

PIOTR JASKÓŁA
Opole

WCIELENIE JAKO UNIŻENIE JEZUSA CHRYSZTUSA WEDŁUG JANA KALWINA

Klasycznym tekstem pozwalającym poznać Jana Kalwina rozumienie uniżenia Jezusa Chrystusa jest jego komentarz do Pawłowego hymnu o kenozie z Listu do Filipian¹. Zasadniczy problem przy wyjaśnianiu tekstu Flp 2,5 nn. zawiera się w pytaniu o przedmiot uniżenia. Czy uniżenie (*exinanitio*) dotyczy tego, którym jest Logos *asarkos*, czyli rozumie się przez nie inkarnację Logosu, czy też wiąże się ono z przyjęciem postawy sługi przez wcielonego Syna Bożego? We wspomnianym komentarzu Kalwin nie daje wyraźnie jednoznacznej odpowiedzi w tej kwestii, stąd jego myśl trzeba rozważyć bardziej szczegółowo.

1. Pojęcie uniżenia

Reformator z Genewy, którego cała teologia przede wszystkim starała się zachować wymiar praktyczny, zwraca uwagę na związek między hymnem na cześć Chrystusa a zawartą w nim *parenezą*. Paweł dostrzega potrzebę uniżenia, jej przykład widzi w Chrystusie, adresatom swego listu zaleca przyjąć tę postawę. Kalwin komentując tekst Pawła, wprowadza niezbędne uściślenia. Uważa, że w Pawiowym pojęciu uniżenia trzeba z góry założyć, iż nie może być mowy o jakiegokolwiek formie równości między Chrystusem a Jego naśladowcami. Podobieństwo nie dotyczy bowiem istot równych, ale jest podobieństwem między istotą większą a mniejszą. Uniżenie się Chrystusa polegało na tym, że On z naj-

¹ Wszystkie dzieła Kalwina zostały wydane jako *Opera quae supersunt omnia*, t. 1-59, w: *Corpus Reformatorum*, t. 29-87, hrsg.: G. BAUM, E. CUNITZ, E. REUSS, Brunsvigae 1863-1900, 52,24 (dalej cyt. CR).

wyższego szczytu swej Boskiej chwały zstąpił aż do granic stanu ludzkiej hańby. Uniżoność, do której zachęca swoich adresatów św. Paweł, ma polegać jedynie na tym, że jako chrześcijanie nie będą wynosić samych siebie w fałszywej opinii, nie będą tworzyć błędnego obrazu i żyć błędnym mniemaniem o sobie. Chrystus przez swoje uniżenie jest jakby oddzielony od przysługujących mu praw, natomiast od wierzących w Chrystusa żąda się jedynie, aby nie uważali się za większych, niż im to się należy. Tę uniżoność chrześcijan można by nazwać pokorą, życiem w prawdzie. Kalwin wiąże więc dogmatyczną prawdę o Chrystusie z praktycznym pouczeniem dla wierzących w Niego²

Jeżeli nawet oryginalny tekst reformatora nie mówi wyraźnie i jednoznacznie o wiecznym Logosie jako przedmiocie uniżenia, to wydaje się czymś oczywistym, że właśnie Logos ma na myśli. Uniżenie w pierwszej kolejności oznaczałoby więc rezygnację Logosu z objawienia swojej Bożej postaci, czyli inkarnację. Rodzi się jednak od razu pytanie, dlaczego Kalwin obawia się *exinanitio* odnieść w sposób wyraźny do wiecznego Logosu? Powód wydaje się być następujący: o uniżeniu jako samopozbyciu się przez wieczny Logos atrybutów Bożych można mówić tylko w sensie niewłaściwym. On nie pozbył się swej Boskiej istoty, lecz tylko pozbył się swojej niebiańskiej postaci. Greckie źródło słowa „postać” bliskie jest treściowo słowom „forma”, „zewewnętrzny kształt” Terminy te nigdy nie mogą być utożsamione z „istotą”

Postać Boża oznacza Jego majestat. Podobnie jak człowieka poznaje się po zewnętrznych kształtach, wyglądzie, tak też majestat, który w Bogu jaśnieje, ujawnia się na zewnątrz. Dla właściwego pojęcia kenozy Kalwin wykorzystuje też porównanie z osobą króla. Z królewską postacią związane są: majestat, okazałość i blask; one króla oznaczają i wyróżniają. Berło, diadem, płaszcz królewski, stłoczy, tron i inne insygnia jako szczególne rekwizyty i znaki świadczą o królewskiej władzy. Chrystus był już przed założeniem świata w postaci Bożej, ponieważ – jak mówi św. Jan – od samego początku uczestniczył w chwale Ojca³ W Bożej Mądrości, zanim ona przyjęła nasze ciało, wszystko było wielkie, godne wspaniałości Boga. Ten rodzaj bytu pozwalał, by wcielony Logos bez jakichkolwiek zastrzeżeń ukazał się jako równy Bogu. On jednak nie skorzystał ze sposobności, nie okazał, kim był w swym Boskim wymiarze i nie ujawnił otwarcie przed oczyma ludzi tego, do czego miał prawo⁴ Uniżenie wiecznego Logosu nie było więc żadną rezygnacją z Boskiej istoty, wyzbyciem się przez odwieczne Słowo Boskich prerogatyw, lecz było jedynie zrzeczeniem się objawienia Boskiego majestatu. Inkarnacyjna kenoza stanowi swego rodzaju zacieńnienie, ukrycie czy nie ujawnienie Boskiej natury przez Syna Bożego. Chrystus

² Reformator stawia pytanie: „skoro Chrystus, który był w postaci Bożej i mógł się objawić w tej postaci, uniżył się, to jakimż nonsensem jest, że my, którzy jesteśmy niczym, wywyższamy się?” CR 52,24n (Flp 2,6).

³ J 17,5.

⁴ Por. CR 52,25.

nie mógł się zrzec swej istoty, swego bóstwa, niemniej przez pewien czas utrzymywał je w ukryciu, nie objawiał go w słabości ciała. Wielkości swej chwały nie umniejszył przez to, ale ze względu na ludzi nie manifestował jej.

Idąc po linii ówczesnych priorytetowych rozróżnień dogmatycznych, Kalwin zadaje sobie pytanie: czy uniżenie dotyczyło natury ludzkiej czy Boskiej? Wspomina opinię Erazma, który twierdził, że uniżenie dotyczyło tylko ludzkiej natury Chrystusa. Jemu natomiast wydaje się, że w duchu Pawłowej teologii należy także w tym wypadku mówić o całym Chrystusie, o Bogu objawionym w ciele. Jeżeli uniżenie dotyczyłoby tylko natury ludzkiej, to trudno byłoby mówić o Chrystusie jako jednej osobie. Poza tym Chrystus jako Syn Boży jest rzeczywiście równy Bogu. On wyrzeka się tylko swej chwały i w ciele nosi wygląd sługi⁵ Pytanie o przedmiot *exinanitio* oparte na Flp 2 nie pozwala w rozważaniu reformatora z Genewy na odpowiedź w stylu „albo – albo”, byłoby to zbyt wielkim uproszczeniem. Reformator najpierw rozumie uniżenie jako inkarnację wiecznego Logosu i interpretuje ją jako „ukrycie” boskości w człowieku Jezusie. Następnie jednak uniżenie rozciąga na ludzką naturę wcielonego Syna Bożego i rozumie je jako przyjęcie przez Jezusa postaci sługi. Można przypuszczać, że to przejście winno zabezpieczyć przed błędnymi wyobrażeniami i niewłaściwymi interpretacjami. Kenoza wcielonego Słowa nie może sięgać aż do samych głębin Bożej istoty. Z całą pewnością można by więc stwierdzić, że Kalwin rozumie uniżenie w podwójnym sensie: jako tajemnicę inkarnacji, ukrycie Boskiego majestatu w Człowieku-Jezusie, następnie – jako samouniżenie wcielonego Syna Bożego, przyjęcie postaci sługi. Chrystus nie uniżył się w samym swoim człowieczeństwie ani w samym swoim bóstwie, ale w obydwu naturach, ponieważ przywdział nasze ciało, w którego słabościach ukrył swój Boski majestat⁶ Kalwin występuje więc przy tej okazji jako rzecznik integralnego, całościowego interpretowania osoby Chrystusa.

Komentarz Genewczyka do Listu do Filipian wydaje się interesujący głównie z tego względu, że wcielenie wiecznego Logosu i przyjęcie przez Chrystusa postaci sługi określa jednym wspólnym pojęciem „uniżenie” (*exinanitio*). Nie próbuje przy tym w sposób jasny, wyraźny i adekwatny rozdzielać obydwu znaczeń; jedno i drugie jest dla niego tym samym aktem Bożej kondescendencji. Holenderski teolog J. Koopmans próbuje sugerować, że komentarz Kalwina do Flp 2 nie ma na myśli tajemnicy wcielenia, a dotyczy tylko dobrowolnego uniżenia się Chrystusa w czasie Jego ziemskiego życia. Po tej linii zresztą szły interpretacje starożytnego Kościoła, jak i początkowo także Lutera. Koopmans argumentuje jednakże na podstawie samego wersu Flp 2,7⁷ Tymczasem wyjaśnienia reformatora do poprzednich wersów dają inny obraz i pozwalają na szerszą interpretację. W duchu myśli Kalwina nie chodzi o to, by Logos musiał najpierw

⁵ CR 52,27 (Flp 2,7).

⁶ CR 52,29 (Flp 2,10).

⁷ Por. J. KOOPMANS, *Das altkirchliche Dogma in der Reformarion*, (b.r.m.w.), 126n.

przyjąć ludzką naturę, aby potem w tej ludzkiej naturze unżyć się aż do postaci sługi. Jeśli tajemnica wcielenia od początku jest aktem kondescencji i kenozy Syna Bożego, to ludzki byt Jezusa Chrystusa jest już od samego początku bytem cierpiącym, uniżonym, bytem sługi. Przyjęcie ludzkiej natury i przyjęcie postaci sługi są ostatecznie związane nierozzerwalnie, są czymś jednym.

Powyższe ujęcia pozwalają dostrzec odmiennosć myśli Kalwina w stosunku do idei drugiego wielkiego reformatora: Marcina Lutra. Teologiczna myśl Lutra i jego następców wprowadza zasadniczą różnicę między przyjęciem ludzkiej natury a przyjęciem postaci sługi, a więc między inkarnacją a uniżeniem, nawet jeśli *status exinanitionis Christi* wydaje się mieć swój początek w tym samym czasie co inkarnacja. Wyraźne rozgraniczenie uniżenia i wcielenia Chrystusa opiera się w luteranizmie na przesłance, że przyjęcie ludzkiej natury przez Syna Bożego nie jest samo w sobie żadnym uniżeniem, ponieważ ludzka natura została wywyższona przez przyjęcie do *unio personalis* z Synem Bożym. Luter był zdania, że inkarnacja stanowi wywyższenie ludzkiej natury⁸

2. Uniżenie a wcielenie

Jana Kalwina pojęcie stanu uniżenia Jezusa Chrystusa przybliżają także rozważania dotyczące bezpośrednio samej tajemnicy wcielenia. Kiedy reformator wyjaśnia pojęcie „ciało” (*sarx*), to wyraźnie podkreśla myśl, że tajemnica Syna Bożego, który stał się człowiekiem, oznacza w sobie nie tyle przyjęcie ludzkiej natury, ile dosłownie wcielenie, tzn. przyjęcie ciała⁹. Słowo „ciało” ma znacznie większą moc i jest bardziej adekwatne, by wyrazić zasadniczą myśl ewangelistów, niż słowo „człowiek”. Stwierdzenie „On stał się człowiekiem” nie oddaje wprost i bezpośrednio prawdy o stanie uniżenia i poniżenia, do którego z wysokości swej niebieskiej chwały ze względu na nas zszedł Syn Boży. Pismo św. korzysta z określeń „ciało”, „cielesny” (*sarx*), gdy mówi o człowieku grzesznym, gdy stara się nazwać i podkreślić ciemną, grzeszną stronę ludzkiego bytu. Chociaż ogromny jest dystans między „duchową wspaniałością Bożej chwały” a „odrażającym brudem naszego ciała”, Syn Boży zniżył się do tego stopnia, że przyjął ludzkie ciało, poddając się jego uwarunkowaniom. Reformator broni się przy tej okazji od możliwości posądzeń o apolinaryzm: „Chrystus przyjął ludzkie ciało i ludzką duszę”, tym samym określenie „ciało” oznacza całego człowieka, istotę cielesno-duchową¹⁰

Komentując tekst Janowy „Słowo stało się ciałem” (J 1,14), akcentuje nasz autor klasyczną naukę o dwóch naturach, próbuje też ukazać, że chalcedońska nauka o niez mieszanej i niepodzielnej jedności obydwu natur w jednej Bosko-ludzkiej Osobie rzeczywiście zgodna jest z tym, co głosi Biblia. W niczym nie

⁸ J. KOOPMANS, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883, 17, II, 242.

⁹ Zob. np. CR 47,13 (J 1,14).

¹⁰ *Tamże*.

zmienia to jednak faktu, że historyczny akt inkarnacji interpretuje nie jako przyjęcie ludzkiej natury przez naturę Boską, ale wyłącznie jako akt uniżenia. Kenotyczne uwrażliwienie Kalwina zauważają liczni komentatorzy, najczęściej oceniają je jako zbyt radykalne i jednostronne¹¹

Nie tylko Komentarz do drugiego rozdziału Listu do Filipian i Komentarz do pierwszego rozdziału Ewangelii św. Jana pozwalają reformatorowi na formułowanie opisanej wyżej koncepcji. Także wiele innych tekstów wskazuje, że specyficzną i oryginalną myślą Kalwina jest pogląd, że tajemnica wcielenia oraz uniżenie się poprzez przyjęcie postawy sługi są jednym aktem kondescendencji Syna Bożego. Cud inkarnacji nie może być więc rozpatrywany jako przyjęcie ludzkiej natury do wspólnoty z naturą Boską, lecz jedynie jako wejście Syna Bożego w historyczną wspólnotę z rodzajem ludzkim. Przez inkarnację Syn Boży stał się naszym bratem. W kazaniu do tekstu Mt 1,18 nn. Kalwin poucza, że „Jezus Chrystus stał się prawdziwym człowiekiem, Bóg objawił się w ciele, aby nasza wiara mogła się wesprzeć o braterską wspólnotę, która pomiędzy Nim a nami istnieje”¹² Ten sam sens podkreśla reformator w swoim Komentarzu do Listu do Hebrajczyków: Chrystus przyjął nie tylko ludzką naturę, ale z nią także i ludzkie „afekty”¹³ On jest naszym bratem nie tylko przez tę samą ludzką naturę, ale jest z nami związany przez udział w tym samym losie. Ostatecznie – można powiedzieć – On jest jednym z nas nie tylko ze względu na jedność ciała i natury, ale przez udział w naszych słabościach. „Może On współczuć z tymi, którzy nie wiedzą i błądzą, ponieważ sam podlega słabości”¹⁴ Chrystus jest więc człowiekiem nie tylko ze względu na swą ludzką naturę, ale także ze względu na przymioty, które z ludzką naturą są związane i które On na siebie także przyjął. Kalwin myśli tu przede wszystkim o cierpieniach duszy, takich jak np. smutek, bojaźń przed śmiercią¹⁵ Reformator daleki jest od tego, by tajemnicę inkarnacji interpretować w kategoriach czysto filozoficznych. To, że Jezus Chrystus stał się człowiekiem, oznacza przede wszystkim przyjęcie ciała. Nie samo przyjęcie ludzkiej natury jako takiej jest najistotniejsze w tajemnicy wcielenia, ale zaistniała żywa wspólnota z ludźmi żyjącymi w historii, wspólnota z tymi, którzy czują się uwięzieni przez grzech i różnego rodzaju konieczności. Wspólnota losu i życia, do której Jezus Chrystus wchodzi poprzez akt inkarnacji, stanowi zarazem „fundament zbawienia”¹⁶

¹¹ Na przykład J.L. WITTE: „[...] das menschliche Dasein Christi ist bei Calvin sehr ausgeprägt gekennzeichnet als Zustand der Erniedrigung, so sehr, das selbst die Fleischwerdung nach Jo 1,14 einzig und allein unter dem Gesichtspunkt der Erniedrigung gewertet wird”. *Die Christologie Calvins*, w: *Das Konzil von Chalkedon*, hrsg. A. GRILLMEIER, H. BACHT, Würzburg 1954 526; por. Koopmans, *Das altkirchliche*, 129).

¹² CR 46, 228.

¹³ Por. np. CR 55,34 (Hbr 2,17); CR 55,55 (Hbr 4,15); CR 47,291 (J 12,27).

¹⁴ Hbr 5,2.

¹⁵ CR 55,55 (Hbr 4,15); por. CR 46,835 (Mt 26,36 nn.); CR 46,919 n.

¹⁶ Por. CR 50,150 (2 Kor 13,4).

3. Soteriologiczne znaczenie uniżenia

Kalwin nie interpretuje wcielenia – jak już wspomniano – w sensie przyjęcia ludzkiej natury do wspólnoty z naturą Boską. Wcielenie i przyjęcie postaci sługi należą do tego samego aktu kondescendencji Syna Bożego, ale wcielenie nie stanowi – patrząc jakby z drugiej strony – jakiegoś wywyższenia ludzkiej natury w sensie „ubóstwienia” czy partycypacji w cechach Boskiej natury¹⁷. Przedział między tym, co Boże, a co ludzkie, jest według naszego autora całkowity, tej „drugiej strony”, relacji zwrotnej, po prostu brak. Wcielenie jest tylko i wyłącznie uniżeniem Jezusa Chrystusa. Z faktu bowiem, że była jedna Bosko-ludzka osoba nie wynika, że ludzka natura weszła w posiadanie tego, co właściwe było Boskiej¹⁸. Konsekwencje takiego stanowiska są daleko idące: wcielenie Syna Bożego ujmowane niezależnie od Jego ziemskiej kenozy nie może być uważane za wydarzenie zbawcze. Inkarnacja tylko w łączności z cierpieniem i śmiercią na krzyżu daje zbawienie ludzkości.

Związek wcielenia Jezusa Chrystusa z Jego historiozbawczym działaniem rozważa Kalwin w sposób szczegółowy w 12 rozdziale drugiej księgi *Institutio*¹⁹. Stawia sobie wówczas pytanie: *Cur Deus homo?* Dochodzi przy tym do wniosku, że konieczność wcielenia Chrystusa nie była „absolutna”, ona była wynikiem „niebieskiego zarządzenia”²⁰. Racjonalna argumentacja za potrzebą inkarnacji opiera się na jej historycznej rzeczywistości. Potrzebę wcielenia Chrystusa ująć można – zdaniem autora – w trzech kategoriach: pewność, wybawienie i pojednanie.

W odniesieniu do pierwszej uznać należy, że tylko przez wcielenie Syna Bożego mógł sam Bóg stać się nam zupełnie bliski. W żaden inny sposób nie mogła powstać mocna wewnętrzna więź między Bogiem a nami, a przez to i „nadzieja pełna pewności”, jak tylko przez to, że Bóg rzeczywiście zamieszkał wśród nas²¹. Wcielenie nie jest więc ujmowane jako konieczny warunek zbawienia, ale jako ta rzeczywistość, w której ukazuje się pewność zbawienia²².

Syn Boży mógł realizować urząd Pośrednika dzięki swemu wcieleniu, Pośrednictwo polega na tym, że On przyjął, co należało do nas, a nam udzielił łaski uczestnictwa w tym, co należało do Niego²³. „Zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi i rzeczywiście nimi jesteśmy”²⁴. Dzieło pośrednictwa sama Biblia uka-

¹⁷ Ten pogląd, jak już wspomniano, reprezentowała teologia scholastyczna i M. Luter. Jego klasyczny przykład stanowi wypowiedź Anzelma z Canterbury: „Non ergo in incarnatione Dei ulla eius humilitas intelligitur facta, sed natura hominis creditur exaltata” (*Cur Deus Homo?*, 26).

¹⁸ CR 45,105 (Łk 2,40).

¹⁹ *Institutio. Unterricht in der christlichen Religion*, Neukirchen 1986, II, 12,1.

²⁰ *Tamże*. Zob. różnicę z poglądem Anzelma, jw. 254 i 261.

²¹ *Institutio* II, 12,1.

²² Podobne wnioski wyprowadza Kalwin w komentarzu do 1P 1, 20 n. Zob. CR 55, 226 n.

²³ „Wszystkim tym, którzy je przyjęli, dało moc, aby stali się dziećmi Bożymi” (J 1,12; por. Mt 5,9; Rz 8,14; Ga 3,26; 4,5).

²⁴ 1 J 3,1.

zuje w obrazie pewnej wymiany. Mogłoby wydawać się, że Kalwin rzeczywiście rozumie samo wcielenie w sensie naturalno-ontologicznym jako właściwy akt zbawienia. Takie przypuszczenie byłoby jednak sprzeczne z podstawową wizją reformatora. Broniąc się przed ewentualnością uproszczonych ujęć, odwołuje się on wyraźnie do roli, jaką w procesie zbawienia spełnia Duch Święty: „synowie Boży nie rodzą się z ciała i krwi, ale z ducha Świętego przez wiarę”²⁵ Samo przyjęcie ludzkiego ciała nie prowadzi jeszcze do braterskiej więzi z ludźmi. Biblijne stwierdzenie, że Chrystus stał się człowiekiem, aby nas uczynić dziećmi Bożymi, nie należy więc rozumieć w tym sensie, że wybranie odnosi się w prosty sposób do każdego człowieka. Potrzebna jest jeszcze wiara, która na duchowy sposób włącza nas w ciało Chrystusa i ona dopiero czyni nas właściwymi dziećmi Bożymi²⁶

Konieczność wiary w procesie zbawienia sprawia, że nie można samemu wcieleniu Chrystusa rozumianemu w sensie naturalno-ontologicznym przypisywać zbawczego charakteru. Poza tym Kalwin w ogóle nie interpretuje obrazu wymiany, który stoi u podstaw rozumienia zbawienia, w sensie ontologicznym, ale historycznym. Kiedy więc mówi, że Chrystus „nie wzdragał się przed przyjęciem tego, co nam właściwe, żeby i naszą mogło być własnością, co do Niego należy”, to myśli on nie tylko o przyjęciu ludzkiej natury przez Syna Bożego, ale o Jego zwycięstwie nad śmiercią, grzechem i mocami świata²⁷ Odpowiednio do owej „wymiany” Chrystus wprawdzie nie daje udziału w swej Boskiej naturze, ale daje udział w swoim życiu, sprawiedliwości i panowaniu. Opisana wymiana oznacza więc, że wcielenie rozpoczyna proces, który dopiero dopełnił się w zbawczej śmierci Chrystusa. Tym procesem jest wspólnota życia i losu z Synem Bożym, więź z Chrystusem.

Oprócz pewności zbawienia i specyficznie rozumianej „wymiany” przedstawiającej zbawcze działanie Chrystusa, Kalwin wskazuje jeszcze na pojednanie jako trzeci argument optujący za potrzebą wcielenia. W tym argumente jego myśli zbliżają się do poglądów św. Anzelma. Do przywrócenia zerwanej więzi ludzkości z Bogiem konieczne były posłuszeństwo i cierpienie jakiegoś człowieka. Chrystus jako prawdziwy człowiek zastępczo oddał Ojcu winne Mu posłuszeństwo. Przywdział On nasze ciało i w nim jako ofiara pojednania oddał się pod sąd Bożej sprawiedliwości. Poniósł karę, na którą myśmy zasłużyli²⁸ Tym samym w myśli o zastępczej ofierze jeszcze raz została jasno uwydatniona prawda, że tajemnica inkarnacji i tajemnica kenozy Chrystusa w cierpieniu i śmierci należą do siebie, choć inkarnacja tylko z perspektywy krzyża nabiera zbawczego wymiaru. Problematyce wzajemnych uwarunkowań tajemnicy inkarnacji oraz zbawczej kenozy Chrystusa Kalwin poświęca drugą połowę XII

²⁵ *Institutio* 11,13,2.

²⁶ *Tamże*.

²⁷ Por. *Institutio* 11,12,2.

²⁸ *Institutio* 11,12,3.

rozdziału *Institutio*. Główne zarzuty skierowuje przeciwko tezom Osiandra, według którego Chrystus ukazałby się w ciele także wtedy, gdyby Adam nie zgrzeszył²⁹ Reformatorowi trudno pogodzić się z przyjęciem absolutnej konieczności wcielenia, gdyż nie ze względu na stworzenie, ale z powodu grzechu Chrystus musiał stać się człowiekiem. Wcielenie ma czysto soteriologiczne ugruntowanie. Pismo św. wystarczająco wyraźnie mówi – zdaniem Kalwina – że Chrystus przyjął ciało, aby być naszym Zbawicielem. Szukanie innej podstawy czy innego celu inkarnacji wydaje się mu nieporozumieniem³⁰

Kończąc niniejsze rozważanie warto by zwrócić uwagę, że soteriologiczna perspektywa chrystologii, dzięki której Kalwin pragnie uniknąć niebezpieczeństwa czczych spekulacji, wydaje się być związana z daleko idącymi konsekwencjami dla całościowej koncepcji dogmatyki. Jeżeli bowiem zbyt jednostronnie i skrajnie akcentuje się soteriologiczny wymiar chrystologii, a tak to Kalwin czynił, to wypada zupełnie z dziedziny chrystologicznego myślenia nauka o stworzeniu, jako nie mająca bezpośredniego związku z soteriologią. Boskoludzki Pośrednik i stworzenie mogą być wówczas rozważane na jednej linii tylko wtedy, gdy dobro zbawienia ujmuje się jako *restitutio* dóbr stworzenia. Poza tym w akcie stworzenia Chrystus bierze udział tylko jako *Logos asarkos*, a jako o takim nie można wiele powiedzieć. W konsekwencji Kalwin jest niejako zmuszony rozwijać naukę o stworzeniu w sposób niezależny od chrystologii. Jest to jednak logiczna konsekwencja przyjętych wcześniej założeń.

Menschwerdung als Erniedrigung Jesu Christi nach Johannes Calvin

Zusammenfassung

Der klassische Text für Calvins Verständnis der Erniedrigung Jesu Christi ist Phi 2,5ff. Das entscheidende Problem seiner Auslegung dieser Stelle ist die Frage nach dem Subjekt der *exinanitio*. Bezieht Calvin die Erniedrigung auf den *Logos asarkos* – versteht er also unter Erniedrigung die Inkarnation des Logos,

²⁹ Zob. *Institutio* 11,12,5nn. Osiander uważał – podobnie jak i inni teologowie tego okresu – że jeśli Adam nie byłby zgrzeszył, Bóg byłby się wcielił, lecz Syn Boży nie zostałby ukrzyżowany. Zob. E. HIRSCH, *Die Theologie des Andreas Osiander und ihre geschichtlichen Voraussetzungen* (b.r.m.w.), 153-158.

³⁰ *Institutio* 11,12,7.

oder bezieht er die Erniedrigung auf dem Knechtsgestalt des Fleischgewordenen? Calvin entscheidet sich nicht eindeutig für eine Antwort. Die Frage nach dem Subjekt der *exinanitio* in Calvins Auslegung von Phi 2 kann also nicht im Sinn eines einfachen „entweder – oder“ beantwortet werden. Zunächst hatte Calvin die Erniedrigung auf den ewigen Logos bezogen und als die Verhüllung der Gottheit unter der menschlichen Erscheinung Jesu interpretiert, dann aber bezog er die Erniedrigung allein auf die menschliche Natur des Fleischgewordenen und interpretierte sie als die Knechtsgestalt Jesu. Calvin versteht die *exinanitio* in zweifachem Sinn: einmal als die Selbstverhüllung der göttlichen Majestät, zum anderen als die Selbsterniedrigung des Fleischgewordenen. Calvins Auslegung von Phi 2 ist darum interessant, weil sie die Menschwerdung des ewigen Logos und die Niedrigkeit des Menschgewordenen mit dem gemeinsamen Begriff der *exinanitio* bezeichnet, ohne beide Bedeutungen säuberlich voneinander zu unterscheiden.

Den Zusammenhang zwischen der Menschwerdung Jesu Christi und seines geschichtlichen Heilshandelns stellt Calvin im 12-ten Kapitel des zweiten Buches der *Institutio* dar, das er der Frage widmet: *Cur Deus homo?* Calvin setzt in diesem Kapitel mit der Feststellung ein, die Notwendigkeit der Menschwerdung Christi sei nicht „absolut“, sondern ergäbe sich „aus dem himmlischen Dekret“. Die rationale Begründung der Notwendigkeit der Menschwerdung ruht also auf ihrer geschichtlichen Wirklichkeit. Im Anschluss daran führt Calvin dann im wesentlichen drei Gründe für die Notwendigkeit der Menschwerdung Christi an, die man mit den drei Stichworten: Gewissheit, Erlösung, Versöhnung kurz umreißen kann.