytanie o ludzką duszę Jezusa, miał jednak nabrać zasadniczego znaczenia dopiero później, w kontekście polemik z apolinaryzmem.

Podobnie jak w wielu innych doktrynach II i III wieku, również u podstaw systemu ariańskiego leżało pragnienie monoteizmu, a zarazem pośrednictwa Logosu-Chrystusa między Bogiem i światem. Logos, według arianizmu, pozostaje po stronie stworzenia.

W 325 r. cesarz Konstantyn zwołał biskupów swego cesarstwa do Nicei na wielki sobór. Zgromadziło się na nim około 300 hierarchów. Przyjęte przez Sobór Nicejski I wyznanie wiary miało ogromne znaczenie dla dalszego rozwoju dogmatu. Sobór orzekł, że „Przedwieczny Syn Boży pochodzi od Ojca przez rodzenie”. Termin „rodzenie” jest tu rozumiany analogicznie i oznacza właściwe tylko Synowi pochodzenie od Ojca, różniące się istotnie od pochodzenia skończonych istot od Boga przez „stworzenie”. Ponadto między Osobami Trójcy Świętej istnieje relacyjna odrębność Ojca, Syna i Ducha Świętego i istotowa jedność numerycznie jednej natury Bożego bytu.

Po soborze zaczęła się ostra walka w dziedzinie teologicznej i pomiędzy zwolennikami arian popieranymi przez politycznych protektorów, do których należeli nawet cesarze. Największe zasługi w wyjaśnieniu Trójcy Świętej, że istnieje Bóg „w jednej istocie w trzech hipostazach”, położyło młodsze pokolenie nicejczyków – ojcowie kapadocy: **Grzegorz z Nazjanzu** i **Grzegorz z Nyssy**, a przede wszystkim **Bazyli z Cezarei**.

W teologii zachodniej szczególnie zasługi w tej dziedzinie ma **Tertulian** (155–220). Rozróżnia on „jedną” podstawę poszczególnego Istniejącego i Jego przypadłości. Nazywa ją *substantia*; Grecy używają terminu *ousia* lub *physis*. Ojciec, Syn i Duch mają tylko jedną taką podstawę, tylko jedną substancję. Pierwotną rzeczywistością jest Ojciec, od którego Syn i Duch w różnej kolejności mają swoje bycie-Bogiem i są współuczestnikami (*consortes*) Boskiej substancji²⁴. Substancja ta otrzymuje w Trzech różną formę egzystencji. Tertulian określa ją jako *persona* (gr. *prosopon*). Konkretnym nosi-

²⁴ Por. *Adversus Praxean*, przekł. pol. fragm. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, s. 258–263.

cielem substancji jest Osoba: Ojciec, Syn i Duch mają tylko jedną substancję, różnią się jednak jako „Osoba”. Jezus jako Ten, który stał się człowiekiem, jest konkretnie różny od Ojca w tym znaczeniu, że zamiana Osób jest niemożliwa. Również Duchowi musi przysługiwać samodzielność podmiotowa: uświęca On każdego wierzącego.

Ojcowie okresu ponicejskiego posługują się chętnie obrazami zaczerpniętymi z przyrody dla zilustrowania jedności Ojca i Syna. Upodobali sobie zwłaszcza metaforykę światła (światło, promień, jasność), wody (źródło, rzeka, zraszanie) oraz porównania z zakresu botaniki (roślina, zapach, balsam). Szczególne znaczenie ma biblijne pojęcie obrazu. Już w nowotestamentowych *Listach* Syn jest obrazem Boga (2 Kor 4, 4; Kol 1, 15)²⁵.

Nikt nie wywarł większego wpływu na zachodnią teologię trynitarną niż **św. Augustyn**, biskup Hippony. Istotą Boga żywego zajmował się wielokrotnie, wreszcie po dwudziestoletniej pracy opublikował wyniki swoich rozważań w monumentalnym dziele *De Trinitate* (419–420). Augustyn znał teologię grecką. Nie był jednak już w sytuacji walki IV wieku, lecz mógł oddać się spokojnym rozmyśleniom. Spory przeszłości nie znajdują się w centrum jego zainteresowań. Jako szukający i miłujący Boga nie ogranicza się do pastoralnych i naukowych punktów widzenia teologii, lecz poświęca się zgłębianiu najważniejszej tajemnicy wiary. W związku z naszym tematem zwrócimy szczególną uwagę na jego wkład w naukę o Trójjedynym Bogu.

Oczywiście, również dla Augustyna pytanie nad pytaniami brzmi: jak mają się do siebie w Bogu jedność i troistość? Augustyn skierowuje światło zwłaszcza na pierwszy biegun. „Jedność” nie może, według niego, pozostawać abstrakcyjną wypowiedzią o Bogu: doświadczamy Go jako jednego w sposób, w jaki się z nami spotyka. A jak spotyka się z nami? W pokorze całkowitego ogołocenia – tak widzi to Augustyn. To jeden decydujący punkt. Podobnie jak pisma greckich filozofów, także obszernie fragmenty *De Trinitate* przypominają rozważania na temat pojęcia istoty i jedności. Ale wrażenie myli. Chodzi zawsze o historię zbawienia, chodzi o głoszenie *amor Christi*, miłości Jezusa z Nazaretu. Zapamiętajmy: teologia trynitarna Augustyna jest zorientowana chrystologicznie. Chce w jasny sposób ukazać, jak Bóg udziela się ludziom jako On sam.

Przedstawieniu rozważań o Trójcy Świętej biskup Hippony poświęca piętnaście ksiąg. Najbardziej znaczącym bodźcem do pojęciowego uchwycenia jedności i różności w Trójcy Świętej stało się podjęcie przez Augustyna i wykształcenie pojęcia *relatio*. Augustyn mógł się powołać na wcześniejsze prace Kapadocyjczyków, według których różnice hipostaz mają swe podstawy w różnych okolicznościach początku i pochodzenia Trzech.

²⁵ Por. W. Breuning, *Gotteslehre*, tłum. pol. J. Fenrychowa, *Nauka o Bogu*, Kraków 1999, s. 155.

Augustyn chce szukać śladów w stworzonym przez Boga świecie, a w nim przede wszystkim w człowieku, będącym jako obraz Boga koroną stworzenia, które pozwolą konkretniej ukazać wiarę w Jego Trójjedność. Najbardziej znana stała się „psychologiczna nauka o Trójcy Świętej” (*Psychologische Trinitätslehre* – tak brzmi tytuł rozprawy M. Schmausa), gdzie autor rozpoznaje obraz stosunków wewnątrztrynitarnych²⁶.

Przez odkrycie, że istotą wzajemnych Boskich relacji jest miłość, Bóg w Trójcy stał się nam rzeczywiście bliższy. Terminologia filozoficzna kieruje nasze spojrzenie na życie Boga w sobie i wyostrza je zarazem „ekonomicznie”. Bóg staje się bowiem poznawalny jako miłość ku nam, która znalazła niedościgniony wyraz w objawieniu Chrystusa. Bóg nie jest Bogiem zamkniętym w sobie, lecz rodzącym w sobie i dla nas życie. W tym leży Jego właściwa i najgłębsza tajemnica, która sprawia, że teologia trynitarna zawsze będzie nieporadną, jakkolwiek teologicznie niezbędną próbą myślenia. Augustyn był tego świadomy. Nieprzypadkowo jego często tak abstrakcyjne i wymagające największego wysiłku wywody w *De Trinitate* kończą się modlitwą do „Boga w Trójcy Jedyne”. Przytoczmy tu jeden choćby przykład.

Wychodząc z zasady wiary,

szukałem Ciebie jak potrafiłem, na ile dałeś mi zdolności, pragnąłem dojrzeć rozumem to, w co wierzyłem, i wiele roztrząsałem, wiele się trudziłem. Panie, Boże mój, jedyna moja nadziejo, wysłuchaj mnie, abym, zmęczony, nie utracił chęci szukania Ciebie, lecz gorliwie szukał Twego oblicza. Daj mi siłę szukania, któryś pozwolił się odnaleźć i dałeś nadzieję, że coraz więcej będziemy Ciebie znajdować. Staje przed Tobą moja siła i moja bezsiła: zachowaj pierwszą, uzdrów drugą! Staje przed Tobą moja wiedza i moja niewiedza. Tam, gdzie mi otwarłeś, przyjmij mnie, gdy wejde; gdzie zamknąłeś mi dostęp, otwórz, gdy zapukam. O Tobie chcę pamiętać, Ciebie poznać, Ciebie kochać²⁷.

6. Czy jest możliwa współczesna odnowa chrystologii na podstawie pojęcia Logosu?

Ten problem stawia protestancki teolog Wolfhart Pannenberg w dziele *Grundzüge der Christologie* (s. 166–169)²⁸. Stwierdza, że teologiczne kierunki starały się po pierwszej wojnie światowej o odnowę starożytnej chrystologii w ogóle, a szczególnie teologii Logosu. Natrafiały jednak na wielkie trudności wprowadzenia pojęcia Logosu jako pośrednika pomiędzy transcen-

²⁶ Por. tamże, s. 168.

²⁷ Św. Augustyn, *De Trinitate*, 15, 26, 51.

²⁸ Książka ukazała się w wydawnictwie G. Mohn, Gütersloh 1972.

dentnym Bogiem a stworzeniem świata ze względu na nowe ujęcie praw natury. Jednak niektórzy teologowie, jak E. Brunner czy K. Barth, podjęli się odnowy chrystologii Logosu, idąc za św. Ignacym Antiocheńskim (por. *List do Magnezjan* 8, 2) i św. Ireneuszem, kładąc u fundamentów chrystologii Logosu teologię objawienia – Jezus jest Słowem objawiającym Ojca.

II. Logos – Słowem stwarzającym, objawiającym i uświęcającym (*Logos prophorikos*)

1. Logos – Słowo stwarzające

Stworzenie świata dokonuje „Ojciec przez Syna i w Duchu Świętym”²⁹.

Powołanie do istnienia i życia stworzeń jest dla Boga rzeczą naturalną, bowiem jest On Udzielającym samego siebie, Obdarowującym istnieniem i dobrem. Już samą wieczność Boga, pominąwszy stworzenie świata, określa się przez samoprzekazywanie siebie. Ojciec zawsze przekazuje Synowi-Logosowi – przez rodzenie – swoje bycie-Bogiem. Ojciec i Syn zawsze przekazują to samo bycie-Bogiem Duchowi Świętemu³⁰. Bóg Ojciec przez wewnątrztrynitarnie rodzenie przekazuje bycie-Bogiem Synowi – Słowu Odwiecznemu – Logosowi, a przez Logos – Słowo Odwieczne, które jest mocą i mądrością Bożą, słowem stwórczym przekazuje stworzeniu istnienie.

Pismo Święte wyraża pełne orędzie o Logosie – Słowie stwarzającym: *Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało (...) (J 1, 1-4). Na świecie było [Słowo], a świat stał się przez Nie, lecz świat Go nie poznał (J 1, 10-11).*

Chrystus – *On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone: (...). Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie (Kol 1, 15-17).*

2. Logos – Słowo objawiające

Słowo Boże, Druga Osoba Trójcy Świętej – Syn Boży przyjął ludzką naturę do swej Osoby Boskiej i przekazał światu, który został przez Niego stworzony, pełnię nadprzyrodzonego objawienia o Bożym życiu. Jeżeli to

²⁹ A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu*, Kraków 1999, s. 87; por. św. Augustyn, *De civitate Dei*, 11, 28, PL 41, 337.

³⁰ Por. tamże, s. 86; św. Augustyn, *De Trinitate*, VIII, 3, 9n, PL 42, 949.

samowyrazenie się Boga przyjmuje formę ludzkiego słowa, to mamy do czynienia z tym, co nazywa się po prostu słowem Bożym: orędzie proroków, Jezusa, apostołów, Kościoła, słowo Boże w Piśmie Świętym. Ze względu na swój charakter – słowo ludzkie ma możliwość bycia słowem Bożym, nie pomniejszając przy tym słowa Bożego i nie sprowadzając go do słowa w gruncie rzeczy tylko ludzkiego. Bóg sprawia, że staje się ono słowem Bożym, i używa tego słowa jako takiego w trojaki sposób: a) Pod charyzmatycznym wpływem Boga słowo zostaje w proroku tak ukształtowane, że wyraża to, co Bóg chce człowiekowi powiedzieć; b) Słowu ludzkiemu towarzyszy łaska, tak że akt jego słuchania w wierze jest podtrzymywany przez łaskę, czyli ostatecznie przez samego Boga, nie zamyka tego obiektywnego słowa w czysto ludzkiej możliwości swego poznania, nie sprowadza go do słowa słuchanego w sposób wyłącznie ludzki; c) W ten sposób słowo to jest zasadniczo słowem skutecznym, a w sensie najbardziej radykalnym owa skuteczność realizuje się w sakramentach, ponieważ w łasce, która mu towarzyszy, sama rzecz, jaką wyraża słowo, staje się obecna³¹. Pismo Święte wyraża to pełne orędzie w Logosie. Tekst Pisma Świętego o Logosie – Słowie objawiającym stwierdza:

Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna. Jego to ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy, przez Niego też stworzył wszechświat. Ten [Syn], który jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty, podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi, a dokonawszy oczyszczenia z grzechów, zasiadł po prawicy Majestatu na wysokościach (Hbr 1, 1-3).

3. Logos – Słowo uświęcające

Jezus dla zbawienia i uświęcenia ludzi przekazał orędzie Ewangelii i ustanowił sakramenty św. W pierwszym rzędzie sakramenty oznaczają i sprawiają *spotkanie z Jezusem Chrystusem i z Jego zbawczym działaniem* – kiedyś i teraz. Tym samym oznaczają i sprawiają nową i głębszą jedność z Bogiem, Ojcem Jezusa Chrystusa. Równocześnie oznaczają i sprawiają nową jedność ludzi ze sobą, pokój obejmujący także całe stworzenie. Elementy, „owoce” stworzenia stają się integralną częścią sakramentalnych czynności, a przez to potwierdzają zbawczą wolę Boga, Jego polecenie i zobowiązanie do ich troskliwego zachowywania. Poza tym sakramenty oznaczają i dają miłość oraz uznanie (także miłość przebaczącą), sens, pociechę i nadzieję sięgającą dalej niż śmierć. Można to, mniej czy bardziej wyraźnie, wykazać w odniesieniu

³¹ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, dz. cyt., kol. 497.

do wszystkich sakramentów, niekiedy nawet bezpośrednio, uwzględniając ich sakramentalne czynności-symbole. Ale można też wykazać, że pojedyncze sakramenty mogą być przyporządkowane *szczególnym aspektom zbawienia*, chociaż tego momentu nie musi się specjalnie podkreślać.

Dalszych szczegółów dotyczących natury sakramentów oraz ich skuteczności dostarczyć może porównanie ich z innymi rodzajami działania Kościoła, w stosunku do których wykazują one pewne podobieństwa, ale zarazem i różnice. Są to: głoszenie zawartego w Biblii słowa Bożego i tzw. sakramentalia.

Najpierw zostaną tu omówione, w ostatnich dziesięcioleciach szeroko dyskutowane, *relacje zachodzące między słowem i sakramentem*.

Słowu Bożemu i jego głoszeniu Pismo Święte przypisuje jeszcze większą moc zbawczą niż sakramentom. Słowo to poucza o łasce i zbawieniu, zachęca do prowadzenia życia zgodnego z wolą Bożą i daje wierzącemu udział w zbawieniu. Jest słowem skutecznym. Skuteczność jego działania podkreśla już Stary Testament: *Czy moje słowo nie jest jak ogień – wyrocznia Pana – czy nie jest jak młot kruszący skalę?* (Jr 23, 29; por. np. Iz 55, 10n). Według wywodzącego się z tradycji kapłańskiej opisu stworzenia świata Bóg stworzył świat swoim słowem (por. Rdz 1, 1-2, 4a). W Nowym Testamencie jedynym, wszystko ogarniającym Słowem Boga jest Jezus Chrystus (por. J 1, 14), Dobra Nowina, którą jest On sam, którą przyniósł i polecił głosić swoim uczniom, która wzbudza wiarę oraz daje łaskę i zbawienie. Ewangelia jest *mocą (dynamis) Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego* (Rz 1, 16; por. Hbr 4, 12n). Liczne teksty Nowego Testamentu potwierdzają ten „dynamiczny” charakter słowa, który na pewno nie jest niezależny od jego treści, ale też z całą pewnością oznacza coś więcej niż tylko treściowe pouczenie: *Wy już jesteście czysti dzięki słowu, które wypowiedziałem do was* (J 15, 3; por. 1 P 1, 23).

O relacji między słowem i sakramentem w historii teologii wypowiediano się raczej tylko okazjnie, kiedy na przykład Augustyn nazywał sakrament *verbum visibile* (słowo widzialne). Przez dłuższy czas natomiast zachowywała żywotność biblijna idea zbawczej skuteczności słowa Bożego; niektóre elementy biblijnego słowa Bożego (obietnice proroków, „Ojciec nasz”) określano nawet terminem *sacramentum*. Z czasem jednak – zwłaszcza w reakcji na reformacyjne przeakcentowanie znaczenia słowa – w słowie Objawienia zaczęto dostrzegać tylko medium obiektywnych prawd, które Bóg podał ludziom do wierzenia. Dopiero w dobie Soboru Watykańskiego II po stronie katolickiej zaczęła się rozwijać teologia słowa i zaczęto się zastanawiać nad stosunkiem słowa do sakramentu.

Pojawiły się dwie tendencje: podczas gdy jedni analizowali słowo i jego głoszenie w perspektywie sakramentalnej i uważali je za quasi-sakrament (Otto Semmelroth), inni widzieli w sakramencie najwyższą realizację skutecznego słowa (Karl Rahner). Niektórzy teologowie (np. Walter Kasper) nie chcąc zajmować stanowiska jednostronnego, szukają rozwiązań pośrednich; obustronne

relacje słowa i sakramentu określają w perspektywie konkretnej sytuacji człowieka i kondycji człowieczeństwa. Skuteczność słowa Bożego bywa też często interpretowana przy zastosowaniu teorii języka. Obok zdań *informujących* są także zdania *realizujące*. Przy czym trzeba podkreślić, że brak jest wyraźnych wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła dotyczących stosunku słowa do sakramentu.

Sobór Trydencki przypisuje zbawczą skuteczność sakramentom, przez które „wszelka rzeczywista sprawiedliwość albo się rozpoczyna, albo zaczęta wzrasta, albo jeśli się ją utraci, zostaje odzyskana”³². O wierze rodzącej się ze słuchania słowa Bożego (por. Rz 10, 17) mówi jednak, że jest „początkiem naszego zbawienia (...) fundamentem i korzeniem wszelkiego usprawiedliwienia”³³. Skuteczność słowa Bożego wielokrotnie podkreśla Sobór Watykański II: „Tak wielka zaś tkwi w słowie Bożym moc i potęga, że jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego”³⁴. Zwraca on także uwagę na dialogowo-osobowy charakter słowa Bożego³⁵.

Dla teologii reformacyjnej wszelkie zbawienie rodzi się ze słowa Bożego, z jego głoszenia i z wiary (*solo verbo – sola fide*). Sakramenty stanowią szczególnie (nie najważniejsze!) formy realizacji zbawczego wydarzenia słowa. Stąd ponowne odkrycie „zbawczej mocy słowa” w teologii katolickiej może tu oznaczać pewne zbliżenie. Po stronie ewangelickiej musiałoby temu odpowiadać, oczywiście, docenienie specyficznej wartości symbolu jako skutecznego pośrednictwa Objawienia, a tym samym zbawienia. Pojawiają się już oznaki takiej orientacji. Słowo i sakrament to dwie podstawowe formy kościelnego pośredniczenia. Przy całym ich podobieństwie – obie są znakami – *nie można ich do siebie redukować*. W określaniu ich wzajemnych relacji można by wychodzić z odpowiadających im sytuacji. Głoszenie słowa przynosi człowiekowi zbawienie w tym sensie, że może je dobrowolnie realizować w danej sytuacji. Sakramenty natomiast w życiu człowieka, który je z wiarą przyjmuje i z nimi współdziała, skutecznie udzielają łaski i tworzą one zarazem wspólnotę zbawienia z Chrystusem. Poza tym w sakramencie słowo i znak są bardzo ściśle ze sobą związane. Specyficzny sens sakramentów jako działania zbawczego domaga się dalszych jeszcze wyjaśnień antropologicznych.

³² H. Denzinger, P. Hünermann, *Enchiridion symbolorum, definitiorum et declarationum de rebus fidei et muni*, Freiburg im Br. 1991, s. 1600; *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa SJ, I. Bieda SJ, Poznań 1988, s. 208.

³³ Tamże, s. 1532; *Breviarium Fidei*, dz. cyt., s. 67.

³⁴ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, Dei Verbum*, nr 21.

³⁵ Por. tamże, nr 8.

III. Słowo Wcielone – Jezus Chrystus ustanawia urząd posługi słowa Bożego i udziela charyzmatu nieomylności w dziedzinie wiary i moralności swojemu Kościołowi

1. Posługa słowa Bożego w Kościele

Jezus powołuje 12 Apostołów (Mt 10, 1-16; 28, 16-20; J 20, 21, 15-17) i przekazuje im prawo i obowiązek nauczania w Jego imieniu. Św. Paweł pisze w Liście do Koryntian o różnych posługach w Kościele: *I tak ustanowił Bóg w Kościele najprzód apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli, a następnie tych, co mają dar czynienia cudów, wspierania pomocą, rządzenia oraz przemawiania rozmaitymi językami* (1 Kor 12, 28).

2. Charyzmat nieomylności w dziedzinie wiary i moralności

Dzieje Apostolskie przekazały nam przez św. Pawła wezwanie do biskupów, aby czuwali nad czystością nauki Chrystusowej: *Uważajcie na samych siebie i na całe stado, w którym Duch Święty ustanowił was biskupami, abyście kierowali Kościołem Boga, który On nabył własną krwią. Wiem, że po moim odejściu wejdą między was wilki drapieżne, nie oszczędzając stada. Także spośród was samych powstaną ludzie, którzy głosić będą przewrotne nauki, aby pociągnąć za sobą uczniów* (Dz 20, 28-29).

Jezus – Wcielony Logos – wyznaczył Kościołowi misję nauczania, misję uświęcania i rządzenia. On pozostaje na zawsze absolutną Prawdą, Drogą i Życiem.

Te dwa paragrafy o posłudze słowa Bożego i o nieomylności Kościoła wymagają obszernego, osobnego opracowania.

3. Współpracownicy Prawdy w Kościele

Wśród ludu Bożego niedościgłym wzorem „współuczestnictwa pracy dla Prawdy” (por. 3 J 8) w słuchaniu i wypełnianiu słowa Bożego objawionego o Jezusie-Słowie Wcielonym Odwiecznym jest Jego Matka – Najświętsza Maryja Panna. Pasterze *udali się też z pośpiechem i znaleźli Maryję, Józefa i Niemowlę. Gdy Je ujrzeli opowiedzieli o tym, co im zostało objawione o tym Dziecięciu (...). Lecz Maryja zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu* (Łk 2, 16-19).

Na początku publicznej działalności Jezus Chrystus powołał do grona najbliższych uczniów 12 Apostołów, aby ich przygotować do posługi Słowa, do diakonii, liturgii i dawania świadectwa. Następnie powołał innych 72 uczniów.

W 1951 r. ten sam Jezus Chrystus powołał grupę 44 maturzystów do Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach. Były to ciężkie czasy dla Polski i Kościoła: ks. bp ordynariusz Czesław Kaczmarek i 10 kapłanów z diecezji kieleckiej – m.in. z seminarium i kurii biskupiej – zostało od 21 stycznia 1951 r. uwięzionych. Mimo to, w trudnych warunkach materialnych, przy ustawicznym nękanii WSD przez kontrole ubowców, praca nad duchową, intelektualną i duszpasterską formacją była kontynuowana.

W dniu 15 VI 1957 r. w katedrze kieleckiej 29 diakonów otrzymało święcenia prezbiteratu. Od tego dnia rozpoczęły pracę kapłańską w różnych parafiach. Niektórzy z nich odznaczyli się większymi zdolnościami intelektualnymi i przez władze diecezjalne zostali skierowani na dalsze studia. Do nich należeli: ks. Stanisław Czerwik, ks. Julisław Łukomski i ks. Mieczysław Rusiecki.

Ks. S. Czerwik podjął studia liturgiczne w Rzymie zwieńczone promocją doktorską. Po ich ukończeniu w 1963 r. otrzymał nominację na wykładowcę liturgiki w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach. Wykładał też w Instytucie Liturgicznym PAT w Krakowie oraz w warszawskiej ATK.

Natomiast ks. J. Łukomski i ks. M. Rusiecki podjęli specjalistyczne studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Ks. J. Łukomski ukończył studia filozoficzne promocją doktorską i zatrudniony został w WSD w Kielcach w 1967 r. Po habilitacji prowadził także wykłady z filozofii na innych wyższych uczelniach. Przez 30 lat jako duszpasterz akademicki w Kielcach ma w tej dziedzinie duże zasługi.

Ks. M. Rusiecki studiował pedagogikę i katechetykę. Po uzyskaniu doktoratu mianowany został w 1982 r. wykładowcą pedagogiki w WSD w Kielcach. Na KUL-u prowadził wykłady z katechetyki. W diecezji pełnił obowiązki wizytatora nauki religii, referenta duszpasterstwa inteligencji. Po zdobyciu habilitacji został profesorem w Akademii Świętokrzyskiej w Instytucie Pedagogiki i Psychologii. Do teraz jest ofiarnym spowiednikiem i gorliwym celebransem Eucharystii w niedzielę o godz. 12.00.

Obecny tom „Kieleckich Studiów Teologicznych” nawiązuje do dwóch wydarzeń w Kościele powszechnym i Kościele kieleckim. Jesienią 2008 r. będzie obradował w Rzymie Synod Biskupów, podejmując temat znaczenia słowa Bożego w wierze i działalności Kościoła. W naszym lokalnym Kościele w 2007 r. świętowało swój Złoty Jubileusz służby kapłańskiej Jezusowi, Kościołowi i Ojczyźnie 16 księży wyświęconych w 1957 r.

Wszystkim szanownym Jubilatam, a zwłaszcza tym pracującym w naszej Alma Mater: ks. infułatowi, profesorowi Stanisławowi Czerwikowi; ks. prałatowi, profesorowi Julisławowi Łukomskiemu; ks. prałatowi, profesorowi Mieczysławowi Rusieckiemu składamy serdeczne gratulacje z okazji przeżywania tego jubileuszu. Dziękujemy za gorliwą i owocną pracę w służbie Słowu Bożemu, w umacnianiu w wierze i nadziei. Składamy braterskie życzenia wytrwania w łasce i miłości Boga i Kościoła.

Zusammenfassung

LOGOS – GOTTES WORT – UND GOTTES SOHN JESUS CHRISTUS

Dieser Artikel behandelt kurz die Logoschristologie. Der christologische Sinn des Wortes Logos findet sich nur in den johanneischen Schriften, also in der Offenbarung des Johannes 19, 13; in dem ersten Brief des Johannes 1 J 1, 1 und im Prolog des 4. Evangeliums J 1, 1n; 14, 18. Der Begriff Logos kehrt dreimal im Prolog des 4. Evangeliums wieder. Hier wird ohne weitere Bestimmung als *präexistent* dargestellt (J 1, 1), als *schöpferischer Gedanke Gottes* (J 1, 3) und als *lebensschaffendes Wort* (J 1, 14). Zugleich ist der Logos als *inkarniert* dargestellt (J 1, 14; fleischgeworden) und als solcher *offenbart er Gott* (J 1, 18).

Es wird *ausdrücklich gesagt, dass der Logos Gott ist* (J 1, 1.18). Der fleischgewordene Logos ist Herr Jesus Christus, Gottes eingeborener Sohn vor aller Zeit.

Die nachbiblischen Apologeten unterscheiden auf dem biblischen Befund die Existenz des Logos im trinitätsinneren Geheimnis (*Logos entiatheos*) und den Logos, der den Kosmos, das Leben und das wahre Licht geschaffen hat (*Logos prophorikos*).

1. Logos – das göttliche Wort, der fleischgeworden ist, enthält alles, was Gott den Menschen offenbaren will. Im Logos des Prologs sieht Johannes den höchsten Offenbarer des unsichtbaren Gottes (J 1, 18; vgl. Hbr 1, 1-3) und zugleich in der Gott wesensgleichen Person den objektiven Inhalt der Offenbarung selbst.
2. Jesus Christus hat den Aposteln, den Evangelisten, den Priestern und den Katecheten den Gotteswortdienst überwiesen.
3. In den Sakramenten wurde das Wort von Christus als das heilsame, erlösende Wort eingesetzt.
4. Die katholische Kirche soll die Aufsicht über die Wahrhaftigkeit des Gotteswortes ausüben.

Ks. dr Edward CHAT – ur. w 1923 r. w Dłużcu, jest absolwentem Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1950 r. Specjalistyczne studia teologii dogmatycznej kontynuował w latach 1956–1963 na KUL-u, kończąc je promocją doktorską. Od 1958 r. do 1977 r. był ojcem duchownym i wykładowcą w kieleckim WSD. W 1977 r. podjął studia religioznawstwa porównawczego na Uniwersytecie w Bonn pod kierunkiem znanych religiologów G. Menschinga, H. J. Klimkeita i H. Waldenfelsa, które ukończył uzyskaniem doktoratu w 1982 r. Od tego czasu (1983–2004) wykładał religiologię i teologię fundamentalną w Seminarium Duchownym w Kielcach.

Jest autorem ponad 20 artykułów oraz książek: *Die Opferlehre des Apologeten Justin*, Bonn 1981; *50 lat służby kapłańskiej Bogu, Kościołowi i Ojczyźnie* (red.), Kielce 2002; *Ofiara Mszy św. w nauce teologów katolickich i protestanckich XVI wieku*, Kielce 2005; *Chrześcijaństwo a islam – polemika i dialog*, Kielce 2005; *Judaizm – religia żydowska*, Sandomierz 2007.