

Ks. ALFONS NOSSOL

CHRYSTOLOGIA DIALEKTYCZNA KAROLA BARTHA

I. Dialektyka egzystencji człowieka przed Bogiem. — II. Objawiający charakter słowa Bożego. — III. Teologiczny wymiar zmartwychwstania Jezusa. — IV. Tajemnica Jezusa jako „paradox”.

Kiedy mówi się o wielkości szwajcarskiego teologa Karola Bartha i o znaczeniu jego oryginalnej twórczości¹, nie wolno zapomnieć, że zasłynął on przede wszystkim jako „teolog dialektyczny”. Tzw. teologia dialektyczna zapoczątkowała w ogóle nową epokę w chrześcijańskiej myśli teologicznej². Sądzono jednak, że nie posiada ona właściwie chrystologii w ścisłym znaczeniu³. Dlatego też wydaje się być rzeczą pożyteczną spojrzeć krytycznie na ten sąd i przeanalizować jednostkowe wypowiedzi na temat wydarzenia Jezusa Chrystusa, rozrzucone po wszystkich prawie pracach K. Bartha z okresu dialektycznego i zebrać je w zharmonizowaną wizję chrystologiczną. Chcąc to zadanie wykonać, prześledzimy wywody naszego Teologa w ramach czterech aspektów, mianowicie: dialektyki egzystencji człowieka przed Bogiem, objawiającego charakteru słowa Bożego, teologicznego wymiaru zmartwychwstania oraz tajemnicy Jezusa Chrystusa jako „paradoksu”. W zakończeniu zaś uwydatnimy aktualne znaczenie poglądów Bartha, zwłaszcza w odniesieniu do współczesnych katolickich koncepcji chrystologicznych⁴.

- 1 Por. A. Nossol, *Aktualne znaczenie twórczości teologicznej Karola Bartha*, *Ateneum Kapłańskie* 68 (1976), 89—101.
- 2 Zob. W. Benedyktowicz, *Karol Barth a teologia dialektyczna*, „*Życie i Myśl*” 15 (1965) nr 11, 29—36; K. KarSKI, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, 27—49; „*Karol Barth i teologia dialektyczna*”; H. Bouillard, *Karl Barth: Genèse et évolution de la théologie dialectique*, Paris 1957. Wypisy dotyczące całokształtu teologii dialektycznej zawiera dwutomowa praca: *Anfänge der dialektischen Theologie*, hrsg. J. Moltman München 1966—1967. (Skrót: *Anfänge*).
- 3 J. W. Schmidt-Japing, *Die christologischen Anschauungen der dialektischen Theologie*, *Apologetisches Jahrbuch* 1 (1925), 91.
- 4 W opracowaniu będziemy się posługiwać następującymi skrótami tytułów najważniejszych prac K. Bartha: *Auferstehung* = *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über I. Kor. 15* (1924), Zollikon 1953⁴; *Barth-Harnack* = *Wissenschaftliche Theologie oder Theologie der Offenbarung? Ein Briefwechsel zwischen Karl Barth und Adolf von Harnack* (1923), w: *Anfänge*, 323—345; *CD* = *Die christliche Dogmatik im Entwurf I*, München 1927; *Paradox* = *Von der Paradoxie des „positiven Paradoxes” Antworten und Fragen an Paul Tillich* (1923), w: *Anfänge*, 175—189; *RI* = *Der Römerbrief* (1919), Zürich 1963; *RII* = *Der Römerbrief* (1922), Zürich 1967⁵; *Wort Gottes* = *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge* (1924), München 1925².

I. DIALEKTYKA EGZYSTENCJI CZŁOWIEKA PRZED BOGIEM

1. Diastaza

Barth wychodzi z założenia, że „Bóg jest Bogiem”, a „świat jest światem”⁵ Skoro człowiek żyje w świecie i jest w pewnym sensie jego częścią, między nim a Bogiem musi zachodzić „nieskończona różnica jakościowa”⁶. Różnica daje się sprowadzić do płaszczyzny czasu i wieczności i jako taka stanowi dla Bartha jedyny teologicznie dopuszczalny „system”. W jego ramach rozpatruje on nieodzowną w świetle poznania biblijnego i filozoficznego relację pomiędzy Bogiem a człowiekiem oraz człowiekiem a Bogiem, przy czym chodzi oczywiście o Boga prawdziwego w niebie i konkretnego, realnego człowieka na ziemi⁷. Prawdziwy i żywy Bóg jest całkowicie inny. Nie ma On nic wspólnego z naszymi myślami i wyobrażeniami o nim, naszymi religijnymi przeżyciami i tęsknotami; jako Pierwszy i Ostatni, jako Nieznany jest po prostu ich zaprzeczeniem⁸. Nieskończona różnica jakościowa stwarza tym samym nieskończony dystans między nami o Bogiem, prawdziwą diastazę⁹, która nie dopuszcza żadnej ciągłości bytowej ani też naturalnej łączności z Nim. Żeby ten fakt jeszcze bardziej unaocznić wspomina Barth o „uskoku lodowcowym”, „regionie polarnym” i „strefie zniszczenia”, które należałoby przebyć, by móc zrobić rzeczywisty krok z przemijalności ku Nieprzemijalnemu, ze skończoności ku Nieskończonemu¹⁰.

Czy za takimi zwrotami nie kryje się radykalny dualizm ontologiczny¹¹, nie mający nic wspólnego z autentycznym chrześcijaństwem?

5 R II, 54, 65. To przekonanie stanowi dla Bartha jedyne „założenie”, z jakim przystępuje on do analizy tekstu św. Pawła; por. R II, XIV. O problematyce i ważności pierwszego członu tegoż założenia zob. np. CD, 215: „Gott ist Gott. Der grundlegenden Sicherung dieser so gar nicht selbstverständlichen Gleichung, auf die sich die ganze Theologie aufbaut, gilt die Trinitätslehre”; (podkreślenie moje). Por. M. Schoch, *Karl Barth. Theologie in Aktion*, Stuttgart 1967, 37.

6 Tamże, 14, 182, 315, 341, 390.

7 Tamże, XIII: „Wenn ich ein „System” habe, so besteht es darin, dass ich das, was Kierkegaard den „unendlichen qualitativen Unterschied” von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. „Gott ist im Himmel und du auf Erden”. Die Beziehung dieses Gottes zu diesem Menschen, die Beziehung dieses Menschen zu diesem Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in Einem”.

8 Tamże, 315: „Gott, die reine Grenze und der reine Aufgang alles dessen, was wir sind, haben und tun, in unendlichem qualitativem Unterschied dem Menschen und allem Menschlichen gegenüberstehend, nie und nimmer identisch mit dem, was wir Gott nennen, als Gott erleben, ahnen und anbeten, das unbedingte Vorwärts! gegenüber aller menschlichen Ruhe, das Ja in unserem Nein und das Nein in unserem Ja, der Erste und der Letzte und als solcher der Unbekannte, nie und nimmer aber eine Größe unter andern in der uns bekannten Mitte, Gott der Herr, der Schöpfer und Erlöser — das ist der lebendige Gott!” Por. tu także s. 4, 54, 96, 261; *Auferstehung*, 90; *Wort Gottes*, 29, 31, 36, 85, 164.

9 Por. R II, 7, 20, 73, 75, *Auferstehung*, 23; *Wort Gottes*, 49. H. U. v. Balthasar, *Karl Barth*, Köln 1962², 77 n, mówi wprost o „patosie dystansu” u Bartha. Por. także L. Lindberg, *Omvändelsen i Karl Barths teologi*, Falköping 1969, 19.

10 Zob. R II, 25. Por. H. Zahnrnt, *Die Sache mit Gott*, München 1968, 25 n.

Trzeba przyznać, iż sformułowania tego typu jak „der schlechthinige Gegensatz von Gott und Mensch”¹², lub „der Widerspruch Gottes zu der Welt der Zeit, der Dinge und des Menschen”¹³, w pierwszej refleksji pozwalają nawet wyciągnąć taki właśnie wniosek. Głębsza analiza podanych i podobnych wypowiedzi Bartha, przeprowadzona łącznie z ich treściowym kontekstem i teologicznym zamierzeniem, mówi jednak coś innego. On sam zresztą zaznacza wyraźnie, że chodzi mu nie o dualizm „metafizyczny” lecz „dialektyczny”¹⁴, przy pomocy którego broni „boskości Boga” i występuje stanowczo przeciw wszelkim zarozumiałym chęciom grzesznego człowieka do przekroczenia ustanowionej „linii śmierci”. Widzi w nich próbę zacierania dystansu między Bogiem a nami, oraz próbę ubóstwienia człowieka i ucłowieczenia Boga, co równa się stwarzaniu „romantycznego bezpośredniego związku” z Nim¹⁵. Nawiazanie takiego bezpośredniego związku zawsze obiecywała religia. Jako czysto „ludzka możliwość” jest ona jednak z całą swoją pobożnością tylko „ciałem”, „trawą” i nie ma nic wspólnego z historią zbawienia; to co ona daje, to tylko „fatamorgana”¹⁶. Tzw. przeżycie religijne nie jest w stanie doprowadzić człowieka do Boga, ponieważ przedstawia treściowo najwyżej jakąś pochodną, drugorzędną i „łamaną formę” pierwiastka Boskiego. Jako samoświadoma psychologiczno-historyczna realność w świecie służy właściwie bożkom, a nie prawdziwemu żywemu Bogu¹⁷. Przeżycie religijne mieści się bowiem w zasięgu „ludzkiego patosu”, zawsze w jakiś sposób żyjącego z patosu „Eritis sicut Deus”! Dlatego nie daje ono nigdy „trwającego ognia Bożego”, ale jedynie dym unoszący się ze sfery ludzkich tylko płomieni, które są bezsilne wobec diastazy: człowiek — Bóg¹⁸. W jej obliczu trzeba sobie jasno uświadomić fakt, że wszelka skończoność, choćby to nawet była religia najwyższego stopnia, nie ogarnia, nie pojmie i nie uchwyci nieskończoności: „Finitum non

11 O tai właśnie dualizm posądzał Bartha A. Jülicher już w 1920 r. w recenzji I wydania jego „Römerbrief”: *Ein moderner Paulus Ausleger*, w: *Anfänge*, 95. Odnośnie do II wydania tej pracy czyni to również W. Härle, *Die Theologie des frühen Karl Barth in ihrem Verhältnis zu der Theologie Martin Luthers*, Bochum 1969, 8.

12 Barth - Harnack, 326.

13 R II, 182.

14 Tamże, 155: „Der Dualismus von Adam und Christus, alter und neuer Welt ist kein metaphysischer, sondern ein dialektischer. Er besteht nur, indem er sich selbst aufhebt”. Por. tamże, 157, 169. Zob. odnośnie do takiego właśnie ujęcia problemu „dualizmu” Bartha — R. Bultmann, *Karl Barths „Römerbrief” in zweiter Auflage*, w: *Anfänge*, 123; E. H. Friedmann, 58. M. Strauch, *Die Theologie Karl Barths*, München 1925, 14, mówi o radykalnym, kosmiczno-eschatologicznym „dualizmie u Bartha. Pojęcie „absolutnego dualizmu pomiędzy Bogiem a stworzeniem” odniesione bez krytycznego uściślenia do poglądów Bartha wydaje się być przeto mało obiektywne. Tak czyni np. T. Ryłko w przedstawieniu swojej pracy: *Karol Barth — twórca teologii dialektycznej*, *Polonia Sacra* 5 (1952), 83.

15 R II 145. Z perspektywy lat wspomina Barth, że wtedy chodziło mu wyłącznie o podkreślenie „boskości Boga” przy pomocy takich kategorii i pojęć jak „senkrecht von oben”, „totaliter aliter”, „ganz Andere”, „menschliche qualitative Unterschied” oraz „Diastase”; zob. *Die Menschlichkeit Gottes* (1956), 3—10.

16 R II, 254, 259, 260.

17 *Wort Gottes*, 27n, 41, 81.

18 R II, 218.

capax infiniti!"¹⁹. Świadomość tej diastazy, licząca się z nieskończoną różnicą jakościową jako jedyną „naturalną” relacją Boga do świata, stanowi przede wszystkim o dialektyce egzystencji człowieka przed Bogiem²⁰.

2. Sytuacja kryzysu

O egzystencji człowieka decyduje również sytuacja kryzysu. Chodzi przy tym głównie o specyficznie biblijne znaczenie pojęcia „krysis” jako permanentnego sądu Bożego nad wszelką „sprawiedliwością” ludzką, która własną mocą usiłuje pokonać i przewyciężyć wspomnianą powyżej diastazę²¹. Jest to absolutnie niemożliwe. Żadna droga od człowieka — pisze Barth — nie wiedzie bowiem do Boga, żaden sposób ludzkiego rozumowania nie dotrze do niego. W każdym przypadku u kresu wszystkich ludzkich dróg stoi tylko jakiś surogat²². Sam Bóg — dowodzi on — jest przede wszystkim „absolutnym kryzysem”²³ dla świata ludzi, czasu i rzeczy²⁴. Jego moc jest „kryzysem wszystkich mocy”; jej podlega nie tylko cały „świat rzeczy”, lecz również, a może przede wszystkim, „naturalny człowiek” wraz ze swoją siłą ducha²⁵. Kryzysem objęta jest oczywiście także cała historia obarczona „chorobą ku śmierci”²⁶. Wszystkie jej wytwory, wydarzenia i dzieła na czele z religią, wszystko co ludzkie i skończone — stoi pod znakiem druzgocącego sądu Boga, Boga będącego Nieskończonością i Życiem. Wyrazem tego w świecie codziennie dostrzegalnym jest właśnie śmierć jako „najwyższe prawo tego świata” Nic w świecie jej się nie oprze, nic przed nią nie ostoi. Śmierć jako kryzys jest bowiem kresem wszystkiego²⁷. Ale w niej dochodzi równocześnie do głosu dialektyczny charakter samego „kryzysu” Śmierć stanowiąc najwyższe prawo świata wskazuje mianowicie na Prawodawcę, który jako taki stoi ponad swoim prawem. I tak oto jest ona jednocześnie sądem i zwrotem ku lepszemu, barierą i wyjściem, końcem i początkiem, negacją i afirmacją, oznaką boskiego zagniewania i znakiem zbli-

19 Tamże, 193: „Wie sollte des Endliche — und wäre es Religion höchsten Grades — das Unendliche zu fassen vermögen? Finitum non capax infiniti!” W *Wort Gottes*, 187 zaznacza Barth, że ten to aksjomat Kalwina jest wyrazem jego zdecydowanej walki przeciwko wszelkim przejawom ubóstwiania stworzenia Por. H. Trebs, *Karl Barth*, Berlin 1966, 40.

20 Härtle, jw. 29 mówi wprost o „Dialektik als Diastase” a Balthasar, Karl Barth, 79 o nieskończonej różnicy jakościowej jako „die einzige Beziehung Gottes zur Welt”. Zob. także wywody L. Scheffczyka na temat „Die Diastase im Denken von Gott neim frühen Karl Barth” w *Gottloser Gottesglaube?* Regensburg 1974, 75—79.

21 Zob. G. C. Berkouwer, *Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths*. Neukirchen 1957, 17.

22 *Wort Gottes*, 153: „Es gibt keinen Weg zu Gott von uns aus, auch keine via negativa, auch keine via dialectica oder paradoxa. Der Gott, der am Ende eines menschlichen Weges stände, wäre, auch wenn es sich um diesen Weg handelte, schon darum nicht Gott”.

23 H. Zahrt ntwierdzi np. „Im Römerbrief selbst taucht der Ausdruck „Krisis” bald auf jeder Seite auf”. Barth broni w dyskusji z Tillichem jednak pozytywnego znaczenia tego pojęcia; zob. *Paradox*, 178: „Aber „Krisis” heisst doch nicht an sich Negation und also „Verbot”, sondern Warnung, aber vielleicht auch Mahnung”; por. tu także s. 188.

24 R II, 51.

25 Tamże, 11, 56 n; *Auferstehung*, 12.

26 R II, 123.

27 Tamże, 147; por. także tutaj s. 144 nn.

zającego się ocalenia²⁸. Kryzys to zatem sąd i obietnica; zapowiada on ocalenie albo zatracenie, lub też jedno i drugie²⁹. W tym miejscu musi już Barth koncentrować swoją uwagę na personalnym wymiarze obwieszczanego kryzysu. O takim jego wymiarze stanowi Jezus Chrystus, bo przez niego wszak osądza Bóg człowieka. Z nim też przychodzi afirmacja i negacja, śmierć i życie dla nas ludzi. W Chrystusie ukazał się kres, ale równocześnie i początek, przemijanie, ale także nowe zaistnienie i to zarówno całego świata rzeczy jak też wszystkich ludzi, „ponieważ jawiący się w Chrystusie Zbawiciel jest również Stworzycielem wszystkich rzeczy, który niczego nie pozostawia” Wszyscy, wielcy i mali, sprawiedliwi i niesprawiedliwi otrzymują w Chrystusie taki sam dostęp do Ojca³⁰. Chrystus przynosi „zwrot całego czasu ku wieczności”, on nam objawia Boży osąd i dlatego jest dla wszystkich ludzi równocześnie „północą i południem” Stanowi on punkt lub raczej linię przecięcia czasu i wieczności, świata obecnego i przyszłego. Ta niepokojąca „linia” przechodzi przez całą historię. Nie posiada ona jednak „czasowych” wymiarów, gdyż jest w swej treści ostatecznie „absolutnym wertykalnym cudem”; to objawiające światło, które przyniósł Chrystus przede wszystkim przez zmartwychwstanie. W tej to tajemnicy — jak później jeszcze zobaczymy — stanowiącej „dzień Chrystusa Jezusa”, dał się najpełniej poznać wszystkim ludziom nieznany i ukryty Bóg³¹.

Teraz dopiero staje się zrozumiała pozycja Chrystusa we wspomnianym uprzednio jedynym teologicznie dopuszczalnym „systemie” Bartha. Podkreślając za Kierkegaardem nieskończoną różnicę jakościową między czasem i wiecznością, mówiąc o Bogu będącym „w niebie”, i o człowieku żyjącym „na ziemi”, oraz o koniecznej relacji Boga do człowieka jako o istotnym temacie Biblii i szczytowym wątku filozofii, dodaje jednocześnie nasz Teolog, że filozofowie nazywają ów kryzys ludzkiego poznania „prapoczątkiem”, a Biblia widzi na tym skrzyżowaniu Jezusa Chrystusa³²

3. Barthowskie znaczenie dialektyki

Zanim jednak omówimy bliżej doniosłość i tematyczne znaczenie „pozycji” Chrystusa w systemie Bartha, trzeba wpierw ustalić jeszcze właściwy sens jego pojęcia dialektyki, zwłaszcza, że zarówno idea kryzysu jak też diastazy posiadają na wskroś dialektyczną strukturę i stanowią istotne elementy Barthowskiej „metody dialektycznej”³³. Teologia dialektyczna chciała być świadomą teologią słowa Bożego. Jej podstawowo-

28 Tamże.

29 Por. *Auferstehung*, 49.

30 R II, 44.

31 Tamże. 44 n; por. tamże, 22—35.

32 R II, XIII: „Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens der Ursprung. Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus”. (Słowa te stanowią ciąg dalszy cytatu przytoczonego w odnośniku 7). Na temat precyzji pojęcia kryzysu u Bartha zob. zwłaszcza: Berkouwer, jw, 14—27; E. H. Friedmann, *Christologie und Anthropologie*, Münsterschwarzach 1972, 59 n.

33 Już bardzo wcześniej stwierdzono odnośnie do teologii Bartha: „Auf Grund dieser dialektischen Methode wird daher die „Krisis” verkündet, die über jeder Lebensregung steht, und diese Theologie darum auch „Theologie der Krisis genannt”, zob. R. Goebel — A. Pauli, *Von der Krisis des Protestantismus*, Stuttgart 1928, 14; por. także C. O’Grady. *The Church in the Theology of Karl Barth*, London 1970, 14—17: „The theology of crisis”.

wa reguła brzmi: „Dominus dixit” Wydarzenie „przemawiającego Boga” stanowi także dla Bartha punkt wyjściowy i z nim liczy się jako z decydującym wydarzeniem objawienia³⁴. W tym kontekście staje się również bardziej zrozumiałe jego ustawiczne podkreślanie prawa wyłączności drogi Boga do człowieka, czyli „z góry w dół” jako prawa znamienego dla specyficznie chrześcijańskiej teologii³⁵. Biblia — według Bartha — stanowi aprioryczną odpowiedź na wszystkie pytania teologiczne: w tym jednak znaczeniu, że jej „myślenie i mówienie” o Bogu płynie z tej właśnie „odpowiedzi”, którą jest sam Bóg. Owszem, przyznaje bazylijski Teolog, rozumowanie biblijne podkreśla w praktyce fakt przeciwstawności, dystansu i diastazy między Bogiem a człowiekiem, ale w sumie nie pozostaje ostatecznie nigdy po jednej tylko stronie uwydatnianych „teologicznie” przeciwieństw. Nie prowadzi ich także „pedantycznie” do końca, nie zatrzymuje się definitywnie na płynących z nich konsekwencjach, nie petryfikuje siebie ani w tezie, ani w antytezie; nigdy również nie pojmuje siebie jako ostatecznego twierdzenia czy negacji. Nie uznaje po prostu tzw. „szczerzej” alternatywy: „tak lub nie” Biblijnemu rozumowaniu zależy zawsze tak samo poważnie na pierwszym jak i drugim, „ponieważ prawda nie spoczywa ani w „tak”, ani w „nie”, lecz w poznaniu początku, z którego „tak” i „nie” wypływają. Jest to zasadnicze myślenie i mówienie, myślenie i mówienie wychodzące z całości i zmierzające ku całości” Krótko rzecz ujmując, jest ono „na wskroś dialektyczne”³⁶. Ten ostatni wzgląd rzeczowy decyduje o tym, że Barth opowiada się za „drogą dialektyczną” jako najlepszą w rozumowaniu teologicznym. Co prawda nie bez znaczenia jest tu również i wzgląd formalny, ten mianowicie, że „droga dialektyczna” stanowi właśnie drogę „paulińsko-reformatorską”³⁷.

Barth przestrzega jednak stanowczo przed opacznym rozumieniem wypowiedzi dialektycznych jako „bezpośrednich informacji” o prawdzie, względnie o „centrum”, czyli syntezie jako ich wyjściowym założeniu. Prawdziwy bowiem dialektyk wie, że to centrum jest niewidzialne, niewyobrażalne i w ogóle poznawczo nieujmowalne, dlatego też powstrzyma się od bezpośrednich wypowiedzi o nim, niezależnie od tego czy będą one pozytywne czy negatywne³⁸. Niezmiernie ważnym jest jeszcze jedno dalsze uściślenie omawianego pojęcia dialektyki. Otóż chcąc być zgodnym ze strukturą biblijnego mówienia i myślenia o Bogu, rozumowanie dialektyczne również nie powinno zmierzać do statycznego punktu oparcia w znaczeniu ustalania „stanowiska”, nie powinno rościć sobie pretensji do stabilności i trwałości poszczególnych swoich faz, tzn. musi być stale „w drodze”, w ustawicznym przechodzeniu od twierdzenia do

34 Zahrl, jw, 19; por. W. Benedyktowicz, *Sytuacja w teologii ewangelickiej XX wieku*, Rocznik Teologiczny 10 (1968), 35.

35 Zob. *Wort Gottes*, 154.

36 Tamże, 84 oraz 66, 115. Zob. także P. Lange, *Konkrete Theologie?* Zürich 1972, 30. Fr. Schmid, *Verkündigung und Dogmatik in der Theologie Karl Barths. Hermeneutik und Ontologie in einer Theologie des Wortes Gottes*, München 1964, 57—77: „Das dialektische Reden”.

37 Tamże, 171: „Der dritte Weg ist der dialektische (tzn. obok drogi dogmatycznej tj. ortodoksji protestanckiej i krytycznej, czyli mistycznej). Er ist, nicht nur weil er der paulinisch-reformatorische ist, sondern wegen seiner sachlichen Überlegenheit, weitaus der beste”. Por. Bouillard, Karl Barth I, 71.

38 Tamże, 171.

negacji i odwrotnie. Fazy twierdzenia i negacji trzeba wciąż wzajemnie odnosić do siebie. W praktyce wygląda to tak, że afirmację winno się ujaśnić w oparciu o negację, a negację w oparciu o afirmację. Nigdy natomiast nie wolno zatrzymywać się dłużej niż na moment na jednej z nich; trwanie na pozycji skostniałego „tak” lub „nie” jest niedozwolone³⁹.

Z perspektywy zasad myślenia dialektycznego należy patrzeć na wszystkie szczegółowe wypowiedzi Bartha na temat „Bożego Nie będącego również jego Tak” lub na temat istnienia „tak” w „nie” oraz tkwienia „wieczności w czasie, życia w śmierci”⁴⁰. Chodzi zwłaszcza o uwypuklane przez niego paradoksalne ujęcia apostoła Pawła typu: pytanie jako o d p o w i e d ź, nie — tak, sąd — łaska, śmierć — życie itp.⁴¹. Dla nas ważny jest znowu przede wszystkim chrystologiczny kontekst takich dialektycznych ujęć. Apostoł Narodów i reformatorzy — twierdzi Barth — mieli bowiem na uwadze Jezusa Chrystusa, kiedy przepowiadali „zwrot od nie do tak, od sądu ku łasce, ze śmierci do życia”⁴².

Wiemy już, iż boskie „Nie” jako „Kryzys” doszło do głosu najkonkretniej w Chrystusie, który w zmartwychwstaniu „przewycięża dystans między Bogiem a człowiekiem, rozrywając go właśnie”⁴³. Jezus Chrystus objawia nam również istotną tajemnicę Bożej dialektyki, tzn. objawia nam, że poznane przez nas „Nie” Boga jest „Tak, jego sąd jest łaską, jego wyrok — przebaczeniem, a grożąca nam śmierć — życiem. Wszystko to konkretyzuje się w „Ukrzyżowanym, który jest Zmartwychwstałym” W nim został nam przybliżony „punkt”, z któregośmy pierwotnie wyszli⁴⁴. Od Niego właśnie dowiadujemy się, że wszystkie negacje i pozycje uprzedza to, co jest „Prapoczątkiem”, czyli S y n t e z ą, z której dopiero bierze się antyteza, a zwłaszcza — sama prawdziwa teza. Tą definitywną „Synteza” dla nas jest zatem wyłącznie Bóg. Ją ostatecznie chce wyrazić każda prawdziwa teza i jej poszukuje zawsze antyteza⁴⁵. „Bóg jest pełnią Tak — głosi Barth — byśmy go jednak jako Boga r o z u m i e l i, musimy przejść przez jego Nie. Wąska brama prowadzi ku życiu; jedynie dlatego, że jest tą b r a m ą, musi być tak wąska”⁴⁶.

Ostatnie zwłaszcza wywody Bartha rzucają światło na specyficzny charakter jego „dialektycznego” rozumowania. Z nich dowiadujemy się bowiem, że chodzi mu o dialektykę bez syntezy, tzn., że jej teza i antyteza nie dadzą się sprowadzić do jakiejś syntetycznej jedności wyższego rodzaju. Jest to zatem „dialektyka dyzjunktywna”⁴⁷ typu Kierkegaardowskiego i jako taka różni się istotnie od Heglowskiej. Całą jej tajemnicą jest co prawda też synteza, ale pojęta nie jako wynik dialektycznego procesu, lecz jego punkt wyjścia. Synteza musi tu zresztą stać się na początku te-

39 Por. tamże, 172.

40 R II, 13, 67.

41 *Wort Gottes*, 152.

42 Tamże, 154.

43 R II, 7: „... Christus, der die Distanz zwischen Gott und Mensch überbrückt, indem er sie aufreißt”; por. tu także s. 14 n.

44 *Wort Gottes*, 114; R II, 287.

45 *Wort Gottes*, 51; por. tu także s. 66.

46 Tamże, 115.

47 W. Birnbaum, *Theologische Wandlungen von Schleiermacher bis Karl Barth*, Tübingen 1963, 195.

ologicznego rozumowania, ponieważ jest ono niesione mocą wertykalnego pierwotnego „Dominus dixit”⁴⁸.

Z tego punktu widzenia wygląda także nieco inaczej treść analizowanego uprzednio pojęcia diastazy. W świecie, jako rzeczywistości stworzonej, kryje się mimo wszystko coś ze „znakowego” charakteru. Dzięki niemu posiadamy w tym, co przemijalne, pewnego rodzaju „naprowadzenia”, „symptomy”, „czasowe sygnifikaty” czy nawet „świadczenia” i „podobieństwa” tego, co nieprzemijalne. To wszystko jest „dowodem istnienia nie zniweczonej całkowicie przez grzech relacji Boga do nas”⁴⁹. Pamiętać jednak trzeba, iż droga od takich „naprowadzeń” i „świadczeń” do „bezpośrednich informacji” jest bardzo daleka oraz że znakowy charakter stworzonej rzeczywistości posiada ściśle chrystologiczną genezę. Bierze się on mianowicie stąd, że w Jezusie Chrystusie w paradoksalny sposób wieczność stała się czasem, absolutność — relatywnością. Bóg stał się człowiekiem! To dzieło Boga, ów cud wiąże się jednak ściśle z rzeczywistością objawioną, a zatem i z wiarą⁵⁰. Ta zaś rzeczywistość jest specyficznym wymiarem Bożego słowa, którego jednym głóśnym zaakcentowaniem lub może raczej ciągłym sylabizowaniem chce być cała teologia dialektyczna.

II. OBJAWIAJĄCY CHARAKTER SŁOWA BOŻEGO

1. Trzy postacie słowa Bożego

Barth wyróżnia trzy postacie słowa Bożego⁵¹: przepowiadane, spisane i objawione.

Przepowiadanym słowem Bożym jest głoszona przez Kościół Ewangelia. Z przepowiadaniem Kościoła wiąże się w ogóle najistotniejsza proble-

48 Wśród bardzo cennych syntetycznych ujęć Barthowskiej dialektyki należy podkreślić jej opis w pracach W. Benedyktowicza, zwłaszcza zaś w: *Sytuacja w teologii*, 37 nn; *Barth i Bultmann, Paralele — różnice — dopełnienia*, Rocznik Teologiczny 11 (1969), 131 nn. Ostatni opis uwydatnił przekonująco aspekt merytoryczny i epistemologiczny dialektyki obok jej ogólnego znaczenia jako środka ekspresji. Por. także Balthasar, *Karl Barth*, 79—93. Negatywna ocena ze strony tego ostatniego autora nie musi jednak być „uwarunkowana konfesyjnie” — jak sądzi Benedyktowicz, *Sytuacja w teologii*, 38, ale wynika po prostu z uporczywego wiązania Bartha z Heglem i z niedostatecznego uwzględnienia istotnej tajemnicy Barthowskiej dialektyki, tzn. jej „teologicznego” zakładania syntezy jako punktu wyjścia. W związku z tym warto jeszcze przytoczyć inne stwierdzenie Bartha: „Wer das neutestamentliche Ja nicht als das Ja im Nein versteht, versteht es gar nicht. Aus dem Tode das Leben!” (*Wort Gottes*, 89); por. E. Hübner, *Evangelische Theologie in unserer Zeit*, Bremen 1969, 62 nn. Zob. także „całościową” charakterystykę myślenia dialektycznego w CD, 456—462. Tutaj stwierdza Barth m. in., że jest ono dla „theologia viatorum” nieodzowne (s. 460).

49 To podkreśla Barth w swojej dyskusji z Harnackiem, akcentując takie kategorie jak „Hinweis auf das Absolute”, „Zeugnis”, „Gleichnis”, „Symptom”, „zeitliches Significat”; Barth-Harnack, 341 nn; por. R II, 148, 263.

50 Barth-Harnack, 342: „Denn dass die Ewigkeit Zeit, das Absolute relativ, Gott Mensch wird (und damit nur damit! — jedesmal auch das Umgekehrte!), dass also die Sache mit dem Zeichen und damit das Zeichen mit der Sache zusammenfällt, ... das ist nur wahr als Wort und Werk Gottes, als Handlung der Trinität selbst, die nur als offenbart bezeugt und geglaubt werden kann...”.

51 CD, 37: „Die drei Gestalten des Wortes Gottes” Por. Härle, jw, 21. Autor mówi tu wprost o trzech „postaciach Objawienia u Bartha”, chociaż powyższa nomenklatura Bartha jest w jego „systemie” dość istotna.

matyka teologiczna. Samo „Słowo Boga” jest bowiem „zadaniem teologii”⁵². W takim jej ujęciu widzi Barth podstawową trudność egzystencjalnej sytuacji każdego teologa. Stwierdza on, że jako teolodzy winniśmy mówić o Bogu, ale z drugiej strony — będąc ludźmi nie potrafimy o Nim mówić. Z tej naszej powinności i zarazem niemocy musimy zdać sobie jasno sprawę i przez to właśnie oddać Bogu cześć⁵³. Głosząc słowo Boże, nie „władamy” nim jednak; nawet Kościół nie ma nad nim żadnej mocy. Tym, co mimo wszystko upowaznia Kościół do bezpośredniego odnoszenia swego przepowiadania, swego „kazania” do słowa Bożego, do wiązania go z nim, jest odwoływanie się w pokorze i szacunku do poręki ze strony jedyne go autorytetu, jedynej prawdy i mocy, tzn. do samego Boga, który przez swoje słowo włada Kościołem⁵⁴. Dlatego też Kościół nie mówi o Bogu ujętym abstrakcyjnie, o jego istocie, działaniu i egzystencji samej w sobie, lecz zawsze o Bogu konkretnym, który jest, który działa i daje mu swoje słowo. W słowie wyraża Bóg właśnie swą istotę, w nim także działa i „istnieje” dla Kościoła. To słowo Boga zamierza Kościół przepowiadać, podlegając mu bezwzględnie na całej linii swojego bytu. Równocześnie jest on świadom, że w przepowiadającym przez siebie słowie Bożym ma do czynienia z obecnością samego Boga, z wydarzeniem jego działania, z jego czynem. Okazuje się zatem, że na pierwszym i ostatnim planie kościelnego „kazania” jest samo przepowiadanie Boga⁵⁵. Akcja ze strony Kościoła stanowi w tym wypadku wyłącznie „posługę” wobec słowa Bożego, tzn. używa mu tylko ludzkiego języka, by mogło być ze strony ludzi „po ludzku” ujmowane.

To „wydarzenie słowa Bożego” polegające na zwróceniu się — w przepowiadaniu Kościoła — samego Boga do nas, na umożliwieniu i urzeczywistnieniu zestawienia „Bóg i człowiek”⁵⁶, staje się jaśniejsze dopiero w aspekcie spisanego słowa Bożego. „Chrześcijańskie kazanie nie miałoby miejsca, gdyby nie było wydarzyło się owo świadectwo Proroków i Apostołów. Ono właśnie odpowiada na to świadectwo i musi doń nawiązać, je przejąć i pozwolić wydarzyć się mu w teraźniejszości” — wyjaśnia Barth⁵⁷. Choć sama Biblia jako taka jest faktem i wydarzeniem historycz-

52 W 1922 r. wygłosił Barth referat pt. *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, który zdecydował zresztą o tytule całego zbioru wydanych w 1925 r. wykładów: *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge*. Cytowany referat znajduje się tu s. 156—178. O jedności zadania teologii i przepowiadania jako „nieodzownej dewizie programowej” Bartha zob. Barth-Harnack, 336.

53 *Wort Gottes*, 158: „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben. Das ist unsere Bedrängnis. Alles Andere ist daneben Kinderspiel”

54 CD, 37.

55 Tamże, 38: „Seine Selbstverkündigung ist nicht nur zuerst auf dem Plan sondern auch zuletzt”.

56 Tamże: „Diese Zuwendung Gottes zu uns, der unsrerseits keinerlei Anspruch an ihn entsprechen kann, in der er sich selber dem Menschen gibt, in der er die Zusammenstellung „Gott und der Mensch” möglich und wirklich macht, sie ist, so meint es die Kirche, indem sie es wagt zu predigen, in der Predigt Gegenwart, Ereignis, Tat. Aber eben: Gottes Gegenwart, Ereignis seines Handelns, seine Tat”.

57 Tamże, 41.

nym⁵⁸, mamy w niej do czynienia — dzięki danemu, na piśmie utrwalonemu świadectwu „bożych mężów” — z prawdziwym słowem Boga. Kanoniczne księgi Pisma św. czerpią zatem swój autorytet wprost od tego świadectwa. Ale spetryfikowany w nich historycznie głos Proroków i Apostołów, ich ludzkie słowo jest, podobnie jak w kazaniu, też tylko „środkiem i nosicielem Bożego słowa” Rzeczowo jedno słowo Boże przedstawia się tu zatem jako przypadłościowo zróżnicowane; w jednym przypadku realizuje się historycznie jako mówione, w drugim zaś — jako spisane⁵⁹. Ta druga postać słowa Bożego jest — jako „regula fidei” — wiążąca dla chrześcijańskiego przepowiadania. „Kościół wszystkich wyznań swoje istotne zadanie winien zatem wypełniać, nawiązując również zewnętrznie do historycznie utrwalonego tekstu biblijnego zwłaszcza że można zeń wyczytać ogólny „imperatyw kategoryczny: idźcie i głoscie!”⁶⁰.

Pytając dalej o genezę tego imperatywu, musimy sięgnąć do trzeciej postaci słowa Bożego, która uzasadnia definitywnie historyczne podporządkowanie Kościoła Biblii. Takie podporządkowanie — podkreśla Barth, może być tylko odbiciem innego, mianowicie absolutnego podporządkowania, które stanowi o sensie, prawie i konieczności pierwszego i któremu podlega wraz z Kościołem również Biblia. Skoro autorytet poznany w niej przez Kościół posiada realnie wiążącą moc w znaczeniu absolutnego autorytetu, nie może Biblia sama z siebie być jego źródłem, ale najwyżej historyczną proklamacją. Jego źródło i pochodzenie należy widzieć w „prahistorii” (Urgeschichte), o której świadczą Prorocy i Apostołowie jako o Bożym objawieniu. To objawienie, opisane przez Bartha krótko przy pomocy formuły: „Deus dixit” lub też „Dei loquentis persona” (Kalwin)⁶¹ stanowi trzecią, a właściwie to pierwszą i zasadniczą postać słowa Bożego, bo postać wieczną. Ona dopiero „wytwarza” swoją historycznie uwarunkowaną drugą postać w medium Biblii i trzecią — w posłudze Kościoła⁶².

Pamiętać oczywiście należy, że wszystkie trzy wyróżnione postacie dotyczą jednego i tego samego słowa Bożego. Dlatego też nie powinno ich się od siebie oddzielać ani też z sobą mieszać. Najważniejsza pod względem chrystologicznym jest jednak postać słowa Bożego pojmowana bezpośrednio jako objawienie, utożsamiana zresztą później przez Bartha — jako ucieleśnione Słowo Boże — wprost z Jezusem Chrystusem.

58 Por. radykalnie historyczno-krytyczne spojrzenie Bartha na Biblię jako wyłączenie tego rodzaju wydarzenie: „Die literarischen Denkmäler einer vorderasiatischen Stammesreligion des Altertums und die einer Kultreligion der hellenistischen Epoche, das ist die Bibel. Also ein menschliches Dokument wie ein anderes...” Zob. także R II, XXII: „Über die Relativität alter menschlichen Worte, auch der paulinischen, denke ich mit Bultmann und allen Verständigen einer Meinung zu sein”.

59 CD, 42.

60 Tamże, 39 n.

61 Tamże, 43 nn. Sam imperatyw i obowiązek głoszenia słowa Bożego ilustruje Barth w oparciu o słowa 1 Kor 9, 16.

62 W ciekawy sposób ilustruje Barth znaczenie wzajemnej relacji tych postaci do siebie: „Sehen wir und von der kirchlichen Predigt auf die Bibel verwiesen, von der Bibel auf die Offenbarung, so ist dieser letzte Begriff der Gipfel des Berges, über welchem nur noch der Himmel ist” CD, 46.

2. Relacja: objawienie — wiara

Przed rozpatrzeniem tej bezpośredniej implikacji chrystologicznej słowa Bożego poruszymy jeszcze problem relacji: objawienie — wiara. Nawiązując do uprzedniej refleksji na temat trudności towarzyszących teologowi kiedy mówi o Bogu, zaznacza bowiem nasz Autor, że ma na uwadze „mówienie na podstawie objawienia i wiary”⁶³.

Jeżeli o objawieniu jako takim, tzn. bezpośrednim (*revelatio immediata*)⁶⁴ stanowi rzeczywiście uwydatnione powyżej, realizujące się w „prahistorii” „*Deus dixit*” oraz „*Dei loquentis persona*”, to wówczas musi ono siłą rzeczy pozostać zasłoniętą przed człowiekiem tajemnicą. Objawienie jako czyn Boga jest zatem w swej istocie „zakryciem”, niezależnie od tego, że jego celem jest przecież unaocznienie niewyraźnego⁶⁵. Innymi słowy — objawienie okazuje się „nie objawieniem”⁶⁶. Czy tutaj nie mamy przypadkiem do czynienia z wyraźną sprzecznością? Otóż nie. Rozumowania Bartha nie wolno, szczególnie na tym etapie, wrywać z kontekstu doktryny o „nieskończonej różnicy jakościowej” między Bogiem a światem, bo o tej „diastazie” nie zapomina on ani na chwilę. Owszem, by objawienie stało się wydarzeniem, musi posiadać historyczny charakter; z tym zgadza się nasz Autor i cały jego „List do Rzymian” traktuje nawet tematycznie o stosunku objawienia do historii⁶⁷.

Historia operująca kategoriami wyłącznie immanentnymi nie jest jednak w stanie wyrazić i unaocznić samej treści transcendentnego objawienia. Jako „kategoria sui generis” objawienie stanowi po prostu „nie-możliwą możliwość”⁶⁸. Chodzi w nim wszakże o „możliwość” ludzkiego ujęcia całkowicie boskiego mówienia i działania, a więc wieczności w czasie. Do Boga może nas zaprowadzić wyłącznie sam Bóg. Dlatego On sam jest jedyną drogą, tą właśnie drogą ku sobie, którą zamierza nam w objawieniu ukazać. Wszystkie ludzkie środki i formy słowa Bożego, przez które dociera do nas objawienie, przesłaniają tylko jego najistotniejszą treść i rzeczywistość. Sam fakt, że ta „rzeczywistość” daje się w mówionym, spisany czy ucieleśnionym — jak później jeszcze zobaczymy — słowie Bożym w ogóle „zamknąć”, „przekazać”, już jest niesłychanym „zgorszeniem”. Dlatego też wydarzenie objawienia pochodzi „prostopadle z góry”, bezpośrednio od absolutnego wolnego Boga i nie daje się w żaden sposób na nim wymusić. Objawienie jest cudem!⁶⁹. W od-

63 *Wort Gottes*, 166.

64 CD, 45.

65 Por. R II, 80: „das Anschaulichwerden des Unanschaulichen ist immer wieder Gottes Tat”; zob. tu także s. 41. Analizując strukturę formalną objawienia u Bartha, mówi Härle, jw, 18 wprost, że „Offenbarung ist Verhüllung”.

66 CD, 217: „So wäre also Offenbarung Nicht-Offenbarung?” Jak później jeszcze zobaczymy, równanie to jest dzięki „ucieleśnieniu Słowa Bożego” także odwracalne w sensie: „Nicht-Offenbarung ist Offenbarung”.

67 Por. N. T. Bakker, *In der Krisis der Offenbarung. Karl Barths Hermeneutik, dargestellt an seiner Römerbrief-Auslegung*, Neukirchen-Vluyn 1974, 9.

68 Zob. R II, 66, 175, 187, 316, 353; por. tu Bakker, jw, 44 (odn. 4). Z tego też względu oburzyło Harnacka tak bardzo Barthowskie pojęcie objawienia; zob. Barth-Harnack, 337.

69 *Wort Gottes*, 155; R II, 77; por. także R II, 6, 25, 77, 115, 351, 408; Barth-Harnack, 341 n; Auferstehung, 42 n.

niesieniu do jego „historycznej” rzeczywistości i realności nie może przeto być mowy o „bezpośredniej historycznej poznawalności”. Barth ilustruje ten fakt bliżej objawieniem dokonującym się w ucieleśnionym słowie Bożym. Sam Bóg stał się w Jezusie Chrystusie „ludzko-historyczną rzeczywistością”, z czego jednak jeszcze nie wynika — twierdzi on dalej — by to wydarzenie mogło tym samym być także przedmiotem „ludzko-historycznego poznania”. Poznawalne historycznie istnienie Jezusa z Nazaretu nie jest w każdym razie jeszcze tą Bożą rzeczywistością samą w sobie. Trzeba jednak od razu dodać, iż rzeczywistości tej nie sposób w ogóle oddzielić od historycznie ujmowalnego istnienia Jezusa i na tym polega właśnie cała trudność i istota związanego z tym wydarzeniem objawienia, zgorzenia. Tym, co stanowi dla nas przedmiot bezpośredniej historycznej poznawalności, jest zawsze tylko splot historycznych relacji jako tło i medium Bożego wydarzenia, a więc całkowite relativum w stosunku do niepoznawalnej historycznie rzeczywistości objawienia, czyli właściwego absolutum⁷⁰. Samą „tajemnicę” historycznego kontaktu występujących tu dwóch realnych płaszczyzn opisuje Barth jako dotknięcie „starego świata ciała” przez „nowy świat Ducha Świętego”, ale „na sposób, w jaki styczna dotyka okręgu”, a więc nie dotykając starego świata właśnie go dotyka jako jego ograniczenie, jako świat nowy. To dotknięcie realizuje się jedynie w Tajemnicy Chrystusa, a właściwie to w jego zmartwychwstaniu⁷¹. Na tym tle i w tym kontekście można rzeczywiście mówić o objawieniu jako „zakryciu”, ponieważ Bóg pozostaje w tym wydarzeniu Bogiem ukrytym; on objawia się ostatecznie nawet w Chrystusie jako „ukryty Bóg”⁷².

W tym miejscu potrzeba już koniecznie odwołać się do korelatu objawienia, czyli do wiary. „Z cudem objawienia koresponduje cud wiary” — stwierdza Barth⁷³. Wiara jest według niego nawet „radikalnym cudem” i „czystym początkiem”⁷⁴. Przeto nie istnieje żadne ludzkie doprowadzenie do niej, zawsze jest ona czymś pierwszym, (apriorycznym) założeniem, uzasadnieniem i jako taka stanowi uniwersalne zadanie⁷⁵. *Sola fide*, wyłącznie w wierze stoi człowiek przed Bogiem i jest przezeń poruszany⁷⁶. Konstytutywnym dla wiary okazuje się oczywiście jej stałe odniesienie do objawienia, bo bez tej nieodzownej relacji byłaby bowiem tylko jakąś wiarą namiastkową⁷⁷. Można by tu również mówić o wiążą-

70 Barth - Harnack, 337 nn.

71 R II, 6.

72 R II, 353: „In ihm offenbart sich Gott rücksichtslos als der verborgene, durchaus nur indirekt zu erkennende Gott”; por. tu także s. 73; CD, 80, 216 n, 247. Zob. Härtle, jw, 20. Lange, jw, 72 komentuje wywody Bartha na temat objawienia przy pomocy krótkiej formuły: „Offenbarung ist keine Offenbarung” zaczerpniętej zresztą z jego wykładu: *Das Schriftprinzip der reformierten Kirche, Zwischen den Zeiten* 3 (1925), 242.

73 Wort Gottes, 44: „Es entspricht dem Wunder der Offenbarung das Wunder des Glaubens”; por. Barth - Harnack, 341. Zob. tu Th. L. Haitjema, *Karl Barths „kritische” Theologie*, Wageningen 1926, 54. Tu chodzi nam oczywiście wyłącznie o szkieletowe ujęcie samej relacji „objawienie — wiara” w jej chrystologicznym aspekcie, a nie o adekwatny opis wiary teologicznej w ogóle.

74 R II, 92.

75 Tamże, 74 n; por. Barth - Harnack, 341 n.

76 R II, 87.

77 Por. *Auferstehung*, 92: „Auch der Glaube wird ja ohne Beziehung auf die Offenbarung ein Ersatzglaube sein...”.

cym ją posłuszeństwie względem słowa Bożego, zwłaszcza spisanego. Dlatego Barth rzeczowo definiuje wiarę jako „przyjęcie tegoż niesłuchanego świadectwa Pisma św.” W dyskusji z Harnackiem precyzuje, że wiara nie może być niczym innym jak właśnie posłuszeństwem względem ludzkiego słowa, które poświadcza słowo Boże skierowane do mnie w danym ludzkim słowie, jakoby ono samo było Bożym słowem. Ze względu na dochodzące w związku z tym do skutku niesłuchane wydarzenie, trzeba tu mówić wprost o działaniu Ducha Świętego⁷⁸. To, że sama rzecz schodzi się ze znakiem i odwrotnie, że wieczność staje się czasem, absolutność relatywnością. Bóg człowiekiem — to jest prawdziwe tylko jako słowo i dzieło Boga, jako działanie samej Trójcy Świętej. W wydarzenie to można uwierzyć tylko jako w objawione i jako takie też poświadczyć, nigdy zaś jako wyłącznie historyczno-psychologiczną realność. Między ujmowalnymi czynnikami ludzkimi usprawiedliwiającej wiary, bo cały czas o takiej jest tu mowa, a samą jej historyczno-psychologicznie nieujmowalną rzeczywistością nie ma żadnej ciągłości, podobnie jak jej nie ma pomiędzy historią a objawieniem. Zachodząca tu diastaza wyklucza wszelką ciągłość i dopuszcza tylko dialektyczną relację⁷⁹. Na tym polega m. in. „paradox wiary”⁸⁰. Po ludzku rzecz ujmując, wydaje się ona być pustką (Hohlraum) i skokiem w niepewność, w ciemność, w próżnię⁸¹. Tego faktu nie zmienia również „historyczna” konkretność wiary chrześcijańskiej. Najbardziej radykalnym „pomimo” oraz „ryzykiem” jest właśnie „wiara w Jezusa”, ponieważ tutaj dopiero potrzeba Boga nazwać Bogiem w całej jego niewyrażalności i ukrytości⁸².

3. Chrystus — ucieleśnione Słowo Boże

Przejdźmy wreszcie do uwypuklenia samej problematyki objawiającego charakteru Jezusa Chrystusa — ucieleśnionego Słowa Bożego: „Wiara i objawienie!” Sumarycznie ujęte te dwa słowa stanowią według Bartha najkonkretniejsze zaprzeczenie możliwości istnienia jakiegokolwiek drogi od człowieka do Boga. Pomędzy tymi dwoma słowami są jednak treściowo obecne jeszcze dwa dalsze, mianowicie: „Jezus Chrystus” W oparciu o nie św. Paweł i Reformatorzy wskazywali najwyraźniej na jedynie możliwą, a więc wyłączną drogę: Boga do człowieka⁸³. Ukryty i mieszkający w nieprzystępnej światłości Bóg objawia się bowiem w Jezusie Chrystusie. Deus absconditus jako taki jest w nim Deus revelatus⁸⁴. A Bogiem jest, według Bartha, ostatecznie tylko Bóg objawiający się, Bóg, który

78 Barth - Harnack, 340: „Die Annahme nun dieses ungläublichen Zeugnisses der Schrift nenne ich Glauben”; „was denn... Glaube etwas anderes sein könnte als der Gehorsam, den ich einem menschlichen Wort schenke, das mir Gottes Wort als an mich gerichtet bezeugt, als wäre es selber Gottes Wort. Das dies ein unerhörtes Geschehen ist, dass nun von Heiligen Geist die Rede sein muss...”.

79 Tamże, 342 n.

80 R II, 83; por. tu także s. 87, 90, 91.

81 Tamże, 62, 134, 370; 73 n.

82 Tamże, 73: „Glaube an Jesus ist das radikale Trotzdem...” „... Gott in seiner ganzen Unanschaulichkeit und Verborgenheit Gott zu nennen. Glaube an Jesus ist das Wagnis aller Wagnisse”.

83 Wort Gottes, 154; Strauch, jw, 26 powiada w związku z tym wprost: „Christus ist die Überwindung jenes Ur dualismus”.

84 R II, 408. To stwierdzenie uważa Barth za treść Listu do Rzymian.

staje się człowiekiem. W Jezusie Chrystusie, prawdziwym Bogu i człowieku, a więc narodzonym, ukrzyżowanym, zmartwychwstałym i wstępującym do nieba, spotykamy się zatem z problemem objawienia w ścisłym znaczeniu, tzn. z problemem samoudzielenia się Boga i realności relacji między Bogiem a człowiekiem w świecie⁸⁵. Jedynie tam, gdzie Bóg staje się człowiekiem, gdzie ze swą pełnią wchodzi w naszą pustkę, ze swoim „Tak” — w nasze „nie”, jest mowa o Bogu. Prawdziwość, realność człowieczeństwa Chrystusa posiada tu zatem decydujące znaczenie⁸⁶. Stąd też mówi Barth o Chrystusie jako o Słowie, które stało się ciałem, tzn. „ciałem opanowanym przez grzech”; Bóg posłał swojego Syna w podobieństwie takiego właśnie „przez grzech opanowanego ciała”⁸⁷. Jeżeli „ciało” ma być rzeczywiście realne, może być bowiem tylko takie i w tym jedynie wymiarze ujmujemy je jako ludzkie. Nie ma to wcale oznaczać, że nasz Autor przeczy objawionej bezgrzeszności Jezusa. Jest ona jednak, podobnie zresztą jak tajemnica jego mocy czynienia cudów, niedostępna psychologiczno-historycznemu poznaniu człowieka. Mając na uwadze całość historycznego bytu Jezusa, można by tu mówić również o postaci „Sługi”, niepoznawalności, kenozie i o „incognito” jako istotnym przymiocie Syna Bożego. Jako prawdziwy Bóg musi po prostu Chrystus pozostać niepoznawalny i być boskim incognito, inaczej byłby nie Bogiem, ale bożkiem⁸⁸. W osobie Jezusa Chrystusa nie mamy zatem do czynienia z bezpośrednio i „historycznie” poznawalnym objawieniem Boga. Jako ucieleśnione Słowo Boże jest on na pewno objawieniem dla człowieka, ale też jeszcze „zakrytym”. Należałoby nawet powiedzieć, że w nim jest właśnie „nie objawienie objawieniem”, odwracając w ten sposób uprzednio uwypuklone sformułowanie; *Deus absconditus te Deus revelatus*⁸⁹. Barth podkreśla wprawdzie mocno, że ucieleśnione Słowo jest „prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem”, ale równocześnie zaznacza, że „jedność jego objawienia” nie jest jednością syntetyczną, lecz dialektyczną i jako taka stanowi wciąż pytanie i odpowiedź równocześnie⁹⁰. Oba słowa imienia „Jezus Chrystus” naprowadzają i wskazują na spotykające oraz dzielące się w nim dwa światy, dwie płaszczyzny, znaną i nieznaną. Znana płaszczyzna to świat stworzony przez Boga, ale wskutek zerwania swej pierwotnej jedności z Nim jest to potrzebujący odkupienia „świat ciała”, świat człowieka, czasu i rzeczy, nasz świat. Ta znana płaszczyzna zostaje przecięta przez nieznaną, przez świat Ojca, świat pierwotnego stworzenia i ostatecznego odkupienia. „Widzialnym” punktem przecięcia tych dwóch płaszczyzn jest historyczny Jezus z Nazaretu „zrodzony z pokolenia Dawida według ciała” Jako taki stanowi on właśnie niezrozumiałą samą przez się „linię przecięcia” dwóch światów, lub raczej jeden tylko jej punkt. Sama nieznaną płaszczyzna, objawiony we wcielonym Słowie świat wieczności, nie posiada bowiem rozciągłości w obrębie historyczne-

85 *Wort Gottes*, 166, 203.

86 Tamże, 171. Por. tu także dalszy ciąg wywodów Bartha: „Dass Gott (aber wirklich Gott!) Mensch (aber wirklich Mensch!) wird, das ist da gleichmässig gesehen als jenes Lebendige, als der entscheidende Inhalt eines wirklichen von Gott Redens”.

87 R II, 260 n. Por. *Weihnacht* (1926), Göttingen 1957, 7.

88 Tamże, 264, 14 n.

89 CD, 217; zob. także odn. 66 tego rozdziału.

90 *Weihnacht*, 9. Härle, jw, 24 zaznacza w tym kontekście, że słowa „Jezusa Chrystusa” muszą być rozumiane na tle „nieskończonej różnicy jakościowej”.

go porządku, tzn. w znanym świecie. Jej promieniowania lub raczej „leje” i „próżnie”, poprzez które daje się „zauważyć” w historycznej rzeczywistości, nie stanowią jeszcze tegoż drugiego świata, który styka się w Jezusie z naszym światem. Samo „historyczne” życie Jezusa też nim nie jest. Jest nim dopiero Jezus jako Chrystus. W nim mamy do czynienia realnie z ową nieznaną płaszczyzną, która przecina „prostopadle z góry” znany nam świat. Ale Jezus jako Chrystus, przynoszący nam nieznaną świat Ojca, nie może być ujęty w ramach historycznej widzialności. To co my w nim widzimy, co jesteśmy w stanie ująć historycznie, jest tylko pierwiastkiem ludzkim, który sam w sobie nie objawia nam Boga, lecz go przesłania⁹¹. Chrystus „według ciała”, a więc ciała, którym stał się Bóg, musi dlatego też dzielić końcowy los wszelkiego ciała, czyli śmierć. O jego wewnętrznej niezgłębionej tajemnicy jako samego ucieleśnionego Słowa Bożego świadczy jednak to, że i w śmierci zatryumfował on ostatecznie jako Syn Boży⁹². Ale to wydarzenie zostało dopiero „odkryte” w zmartwychwstaniu, które jest właśnie objawieniem, czyli w tym przypadku — „odkryciem Jezusa jako Chrystusa”. W tym swoim szczególnym aspekcie nie jest wydarzenie Jezusa Chrystusa jednak poznawalne historycznie, ponieważ stanowi wertykalne dzieło Ducha Świętego⁹³. W swoim zaś czysto historycznym wymiarze ucieleśnione słowo Boże może być tylko wyrazem samej „obiektywnej możliwości objawienia”⁹⁴.

III. TEOLOGICZNY WYMIAR ZMARTWYCHWSTANIA JEZUSA

1. Centralny moment chrystologii

Wszystkie dotychczas poruszone problemy teologiczne, stanowiące w pewnym sensie „prolegomena” chrystologii dialektycznej Bartha, w swej końcowej fazie nawiązywały zawsze do zmartwychwstania. Tajemnica ta tworzy centrum jego myśli teologicznej tego okresu i w niej należy widzieć ośrodkowy moment jego chrystologii, który zdecydował na tym etapie nawet o jej nazwie. Nie bez znaczenia była w tym przypadku zapewne także zewnętrzna okoliczność, sytuacja Barthowskiego przełomu teologicznego, dokonanego w radykalnej opozycji do ówczesnej teologii liberalnej. By przeciwstawić się jej historyzmowi i psychologizmowi w ujmowaniu samego centrum Ewangelii, zaakcentował Barth ze wzmoczoną siłą nie „historycznego” lecz zmartwychwstałego Jezusa jako „historyczną rzeczywistość Chrystusa”. „Chrystus poświadczony jako Zmartwychwstały” jest według niego „ewangelicznym, historycznym Jezusem Chrystusem”⁹⁵. W tej konfiguracji zmartwychwstanie nie jest jakąś cząstkową prawdą chrześcijańskiej teologii lub jednym tylko aspektem prawdy chrystologicznej, lecz jest właśnie jej centrum, jej całą prawdą. Ten fakt

91 R II, 5 n.

92 Tamże, 16: „So sehr ist der Tod oberstes Gesetz dieser Welt, dass auch der Christus nach dem Fleisch nur sterben kann, um eingesetzt werden zum Sohne Gottes”.

93 R II, 5 n; por. CD, 225.

94 CD, 214; por. tu także s. 245: „In der Urgeschichte, die den Inhalt der Jahre 1-30 bildet, fällt die Entscheidung darüber, dass die Offenbarung objektiv möglich ist”. Zob. nowszą pracę wiążącą wprost chrystologię z teologią Słowa Bożego: L. Bouyer *Le Fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et Christologie*, Paris 1974.

95 Barth - Harnack, 339.

wychodzi na jaw zwłaszcza w myśli teologicznej św. Pawła, szczególnie zaś w I Liście do Koryntian. Barth stwierdza, że dla tego dokumentu biblijnego zmartwychwstanie jest rzeczywiście kresem i apogeum, po prostu jego „kluczowym punktem” Bez uwzględnienia np. 1 Kor 15 nie sposób zrozumieć również Listów: do Rzymian, do Filipian i do Kolosan⁹⁶. Myśl o zmartwychwstaniu jako centralnym wydarzeniu zbawczym uwydatnił Barth już w I wydaniu swojego Römerbrief⁹⁷. W tym też czasie (1919) konstatuje jej doniosłe znaczenie u Ewangelisty Jana, który podobnie jak Paweł nie przejawia „zainteresowania osobistym życiem tak zwanego historycznego Jezusa”, tylko zwraca uwagę na jego zmartwychwstanie. Nawet synoptyczne relacje o Jezusie są, zdaniem Bartha, niezrozumiałe bez uwzględnienia ich wewnętrznego zamierzenia, które można by wyrazić krótko formułą: „spirant resurrectionem” Katolickie średniowiecze i Reformacje w zasadzie jeszcze je pojmowały, natomiast pietyzm i teologia liberalna nie przejawiały już świadomości, że nowotestamentowy kerygmat należy odczytywać retrospektywnie. Dlatego też zabiegał on tak mocno o odzyskanie tej to właśnie pierwotnej „wielkiej rzeczowości”⁹⁸. Tak oto stała się dla niego tajemnica zmartwychwstania „pozycją pierwszego stopnia”⁹⁹. Wspomniana wyżej zewnętrzna okoliczność zmobilizowała jedynie naszego Teologa do definitywnego ustalenia tej „pozycji”, ponieważ decydujące znaczenie posiadała także tutaj racja merytoryczna. Systematycznie rozbudowywana i pogłębianą teologia słowa Bożego doprowadziła Bartha niejako „indukcyjnie” do określenia misterium wielkanocnego jako decydującego historiozbawczego „zwrotu”¹⁰⁰ i do pojmowania mocy zmartwychwstania jako „klucza”, „otwierających się drzwi”, „przestąpienia progu”¹⁰¹, ta linia rozumowania musiała go wieść konsekwentnie w kierunku biblijnie najwłaściwszej wizji Bożej rzeczywistości, ukazanej nam w Chrystusie. Skoro zasadnicze pytania Biblii, jej przekonania i spojrzenia naprzód faktycznie zmierzają z wszystkich stron ku temuż „przedmiotowi”¹⁰², autentycznie chrześcijańskie mówienie i myślenie o Bogu nie może go lekceważyć. Właściwy naszemu Autorowi „twórczy” radykalizm uwydatnił się w tym punkcie zwłaszcza w rzeczowym utożsamianiu całej Tajemnicy Chrystusa ze zmartwychwstaniem¹⁰³. W następstwie tego musiał on również poszczególne zagadnienia tej tajemnicy powiązać bezpośrednio z wydarzeniem wielkanocnym. Wcielenie lub może raczej — zgodnie z jego nazewnictwem — ucieleśnienie Słowa Bożego, ma w tej koncepcji sens właściwie tylko w świe-

96 *Auferstehung*, 1: 57, 129. Por. Bakker, jw, 110.

97 W R I, 54 wspomina Barth np. wyraźnie o zmartwychwstaniu jako punkcie przewyciężenia przeciwstawności. Zob. H. Schröer, *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem*, Göttingen 1960, 134 n.

98 *Wort Gottes*, 42 (Cytowany tu wykład. „Der Christ in der Gesellschaft” pochodzi właśnie z 1919 r.).

99 R II, 174. Por. W. Kunneth, *Theologie der Auferstehung*, München-Hamburg 1968, 15; Zob. także bardzo ważne i słuszne spostrzeżenie Schröer, jw, 134: „Es ist von Wichtigkeit zu sehen, dass Karl Barth das, was Kierkegaard „Augenblick”, die „Fülle der Zeit” nannte, in der Auferstehung verwirklicht sieht, nicht in der Inkarnation und nicht in der Kreuzigung”.

100 Por. R II, 6 n, 14, 44, 71, *Wort Gottes*, 95.

101 Tamże, 187.

102 *Wort Gottes*, 92.

103 Zob. R II, 108: „Die Antwort ist der Christus, die Auferstehung”.

tle zmartwychwstania ¹⁰⁴. Tu bowiem — jak już zaznaczyliśmy, a co później jeszcze szczegółowo wykażemy — okazuje się Jezus naprawdę Chrystusem, Synem Bożym. Całokształt jego ziemskiego życia i dzieła w ogóle czerpie swoje głębokie znaczenie ze zmartwychwstania. Dopiero w jego świetle, w nim Jezus Chrystus jest ustanowiony kresem i początkiem, granicą, ocalającym źródłem i ożywiającym Słowem. Tym wszystkim jest on co prawda od pierwszego dnia swego życia, ale przychodzące przezeń na świat władztwo Boga, królestwo Boże zostaje nam obwieszczane i konkretnie realizowane w zmartwychwstaniu ¹⁰⁵. Cuda z okresu jego publicznej działalności są — zdaniem Bartha — również tylko „ilustracjami” owego „absolutnego cuda” ¹⁰⁶. A co może najważniejsze, zmartwychwstanie zadecydowało o zbawczym charakterze śmierci, która jest „śmiercią śmierci” Ten fakt stanowi treść zbawczej nowiny i pełnię „mocy Boga” ¹⁰⁷. Ponadto jest on legitymacją mesjańskiego charakteru bytu Jezusa. Zmarły i martwy mesjasz nigdy „nie jest Mesjaszem” — głosi Barth ¹⁰⁸. Wymowne znaczenie posiada także wiązanie przez niego „cieleśnie” zmartwychwstałego Chrystusa z „cieleśnie ukrzyżowanym” oraz wzmianka o paradoksalnej genezie samego pojęcia zmartwychwstania. Powstaje ono mianowicie w „oparciu o pojęcie śmierci, tzn. w oparciu o pojęcie końca wszystkich historycznych rzeczy jako takich” ¹⁰⁹. W tym punkcie styka się po prostu nowy wymiar świata zmartwychwstania z naszym starym światem rzeczy.

Ze zmartwychwstaniem wiąże Barth ściśle paruzję Chrystusa, a właściwie to nawet wprost ją ze zmartwychwstaniem utożsamia. W paruzji nie chodzi wcale o przyszłość, lecz „o terażniejszość ukrytego Chrystusa i jego zwycięstwa” Nie stanowi ona przeto innego wydarzenia obok zmartwychwstania, nie jest niczym innym jak tylko definitywnym wystąpieniem na powierzchnię „tego samego podziemnego prądu”, w czasie po raz pierwszy objawionego w zmartwychwstaniu, a ujmowalnego w świecie wyłącznie jako obietnica. W sumie chodzi o poznawalne kiedyś w przyszłości absolutne zwycięstwo Chrystusa, obwieszczane już w jego zmartwychwstaniu, kiedy ta przyszłość zrealizuje się, Bóg będzie stanowił „wszystko we wszystkim” ¹¹⁰.

Z tej perspektywy „Boża historia” okazuje się a priori historią zwycięstwa. Jezus żyje, tzn. ostatnie słowo nie należy bynajmniej do śmierci. W zmartwychwstaniu Chrystusa wyjaśnia się ostatecznie sens czasu, którym jest przychodzące do nas w Chrystusie i w nim też realizujące się królestwo Boże ¹¹¹. I jeszcze jedna ważna uwaga, płynąca ze ścisłego zwią-

104 Por. R II, 260 nn; Wort Gottes, 155; zob. Bouillard, Karl Barth II, 31: „(Barth) déclare que l'Incarnation n'a de sens qu'à la lumière de la Résurrection”.

105 Wort Gottes, 94; Auferstehung, 81; por. R II, 183.

106 Tamże, 95; por. R II, 11.

107 R II, 143; zob. tu także 183, 216, 496 n. Por. Haitjema, dz. cyt., 55.

108 Auferstehung, 91 n.

109 R II, 185.

110 Auferstehung, 99; por. R II, 130; zob. Wort Gottes, 95: „Die Auferstehung Christi oder, was dasselbe sagt: seine Wiederkunft ist kein geschichtliches Ereignis...” Por. Schmidt - Japing, jw, 98.

111 Wort Gottes, 49 n, 94 n. Por. A. Gemmer - A. Messer, Sören Kierkegaard und Karl Barth, Stuttgart 1925, 154. I. Stadland, Eschatologie und Geschichte in der Theologie des jungen Karl Barth, Neukirchen 1966, 120.

zku powszechnego zmartwychwstania ciał z Chrystusowym zmartwychwstaniem. Brak nadziei takiego zmartwychwstania czyniłby właściwie z wszystkiego farsę, łącznie z chrześcijańską egzystencją i jej „paradoksalnością” „Wszystko co chrześcijańskie staje się puste i bezsensowne, jeżeli zmartwychwstanie nie stanowi jego sensu i treści”¹¹².

2. Pełnia objawienia

O objawiającym charakterze ucieleśnionego Słowa Bożego i o związku jego objawiającej funkcji ze zmartwychwstaniem była już poniekąd mowa. Musimy jednak tę funkcję raz jeszcze podkreślić i to mianowicie w jej aspekcie pełni objawienia, którą — według Bartha — jest wyłącznie zmartwychwstanie Jezusa. Ono właśnie mówi nam o tym, że Bóg-Człowiek, tzn. ucieleśnione Słowo Boże, stanowi faktycznie „obiektywną możliwość objawienia”. Dlatego też można by o zmartwychwstaniu mówić wprost jako o „cudzie objawienia w ukrytości”¹¹³. Cud ten w swoim wertrykalnym dynamizmie płynącym „prostopadle z góry”, decyduje o „ruchu” przechodzącym przez wszystko co chrześcijańskie, stanowiąc zarazem jego ukryty „sens i motor”. Nie chodzi tu o jakiś ruch obok innych, posiadający swoje źródło i cel w czasie i przestrzeni, w przygodności rzeczy, ale o ruch „Bożej historii” lub inaczej: „ruch poznania Boga”, którego moc i znaczenie zostały właśnie odsłonięte w cielesnym zmartwychwstaniu Chrystusa. Ono jest przełomem, wystąpieniem na jaw „Bożego świata”, jego „wyjściem z zamkniętego sanktuarium i wejściem w świecki świat”¹¹⁴. Głównie ze względu na dokonujący się w zmartwychwstaniu proces „odsłonięcia i poznania” mocy i znaczenia prawdziwego Boga nazywa je Barth nawet „cudem cudów”¹¹⁵. Wszystkie „bóstwa” zajmujące miejsce po naszej stronie „linii wyznaczonej przez zmartwychwstanie” nie mają oczywiście nic wspólnego z „nieznanym Bogiem” objawionym w jego ucieleśnionym Słowie. Boża moc zmartwychwstania „ustanawiająca Jezusa Chrystusa” wprowadza nas dlatego w „nowy świat”, pokonując „boską sprzeczność” i odsłaniając „Nieodsłanianego”¹¹⁶. Na tej podstawie, lub też porwani tą mocą i Bożym ruchem, przekonujemy się raz na zawsze, że zmartwychwstanie Jezusa nie jest już pytaniem, ale daną nam przez Boga „odповідzią”. Odpowiedź taka nie pozwala nam już dalej być tylko niezaangażowanymi widzami. Wyzwolony przez nią „ruch” ogarnia nas całkowicie tak, że jesteśmy przez Boga poruszani, poznajemy Boga, Boża historia wydarza się w nas i z nami. I tak oto objęci promieniami zwycięstwa, wkraczamy wraz z naszą nadzieją i nędzą w jego światło¹¹⁷. Innymi słowy, gdyby nie zmartwychwstanie, pozostalibyśmy bez

O Jezusie Chrystusie jako sensie i celu (w ramach i w znaczeniu później konstruowanej „chrystologii sensu”) zob. przykładowo: R II, 5, 23, 78, 183, 299, 303, 359; *Wort Gottes*, 95.

112 *Auferstehung*, 104; por. tu także s. 84, 96, 129.

113 CD, 175: „Das der Gottmensch aber die objektive Möglichkeit der Offenbarung ist, das sagt die Auferstehung... Die Auferstehung ist das Wunder der Offenbarung in der Verborgenheit”. O zmartwychwstaniu jako „cudzie objawienia” zob. E. Brinkschmidt, *Sören Kierkegaard und Karl Barth*, Neukirchen-Vluyn 1971, 63.

114 *Wort Gottes*, 40 i 42.

115 R II, s. 11.

116 Tamże, 12-16.

117 *Wort Gottes*, 49.

odpowiedzi względem nakreślonego przez historię zbawienia pytania, nie byłoby prawdziwego poznania Boga, nie otrzymalibyśmy nigdy ani nigdzie wglądu w to, co jest „niehistoryczne” i „niemożliwe”, w „przyszły nowy czas świata” Tą odpowiedzią jest, podkreślmy raz jeszcze, Chrystus względnie zmartwychwstanie, pojęte jako „absolutny cud”¹¹⁸. Barth czyni zatem ze zmartwychwstania „kategorię objawienia” par excellence. W nim mamy bowiem do czynienia z konkretnym „czynem Boga, którego żadne oko nie widziało, żadne ucho nie słyszało, który nie wstąpił w serce żadnego człowieka” Taki zaś czyn musi z istoty swej być objawieniem, więcej jeszcze, bo pełnią objawienia. O zmartwychwstaniu, w ujęciu naszego Autora, można by też mówić jako o „pierwotnej tajemnicy objawienia”¹¹⁹.

Nakreśliliśmy dotychczas ogólne tylko ramy teologicznego wymiaru tej tajemnicy. Jaka jest jednak jej szczegółowsza treść? Wymieńmy choćby najważniejsze jej aspekty. Orędzie paschalne jest „konkretną nowiną”, która opisuje Boga, „konkretyzując” go w świetle wydarzenia zmartwychwstania. I tak dowiadujemy się przede wszystkim, że „Bóg jest Panem” wszystkiego, jest Panem „ciała” A ponieważ my wszyscy jesteśmy „ciałem”, nie istnieje żaden neutralny region, gdzie moglibyśmy umknąć jego władztwu. Z tego względu, iż Bóg jest w swej istocie „duchem”, zmartwychwstanie wskazuje na bosko-duchowe ciało (soma pneumatikon) jako ostateczny wynik i cel nowej rzeczywistości. Nie wdając się w tym miejscu w subtelniejsze spekulacje teologiczne na temat tej właśnie rzeczywistości, podkreślmy raczej tylko jeden niezmiernie ważny szczegół wspomnianej „paschalnej konkretyzacji” Boga. Barth mówi o nim krótko: tu okazuje się, że „końcem Bożych dróg jest cielesność”¹²⁰. Ten właśnie fakt stanowi m. in. treść stwierdzenia, że „Bóg jest Panem”. Następnie w odniesieniu już wprost do Jezusa Chrystusa, który „jest Bogiem, który staje się człowiekiem, Stwórcą wszystkich rzeczy, który jako niemowlę leżał w żłobie”¹²¹ dowiadujemy się, że jako takiego właśnie „objawia” go zmartwychwstanie, będące „odkryciem Jezusa jako Chrystusa” Można by to również — w nomenklaturze św. Pawła — nazwać „ustanowieniem Syna Człowieczego Synem Bożym”. W nim mamy w każdym razie do czynienia z „Bożym królestwem Stwórcy i Odkupiciela”¹²², z samym „Bogiem w całej jego niewidzialności i ukrytości”¹²³. „Odkryte” w Jezusie królestwo Boże wiąże się także z zainaugurowanym przez niego w świecie „dniem odkupienia”, z „tajemnicą pojednania” w jego krwi jako zbaw-

118 R II, 108; *Wort Gottes*, 96. Por. tu także odnośnik 103 mówiący o rzeczowym utożsamieniu przez Bartha całej Tajemnicy Chrystusa ze zmartwychwstaniem.

119 *Auferstehung*, 80-83 (cytat s. 80). Bakker, jw, 9 stwierdza, że w R II schodzi się właściwie objawienie ze zmartwychwstaniem, poczym dodaje: „Auferstehung und Offenbarung sind Korrelate. Offenbarung enthüllt Auferstehung. Auferstehung ist das Urgeheimnis der Offenbarung”. Por. także Härtle, jw, 24; Haitjema, jw, 14, 56.

120 *Auferstehung*, 115 n (końcowy cytat s. 116).

121 *Wort Gottes*, 155. Zob. tu także ujęcie Brinkschmidt, jw, 63.

122 R II, 6; por. tu także s. 8, 16, 71 n.

123 Tamże, 73; por. tu również s. 78. By określić konkretniej fakt pełni objawienia w zmartwychwstaniu stwierdza Haitjema, jw, 55: „Auferstehung — das will also sofort sagen, dass das Incognito des Sohnes Gottes für den Menschen, der von der Auferstehung spricht, aufgehoben ist”

czym działaniem Boga¹²⁴. W każdym z wymienionych tu przypadków chodzi oczywiście stale o Jezusa, który jest Chrystusem, „wiecznym Chrystusem”, „życiem i zmartwychwstaniem”¹²⁵. Znalezienie w Jezusie z Nazaretu Chrystusa, oznacza w sumie zatrzymanie się przed tym co jest niewidzialne i niewyraźne w Bogu. Wywyższony Jezus poznany jako Chrystus staje się tym samym „światłem rzeczy ostatecznych, które świeci ponad wszystkimi i ponad wszystkim”¹²⁶. Całokształt otrzymanego w nim objawienia jest tajemnicą, faktem o charakterze paradoksu, o czym wkrótce powiemy jeszcze szczegółowo. Wpierw jednak należy zapytać o stosunek tegoż objawienia do historii.

3. Problem historyczności

Problem historyczności zmartwychwstania jawi się wraz z utożsamieniem tego wydarzenia z objawieniem, z pełnią objawienia. Barth akcentuje ustawicznie „cielesne” zmartwychwstanie, zmartwychwstanie „historycznego” Jezusa, który w tym właśnie wydarzeniu „staje się” Chrystusem, względnie zostaje jako taki „odkryty”. „Jezus według ciała”, a więc jako „historyczna realność” tworzy wszakże styyczny punkt między znanym nam światem i „nieznanym”. W nim zaznacza się „ukryta linia przecięcia czasu i wieczności”. „Zatem czasem objawienia i czasem odkrywania są lata od 1' — 30” naszej ery. W tym okresie ujawnia się „nowe, gatunkowo inne, boskie określenie wszystkich czasów”. Równocześnie jednak ów okres zostaje sam w sobie zrelatywizowany, ponieważ „otwiera możliwość, by każdy czas mógł się stać czasem objawienia i czasem odkrycia”. Historyczny zaś Jezus nie stanowi jeszcze tegoż innego świata, stykającego się w nim z naszym światem. „Końcem czasu” jest on wyłącznie jako Chrystus, o czym — jak wiemy — zdecydowało zmartwychwstanie¹²⁷. Ale jeszcze nie koniec „dwuznaczności”, jeżeli nawet nie „sprzeczności”, relacji i wywodów Bartha. Bo oto kontynuując je zaznacza, że „zmartwychwstanie jest wydarzeniem przed bramami Jerozolimy w 30 roku”, tzn. na ile tam właśnie miało miejsce, zostało odkryte i poznane. Nie byłoby jednak tym wydarzeniem, gdybyśmy tę jego lokalizację wraz z odkryciem i poznaniem uważali za uwarunkowanie jego konieczności, pojawienia się i objawienia; rzecz ma się wręcz odwrotnie. Owszem, jako Mesjasz objawia się i zostaje Jezus odkryty dopiero w wydarzeniu wielkanocnym, ale „ustanowiony Synem Bożym” był przecież już przed tym „dniem” i jest nim również nadal po nim¹²⁸. I dalej: u kresu swojej „historycznej” drogi, tzn. na krzyżu i w śmierci Jezus okazuje się „czysto negatywną realnością”, czego wyrazem mogą być zwłaszcza jego słowa: „Boże, mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” Wtedy jednak zostaje on wywyższony, objawiając Boga jako „Niezanego” i „Ukrytego”¹²⁹. Dziwny, jakby się mogło wydawać, „dialektyzm” rozumowania. Konkretniej jednak wychodzi na jaw jego intencja wówczas, kiedy Barth musi wypowiadać się już wprost na temat historyczności samego wydarzenia wiel-

124 Tamże, 79 n; por. s. 216.

125 Tamże, 260, 305.

126 Tamże, 71 n (cytat s. 72).

127 R II, 5. Por. Bultmann, Karl Barths „Römerbrief”, 137.

128 Tamże, 6.

129 Tamże, 72 n: „Er nimmt Knechtgestalt an. Er geht zum Kreuz, in den Tod. Er ist auf der Höhe, am Ziel seines Weges eine rein negative Grösse...” (cyt. s. 72).

kanocnego. „Wskrzeszenie Jezusa z martwych” — stwierdza on — najpierw nie jest wydarzeniem odznaczającym się historyczną rozciągłością obok innych wydarzeń jego życia i umierania, ale stanowi „niehistoryczne” odniesienie „jego całego historycznego życia do swojego początku w Bogu”¹³⁰. Jako takie jest „niehistorycznym” wydarzeniem, które obejmuje wszystkie inne wydarzenia historii Jezusa z Nazaretu jako ich „granica”, te poszczególne historyczne fakty i zdarzenia z życia Jezusa przed, w czasie i po dniu wielkanocnym wskazują właśnie na nie. Gdyby samo zmartwychwstanie było też tylko „czystym” faktem historycznym, wtedy nie przekraczałoby zakresu władztwa śmierci, któremu podlega wszystko co historyczne. „Zmartwychwstały cieleśnie Chrystus” stoi jednak naprzeciw „cieleśnie ukrzyżowanego”, a teraz „ożywionego według ducha”, objawiony i oglądany „jako nowy Człowiek pod nowym niebem na nowej ziemi” Dlatego właśnie, że jego zmartwychwstanie jest „niehistorycznym” wydarzeniem nie włada nim już śmierć¹³¹. Na innym miejscu klaruje Barth raz jeszcze: niezależnie od tego, jak przedstawia się problem „historycznego Jezusa”, nie należy „Jezus Chrystus, Syn Boga żywego” do zakresu ani historii, ani psychologii, bo wszystko co jest „historyczne i psychiczne” jest jako takie również zniszczalne. Zmartwychwstanie Chrystusa nie może być dlatego „wydarzeniem historycznym” Historyków nie powinien jednak ten fakt niepokoić, ponieważ tutaj właśnie chodzi o wydarzenie upoważniające nas jak najbardziej do mówienia o „prawdziwym wydarzeniu w historii” Niepojęty Logos może to znieść, kiedy „lokalizuje” się go nawet w pojęciu „mitu” Jest to dlań zapewne lepsze niż pozbawienie go przy pomocy historyzującej pojmowności „charakteru wieczności”¹³². Wszystkie wymienione sformułowania Bartha, częstokroć rzeczywiście dwuznaczne, a może nawet w pewnym sensie i sprzeczne, mają w zasadzie jeden tylko cel: chcą mianowicie uwydatnić wydarzenie zmartwychwstania jako „czyn Boga”, którego nie można na sposób „pozytywny” ujmować „ani zewnątrz, ani też wewnątrz, ani subiektywnie, ani też obiektywnie, ani mistycznie, ani spiritualnie, ani wreszcie płasko-historycznie” „Boży fakt” chce być pojęty wyłącznie „w kategorii objawienia”¹³³. A zmartwychwstanie jest przede wszystkim objawieniem, którego wewnętrzną rzeczywistość konstytuuje tajemnica: „Deus dixit”, nie posiadająca żadnego innego obiektyw-

130 Tamże, 175; por. Bultmann, jw, 138.

131 Tamże, 183-185 (ostatnie cytaty s. 185). Zob. Strauch, jw, 30; Schmidt-Japing, jw, 99.

132 *Wort Gottes*, 95: „Mag es sich mit dem historischen Jesus verhalten, wie es will, Jesus der Christus, des lebendigen Gottes Sohn, gehört weder der Historie noch der Psychologie an; denn was historisch und psychisch ist, das ist eben als solches auch verweslich. Die Auferstehung Christi oder, was dasselbe sagt: seine Wiederkunft, ist kein geschichtliches Ereignis; die Historiker mögen sich beruhigen, wenn sie es nicht vorziehen, sich höchstlich dadurch beunruhigen zu lassen, dass es sich gerade hier um das Ereignis handelt das allein uns veranlassen kann, von einem wirklichen Geschehen in der Geschichte zu reden. Der unverständene Logos kann es ertragen, unterdessen im Schandenwinkel des Mythos zu stehen. Besser das, als dass er durch historisierende Verständigkeit seines Ewigkeitscharakters entkleidet wird. Anbruch der neuen Weltzeit, Herhschaft dessen, der da war und ist und kommt — das ist Ostern”. O kategorii „mitu” w odniesieniu do Jezusa Chrystusa w zmartwychwstaniu por. także R II, 6. Zob. tu też Künneth, jw, 54.

133 *Auferstehung*, 80; por. R II, 183 n.

nego dowodu poza „Bożą autoargumentacją” Ten właśnie jej aspekt mają, według Bartha, wyrazić biblijne słowa „zmartwychwstał trzeciego dnia zgodnie z Pismem” (1 Kor 15, 4). Pustego grobu nie wolno dlatego uważać za „historyczny” dowód zmartwychwstania, empiryczny sposób zobaczenia go różni się bowiem „toto coelo” od jakości i sposobu oglądania samego Zmartwychwstałego. „To, że objawienie jest objawieniem, może oczywiście być udowodnione jedynie przez samo objawienie”¹³⁴.

Proklamowana przez Bartha „niehistoryczność” zmartwychwstania Jezusa (formułujemy świadomie: „zmartwychwstanie Jezusa”, by wydatnić aspekt jego, podkreślanej przez Bartha stale, „cielesności”) jest zatem „niehistorycznością” sui generis. Trzeba ją mianowicie brać w kontekście „systemowego” założenia „nieskończonej różnicy jakościowej”, lub też — pozytywniej rzecz ujmując — „boskości Boga” Gdyby nasz Autor był trzymał się konsekwentnie znanej mu przecież różnicy pojęciowej: „Historie” — „Geschichte”, a nie stosował bardzo często zamiennie określeń „historisch” — „geschichtlich”¹³⁵, musiałyby zmartwychwstanie w jego ujęciu być ostatecznie „ein geschichtliches Ereignis”, tzn. prawdziwym wydarzeniem w historii, chociaż historycznie niesprawdzalnym. Ta właśnie formalna niekonsekwencja, wsparta ponadto rzeczowo „punktualistycznym” ujmowaniem tajemnicy zmartwychwstania (w niej spotykają się w Chrystusie jako w jednym tylko „punkcie przecięcia” czas z wiecznością), utrudnia w dużej mierze zrozumienie oryginalnej koncepcji Bartha. Niemniej jednak należałoby stwierdzić, że szczególnie na tym odcinku ujawnia ona w sposób przekonujący, iż „zmartwychwstanie jest siłą napędową tej teologii”¹³⁶. Ono właśnie wprowadza nas w samo centrum wydarzenia Jezusa Chrystusa.

IV. TAJEMNICA JEZUSA CHRYSYTA JAKO „PARADOKS”

1. Bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa

Z pojęcia „cielesnego” zmartwychwstania jako „czynu Boga”, bo objawiającego Jezusa „jako Chrystusa”, daje się wprost wywnioskować prawdziwe bóstwo i człowieczeństwo Jezusa Chrystusa, stanowiąc wszak istotę jego Tajemnicy. Pozostawmy jednak na razie na uboczu dedukcje tego typu, a przyjrzyjmy się raczej bezpośrednim wypowiedziom Bartha na ten temat. Decydujące znaczenie przypada tu w udziale wyrażeniu „Jezus Chrystus nasz Pan”, tworzącemu niejako oś interpretacyjną „faktu” bóstwa Chrystusa. Te słowa zawierają w każdym razie kwintesencję zbawczej nowiny i wskazują na pełny sens historii¹³⁷. Przedstawiają bowiem Jezusa jako Mesjasza, „Mesjasza Boga”¹³⁸, uwyrażniają rolę i znaczenie jego istnienia jako „szczególnej kategorii” w historii lub też „ka-

134 *Auferstehung*, 76—84 (cyt. s. 81). O słuszności wystąpienia teologii dialektycznej przeciwko historyzowaniu zmartwychwstania zob. Künneth, jw, 27.

135 O znajomości tej różnicy pojęciowej świadczą m. in. R II, 122, 233; *Wort Gottes*, 95; por. Brinkschmidt, jw, 85. Zarzut czyni Barthowi z tego powodu Härle, jw, 142 (odn. 114).

136 Bakker, jw, 11: „Aufs neue wird hier deutlich: die Auferstehung ist die treibende Kraft dieser Theologie”

137 R II, 5: „Jesus Christus unser Herr, das ist die Heilsbotschaft, das ist der Sinn der Geschichte”

138 *Auferstehung*, 91, R II, 511.

tegorii dla siebie”¹³⁹. Jezus jako Chrystus to owa zupełnie nam „nieznana płaszczyzna” będąca „królestwem Boga, Stworzyciela i Odkupiciela”¹⁴⁰. W nim Bóg „mówi” i daje się „poznać”, „wierność Boga” nie tylko się w nim objawia, ale on sam jest nią¹⁴¹. W Chrystusie dokonało się ponadto dzieło Bożego „pojednania”, od wieków był on przeznaczony do tego, by być „miejszem pojednania”¹⁴². Dlatego też Barth nazywa Jezusa „wiecznym Chrystem”; jest on dla niego także „jednorazowością Boga oświetloną przez jego egzystencjalność”¹⁴³. Nawiązując do znanej nam już kategorii objawienia, zgodnie z którą „Deus absconditus jako taki jest w Jezusie Chrystusie Deus revelatus” należy ją w tym wreszcie kierunku sprecyzować: jej pierwszy człon (Deus absconditus) stanowi podmiot, drugi natomiast (Deus revelatus) orzeczenie. Jezus Chrystus to zatem „Bóg objawiony”¹⁴⁴ i z tego właśnie względu jest on także „naszym Panem”¹⁴⁵. W kontekście późniejszych już spekulacji trynitarnych wyjaśnia Barth, że to ostatnie określenie wskazuje jeszcze konkretniej na bóstwo Jezusa, aniżeli słowo „Chrystus”. Chodzi w nim mianowicie o nowotestamentowe tłumaczenie samego imienia Boga: Jahwe, „Kyrios znaczy Bóg”¹⁴⁶. Nim właśnie jest Jezus Chrystus jako „wieczne Słowo, jako wieczny Syn swojego wiecznego Ojca”. Tak jednoznacznie pojęte „synostwo Boże” nie może już pozostawić żadnej wątpliwości, zwłaszcza, że chodzi w tym przypadku o klasyczny komentarz w ramach wywodów Symbolu nicejsko-konstantynopolskiego¹⁴⁷. Zwróćmy uwagę na jeden zwłaszcza znamienny szczegół rozumowania naszego Autora. Stwierdza on, że „tam gdzie krzyżują się drogi, stoi własny Syn Boga, nigdzie poza tym” Bóg posyła go z królestwa nieupadłego, nieznanego nam świata początku i końca, jest on „poczęty nie stworzony”, „zrodzony z Maryi Dziewicy” i jako taki jest „prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem”¹⁴⁸. Słowa te opisują bliżej treść radosnej nowiny Bożego Narodzenia. Nieco później nadaje im Barth już klasyczny wyraz stosując wprost formułę: „Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine et homo factus est”¹⁴⁹. Wyjaśnia przy tym, że chodzi tu o obecność w naszym świecie, obecność Boga jako człowieka wśród nas ludzi, „o pojednanie człowieka z Bogiem”. Boże Narodzenie świadczy właśnie o tym, że pojednanie to dokonało się i dokonuje. Sam Bóg przyszedł na świat jako „Światło”, jako „radykalny, definitywny

139 *Auferstehung*, 91, 93.

140 R II, 6; por. tu także s. 44, 71, 79, 88.

141 Tamże, 70; por. s. 16.

142 Tamże, 79; zob. tu także s. 91: „Der da ist in Christus, ist auch der, der war und der, der sein wird”.

143 Tamże, 260: „Aber Jesus ist der Christus. Das ist Gottes Einmaligkeit beleuchtet durch seine existentialität”.

144 Tamże, 408; „Wohl verstanden: Nur das dieses Subjekt (Deus abscond.) ist, das dieses Prädikat (Deus revel.) hat...”.

145 *Auferstehung*, 35; R II, 6, 315, 365 nn, 370 n, 407.

146 CD, 199; por. tu także s. 151, 153 n, 171 n, 182.

147 Tamże, 192; na temat określenia „synostwo Boże” por. także: *Weihnachten*, 12; R II, 6, 144, 259 nn, 263 n. Bliższych uściśleń ortodoksyjnego ujęcia „dogmatu Bożego synostwa” (CD, 192 nn) tu nie podajemy, ponieważ wprowadziłyby one nas już za daleko w „chrystologię wcielenia”.

148 R II, 260.

149 *Weihnachten*, 14. Już w 1925 r. nadmienia Barth, że formuła „conceptus de Spiritu Sancto” chce uwydatnić rolę Ducha Świętego przy wcieleniu Logosu; por. *Das Schriftprinzip der reformierten Kirche*, 241 (odn. 1).

Wspomożyciel”, jako „Pan wszystkich mocy”, jako „Kochający, w którym każda miłość ma początek, który każdą miłość nieskończenie przewyższa, który z tego przede wszystkim względu jest nieskończenie godzien miłości, iż jego miłość nie wymaga partnera, by być całkowicie miłością” Ten właśnie Bóg jest tam począty, gdzie my wszyscy musimy mieć swój początek, jest On zrodzony z Maryi. „Maryja, która go poczęła i zrodziła jest naszym udziałem w cudzie Bożego Narodzenia” Cud ten dotyczy przecież nas. Bóg przyszedł do nas i stał się odtąd Emanuelem, czyli „Bogiem z nami” (Iz 7, 14). Co za niepojęte wydarzenie: sam Bóg w naszym świecie! Wszystkie doczesne fakty zdają się przemawiać przeciwko temu wydarzeniu, ponieważ świat jest tak daleki od Boga, a Bóg daleki od świata. Jedynie objawienie i wiara mogą wytłumaczyć Miłość, która się nigdy nie skończy, wyrażoną w wydarzeniu: „Et incarnatus est” Kościół podkreśla dlatego jego cudowny charakter, stosując w „Wyznaniu Bożego Narodzenia” słowa: „poczęty z Ducha Świętego, zrodzony z Maryi Dziewicy” Znaczy to, że choć Syn Boży jest poczęty i zrodzony w świecie, w którym my wszyscy ludzie poczynamy i rodzimy się, jest on jednak „inaczej” od nas wszystkich poczęty i zrodzony. Mianowicie bez współudziału mężczyzny, bez ojca. Ten szczegół dystansuje nowinę Bożego Narodzenia od wszystkich znanych historycznych paraleli. Nie posiada ona również żadnej analogii do znanych z historii religii mitów. Jest tu dlatego mowa „de Spiritu Sancto” a nie „ex Spiritu Sancto” Sam Bóg rozpoczyna istnieć w naszym ciele, a więc jako dziecko, poczęty w ciele Maryi, ale przez Boga. Bóg „może” zresztą być tylko przez Boga poczęty, bez współudziału człowieka jako ojca, jako „przyczyny” Mamy tu zatem do czynienia z „wydarzeniem” i z wyraźnym „czynem Boga”, z jego „objawieniem i pojednaniem”, które może być porównywane jedynie z innym Bożym aktem, mianowicie „ze stworzeniem świata — z nicości” Sam Bóg jest i pozostaje ostatecznie podmiotem wydarzenia Bożego Narodzenia, jego absolutna wolność i suwerenność posiadają w tym cudzie znaczenie decydujące¹⁵⁰.

W trakcie teologicznego uściślenia tajemnicy bóstwa Jezusa Chrystusa dochodzi oczywiście raz po raz do głosu także prawdziwość jego człowieczeństwa. Barth stwierdza zresztą wyraźnie, że „w podobieństwie opianowanego przez grzech ciała objawia się zarówno jego prawdziwe bóstwo jak też jego prawdziwe człowieczeństwo”¹⁵¹. O radykalizmie w określeniu realności tegoż człowieczeństwa świadczy przede wszystkim preferowanie konkretnego pojęcia „ucieleśnienie Słowa” przed bardziej abstrakcyjnym — „wcielenie”¹⁵². Po tej linii będą również interpretacje Słowa w znaczeniu „Stwórcy wszystkich rzeczy, który jako dziecko leżał w żłobie, a następnie przyjął postać sługi”, czyniąc z cało-

150 Tamże, 14-19; por. CD, 275-284. Na temat teologicznego znaczenia przejętej tu przez Bartha formuły „natus de Maria virgine” zob. K. Riesenbuber, *Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner*, Freiburg 1973, 14n. W. Miziołek, *Stosunek teologii dialektycznej K. Bartha do mariologii*, *Collectanea Theologica* 25 (1954) f. 3, 535-543; Stadtländ, jw, 118 n.

151 R II, 262.

152 Tamże, 262 n; *Wort Gottes*, 31, 205; *Weihnachten*, 5-13: „Die Fleischwerdung des Wortes”; CD, 124-229 (ten sam tytuł); tamże, 259-272: „Assumptio carnis”. Por. Haitjema, jw, 162; Lange, jw, 34 charakteryzuje krótko wody Bartha tak: „incarnatio verbi als assumptio carnis”.

ści swojego ziemskiego życia wyraz „najdoskonalszego posłuszeństwa względem woli wiernego Boga”, aż do śmierci krzyżowej włącznie¹⁵³.

Oceniając wywody Bartha w świetle nadmienionego radykalizmu można w sumie stwierdzić, że czynią one w pełni zadość postawionemu przez niego wymaganiu dotyczącemu „prawdziwego” mówienia o Bogu. Winno ono mianowicie odnosić się do Boga, „który staje się rzeczywiście człowiekiem”¹⁵⁴.

2. Tajemnica jedności

W Jezusie Chrystusie staje się zatem „prawdziwy Bóg” „prawdziwym człowiekiem”. Można by w związku z tym uczyć także o jego „człowieczeństwie pełnym mówiącego bóstwa”¹⁵⁵. Jako droga, prawda, życie i światłość, jako Boże Słowo jest Chrystus kimś „jednym z Ojcem”. Nie znaczy to jednak, by w nim dokonało się „połączenie i zlanie między Bogiem i człowiekiem”, lub też „wzniesienie się ludzkiego pierwiastka na poziom boskiego”, względnie „wniknięcie Boga w ludzką istotę”¹⁵⁶. Na czym wobec tego polega tajemnica jedności w Jezusie Chrystusie? Barth mówi tu o prawdziwej „*unio personalis*”, która wyraża się w tym, „że Chrystus jest prawdziwym człowiekiem i prawdziwym Bogiem w nierozwalnej jedności, że objawienie Boga w nim polega na tym, iż wiekuisty majestat staje się rzeczywiście skończonym, czasowym, przygodnym”. Tej jedności nie można jednak, jego zdaniem, wyjaśniać przy pomocy szeroko pojętej i stosowanej „*communicatio idiomatum*” tak, by „delikatna, ale określona granica pomiędzy Bogiem a światem, która także w Chrystusie jest zarówno ustanowiona jak też zniesiona, została własnowolnie zerwana”¹⁵⁷. Tak czynili właśnie luteranie, utrzymuje Barth, dlatego też reformowani musieli im się w tym punkcie sprzeciwić, widząc w tym usuwanie „ukrytości wcielonego Pana” oraz zaprzepaszczanie „cudu Ducha i wiary według Hbr 11,1” „Z pośredniej, tylko w Bogu zrealizowanej tożsamości pomiędzy niebieskim a ziemskim darem, między rzeczą a znakiem, między świadectwem a objawieniem” nie można nigdy czynić „bezpośredniej ziemsko-cudownej tożsamości, czyli z objawienia, które będąc prawdziwym jest zawsze także zakryciem, nie można czynić bezpośredniego przekazu, religijnej rzeczywistości”. Objawienie i samoudzielanie się Boga może być pojęte tylko „dialektycznie pośrednio”. Nawet „w akcie najwyższej wspólnoty” pomiędzy Bogiem a człowiekiem trzeba pozwolić „Bogu być Bogiem” i nie czynić z tajemnicy „faktu”. Choć bóstwo i człowieczeństwo są w Chrystusie ściśle ze sobą zjednoczone, nie przestają jednocześnie różnić się między sobą¹⁵⁸. Dlatego też

153 *Auferstehung*, 155; R II, 71 n.

154 *Wort Gottes*, 171: „Dass Gott (aber wirklich Gott!) Mensch (aber wirklich Mensch!) wird, das ist da gleichmässig gesehen, als jenes Lebendige, als der entscheidende Inhalt eines wirklichen von Gott Redens”.

155 R II, 78.

156 *Barmherzigkeit*, 10; R II, 6.

157 *Wort Gottes*, 203.

158 Tamże, 204 n; *Barmherzigkeit*, 8; R II, 88. W późniejszym, przejściowym okresie, mówił Barth w oparciu o definicję Soboru Chalcedońskiego o zjednoczeniu Boga i człowieka w jednej osobie, czyli w jednym „sposobie bytowania” (*Seinsweise*). Sama formuła danego Soboru orzeka, według niego, o dialektycznej różnicy i jedności „pierwiastka boskiego” i ludzkiego w Chrystusie. Jedność, o której tu mowa, posiada jednak na wskroś dynamiczny cha-

stosowanie w odniesieniu do nich „communicatio idiomatum” nie jest właściwą drogą teologicznego opisu wspomnianej „unio personalis” Znacznie stosowniejszą w tym względzie wydaje się być „starokościelna doktryna o anhipostazie ludzkiej natury „Chrystusa” W każdym razie mówi o niej Barth jako o „rasante Lehre”, którą winno się znowu w chry-stologii odświeżyć¹⁵⁹. Następnie wyraża przekonanie, że należałoby zaprzeczyć egzystencji Jezusa, zlekceważyć jego historyczne życie na podstawie tej właśnie doktryny, jeśliby się abstrahowało od „assumptio” ludzkiej natury Chrystusa przez osobę Logosu¹⁶⁰. Ale dopiero w pierwszym wydaniu „Prolegomenów” do dogmatyki doczekała się idea „anhipostazy” wraz z „enhipostazą” ściśle dogmatycznego zastosowania. Barth widzi w niej jednomyślną naukę „dawnej dogmatyki katolików, luteran i reformowanych” i precyzuje równocześnie ściślej jej znaczenie treściowe. Otóż idea anhipostazy orzeka, że „człowieczeństwo Chrystusa stanowi co prawda duchowo-cieleśną jednostkę istniejącą w czasie, ale jego istnienie, jego byt, jego realność nie jest, nawet relatywnie, jego własnością, jako abstrakcyjne nie istnieje ani nie daje się stwierdzić: extra ne ad momentum quidem consistere potuit” „Enhipostaza” zaś wyjaśnia, że człowieczeństwo Chrystusa „posiada wprawdzie egzystencję, byt i realność, ale realność ta jest konkretnie rzeczywistością Pana działającego jako osoba lub Słowo; tylko jako taka jest ona konkretna” Tak pojętą doktrynę o anhipostazie i enhipostazie ludzkiej natury Chrystusa nasz Autor uważa następnie za „niezmiernie żywą, tzn. życiowo prawdziwą naukę”, która w sposób zdecydowany przesuwają problem Chrystusa w zakres „decyzji boskiego czynu i ludzkiej wiary” jako w to miejsce, gdzie jedynie w sposób rzeczowy może być on rozwiązany¹⁶¹.

Z doktryną tą wiąże się ściśle jeszcze inna idea, określona przez luteran jako „extra calvinisticum” Jest ona charakterystyczna dla chry-stologii Kalwina, gwarantując w niej „surową niebiańską odległość reformowanego Chrystusa” Ogólnie mówiąc idea ta chce dać wyraz „bo-

rakter, ponieważ istnieje tylko jako „jedność działającego Boga lub Bożego działania”; poza tym aktem Bożego działania nie sposób jej w ogóle pojąć. To, że Chrystus jest Bogiem-Człowiekiem nie stanowi po prostu „rzeczy”, ale jest „czynem”; „assumptio” przedstawia się jako „zejście Boga” — CD, 229, 257, 261 n.

159 Czyni to w 1924 r. w liście do E. Thurneysena z 18 maja, a właściwie to w dopisku doń z 28 maja; zob. Karl Barth — Eduard Thurneysen, *Briefwechsel* II, 225; „Sieh einmal in einer alten Dogmatik nach, was man unter der „An-Hypostasie der menschlichen Natur Christi” verstanden hat. Das war noch rasante Lehre, — die nun wieder auf den Leuchter sollte, wa? Ja, aber es ist alles überaus sorgenvoll”.

160 *Das Schriftprinzip der reformierten Kirche* (1925), 221 (odn. 1): „Die Existenz Jesu, sein historisches Gelebthaben, müsste auf Grund der trefflichen altkirchlichen Lehre von der Anhypostasie der menschlichen Natur Christi, sobald von ihrer „assumptio” durch die Logosperson abstrahiert wird, geradezu in Abrede gestellt werden”

161 CD (1927), 264; por. tu Lange, dz. cyt, 81, 282 n. Już w 1925 r. wypowiada się Barth jednoznacznie na temat jednej osoby Chrystusa. Por. *Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Hermann*, 274: „Weil er der fleischgewordene Logos Gottes ist, nicht in ihm an sich „erfassen” wir Gott in dem Menschen Jesu. Gewiss in dem Menschen Jesus nämlich in der „Person” Jesu, aber das ist es ja eben, dass die „Person” Jesu der Logos ist, dass es abgesehen vom Logos eine „Person” Jesu überhaupt nicht gibt”

skiemu zastrzeżeniu także w objawieniu”, tzn. podkreślić, iż nie można nie uwzględniać lub umniejszać ukrytości i wzniosłości, którą zachowuje Bóg dla naszego zbawienia, „aczkolwiek daje nam przecież w swoim Słowie samego siebie” Chrystus jako człowiek, „który się narodził, umarł, został pogrzebany, zmartwychwstał i wstąpił do nieba jest obecnie w innym miejscu niż my, w niebieskiej wspaniałości a nie tutaj, i to bez uszczerbku dla jego nierozdzielnej unio personalis z wszechobecnym bóstwem, w jedności z nim jednak różny od niego, bez udziału w jego boskiej wszechobecności, a więc dla wszystkich naszych zmysłów ukryty, dostępny tylko wierze, a wierze jedynie przez Ducha z góry”¹⁶². Później opisuje Barth szczegółowo „extra calvinisticum” bezpośrednio w jego relacji do „ehipostazy” Pyta mianowicie, czy zdanie „człowieczeństwo Chrystusa posiada realność jedynie przez Słowo i w Słowie” może i powinno być także odwrócone? Jeśli tak, wtedy należałoby wraz z Lutrem powiedzieć, „że Słowo Boże posiada realność jedynie przez i w człowieczeństwie Chrystusa” Według naszego Autora należy w tym przypadku opowiedzieć się przeciwko Lutrowi za wciąż jeszcze aktualną tradycją teologii katolickiej, zgodnie z którą „trzeba bez uszczerbku dla owego zjednoczenia przyjąć realność Słowa także poza, extra, człowiekiem Jezusem przed i po epifanii; zjednoczenie to nie może bowiem oznaczać ograniczenia godnościowych przymiotów Syna Bożego” To miałyby jednak miejsce, gdyby usiłowano Go pojmować jako wprost „zamkniętego” w człowieczeństwie Chrystusa, tzn. w stworzeniu, w skończonej realności, w finitum, podczas gdy „finitum non capax infiniti”. Gdyby człowieczeństwo Chrystusa, stanowiące finitum, było capax infiniti, czyli było wieczne, wszechobecne, wszechmocne jak samo Słowo, wtedy właśnie „nie byłoby finitum, prawdziwym człowieczeństwem, a więc także nie byłoby organem objawienia”¹⁶³. „Extra calvinisticum” zawiera w sumie trzy ważne aspekty. Podkreślane przez nie „extra” jest pojmowane „ściśle dialektycznie”, podobnie zresztą jak „intra” Żadna nie objawiona część Logosu nie znajduje się bynajmniej poza człowieczeństwem Chrystusa, lecz cały Logos jest w nim i poza nim. Dochodzący tu do głosu paradoks, „że wieczne Słowo przyjmuje równocześnie postać ludzką oraz jest i pozostaje wiecznym Słowem” stanowi w chrystologii podwójne zabezpieczenie: „Bóg-Człowiek jest prawdziwym człowiekiem mocą skończoności, którą człowieczeństwo jako takie zatrzymuje również w swojej jedności z Logosem. Jest prawdziwym Bogiem na mocy zachodzącej jednocześnie różnicy pomiędzy Logosem a człowieczeństwem jako takim i na mocy zagwarantowanej mu przez to nieskończoności”

Następnie „extra calvinisticum” pozwala łatwiej pojąć, „że Słowo pojednania jest także Słowem stworzenia i jako takie nie zostaje przez pojednanie zaniechane, lecz odnowione i potwierdzone. Regnum naturae jest także królestwem Syna, a nie dopiero regnum gratiae” Owszem, w regnum naturae nie jest Syn, jako Słowo Stworzyciela, ucieleśniony. Ów logos asarkos nie stanowi jednak jakiegoś drugiego (względnie pierwszego) naturalnego, może częściowego, objawienia. Ucieleśnione Słowo Boże, będące także Słowem Stwórcy, jest po prostu jednym i całym objawieniem. Przez wcielenie „przyszedł Logos do swojej własności” (J 1, 11).

162 Wort Gottes, 204, 203.

163 CD, 268 n.

„Extra calvinisticum” uwyrażnia wreszcie objawienie Słowa Bożego jako „wydarzenie”, jako „akt”, do zrozumienia którego nieodzownym okazuje się uwzględnienie równocześnie jego punktu wyjściowego i docelowego. Terminus a quo — to logos asarkos, który będąc wcieleniem i jednością Boga-Człowieka, „winien być pojmowany jako boski czyn” Bóg jest niepojęty, dlatego też nie może absolutnie być traktowany jako człowiek, lub ciało, lecz zawsze jako „nieusuwalny podmiot, Bóg bez zastrzeżeń, całkowicie duch, totus immensus et infinitus extra carnem est, coelum non relinquit, mundum implet, i to nie wyłącznie jako Ojciec i Duch Święty, lecz również jako Syn, jako Słowo” W nim mamy zatem do czynienia z cudownym wydarzeniem, które omawiana idea naświetla teologicznie najwłaściwiej. Dlatego też należy, zdaniem Bartha, widzieć w niej „nieodzowne określenie chrystologiczne”¹⁶⁴.

3. Paradoks

Żadna idea, żadne „najwłaściwsze” nawet naświetlenie teologiczne nie jest w stanie „rozwiązać” tajemnicy jedności Jezusa Chrystusa. Między Bogiem a człowiekiem istnieje wszak „diastaza” W Chrystusie schodzą się zatem dwa najbardziej odległe krańce; choć z istoty swej są one stale między sobą „rozerwane”, tworzą w nim jednak wbrew wszystkiemu „jedność”¹⁶⁵. Czyż to nie paradoks? Tak też właśnie ujmuje i określa Barth charakter tej tajemnicy. Już całokształt struktury jego dialektycznych wypowiedzi o Bogu w oparciu o objawienie rzutuje w tym kierunku. Objawienie samo w sobie nie jest wprawdzie „dialektyczne”, nie jest „paradoksem”, utrzymuje Barth, ale jest nim właściwie każda wypowiedź teologiczna, zwłaszcza zaś chrystologiczna¹⁶⁶. O obliczu całej teologii dialektycznej jako „teologii paradoksu”, której wizja Chrystusa jest także „chrystologią paradoksu”, zdecydowała przede wszystkim inspiracja Kierkegaarda¹⁶⁷. Nasz Autor powołuje się zresztą wprost na duńskiego Myśliciela kiedy twierdzi, że „Jezusa jako Chrystusa

164 Tamże, 270 nn: „Das Extra Calvinisticum nötigt mit seinem die Einheit nicht antastenden Verweis auf die Unterschiedenheit, die Gottmenschlichkeit Christi als ein Wunder nicht nur, sondern als ein geschehendes Wunder zu verstehen. Das ist eine nötige Nötung und darum ist das Extra Calvinisticum eine unentbehrliche christologische Bestimmung”; (końcowy cyt. s. 272). Chociaż rozwijane tu rozumowanie Bartha znajduje się w CD, jednak należy ono treściowo już do drugiego „okresu” jego chrystologii. Wydaje się, że musieliśmy je nieco obszerniej omówić, by pojąć głębsze znaczenie idei „anhipostazy” i „extra calvinisticum” oraz wyznaczony przez nią dalszy kierunek rozwojowy jego chrystologii.

165 Por. R II, 88.

166 Pojęcie dialektyki, którym Barth operuje praktycznie od II zwłaszcza wydania swojego *Römerbrief* (1922), sprecyzował on teologicznie bliżej dopiero w 1925 r.; zob. *Kirche und Theologie*, 32. Por. tu Schröer, jw, 138; „Barth versteht also die Paradoxie hier als Denkgebilde, Dialektik als Denkform”.

167 Zob. H. Binz, *Das Skandalon als Grundproblem der Dogmatik. Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth*, Berlin 1969, 67; H. Fischer, *Die Christologie des Paradoxes. Zur Herkunft und Bedeutung des Christusverständnisses Sören Kierkegaards*, Göttingen 1970; R. Goebel — A. Pauli. *Von der Krisis des Protestantismus*, Stuttgart 1928, 14. J. Rilliet, *Notion de revelation et christologie dans la „Dogmatik” de Karl Barth*, *Revue de Theologie et de Philosophie* 32 (1944), 140 wzmiankuje wprost o „le paradox kierkegaard — barthien”.

można „zrozumieć” jedynie jako paradoks¹⁶⁸. Mówić o nim bowiem jako o „przedmiotowej realności”, jako o konkretnym „Ja” jest — zwłaszcza w obliczu Betlejemskiego żłobu i Krzyża na Golgocie — „niesłychanym paradoksem”. Kościół jednak waży się nań, więcej jeszcze, bo „przesuwa go w samo kościelne centrum” Dlaczego tak postępuje? Ponieważ Bóg objawił się i to mianowicie „owinięty w pieluszki”, w „osłonie obiektywności”¹⁶⁹. Paradoksalny charakter posiada właśnie fakt objawienia się ukrytego Boga w Jezusie Chrystusie, tzn. mająca tu miejsce swoista relacja Deus absconditus do Deus revelatus¹⁷⁰. W następstwie tego „posłannictwo Syna Bożego” pojąć i opisać też tylko jako paradoks; tak winno je się również głosić¹⁷¹. Chodzi tu przecież o Jezusa z Nazaretu, a więc o „Chrystusa według ciała”, który jako taki jest „możliwością noszącą w sobie wszystkie symptomy tego co jest niemożliwe”, krótko rzecz ujmując — o „czas pełen wspomnienia wieczności, człowieczeństwo pełne mówiącego bóstwa”¹⁷². Nie inaczej ma się rzecz ze zbawczym wydarzeniem dokonującym się w zmartwychwstaniu. Tutaj właśnie okazuje się Jezus w najradykałniejszy sposób „paradoksem”; tu bowiem mamy do czynienia równocześnie z „paradoksem ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Zbawiciela”¹⁷³. Skoro zatem żaden punkt w życiu Jezusa nie jest bez „zgorszenia”, nie trzeba się wcale dziwić, że jego Tajemnica stanowi ostatecznie „kamień obrazy i opokę zgorszenia”¹⁷⁴. W to, „że Jezus jest Chrystusem, ale w najostrzejszej paradoksji”, można w końcu tylko wierzyć. Dlatego Barth mówi w tym kontekście także o „paradoksie wiary”¹⁷⁵. W swojej dyskusji z Tillichem na temat treści i charakteru pojęcia paradoksu opowiada się za określeniem Chrystusa jako „pozytywnym paradoksem”, ponieważ dla nas jest Chrystus „samą historią zbawienia”¹⁷⁶. Akcentując przy tym stanowczo rozumienie chrystologicznego dogmatu w sensie formuły Soboru Chalcedońskiego, przesuwając coraz bardziej swoje pojęcie paradoksu w kierunku nowotestamentowego pojęcia misterion. Kościół winien, jego zdaniem, być „głosicielem pozytywnego paradoksu”, którego musi również strzec chrześcijańska teologia. Pod tym względem trzeba się bowiem trzymać ściśle reguły: „tak mówi Pan”¹⁷⁷.

168 R II, 5 n: „Jesus als der Christus... ist nur als Paradox (Kierkegaard)... zu verstehen”.

169 *Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt*, 121.

170 Por. R II, 72, 408, 259 n. H. Volk, *Die Christologie bei Karl Barth und Emil Brunner*, w: *Das Konzil von Chalkedon, Würzburg 1953*, III, 614 wspomina w związku z tym o „absolutnym paradoksie” objawienia u Bartha.

171 R II, 261.

172 Tamże, 78. O Jezusie Chrystusie pojmowanym „jako paradoks” por. R II, 5 n, 72, 80.

173 Por. tamże, 6, 90, 167, 169, 513.

174 Tamże, 263 n, 353.

175 Tamże, 80 nn, 87; zob. tu S. A. Matczak, *Le problème de Dieu, dans la pensée de Karl Barth*, Louvain 1968, 204.

176 *Paradox*, 184: „Für uns ist Christus die Heilsgeschichte, die Heilsgeschichte selbst Christus ist das positive Paradox”. Zob. tu także P. Tillich, *Kritisches und positives Paradox*, w: *Anfänge*, 165-174; tenże, *Systematische Theologie II*, Stuttgart 1958, 100-102.

177 Tamże, 187 n; Por. Schröer, jw, 142, 137. Barth kończy tu swoje wywody na temat rozumienia pozytywnego paradoksu takim oto stwierdzeniem św. Augustyna: „In ecclesia non valet: hoc ego dico, hoc tu dicis, hoc ille dicit, sed haec dicit Dominus”

W ostatnim etapie dialektycznego okresu przede wszystkim Wciele- nie stanowi dla Bartha najistotniejszy paradoks, przy czym należy pa- miętać, że łączy się ono tak ściśle z pojednaniem, że to drugie nie jest już osobnym „paradoksem”¹⁷⁸.

Ujmując sumarycznie sposób stosowania przez naszego Teologa po-jęcia paradoksu w chrystologii można zauważyć, że nie chce on bynaj- mniej utożsamiać go treściowo z próbą określenia tego, co byłoby samo w sobie sprzeczne, chociaż twierdzi np. wyraźnie, że posłannictwo Syna Bożego opisane także mianem paradoksu, należy przepowiadać i pojmo- wać jako „absurdum, które jako takie jest owym credibile”¹⁷⁹. Paradoks, zwłaszcza zaś „pozytywny”, to po prostu swoistego rodzaju „podobień- stwo”, „ostatnie rozpaczliwe ludzkie narzędzie mowy”¹⁸⁰ wobec prawdzi- wej tajemnicy Boga w Jezusie Chrystusie, „tajemnicy bardziej tajemni- czej od wszystkich tajemnic”¹⁸¹.

4. Eschatologiczna perspektywa

Do adekwatności opisu niezgłębionej tajemnicy Chrystusa należy ko- niecznie jeszcze podkreślenie jej eschatologicznego wymiaru. Jest to zrozumiałe zwłaszcza w kontekście propagowanego przez Bartha rady- kalnie eschatologicznego charakteru chrześcijaństwa w ogóle. „Chrze- ścijaństwo, które nie jest bez reszty eschatologią, nie ma — według nie- go — absolutnie nic do czynienia z Chrystusem”¹⁸². Prawdziwa eschato- logia rzuca jednak światło nie tylko naprzód, ale również wstecz. Chodzi w niej bowiem o Chrystusa, który był także już „wczoraj” a nie tylko „dziś”, definitywnie miarodajny dla ludzkiego czasu, tzn. dla jego po- czątku, trwania i końca¹⁸³. Bóg, który pozwolił, by jego Słowo stało się ciałem, sprawił równocześnie, by wieczność była dla czasu i już w czasie się rozpoczęła. Cóż to byłaby zresztą za „wieczność”, która przyszlaby

178 CD, 258 n, 338, 456 n.

179 R II, 261; por także *Paradoks*, 186. O tym, że pojęcie paradoksu w znaczeniu teologicznym, zwłaszcza zaś w rozumieniu Kierkegaarda i Bartha, nie ma nic wspólnego z kontradykcją zob. J. Macquarrie, *God-Talk. An Examination of the Language and Logic of Theology*, London 1967 212-230: „Analogy and Paradox” (głównie s. 229 n.); J. Steilen, „Paradox” als theologischer Grund- begriff bei Sören Kierkegaard, *Trierer Theologische Zeitschrift* 84 (1975), 193-199.

180 R II, 317 „Gleichnis... ist das Paradox, dieses letzte verzweifelte menschliche Redewerkzeug”.

181 Por. tamże, 294; zob. także *Barmherzigkeit*, 9. By „pozytywny paradoks” mógł tej tajemnicy „sprostać” a nie być tylko zwykłym narzędziem intelektualnym, musi on, twierdzi Barth, stać się „boskim paradoksem”, bo tylko jako taki może być przedmiotem nauki teologicznej. W związku z tym trzeba koniecznie uwzględnić „seinen unzweideutigen P n e u m a - Charakter” (*Paradox*, 184). O relacji paradoksu do tajemnicy por. A. Gemmer - A. Messer, jw. 137 n; Bakker, jw, 10. Do całości Barthowskiej problematyki paradoksu i paradoksalności zob. Schröer, jw, 133-154: „Paradox und Paradoxalität bei Karl Barth”; oraz Brinkschmidt, jw, 67-73. Pierwszy z wymienio- nych autorów wylicza szczegółowo wszystkie poszczególne przypadki stosowa- nia tego pojęcia w najważniejszych dziełach Bartha i analizuje w aspekcie „teologicznej logiki” jego znaczenie treściowe, jego ekwiwalenty i strukturę.

182 R II, 287. Por. C. O'Grady, *The Church in the Theology of Karl Barth*, 19 nn: „Christianity is absolutely eschatological”.

183 *Wort Gottes*, 51.

dopiero „potem”?¹⁸⁴. Owszem, „to co jest ostatnie eschaton, co jest syntezą nie może być tylko kontynuacją, skutkiem, konsekwencją, następnym stopniem tego co jest przedostatnie, lecz wręcz przeciwnie — jest radykalnym przerwaniem wszystkiego przedostatniego i dlatego właśnie stanowi o jego pierwotnym znaczeniu i jest jego „poruszającą siłą”¹⁸⁵. Tu zachodzi po prostu ściśle „odgórny” proces, związany bezpośrednio z tajemnicą historii zbawienia. Musimy bowiem pamiętać, że w Jezusie Chrystusie rozpoczyna i realizuje się „wiecznie” historia pomiędzy Bogiem a człowiekiem¹⁸⁶.

Najważniejsze znaczenie w całej strukturze eschatologicznej perspektywy przypada — według Bartha — w udziale znowu tajemnicy zmartwychwstania. Dlatego też zwykł on o eschatologii mówić najczęściej jako o „futurum resurrectionis”¹⁸⁷. „Futurum” to pojmuje jednak równocześnie jako „teraźniejszość”, ponieważ posiada ono charakter „futurum aeternum”, obejmując, mocą zmartwychwstania Chrystusa, w ogóle całość rzeczywistości¹⁸⁸. Jak się zatem okazuje, także i ten element doktryny Bartha jest bezpośrednio uwarunkowany jej centralnym momentem, tj. zmartwychwstaniem. Jej całościowe ujęcie na tym etapie jako „chrystologii zmartwychwstania” zdaje się przeto i pod względem jej eschatologicznej perspektywy nie budzić zastrzeżeń.

* * *

Swój wykład z 1922 r. „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie” zakończył Barth w następujący sposób: „Poruszyłem kilka razy właściwy temat moich wywodów, ale nigdy go nie wymieniłem wyraźnie. Wszystkie moje myśli krążyły wokół jednego punktu, który w Nowym Testamencie zowie się Jezus Chrystus. Kto powie „Jezus Chrystus” nie może mówić: „mogłoby być”, lecz: jest. — Któż z nas jest jednak w stanie powiedzieć „Jezus Chrystus”? Może winniśmy zadowolić się skonstatowaniem faktu, że Jezus Chrystus został powiedziany przez swoich pierwszych świadków. Wierzyć w oparciu o ich świadectwo w obietnicę i być przeto świadkami ich świadectwa, tzn. teologami biblijnymi, jedynie to byłoby wtedy naszym zadaniem... Czy teologia może i winna w ogóle kiedykolwiek wyjść poza prolegomena do chrystologii? Możliwe jest wszakże, iż w prolegomenach zostaje powiedziane już wszystko”¹⁸⁹. Stwierdzenie to można by właściwie uważać za zwię-

184 Tamże, 31: „... Der die Ewigkeit für die Zeit und wahrhaftig schon in der Zeit hat anbrechen lassen — denn was wäre das für eine Ewigkeit, die erst „nachher” käme!”.

185 Tamże, 67.

186 Por. Tamże; R II, 50.

187 Zob. R II, 175, 179, 182, 192, 203, 272, 289; *Auferstehung*, 124, 126 n.

188 Por. R II, 176, 273; *Auferstehung*, 126. Zob. tu Bakker, jw, 18; 36-43: „Die eschatologische Wende” (zwłaszcza s. 37 i 39). Bouillard, jw. I, 47 utrzymuje, że dla Bartha: „L’eschaton n’est donc pas un événement situé à la fin du temps et, comme tel, encore dans le temps, mais l’éternité de Dieu toujours présente, quoique jamais donnée dans le temps. Eschatologie est synonyme de transcendance: elle signifie que l’éternité est à la fois négation du temps, sa source et son achèvement”.

189 *Wort Gottes*, 178. Mając na uwadze wyłącznie „wskazujący charakter” chrystologii w znaczeniu, że ona tylko naprowadza na Tajemnicę Chrystusa, stwierdza Barth w CD, 54: „... insofern ist alle Christologie nur Prolegomenon zur Christologie”; por. tu także s. 262. Zob. Strauch, jw, 30.

złą „samocharakterystykę” omówionych wypowiedzi chrystologicznych Bartha. Stanowią one w całości rzeczywiście tylko szeroko pojęte „prolegomena” do chrystologii. Ale nie z tego przede wszystkim względu, że brak im jest syntetycznego ujęcia w postaci wypracowanej szczegółowo całościowej wizji Tajemnicy Jezusa Chrystusa. Na tym etapie Barth nie zabiegał wcale o taką wizję, ponieważ był przeświadczony o jej niemożliwości. Cała zresztą jego teologia tego okresu, teologia dialektyczna, to w sumie nic innego jak właśnie swoiste wprowadzenie do „radycznie nowej” doktryny o prawdziwym Bogu objawionym w Chrystusie. Ze względu na tę swoją nowość cieszyła się ona takim wzięciem u młodszej generacji teologów protestanckich, natrafiając jednocześnie na stanowczy sprzeciw ze strony przedstawicieli tradycyjnej teologii liberalnej¹⁹⁰. Pod wpływem ogólnej nauki Bartha było wówczas wielu teologów katolickich, których w dużej mierze urzekał już sam urok religijnej osobowości typu starotestamentowych proroków¹⁹¹. Trudno byłoby jednak na tym etapie wykazać jego szczegółowy wpływ na katolicką chrystologię. Znacznie łatwiej natomiast uwypuklić te momenty doktryny Bartha, które winne w jakiś sposób — zwłaszcza dzisiaj — dojść w naszej chrystologii do głosu i stanowić w pewnym znaczeniu jej „korektyw”. Weźmy chociażby sam Barthowski opis dialektyki egzystencji człowieka przed Bogiem. Jego „systemowe” założenie wyjściowe, że „Bóg jest Bogiem” i dlatego musi zachodzić między nim a człowiekiem „nieskończona różnica jakościowa”, prawdziwa „diastaza”, jest w swojej istotnej wymowie teologicznej i w swym pierwotnym zamierzeniu bardzo konstruktywne. To wcale nie tylko protestanckie radykalne propozycje chrystologiczne znajdują się w pewnym znaczeniu obecnie znowu w samym centrum problematyki dawnej teologii liberalnej. W tym bowiem kierunku zdają się także cofać niektóre współczesne katolickie koncepcje oddolnej chrystologii, historyzujące i relatywizujące zbawcze wydarzenie Jezusa Chrystusa¹⁹². Oczywiście, aktualna sytuacja jest zupełnie inna od tamtej z ubiegłego stulecia, dlatego też nie wolno przy tego rodzaju porównaniach upraszczać. Niemniej jednak zachodzą tu pewne analogie. Właściwie, tzn. w tym przypadku „dialektycznie” w rozumieniu Bartha, poję-

190 Zob. Haitjema, jw, 34. Mówiąc tu o wielkim ówczesnym wpływie Bartha zaznacza ów autor jednocześnie, że jego teologia „ist durchaus keine Theologie im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Hier bekommen wir höchstens Prolegomena, eine Einleitung zur Theologie, wie Barth öfter betont”.

191 T. Ryłko wymienia tu za H.U.v. Balthasarem, J. Hamerem i D. Merando takich katolickich teologów, jak Przywarę, Reisnera, Pribille, Adama, Groschego i Gezenygo (*Teologia dialektyczna Karola Bartha*, Homo Dei 26 (1958), 545; tenże, *Karol Barth — twórca teologii dialektycznej*, jw, 82).

192 Por. E. Hübner, *Theologiegeschichte* (ev., 19 Jh.), w: *Taschenlexikon Religion und Theologie IV*, Göttingen 1974 2, 164. Oceniając tu pozytywnie próbę E. Jüngela powiązania dialektyki egzystencji z dialektyką objawienia oraz koncybowania za Barthem bytu Bożego ściśle w oparciu o objawienie w Jezusie Chrystusie stwierdza co następuje: „Dieser Versuch ist wichtig, weil die Theologie inzwischen wieder vom Menschen aus denkt und damit wieder dort angekommen ist, wo sie im 19 Jh. schon einmal gestanden hat”. Chrystologiczne koncepcje Künga i Noltego zmierzają właściwie w tym samym kierunku. (Jeżeli współczesną problematykę Boga w teologii dałoby się w pewnym sensie trafnie opisać przy pomocy tytułu pracy O. Reidingera, *Gottes Tod und Hegels Auferstehung*, Berlin 1969, wtedy charakteryzowałoby sytuację dzisiejszej skrajnej chrystologii oddolnej takie spreparowane określenie: „Christi Begräbnis und Harnacks Auferweckung”).

ta idea diastazy okazuje się zatem nieodzowna. H. Cox na przykład patrzy na nią jako na pierwszą fazę teologicznego dzieła naszego Autora i twierdzi, że „łaskawość Boga”, który wyzwala człowieka, staje się w świetle „nieskończonej różnicy jakościowej” jeszcze większa. „Tryumf Barthowskiej teologii polega na tym, że zna Boga, który nie potrzebuje człowieka. Dlatego może człowiekowi pozwolić żyć. Jedynie wtedy, gdy Bóg i człowiek wyraźnie się różnią między sobą, może Bóg zbliżyć się do człowieka, nie ograniczając ani nie uciskając go” Uwydatniona w ten sposób „boskość Boga” jest równoznaczna z usunięciem ostatnich śladów „mitu i ontologii” z pojęcia Boga. Taki Bóg musi przeto być wiarogodny. W tym właśnie celu rozróżniał Barth tak stanowczo pomiędzy Ewangelią i religią, Bogiem a człowiekiem, niebem a ziemią¹⁹³. Tajemnicy chrześcijaństwa, znającego tylko jedną drogę Boga do człowieka, mianowicie w Jezusie Chrystusie, nie można chcieć zgłębiać pierwszorzędnie i przede wszystkim „religiologicznie”, a co za tym idzie, „antropologicznie”¹⁹⁴. Wyakcentowanie przez Bartha „odgórnej” drogi chrześcijaństwa ma na celu uwydatnić pośrednio jego teologiczną prawdę, zgodnie z którą Bóg może stać się człowiekiem, może się „ucieleśnić”, nigdy natomiast człowiek nie może stać się Bogiem; wtedy bowiem mielibyśmy już do czynienia z wyraźną sprzecznością. Wyłącznie „antropologiczna” i „historyczna” chrystologia, całkowicie neutralizująca nieodzowną dla teologii chrześcijańskiej ideę diastazy, zdaje się zapominać o tym, że „w Jezusie zostało przezwycięzone przeciwieństwo, ale nie różnica pomiędzy Bogiem a człowiekiem”¹⁹⁵. Jeżeli Bóg jest Bogiem a Jezus Chrystus Bogiem-Człowiekiem, a nie żadnym mitycznym „bogoczłowiekiem”, wówczas pojęcie dialektycznie rozumianej diastazy posiada także w odniesieniu do niego moc wiążącą.

Na uwagę zasługiwałyby również realizm nauki Bartha o „ucieleśnionym Słowie Bożym” w kontekście jego doktryny o trzech postaciach słowa Bożego, posiadającego swoje ostateczne źródło w „Deus dixit”, czyli w Bożej „prahistorii” Dokonujące, lub raczej „wydarzające się” tu objawienie Boga sub contrario może rzeczywiście być „historycznie” odczytane jako „nieobjawienie” Ciało (sarx) z istoty swej nigdy nie może wprost objawiać Boga. „Sola fide” możemy Go „ogłądać” w Chrystusie, ucieleśnionym Słowie Bożym. Deus absconditus staje się bowiem w nim Deus relevatus, ale właśnie jako verus Deus, czyli absconditus. Tylko w wierze pozwala On nam „wejrzeć” w Bożą „prahistorię”, gdzie dokonuje się objawienie jako takie. Ukazanie głębokiej problematyki teologicznej konkretnego objawienia chrześcijańskiego posiada wyjątkowo duże znaczenie dla epoki hołdującej horyzontalnym tendencjom „neohistoryzmu” Ścisłe zaś powiązanie objawienia ze zmartwychwstaniem (pełnia objawienia!) i uczynienie ze zmartwychwstania punktu centralnego chrystologii w ogóle jest godne szczególnego podkreślenia, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę czas i klimat genezy teologii Bartha. Aktualnie umo-

193 H. Cox, *The secular City. Secularization and Urbanization in theological Perspective*, New York 1966, 94 n. Ciekawy jest tu ten szczegół, że autor ten opowiada się w tym przypadku za Barthem przeciwko Tillichowi!

194 Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na niezmiernie ważne stwierdzenie Bartha w CD, 303: „(eine Widerlegung Feuerbachs von Schleiermacher aus ist eine contradictio in adjecto)”.

195 A. Grabner-Haider, *Die Bibel und unsere Sprache*, Freiburg 1970, 110.

cniony charakter paschalny chrystologii katolickiej mógłby śmiało, przynajmniej pośrednio, nawiązywać do jego koncepcji¹⁹⁶. W jej zakresie tkwią już również podwaliny dla teologicznego „rozwiązania” problemu historycznego Jezusa, o którym w dobie jego „ponownego odkrycia” jest tak głośno.

I jeszcze oryginalne spojrzenie Bartha na tajemnicę „unio personalis” w Chrystusie. Konkretność tego spojrzenia przybiera szczególnie wyraziste kontury poprzez pogłębiane dalej pojęcie ucieleśnienia Słowa „Fleischwerdung” zamiast „Menschwerdung” i „odgrzebanie” starokościelnej doktryny o anhipostazie i enhipostazie ludzkiej natury Chrystusa oraz uwypuklenie idei extra calvinisticum jako realistycznej obrony Chrystusowego bóstwa i człowieczeństwa. Tu zarysowuje się również „integralne” spojrzenie na wydarzenie Chrystusa, bo wiążące tajemnicę ucieleśnienia z odkupieniem, względnie pojednaniem, wraz z właściwym sobie wymiarem pneumatologicznym. Właśnie „na wydarzenie” Jezusa Chrystusa. Osobowej jedności w Chrystusie nie można pojmować statycznie; jest ona bowiem realnością dynamiczną, tzn. istniejącą faktycznie w Chrystusie, ale jako „wydarzenie” Zastrzeżenia mogłoby co prawda budzić widzenie w niej jedności tylko „dialektycznej”, zwłaszcza, że Barth zdaje się nie przyjmować idei communicatio idiomatum. Otóż Barthowskie znaczenie dialektyki, pociągające za sobą również określenie tajemnicy Chrystusa jako „paradoksu”, nie przekreśla bynajmniej prawdziwości i realności zjednoczenia bóstwa i człowieczeństwa. A co się tyczy wymiany orzekañ w Chrystusie, to sprzeciw Bartha jest dyktowany przede wszystkim jego systemowym założeniem — „nieskończonej różnicy jakościowej” W imię tegoż założenia, wspartego Kalwińską zasadą finitum non capax infiniti, czuje się on zobowiązany wystąpić przeciwko luterzańskiemu „mieszaniu” nieskończoności ze skończonością, znajdującemu m. in. wyraz również w doktrynie o ubiquitous Chrystusowego człowieczeństwa. Owszem, swój sprzeciw — jak się przekonamy — podtrzymuje Barth w tym punkcie także i w następnych dwóch typach swojej chrystologii. Na razie należałoby tu jednak zwrócić uwagę na podkreślane przez niego równocześnie wydarzenie w Betlejem oraz na Golgocie jako „miejsce” konkretnego objawienia się Boga. Z tego też powodu Jezus Chrystus jest dla niego ostatecznie paradoksem, „pozytywnym paradoksem”¹⁹⁷.

196 Por. K ü n n e t h, jw, 77 ma co prawda zastrzeżenia do koncepcji Bartha, ale pochwała jego ujęcie zmartwychwstania jako „Zusammenfassung der christlichen Botschaft”. O wielu wspólnych elementach, współczesnego katolickiego ujęcia zmartwychwstania z koncepcją Bartha zob. przykładowo E. K o p e ć, *Nowe próby interpretacji orędzia paschalnego*, Ateneum Kapłańskie 64 (1972), 108 nn.

197 To co F i s c h e r, jw, 130 stwierdza o chrystologii paradoksu (Kierkegaarda dotyczy dzisiaj o fortiori wywodów Bartha o Chrystusie — „Tajemnicy tajemniczej od wszystkich tajemnic”: „Hinter den Ansatz dieser Christologie kann nicht mehr zurückgegangen werden, weil er der Wesensverschiedenheit von historischer Erkenntnis und christlichem Glauben entspricht und weil er der historischen Kritik Rechnung trägt”. Zob. także J. M a c q u a r r y, jw, 229. Autor ten wyraża przekonanie, iż Kościół potrzebuje teologów typu Kierkegaarda lub Bartha zwłaszcza w czasach, w których zachodzi „dialektyczna konieczność” przeprowadzenia tego rodzaju korektury w obrazie Boga i naszym ujmowaniu go. Obowiązkiem teologa posługującego się „paradoksami” jest jednak dowiedzenie ich słuszności i wykazanie, że posiadają one swoją

Wreszcie konstruktywny na pewno wpływ na współczesną chrystologię katolicką wywarła pośrednio — i winna na nią jeszcze bardziej wywierać — odkryta przez naszego Teologa na nowo eschatologiczna perspektywa centralnego wydarzenia chrześcijańskiego. Zwłaszcza, że nie chodzi w tym przypadku o dawny, niejednokrotnie abstrakcyjny, eschatologizm protestancki, ale o uwydatnienie przede wszystkim „nowego świata Ducha”, który przyszedł do nas, w nasz świat i jego czas wraz z Chrystusem i „Jego czasem”, będącym „futurum resurrectionis”. Ta perspektywa tak właśnie ujęta, tzn. powiązana ze zmartwychwstaniem jako centralnym wydarzeniem chrystologicznym, stwarza, łącznie z perspektywą pneumatologiczną, największą bezsprzecznie szansę dla dalszego rozwoju i twórczej reinterpretacji dogmatu chrystologicznego dzisiaj¹⁹⁸.

własną logikę. Należałoby w związku z tym zwrócić szczególną uwagę na Barthowskie pojęcie „pozytywnego paradoksu”, nie mającego oczywiście nic wspólnego z zarzucanym mu często agnostycyzmem. Por. w tym kontekście O. Noordmans, *Die Zwitterse Theologie* (1926), w: *Geestelijke Perspectieven*, Amsterdam 1930, 26. „Die negative Bestimmung des unbekanntes Gottes ist erfüllt von Positivität. Der Agnostizismus Karl Barths — wenn man es so nennen darf — ist mit Glauben erfüllt. Allein — dieser Glaube ist nicht wieder verkapptes Wissen, sondern Glaube in vollem Sinn. Nicht-Wissen ist hier integrierender Bestandteil” — Cyt. za Bakker, jw, 12. Zob. tu także ciąg dalszy jako uwagę do cytowanej wypowiedzi: „Für R II ist die Unbekanntheit Gottes nicht grauenerregend. Denn — Mensch, Zeit, Welt sie sind umschlossen vom Geheimnis der Auferstehung. Hier feiert das Nahe-Sein Gottes seinen höchsten Triumph. Die Menschenliebe Gottes nimmt hier die denkbar radikalste Form an. Gott will alles mit dem Menschen”.

198 Zob. tutaj D. Wiederkehr, *Perspektiven der Eschatologie*, Einsiedeln 1974, 35-74: „Das Christusgeschehen als eschatologisches Ereignis”; G. Greshake — G. Lohfink, *Naherwartung — Auferstehung — Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg 1975, 15 n. 62 n.; J. Alfaro, *Chrześcijańska nadzieja i wyzwolenie człowieka* (tłum. P. Leszan), Warszawa 1975, 117-145.