

Bp ALFONS NOSSOL

## CHRYSTOLOGIA INKARNACYJNA KAROLA BARTHA

I. Trynitarna podstawa chrystologii. — II. Realizm wcielenia Syna Bożego. — III. Historiozbawczy kontekst predestynacji Jezusa Chrystusa

Historiozbawcze wydarzenie i tajemnica „*Verbum caro factum est*” stanowi bez wątpienia o istocie chrześcijaństwa. Stąd nie potrzeba się wcale dziwić, iż dziś, w okresie zasadniczego uściślenia tzw. „*proprium christianum*”, wskazuje się właśnie na samą postać, na żywą osobę Jezusa Chrystusa Boga-Człowieka, a nie na jakąś centralną prawdę, zasady czy ideę chrześcijańską<sup>1</sup>. Fakt zbawczego nakłonienia się Boga do człowieka przyjmuje bowiem najradykałniejszą formę we wcieleniu Syna Bożego, w Jezusie Chrystusie; tradycyjna chrystologia koncentrowała się w swoim szczegółowym uwydatnieniu misteriów Chrystusa przede wszystkim na tej tajemnicy. Była ona istotnie „chrystologią inkarnacyjną”. Chociaż współczesne kierunki chrystologiczne preferują słusznie zwłaszcza tajemnicę zmartwychwstania, nie mogą jednak całkowicie abstrahować od wcielenia. Tradycyjna chrystologia inkarnacyjna posiada w związku z tym trwałe znaczenie dla chrześcijańskiej refleksji teologicznej. By tę prawdę należycie zrozumieć i docenić, warto przyjrzeć się szczególnie Barthowskiemu ujęciu chrystologii inkarnacyjnej. Jest to mianowicie ujęcie oryginalne i niezwykle realistyczne, a jako takie właśnie posiada duże znaczenie ekumeniczne. Pod jego pośrednim przynajmniej wpływem znajdują się także nowsze katolickie wersje chrystologii wcielenia. Chcąc pojąć zasadność i pozytywny charakter tego wpływu, potrzeba wpierw przyjrzeć się nieco bliżej nieodzownej podstawie trynitarnej chrystologii inkarnacyjnej, samemu realizmowi wcielenia Syna Bożego oraz uwzględnić historiozbawczy kontekst predystynacji Jezusa Chrystusa<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Zob. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 13.

<sup>2</sup> W bibliografii opracowania znajdują zastosowanie następujące skróty tytułów najważniejszych prac K. Bartha: CD = *Die christliche Dogmatik im Entwurf I*, München 1927; KD = *Die Kirchliche Dogmatik I—IV*, Zürich 1932—1967; Grundriss = *Dogmatik im Grundriss*, Zürich 1947; Credo = *Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluss an das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Zollikon 1935; Glaubensbekenntnis = *Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Erklärung des Symbolum Apostolicum nach dem Katechismus Calvins*, Zürich 1967.

## I. TRYNITARNA PODSTAWA CHRYSOLOGII

### 1. Trójjedyność Boga

Tajemnica wcielenia, „cud Bożego Narodzenia”, musi siłą rzeczy stanowić centralny moment chrystologii inkarnacyjnej. Niemniej jednak nie rozpoczyna Barth swoich rozważań wprost od tegoż wydarzenia, lecz sięga aż do preegzystencji Chrystusa, do jego bytowania w wieczności Trójcy Świętej<sup>3</sup>. Należycie pojęta chrystologia ma bowiem swoje korzenie w rozumieniu trójjedynośći Boga. Objawiający się Bóg jest, według Pisma św., jeden w trzech swoistych, na wzajemnych relacjach między sobą polegających „sposobach bytowania”: Ojciec, Syn i Duch Święty<sup>4</sup>. Szczegółowiej należałoby powiedzieć, że chrześcijański Bóg objawia się jako Ojciec, czyli Stworzyciel i Pan naszego istnienia, jako Pojednawca, czyli jako Pan nad ludzkością pełną wrogości względem niego, i jako taki jest On Synem Bożym, który przyszedł do ludzi, lub Bożym Słowem wypowiedzianym do ludzkości; wreszcie Bóg objawia się jako Zbawiciel, czyli Duch Święty, który obdarza człowieka wolnością i przywilejem dziecięctwa Bożego<sup>5</sup>. W sumie chodzi zatem o tajemnicę objawienia się Boga, w którą Barth wkomponował naukę o Trójcy Świętej. Korzeniem tej nauki, jest, według niego, zdanie „Bóg objawia się jako Pan”<sup>6</sup>. Znaczy to przede wszystkim, „że Bóg w swoim objawieniu przybiera, według Biblii, pewną postać i że to właśnie przybranie postaci (kształtu) jest jego samoodślonieniem się”. Dla Boga nie jest niemożliwością i nie uwłacza mu, że „w swoim objawieniu staje się niejako własnym sobowtórem”, tzn. właściwe jest mu „odróżniać się od samego siebie”. Może on być w sobie i w sposób ukryty Bogiem, ale równocześnie też może być jeszcze raz Bogiem całkowicie inaczej, mianowicie w sposób objawiony, czyli w postaci tego, czym on sam nie jest”. Ten który się tu objawia, może się zatem objawić<sup>7</sup>. Na tym polega m. in. władztwo, wolność Boga, który ma możność odróżniać się od samego siebie. W tymże „samoodślonieniu się” jako akcie suwerennej boskiej wolności zachowuje jednak Bóg swoją tajemnicę, tzn. że Ojciec jako Objawiciel (Offenbarer) pozostaje Bogiem także w swojej „innej” postaci, którą jest Syn, jako objawienie (Offenbarung). To objawienie jako Boży „fakt bycia objawionym” (Offenbarsein) jest w sumie

<sup>3</sup> Por. H. Zahrl, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, München 1968, 141.

<sup>4</sup> KD I, 370: „Der Gott, der sich nach der Schrift offenbart, ist Einer in drei eigentümlichen, in ihren Beziehungen untereinander bestehenden Seinsweisen: Vater, Sohn und Heiliger Geist. So ist er der Herr, d. h. das Du, das dem menschlichen Ich entgegentritt und sich verbinden als das unauflöslliche Subjekt und das ihm eben so und darin als sein Gott offenbar wird” — tak brzmi w całości teza wyjściowa § 9 KD.

<sup>5</sup> Oplerając się na trafnym ujęciu W. Benedyktowicza, *Karol Barth i teologia dialektyczna*, Życie i myśl 15 (1965) nr 11, 36, można by w ten sposób podać istotną treść dalszych trzech paragrafów (10—12) — KD I/1, 404, 419, 470. Poza wypowiedzią W. Benedyktowicza por. na temat trynitarnych podstaw chrystologii Bartha — H. de Senarclens, *La concentration christologique*, w: *Antwort. Karl Barth zum 70. Geburtstag*, Zollikon 1956, 199 n.

<sup>6</sup> KD I/1, 224. Nauka o Trójcy Świętej tworzy właśnie pierwszą część rozdziału II KD I zatytułowanego: „Die Offenbarung Gottes”; dalsze dwie części tego rozdziału to: Wcielenie Słowa oraz Zesłanie Ducha Świętego (KD I/1, 311 — KD I/2, 504).

<sup>7</sup> KD I/1, 333; por. *Grundriss*, 78.

po prostu jednorazowym wydarzeniem, które staje się udziałem człowieka. Bóg objawia się bowiem jako Duch, jako Duch Ojca i Syna, a więc jako ten sam jeden Bóg w otwierającej się względem człowieka jedności Ojca i Syna. Inaczej można by to tak ująć: Bóg objawia się w Synu, czyli jako Ojciec jest on objawiony w Synu przez Ducha Świętego. Oznacza to, że władztwo Boga (Gottes Herr-Sein) w jego objawieniu okazuje się w tym, iż jako „Objawiciel” jest równocześnie „Objawieniem” i „Objawionym”, objawiając sam siebie za każdym razem w innej postaci<sup>8</sup>.

Zamiast jednak zagłębiać się w detale Barthowskich spekulacji trinitarnych, przyjrzyjmy się raczej ich zasadniczemu nowemu szczegółowi o wydzwiku chrystologicznym, mianowicie pojmowaniu osoby jako „s p o s o b u b y t o w a n i a B o g a” (Seinsweise Gottes). Odżegnując się stanowczo od tradycyjnych i nowszych herezji trynitarnych, zgłasza Barth zastrzeżenia w odniesieniu do stosowania pojęcia osoby w określeniu trójjedyności Boga. Proponuje mówić raczej o trzech różnych „sposobach bytowania” jednego i tego samego Boga, aniżeli o jego trzech „osobach”. Pojęcie osoby w rozumieniu pierwotnego Kościoła jest co prawda bez zarzutu, ale współcześnie posiada ono zupełnie inne znaczenie<sup>9</sup>. Stosując zatem pojęcie „sposób bytowania” chciałby Barth wyrazić intencję pierwotnej nauki kościelnej w sposób „nie absolutnie lecz relatywnie lepszy, prostszy i wyraźniejszy”, mianowicie: „że Bóg jest jako Ojciec, Syn i Duch za każdym razem w szczególny sposób Bogiem”. Zdanie: „Bóg jest jeden w trzech sposobach bytowania znaczyłoby w związku z tym, że jeden Bóg i ten sam Pan, czyli jeden osobowy Bóg jest tym, czym jest nie tylko „w jeden sposób”, ale „w sposób Ojca, w sposób Syna, w sposób Ducha Świętego”. Ten sam Bóg — klaruje Barth dalej — „jest trzy razy inaczej Bogiem, tak inaczej, że właśnie tylko w tej potrójnej inności jest Bogiem”, jego egzystencja w tych to trzech sposobach bytowania należy po prostu do jego istoty i nie daje się od jego bóstwa oddzielić. „Sposób bytowania” okazuje się przeto „substancją”, tzn. „sposobem egzystencji”. Inaczej można by tu również mówić o „tropos hyparkseos” jako modus entitativus, lub nawet o „hypostasis” w sensie tego pojęcia przyjętym później przez Kościół Wschodni, zamiast pierwotnego „prosopon”. Należy wszakże należycie podkreślać sposób bytowania Boga w znaczeniu niezmiennego „swoistego sposobu bytowania” właściwego Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu<sup>10</sup>. Pojęcie sposobu bytowania (modus existendi) mo-

8 Zob. tamże 337—351. Całe skomplikowane rozumowanie Bartha wyraża syntetycznie teza wyjściowa u początku rozdziału: „Gottes Wort ist Gott selbst in seiner Offenbarung. Denn Gott offenbart sich als der Herr und das bedeutet nach der Schrift für den Begriff der Offenbarung, dass Gott selbst in unzerstörter Einheit, aber auch in unzerstörter Verschiedenheit der Offenbarer, die Offenbarung und das Offenbarsein ist”. Por. O. Weber, *Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht zu den Bänden I, I—IV*, 3, 2, Neukirchen — Vluyn 1967, 22 n.

9 KD I/1, 378 nn; *Credo*, 26; *Grundriss*, 48. Por. K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenten Urgrund der Heilsgeschichte*, w: *Mysterium Salutis II*, 353: „Wer z. B. heute „drei Personen” hört, verbindet mit dem Wort fast zwangsläufig von drei verschiedenen Bewusstseins — und Aktzentren, was zu einem häretischen Missverständnis des Dogmas führt”. Na temat zaś skomplikowanej struktury pojęcia osoby ludzkiej zob. W. Granaat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961.

10 *Credo*, 26; KD I/1, 379 nn: „Es handelt sich um besondere, um verschiedene, um je ganz eigentümliche Seinsweisen Gottes. Das sagen: diese Sein-

że już w swoim słownym znaczeniu nasunąć analogię do jakiejś subtelnej odmiany pierwotnej herezji modalizmu. Otóż Barth odzęgnuje się zdecydowanie od tegoż błędu dawnych spekulacji trinitarnych twierdząc, że podkreślone trzy momenty nie są bynajmniej obce Bożemu bytowaniu. Właściwego Boga nie musimy bowiem szukać poza nimi, w jakimś wyższym jeszcze bycie, w którym nie byłby on Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Kiedy mówimy o Bogu, możemy pytać jedynie o tego, który się objawia, tzn. o tego „który według świadectwa Pisma św., mówi i działa jako Ojciec, Syn i Duch, w samozasłonięciu i samoudzielaniu się, w świętości, miłosierdziu i miłości; nikt inny tylko właśnie ten jest Bogiem”<sup>11</sup>. Nie oceniając bliżej teologicznej wartości tej „modyfikacji” chrześcijańskiej doktryny o Trójcy Świętej, wskażmy jeszcze na jeden jej niezmiernie ważki moment. Bytowanie Boga w naszkicowanym co dopiero ujęciu jest w sobie zróżnicowanym i wzajemnie do siebie odniesionym bytem, przy czym odniesienie to konstytuuje daną różnicę. Innymi słowy, odniesienia, relacje, o których tu mowa, nie stanowią w Bogu „neutralnych” elementów strukturalnych, lecz decydują o swoistej dynamice, o tym, że bytowanie Boga jest czystym *w y d a r z e n i e m*. W Bogu miałyby miejsce „powtórzenie”, „*repetitio aeternitatis in aeternitate*”, przez które odróżnia się jedność objawionego Boga od wszystkiego, co poza tym zwykło zwać się jednością” O tej „*repetitio aeternitatis in aeternitate*” stanowiłyby szczegółowo wewnątrz trynitarne procesy: *paternitas*, *filiatio* i *processio*<sup>12</sup>. Bliższa ich precyzacja wprowadziłaby nas jednak za głęboko w specyficzną problematykę trynitarą, o którą nam w tej chwili przecież nie chodzi, chociaż opis preegzystencji Słowa Bożego nie będzie mógł całkowicie od niej abstrahować. Ważne znaczenie posiada dla nas przede wszystkim „odkrycie” trynitarnej podstawy Bożego dynamizmu, objawiającego się wszak najkonkretniej w zbawczym wydarzeniu Jezusa Chrystusa.

## 2. Preegzystencja Słowa Bożego

Według Bartha, Jezusa Chrystusa jako wydarzenie nie zrozumie, lub raczej nie pojmie się należycie, jeżeli nie wyjdzie się od pewnego, ściśle

*weisen Gottes sind nicht miteinander zu verwechseln noch zu vermischen. Wohl ist Gott in allen drei Seinsweisen in sich selbst und der Welt und den Menschen gegenüber der eine Gott. Dieser seine Gott ist aber dreimal anders Gott, so anders, dass er eben nur in dieser dreimaligen Andersheit Gott ist, so anders, dass diese Andersheit, sein Sein in diesen drei Seinsweisen ihm schlechterdings wesentlich, von seiner Gottheit unabtrennbar ist, so anders also, dass diese Andersheit unaufhebbar ist”* (cyt. s. 380); por. tu także określenie na s. 462. Zob. Z. Tritik, *Der Personenbegriff im dogmatischen Denken Karl Barths*, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 5 (1963), 263—277.

11 KD I/1, 402 n; por. Z. Tritik, j.w. 268. Zobacz pozytywną uwagę na temat „nowości” Barthowskiego ujęcia trynitarne dogmatu — K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments II*, Düsseldorf 1973, 321 n.

12 Tamże, 386, 373; por. E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, Tübingen 1965, 38 n. Już sam tytuł tej pracy jest w naszym przypadku wymowny; poza tym mówi tu autor jeszcze o Barthowskim opisie objawienia jako „*Ereignis der Selbstinterpretation Gottes (und) Selbstidentifikation Gottes*” (s. 38). J. Rillet, *Notion de la révélation et christologie dans la „Dogmatik” de Karl Barth*, *Revue de Théologie et de Philosophie* 32 (1944), 133 stwierdza wprost: „*La Trinité barthienne se distingue donc par son caractère dynamique: on pourrait parler, à propos de cette repetitio aeternitatis in aeternitate, d’un mouvement éternel de Dieu dirigé vers l’homme*”.

z nim związanego i biblijnie umotywowanego „apriori”. Chrystus jest przychodzącym do nas Synem, względnie powiedzianym nam Słowem Bożym jedynie dlatego, że „jako Syn lub Słowo Boga Ojca jest nim już przedtem w sobie samym”<sup>13</sup>. Spróbujmy to wyrazić nieco konkretniej. Otóż — jeżeli dobrze rozumiemy naszego Teologa — synoptyczne wyznaczenie: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16, 16) nie byłoby wcale wynikiem „empirycznego” odnalezienia, odkrycia przez Apostołów w Jezusie Boga, czyli nie stanowiłoby syntetycznego zdania, lecz zdanie analityczne. Decydujące znaczenie posiadałoby tu zatem „myślenie Janowe” znajdujące Boga w Jezusie w oparciu o objawiony uprzednio uczniom fakt jego boskiego posłannictwa<sup>14</sup>. Synoptyczne tytuły chrystologiczne: Mesjasz, Syn Człowieczy i Syn Boży, ze względu na spotykane wówczas analogie religiologiczne same z siebie dwuznaczne i niewyraźne, posiadają chrystologiczną wymowę i wartość też tylko w oparciu o ten fakt. W związku z tym można by nawet mówić o ich czysto „teologicznej” genezie, ponieważ Jezus był przedtem już Panem, Mesjaszem i Synem Bożym, zanim w ogóle zaczęto go tak nazywać<sup>15</sup>. By to wykazać, przytacza Barth wiele szczegółowych tekstów, analizując przede wszystkim wypowiedzi czwartej Ewangelii, zwłaszcza zaś samego prologu. Ten, o którym Ewangelista zamierza opowiedzieć, Słowo, które stało się ciałem i zamieszkało wśród nas i którego chwałę oglądaliśmy (J 1, 14), to Słowo nie było podobne do innych słów, nie było stworzonym ludzkim słowem, odnoszącym się jedynie przez to do Boga, że o nim mówi. Jest to słowo wypowiedziane tam, gdzie Bóg jest, mianowicie — „na początku”, „en arche” wszystkiego, co w ogóle „jest”; ono było u Boga, należało do Niego, czyli samo było Bogiem (J 1, 1), toż same ze Słowem, przez które wszystko się stało, wszystko zostało powołane do bytu (J 1, 3). Nie więcej ani mniej, ale sam Bóg jest tam obecny, gdzie jest to Słowo, tzn. Jezus, o którym przecież chce Ewangelia bliżej relacjonować, Jezus jako światło w ciemności, która nie pojmuje światła (J 1, 2 i 1, 4—5). Owe „Bogiem było Słowo” powtarza wyraźnie i oddaje później raz jeszcze J 1, 18 najwłaściwiej myśl: „jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca”, który objawił nam niewidzialnego Boga. Podobną identyfikację między widzianym, słyszonym i dotykanym „przedmiotem chrześcijańskiego przepowiadania” a tym, „który był od początku” znajdujemy, zdaniem naszego Autora, także w 1 J 1, 1. Tak mówi również św. Paweł, stwierdzając, że „w Chrystusie Bóg jednał ze sobą świat” (2 Kor 5, 19; Barth czyta: „Theos ejn en Christo katallasson”). Na innym miejscu Jezus jest nazywany wyraźnie „wielkim Bogiem” (Tt 2, 13), „równym Bogu” (J 5, 18; Flp 2, 7), „istniejącym w postaci Boga” (Flp 2, 6), „własnym Synem” Ojca (Rz 8, 32), jego „umiłowanym Synem” (Kol 1, 13), „Synem jednorodzonym” (J 3, 16. 18; 1 J 4, 9), „który z nieba zstąpił” (J 3, 13. 31). Jezus może dlatego sam o sobie powiedzieć: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30), że przyszedł od Ojca (J 16, 28), że dotąd też już działał jak działa Ojciec (J

13 KD I/1, 419.

14 Tamże, 424 n.

15 Por. tamże 421. W KD IV/1, 177 mówi Barth o tym już wprost: „Er ist ihnen eben der Christus, der Kyrios, der Menschensohn und Gottessohn, d. h. der schlechthin Andere und Hohe, bevor sie ihn so nennen”. Zob. tu W. Günther, *Die Christologie Karl Barths*, Mainz 1954, 8.

5, 17), że ma również jak on „życie w sobie” (J 5, 26), że kto jego ogląda, widzi Ojca (J 14, 9). Wspólnie z Ojcem może też Jezus mówić: „Zanim Abraham stał się, ja jestem” (J 8, 58) a do samego Ojca: „Umiłowałeś mnie przed założeniem świata” (J 17, 24). To wszystko jest jedynie dlatego możliwe, że „miał chwałę” zanim powstał świat (J 17, 5). W Hbr 1, 8 pozwala zaś Bóg zwracać się do swojego Syna: „Tron twój, Boże, na wieki wieków”, On jest Alfa i Omega, Pierwszym i Ostatnim, Początkiem i Końcem (Ap 22, 13; por. 1, 8. 17); tym Który jest, Który był i Który przychodzi, Wszechmogący (Ap 1, 8); po prostu — wczoraj i dziś, ten sam także na wieki (Hbr 13, 8). Mając to na uwadze należy o nim stwierdzić, co zresztą już podkreślał prolog Jana, że Bóg przez niego stworzył wszechświat (Hbr 4, 2), że w nim zostało wszystko stworzone, co jest w niebie i na ziemi (Kol 1, 16; 1 Kor 8, 6); krótko rzecz ujmując: „On to jest Panem wszystkich” (Dz 10, 36). Jedynie w tym kontekście są zrozumiałe słowa Jezusa: „Wszystko przekazał mi Ojciec mój...”, dlatego też: „Przyjdźcie do mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a ja was poکرpię” (Mt 11, 27—28).

Zarysowane wyżej biblijne tło teologicznego „aprioryzmu” rozumienia boskich roszczeń „historycznego” Jezusa posiada podstawowe znaczenie. Bez tego tła i zawartej w nim objawionej prawdy nie sposób dotrzeć do bóstwa Chrystusa. Każda aposterioryczna droga, każde wyłącznie „empiryczne” podejście doń musi się ostatecznie zejść w jakiś sposób z próbą apoteozy człowieka, której wyrazem była chrystologia ebionityzmu; lub też z próbą personifikacji idei względnie powszechnej prawdy, za którą z kolei poszła chrystologia doketyzmu<sup>16</sup>. Te dwie główne tendencje odżywały — wedle przekonania Bartha — zwłaszcza w różnych antropologizujących kierunkach protestanckiej chrystologii na przestrzeni ostatnich dwóch wieków i żeby ich uniknąć, zabiegał on tak usilnie o solidnie biblijnie umotywowane tło trynitarne swojej wizji Chrystusa. Wprawdzie nie rozbudował w tej wizji osobno i formalnie zagadnienia jego preegzystencji, podkreśla jednak wyraźnie w związku z nią, że Jezus Chrystus jest najpierw i już „przedtem” w sobie samym tym, kim jest w świetle Pisma św. dla nas, tzn. Synem Bożym i Synem Człowieczym równocześnie. Apriorycznie wieczny „byt w sobie” określa zatem nie tylko samego Boga, lecz dotyczy również Jezusa Chrystusa. Chrystus jest przedtem, zanim stał się człowiekiem, zanim ludzie w ogóle cokolwiek mogli o nim wiedzieć lub przypuszczać, „sam w sobie” — Chrystusem, Synem Bożym. Jedynie na tej podstawie może on nam objawić Ojca i nas z nim jednać, ponieważ objawia się jako ten, którym on naprawdę jest. Innymi słowy — Synem, względnie Słowem Bożym nie staje się on dopiero w fakcie objawienia. O boskim charakterze tegoż wydarzenia zdecydował właśnie apriori jego Boży byt w sobie<sup>17</sup>.

Jako „wieczny Syn”, jako odwieczne „Słowo Boże” jest Jezus Chrystus drugim sposobem bytowania Boga, różnym co prawda od Ojca jako pierwszego sposobu bytowania, niemniej jednak mu „współistotny” w samym bóstwie<sup>18</sup>. Barth stwierdza wyraźnie, że „teza o p r e e g z y s t e n-

16 Zob. KD I/1, 421—423.

17 Tamże, 435.

18 Tamże, 430 n, 457; tu s. 435—470: „Der ewige Sohn”, gdzie Barth analizuje dogmatyczną prawdę bóstwa Chrystusa w oparciu o Symbol nicejsko-kon-

cji Jezusa Chrystusa jest wprawdzie tylko eksplikacją tezy o jego egzystencji jako Objawiciela i Pojednawcy, jako w czasie wobec nas i dla nas działającym Bogu. Ale w ten sam sposób teza o jego egzystencji stanowi tylko eksplikację tezy o jego preegzystencji. Właśnie t e n, dla nas istniejący Syn Boży, jest Preegzystującym i wyłącznie o n, preegzystujący Syn Boży, jest Istniejącym dla nas”<sup>19</sup>. Z podanych rozważań wynika, że nie mamy w tym przypadku do czynienia jedynie z czystą spekulacją, ponieważ Barth liczy się serio ze stanem faktycznym, z konkretnymi danymi Objawienia. Oprócz przytoczonego już uprzednio biblijnego toku myślenia warto jeszcze zwrócić uwagę na jego uzupełnienie, którego dostarcza analiza stwierdzenia Symbolu nicejsko-konstantynopolskiego: „per quem omnia facta sunt”. Barth wskazuje tu — w oparciu o odpowiednie teksty Janowe oraz 1 Kor 8, 6; Kol 1, 15 nn i Hbr 1, 2 — na znamieny fakt, zgodnie z którym Jezus Chrystus będąc Bogiem-Stwórcą jest dla ludzi Nowego Testamentu właśnie „Bogiem Pojednawcą”<sup>20</sup>. Ponadto na uwagę zasługuje paralela, zaczerpnięta ze stosunku ziemskiego Jezusa do swoich uczniów, pojęta jako odbicie jego wewnętrznej relacji i wzajemnego odniesienia do Ojca. Chodzi tu mianowicie o bliższe rozpracowanie wspomnianego już uprzednio rozdziału 17 wraz z kontekstami — Ewangelii według św. Jana. Barth podkreśla, że istnieje chwała Jezusa, z której on jako człowiek już przychodzi, „którą miałem u ciebie pierwiej zanim świat powstał” (J 17, 5). „I uwielbiłem, i znowu (go) uwielbię” — daje się słyszeć głos z nieba (J 12, 28), a w J 1, 1 czytamy, że On jest Słowem, które było na początku u Boga. Ale jako taki nie jest on „z tego świata” (J 17, 14. 16). Ojciec umiłował go (J 15, 9; 17, 23. 26); wydarzenie tej miłości miało przedczasowy początek, ale teraz trwa i realizuje się nadal. Dlatego jest Jezus w Ojcu (J 10, 38; 14, 10. 20; 17, 21) a Ojciec w nim (10. 38; 14, 10; 17, 21. 23), czyli w sumie mogą on i Ojciec być „jedno” (J 10, 30; 17, 11. 22). Tak oto Jezus jest Posłanym przez Ojca na świat (J 17, 3. 8. 18). Ostatecznie więc „jest to pierwowzór, samo odniesienie w Bożej istocie: owo wewnątrzboskie bycie razem, bycie z sobą i bycie dla siebie”<sup>21</sup>.

Nowe światło pada na Barthowską doktrynę preegzystencji ze strony jego chrystologicznej koncepcji przeznaczenia. Ze względu na to, iż później jeszcze mamy o niej traktować osobno, wskażemy teraz jedynie na jeden jej oryginalny szczegół. Otóż Jezus Chrystus preegzystuje w odwiecznym planie Boga „całościowo” jako ontyczna realność; on nie jest na początku u Boga wyłącznie tak, jak całe stworzenie ze swoją historią było obecne w Bożym planie i dekreście; on będąc u Boga jako „pierworodny wobec każdego stworzenia” (Kol 1, 15), był równocześnie sam tymże pla-

stantynopolski, podkreślając przy tym ustawicznie fakt preegzystencji Słowa Bożego.

19 Tamże, 448. W KD IV/1, 56 n nazywa Barth Chrystusa wprost „der praexistierende Deus pro nobis”.

20 Tamże, 464—470: „Er ist für sie der Versöhnergott, indem er der Schöpfergott ist” (cyt. s. 468). Oceniający na ogół chrystologię Bartha bardzo krytycznie. W Günther stwierdza jednak w tym punkcie obiektywnie: „Wir müssen aber nun auch dies sagen: Der Inhalt der Präexistenzlehre wird nicht spekuliert, sondern aus der Offenbarung abgelesen. Alles aber, was die Offenbarung sichtbar macht, präexistiert am Anfang bei Gott”; j.w. 12.

21 KD III/2, 263: „Das ist das Urbild, die Beziehung im göttlichen Wesen selber: jenes innere göttliche Zusammensein, Miteinandersein, Füreinanderesein”.

nem i dekretem. A co najważniejsze — był wraz ze swoim człowieczeństwem i to tak, że preegzystencja człowieka Jezusa schodziła się z jego odwieczną predestynacją<sup>22</sup>. To Słowo, które było na początku u Boga, jest wszakże Jezusem, twierdzi Barth, i stąd też nie mówi on o jego preegzystencji nigdy abstrakcyjnie, lecz zawsze „in concreto” jako o Jezusie Chrystusie<sup>23</sup>. Ten szczegół wprowadza do tradycyjnej nauki o preegzystencji Słowa Bożego zupełnie nowy element. Choć nie jest on bynajmniej w swojej teologicznej wymowie wolny od wewnętrznych trudności, stwarza — być może — realniejszą podstawę dla ściśle teologicznego „rozwiązania” tak bardzo dzisiaj ważnej problematyki historycznego Jezusa.

### 3. Syn Boży jako objawienie

Jezus Chrystus, odwieczne Słowo Boga i Syn Boży, będąc odrębnym od Ojca sposobem bytowania jednego i tego samego Boga jest także jego konkretnym objawieniem w świecie. Objawienie jest jednak nie tylko samym „dziełem wiecznego Syna”<sup>24</sup>, ale ono utożsamia się po prostu z nim, z „wydarzeniem” Jezusa Chrystusa. Kto bowiem wypowiada „objawienie” ten stwierdza: „Słowo stało się ciałem”<sup>25</sup>. „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1, 14), czyli odtąd jest „Bóg z nami”. Na tym przede wszystkim polega zbawczy realizm Wcielenia, jak później jeszcze zobaczymy. Zanim Barth opíše go szczegółowo, usiłuje najpierw wypuklić jego teologiczną podstawę również w formie ukazania trynitarnego kontekstu chrześcijańskiego objawienia. Objawienie Syna jest jako takie zawsze równocześnie objawieniem Ojca i Ducha Świętego<sup>26</sup>. Nauka o trójjedności Boga daje bowiem odpowiedź na pytanie o podmiot poświadczony przez Pismo św. objawienia. Odpowiedź tę można by syntetycznie ująć tak: „Poświadczony w Piśmie św. objawienie jest objawieniem Boga, który jako taki, mianowicie jako Pan, jest: Ojcem, od którego owo objawienie pochodzi, Synem, który je obiektywnie (dla nas) realizuje i Duchem Świętym, realizującym je subiektywnie (w nas), i który jest w każdym z tych oto różnych i nie mogących być z sobą utożsamionych sposobów bytowania i sposobów działania — Bogiem jedynym”<sup>27</sup>. Jezus Chrystus jest zatem jako Syn Boży „wykonawcą”, wypełnieniem obja-

22 KD II/2, 112; KD III/2, 582: „Die Präexistenz des Menschen Jesus fällt eben auf dieser letzten und höchsten Stufe schlicht zusammen mit seiner ewigen Prädestination...”.

23 KD II/2, 103, 105: „Joh. 1, 1 ist diese Beziehung sehr klar: „ho logos” ist unverkennbar substituiert für: Jesus ... Er, Jesus, ist im Anfang, bei Gott, ist selber Gott von Art” (cyt. s. 103). Z tego właśnie względu mówi np. W. Günther świadomie o „Präexistenz der Christuswirklichkeit”, j.w. 7—14 (por. szczególnie s. 11). Por. także E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 94 n. Autor ten wyraża przekonanie: „Barths Lehre vom Seine des Menschen Jesu am Anfang bei Gott ist wohl das christologische Gegenstück zu der von Barth stets radikal abgelehnten theologia naturalis ... Damit hat Barth gewissermassen die Konzeption aller natürlichen Theologie christologisch überboten” (cyt. s. 95 odn. 90).

24 *Grundriss*, 99; por. KD I/1, 427, 430 n.

25 KD I/1, 122: „Wer Offenbarung sagt; sagt: Das Wort ward Fleisch”. W tym kontekście jest też zrozumiały tytuł rozważania Bartha z 1933 r. na święto Bożego Narodzenia: „Offenbarung”; zob. *Weihnacht*, 63—68.

26 *Credo*, 39; por. KD I/1, 122 n.

27 KD I/2, 1.



wienia w jego obiektywnym znaczeniu. Inaczej moglibyśmy też powiedzieć, że jest on objawieniem Boga względem człowieka, lub po prostu — „poznawalnością Boga”<sup>28</sup>. W objawieniu chodzi zawsze o relację Boga do nas, o jego nas dotyczącą i obchodzącą rzeczywistość<sup>29</sup>. Chociaż „absolutność Boga (w znaczeniu aseitas) stanowi nieodzowny warunek, założenie wyjściowe objawienia, Bóg jednak w samym już objawieniu jest obiektywnie „dla nas”. Poza objawieniem nie sposób w ogóle poznać absolutność Boga; Bóg musi wobec tego już „przed” objawieniem, przed jego realizacją być taki sam, jakim zostaje poznany w objawieniu, czyli już sam w sobie, w swej istocie, musi on „być dla nas”.

By się przekonać o tym, że tak właśnie rzecz się ma, wystarczy — niezależnie od uprzednio poznanej argumentacji — uświadomić sobie choćby realną możliwość zamiennego, według Bartha, stosowania pojęć: objawienie i pojednanie, nie mówiąc już o samej konkretnej treści pojęcia „pojednanie”, ukazującej nam wszakże w całej pełni łaskawość naszego Boga, jego bezgraniczne bycie dla nas w znaczeniu absolutnej proegzystencji<sup>30</sup>. Niepojętość objawienia jako takiego, tzn. rozumianego jako pojednanie, kryje się właśnie w utożsamianiu go z „faktem Syna Bożego” — Pojednawcy jako drugiego sposobu bytowania Boga<sup>31</sup>. Poza tym „faktem”, poza Chrystusem-Pojednawcą nie ma w ogóle ściśle chrześcijańskiego poznania. W nim poznajemy i odnajdujemy rację bytu i sens wszystkich rzeczy; on wyczerpuje aspekt zarówno formalny jak i materialny objawienia<sup>32</sup>. — Tak oto w wielkim skrócie przedstawiałaby się cała tajemnica radykalizmu „chrystologicznej koncentracji” Bartha. Ale nie o nią nam teraz chodzi; zwróćmy uwagę raczej na „dialektykę” samego objawienia w Jezusie Chrystusie — Synu Bożym. W związku z tym musimy jednak antycypująco uwzględnić niezmiernie ważny moment realizmu Wcielenia, zgodnie z którym „człowieczeństwo Chrystusa i tylko ono jest objawieniem wiecznego Słowa”<sup>33</sup>. Inaczej nie byłibyśmy zresztą w stanie Boga poznać i go „ująć”; potrafiemy to jedynie w oparciu o właściwe nam kategorie przestrzeni i czasu. Dlatego też przyjął je Bóg, stawszy się w swoim sposobie bytowania jako Syn „historycznie” człowiekiem. Jako taki jest zatem „objawiający Ojca Chrystus również stworzeniem a jego dzieło stworzonym dziełem. Ale gdyby był wyłącznie stworzeniem, wtedy nie mógłby objawiać Boga, podobnie jak stworzenie nie może zająć miejsca Boga i działać w jego zastępstwie. Jeżeli Chrystus objawia Boga, wtedy musi sam, niezależnie od tego jak przedstawia

28 KD II/1, 167: „Und also ist Jesus Christus die Erkennbarkeit Gottes von uns her, wie er die Gnade Gottes selber ist und also auch Gottes Erkennbarkeit von Gott her”.

29 KD I/2, 29.

30 KD I/1, 430: „Das Wort Versöhnung ist ein anderes Wort für die dieselbe Sache”. „Der Begriff Versöhnung fällt also wohl mit dem der Offenbarung, aber nicht mit dem der Erlösung (apolitrosis soteria) zusammen”. (Chrystologia proegzystencji, o którą dzisiaj woła się tak głośno, winna o tym pamiętać).

31 Tamże, 430 n.

32 Por. *Grundriss*, 78: „Von der Erkenntnis Jesu Christi lebt Alles, was im Christlichen Sinne Erkenntnis zu heissen verdient”; KD I/1, 419: „Das was Gott in Jesus offenbart, und die Art, wie er es offenbart: nämlich in Jesus, sind nach dem Neuen Testament nicht zu trennen ...”. Zob. tu W. Günther, j.w. 82.

33 KD I/2, 162.

się sprawa jego bycia stworzeniem, być Bogiem". I musi nim być całkowicie, bez wszelkich zastrzeżeń, ponieważ w tym przypadku alternatywa rozstrzyga wszystko<sup>34</sup>. Tak, ale z tego właśnie względu „fakt” objawienia, którym jest Syn Boży, zawiera swoistego rodzaju dialektykę, którą Barth określa teraz — co prawda nieco łagodniej aniżeli w okresie „teologii diastazy” — pojęciem rzeczowej tożsamości, zachęcającej między ukrytym Bogiem a Bogiem objawionym<sup>35</sup>. Bóg stał się wprawdzie w objawieniu, w Jezusie Chrystusie, „ujmowalnym”, ale tylko pośrednio, nie w swej istocie, lecz w znaku; ujmowalnym więc bez przekreślenia swojej boskiej „zakrytości”<sup>36</sup>. Za tym przemawia jednoznacznie istota samej Tajemnicy Wcielenia.

## II. REALIZM WCIELENIENIA SYNA BOŻEGO

### 1. Teologia imienia „Jezus Chrystus”

Fakt i wewnętrzną prawdę objawienia, samą jego rzeczywistość można najprościej opisać przy pomocy „imienia ponad wszelkie imię”, na które zgina się każde kolano (Flp 2, 10), ponieważ „nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4, 12). Imię „Jezus Chrystus” stanowi dla Bartha nie tylko treść, lecz nawet wypływającą z samego objawienia „definicję objawienia”<sup>37</sup>. Jest on zdania, że teologia chrześcijańska winna tym imieniem swoje rozważania rozpoczynać i kończyć<sup>38</sup>; w nim, „na tym miejscu”, spotykają się wszystkie wypowiedzi Pisma św. o Bogu i człowieku<sup>39</sup>. Więcej jeszcze, bo tu „schodzą się i jednoczą wszystkie linie: obietnica i spełnienie, Ewangelia i prawo, Izrael i Kościół, miłość i wolność Boga”; imię to zawiera początek i kres całego „prorocko-apostolskiego przepowiadania” Biblii, ponieważ w nim jest zawarte pierwsze i ostatnie słowo samego Bo-

34 KD I/1, 427.

35 Tamże, 450: „Hier ist der verborgene und der offenbare Gott und doch der verborgene Gott kein anderer als der offenbare, der offenbare kein anderer als der verborgene”; por. tu także s. 338. Dawniej stosował Barth wprost formułę: „Offenbarung ist Nicht — Offenbarung” — CD, 317.

36 Zob. *Weihnacht*, Göttingen 1957, 58—62: „Verborgenheit”, s. 58: „...Verborgenheit der göttlichen Offenbarung”; *Credo*, 22; KD II/1, 200—229: „Die Verborgenheit Gottes” (cyt. s. 223). Barthowi nie chodzi tu zatem o agnostycyzm teologiczny, ale o wierność swojemu twórczemu założeniu teologicznemu, o „boskość Boga”. Por. tu chociażby wyjaśniającą wypowiedź na s. 209: „Der Satz von der Verborgenheit Gottes sagt (Gottes Unanschaulichkeit, Unbergreiflichkeit und Unaussprechlichkeit in sich schlüssend) dies: dass Gott nicht zu den Gegenständen gehört, die wir je dem Prozess unseres Anschauens, Begreifens und Aussprechens und damit unserer geistigen Übersicht und Verfügung unterwerfen können. Sein Wesen ist im Unterschied zu dem aller anderen Gegenstände kein solches, das in diesem Sinn im Bereich unserer Macht ist, Gott ist unerfasslich”. Zob. krytyczne uwagi pod adresem Barthowskiej doktryny o zakrytości Boga W. Granat, *Bóg jeden w Trójcy Osób* (Dogmatyka Katolicka I), Lublin 1962, 108, 118.

37 KD I/2, 11. Por. U. Browarzik, *Glauben und Denken. Dogmatische Forschung zwischen der Transzendentaltheologie Karl Rahners und der Offenbarungstheologie Karl Barths*, Berlin 1970, 119; N. T. Bakker, *In der Krisis der Offenbarung*, Neukirchen 1974, 153.

38 KD II/2, 2n.

39 Tamże, 63.

ga<sup>40</sup>. Skoro tak rzecz się ma, nie trzeba się wcale dziwić, iż nasz Autor za Kalwinem uprawia w dosłownym znaczeniu „teologię” tego imienia<sup>41</sup>. Podobnie jak w Starym Testamencie imię Jahwe było objawieniem Boga, tak jest nim w Nowym Testamencie właśnie imię Jezusa Chrystusa. Z tej przyczyny mogło ono też tworzyć istotną treść jednego z najstarszych Symboli wiary: „Jezus Chrystus jest Panem” (Flp 2, 11; por. 1 Kor 12, 3; Rz 10, 9)<sup>42</sup>. Wystarczy choćby tylko przyrzeć się bliżej 1 Kor 1, 30, by przekonać się, jaką zawartość wiąże z nim apostoł Paweł; mądrość, sprawiedliwość, uświęcenie i odkupienie są w Pawłowym zdaniu względnymi orzecznikami Jezusa Chrystusa, pojętego jako podmiot. To imię mówi nam stale o Tym, w „którym” są ukryte wszystkie skarby mądrości i wiedzy (Kol 2, 3). Dlatego też dziwi się Barth, jak w ogóle można było w historii ulec złudnemu nieporozumieniu i doszukiwać się w Piśmie św. jakiegoś podstawowego pryncypium w rodzaju idei dziecięstwa Bożego lub też innej jakiejś etycznej albo nawet mistycznej idei biblijnej. Wszystkie bowiem tego rodzaju idee lub zasady są nieoryginalne i posiadają właściwie także swoje pozabiblijne paralele. Poza tym nie może przecież nigdy proklamacja jakiegoś pryncypium, jakiejś idei lub powszechnej prawdy stanowić samego centrum Biblii. Owszem, centralną pozycję i wiekuiącą wartość mogą tego rodzaju orzekania zyskać jedynie jako właściwości imienia „Jezus Chrystus”. Chrystus nie stanowi bowiem jednego tylko z elementów nowotestamentowego świadectwa obok innych, lecz jest jakby „matematycznym punktem”, ku któremu kierują się linie wszystkich w ogóle czynników tegoż świadectwa<sup>43</sup>. Ten fakt jest z tego tylko względu możliwy, że imię to nie ma w ogóle nic wspólnego z żadną ideą lub powszechną prawdą, z żadnym pryncypium albo postulatem. Jest ono wszakże znakiem dla konkretnej osoby, która kondensuje w sobie jako centrum i „pełnia czasów” całokształt objawienia. Historia Starego Testamentu wskazywała na nią proroczo, a Nowy Testament utożsamiał ją wprost z Jezusem Chrystusem<sup>44</sup>. Waga tegoż imienia kryje się przede wszystkim w tym, że innego nie dano ludziom jako źródła zbawienia (Dz 4, 12). Podkreślone tu jego jednorazowe i ekskluzywne znaczenie uwyrażnia się szczególnie w relacji do jednorazowości Boga: „Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek Chrystus Jezus” (1 Tm 2, 5). Wyrażone tym imieniem zbawcze dzieło musi się dlatego również odznaczać charakterem jednorazowości i posiadać trwałą, „raz na zawsze” zrealizowaną zbawczą moc i wartość (por. Hbr 7, 27; 9, 12; 10, 10)<sup>45</sup>.

Ale dla Barthowskiej teologii imienia „Jezus Chrystus” nie wyczerpuje się rola opisywanego Imienia w naszkicowanej jego ogólnej i za-

40 KD II/1, 518: „... In ihm ist in der Tat das Ja und das Amen der ganzen prophetisch — apostolischen Verkündigung der ganzen Schrift, denn in ihm ist Ja und Amen des einen Gottes selber”. Por. E. H. Friedmann, *Christologie und Anthropologie*, Münsterschwarzach 1972, 118n.

41 Zob. *Glaubensbekenntnis*, 43—57: „Theologie des Namens und Titels Jesu Christi”; por. KD I/2, 11nn; *Grundriss*, 77—83.

42 *Glaubensbekenntnis*, 44; KD I/2, 11; odnośnie do imienia Jahwe zob. KD I/1, 344nn.

43 KD I/2, 12n.

44 *Credo*, 11; *Grundriss*, 78; KD I/2, 13.

45 KD I/2, 14.

sadniczej wymowie biblijnej. W rachubę wchodzi tu również szczegółowy wzgląd teologiczny, ten mianowicie, iż w imieniu Jezus Chrystus dochodzi do głosu i zapowiada się już cała tajemnica wcielenia w całokształcie jej realizmu<sup>46</sup>. Wcielenie jest, według Bartha, cudem, dziełem Bożej łaskawości i jako takie nie może być przez nas rozumowo zgłębione. Przed tym wydarzeniem stawia nas po prostu Pismo św. i tylko w oparciu o nie, a ściślej rzecz ujmując, wychodząc ze znaczenia imienia Jezus Chrystus, względnie z określonej przez to imię prostej i jednorazowej rzeczywistości, możemy je pojąć; to imię wyraża sam fakt Wcielenia najprościej<sup>47</sup>. Idąc za myślą Biblii można by go dogmatycznie opisać przy pomocy następującego wyznania: „Słowo albo Syn Boży stał się człowiekiem i nazywał się Jezus z Nazaretu; ten oto człowiek Jezus z Nazaretu był Bożym Słowem lub Synem Bożym”<sup>48</sup>. Krócej należałoby to wyznanie ująć w formę następującego podwójnego zdania: „Syn Boży nazywa się Jezus z Nazaretu; Jezus z Nazaretu jest Synem Bożym”<sup>49</sup>. Pamiętać przy tym należy, że wyrażony tym wyznaniem dogmat chrystologiczny nie jest bynajmniej wprost tekstem objawionym, podobnie zresztą jak dogmat trynitarny; to tylko „komentarz do tekstu”<sup>50</sup>. Choć zatem w dosłownym brzmieniu nie sposób go nigdzie w Biblii znaleźć, istnieje zdaniem Bartha, w Nowym Testamencie kilka „solennych miejsc”, które wypowiadają go jednak całościowo lub częściowo; należą tu: Dz 10, 36n; J 20, 28; 1 J 1, 1—3; Flp 2, 6n oraz Ef 4, 10<sup>51</sup>. Najczęściej spotyka się oddzielnie oba człony tegoż zdania mówiące, że Syn Boży stał się człowiekiem, i że ten człowiek Jezus jest Synem Bożym. Pierwsza wypowiedź — jak to już uprzednio nadmieniliśmy — stanowi dziedzictwo Janowe, a druga — synoptyczne. Obie linie przechodzą przez cały Nowy Testament i są później kontynuowane w przeciwstawnych typach chrystologii szkoły aleksandryjskiej i antiocheńskiej, a od czasów Reformacji — w chrystologii luterkańskiej i kalwińskiej. Należałoby w nich widzieć dwie tezy (prawdziwy Bóg jest człowiekiem Jezusem i prawdziwy człowiek Jezus jest Bogiem), dla których, według Bartha, nie ma syntezy. Istnieje jednak „miejsce”, gdzie tezy te przestają być dwiema i stają się tylko jedną. Nowotestamentowi świadkowie patrzą stale w kierunku tego miejsca oraz myślą i mówią już z jego punktu widzenia; jest nim mianowicie imię Jezus Chrystus<sup>52</sup>. Ono jest ostatnim słowem w odniesieniu do Tajemnicy Jezusa Chrystusa w Nowym Testamencie, każdy zaś nasz jej sposób wyrażenia i opisu, łącznie z klasycznym ujęciem: „prawdziwy Bóg i prawdziwy czło-

46 *Glaubensbekenntnis*, 46: „Wenn es so ist, dann kündigt sich das ganze Geheimnis, das ganze Wunder der Inkarnation (der Menschwerdung) in diesem Namen an”; por. *Grundriss*, 82; KD I/2, 16 n.

47 KD I/2, 16.

48 Tamże, 15.

49 Tamże, 17: „Gottes Sohn heisst Jesus von Nazareth; Jesus von Nazareth ist Gottes Sohn”.

50 Tamże, 15: „Es ist das christologische Dogma wie das trinitarische offenbar nicht Text, sondern Kommentar zu einem Text. Es steht nirgends verbotens in der Bibel!; por. tu także, 39.

51 Tamże, 15, 18.

52 Tamże, 26n; por. tu także, 177. W. Günther, dz. cyt., 18n zarzuca Barthowi w tym punkcie upraszczającą typizację myśli chrystologicznej, z czym jednak nie koniecznie trzeba się godzić.

wiek”, pozostanie tylko teologiczną próbą, przedostatnim słowem wyrażenia oznaczonej tym imieniem rzeczywistości objawienia <sup>53</sup>.

## 2. Tajemnica dwóch natur w Jezusie Chrystusie

Przez właściwy problem chrystologii rozumie Barth drogę wiodącą do wspomnianego powyżej klasycznego ujęcia, będącego twierdzeniem dogmatycznym: „Jezus Chrystus prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek”. To zaś twierdzenie pojmuję jako odpowiedź na pytanie: „Kim jest Jezus Chrystus?” Ponadto widzi w nim najwłaściwszy opis centralnego zdania Nowego Testamentu J 1, 14: „Słowo stało się ciałem” <sup>54</sup>. W tym kontekście ocenia też bardzo pozytywnie wysiłek, całą „akrybię” — jak się wyraża — oraz precyzję starożytnej nauki kościelnej wokół formułowania tej „kardynalnej tezy” dogmatu chrystologicznego. Tradycyjna nauka Kościoła stała przede wszystkim na straży wyrażonej w dogmacie tajemnicy Bożego objawienia, podczas gdy „nowoczesna chrystologia” niejednokrotnie tej tajemnicy wprost przeczy lub też ją poprzez swoje skrajne interpretacje pośrednio niweluje. Rzeczowość tej pierwszej skłania naszego Autora do zdecydowanego pójścia za nią zarówno w samym założeniu jak też podstawowym twierdzeniu <sup>55</sup>. Osią jego wywodów staje się trójfazowo przeprowadzona analiza J 1, 14, w której najpierw akcentuje, że to właśnie samo S ł o w o stało się człowiekiem, następnie, że stało się ono c z ł o w i e k i e m, i wreszcie, że się człowiekiem s t a ł o.

W pierwszej fazie zależy Barthowi głównie na ukazaniu zakotwiczenia wydarzenia wcielenia w Bogu; to wszakże Syn Boży, odwieczne Słowo staje się człowiekiem. Jako nowy sposób bytowania Boga jest Jezus Chrystus identyczny z Bogiem <sup>56</sup>. Owszem, podobnie jak wszystkie dzieła Boże także wcielenie musi być dziełem Trójcy Świętej, co jednakowoż nie oznacza jakoby Ona stała się człowiekiem. Wtedy zostałaby bowiem podkreślona tajemnica Wcielenia wraz ze swą dialektyką: Bóg i człowiek <sup>57</sup>. Podmiotem zdania „Bóg stał się człowiekiem” jest samo Słowo, tzn. że w procesie Wcielenia nie zachowuje się Ono biernie; nie „doznaje” niczego, lecz samo działa w swojej boskiej wolności i suwerenności. By odzegnać się całkowicie od ewentualnych w tym względzie nieporozumień, proponuje Barth powyższe zdanie opisać w formie „Bóg przyjął ciało” <sup>58</sup>. W takim ujęciu widać wyraźnie, że Wcielenie jest cudownym aktem i

53 Tamże, 27n. Mając na uwadze Barthowską teologię „imienia Jezus Chrystus” mówi E. — H. A m b e r g, *Christologie und Dogmatik*, Berlin 1966, 51 o „die kühnen Sätze über den Namen Jesus Christus”.

54 KD I/2, 144n. O stosowaniu J 1, 14 w KD w ogóle zob. A. D e k k e r, *Homines bonae voluntatis*, Zürich 1969, 153—158.

55 Zob. wyraźne odwoływanie się do starokościelnej nauki chrystologicznej, połączone z jej pozytywną oceną: KD I/1, 420 nn; 436, 448; KD II/2, 138 nn; 145, 152 n, 178, 180, 190, 203, 215; *Credo*, 46; *Grundriss*, 114 n. Por. KD II/2, 145: „Sie (die altchristliche Christologie) hat das Geheimnis gesehen Ihr ganzes Bemühen war eben darauf gerichtet, das Geheimnis zu wahren. Darin war und blieb sie sachlich. Und darum muss man sich im Ansatz und Grundsatz entschieden auf ihre Seite stellen”; por. *Credo*, 63.

56 KD I/2, 146.

57 Por. tamże, 37: „Es ist aber nicht das eine Wesen Gottes als solches, mit dessen Wirken wir es hier zu tun haben. Es ist das eine Wesen Gottes in der Seinsweise des S o h n e s, das Mensch wurde”.

58 Tamże, 175: „Umschreiben wir den Satz „Das Wort ward Fleisch” mit: „Das Wort nahm Fleisch an ...”.

dziełem Bożego miłosierdzia. Bogu podobało się jako Słowo być człowiekiem, istnieć w tym sposobie bytowania bez zamiany własnej istoty w sensie powstania „czegoś trzeciego”. Dlatego też spójnik „i” posiada w odniesieniu do Chrystusa jako prawdziwego Boga i człowieka teologicznie ściśle uprawomocnione znacznie <sup>59</sup>.

Stając się ciałem, stało się Słowo prawdziwym człowiekiem, czyli uczestniczyło we wspólnej nam wszystkim ludzkiej naturze i historyczności; nasza ludzka istota i egzystencja stała się własną istotą i egzystencją Słowa, które przez to bynajmniej nie przestało być Słowem, Synem Bożym. Ciało, „sarks”, oznacza w pierwszym rzędzie nie konkretnego człowieka lecz ludzką naturę, człowieczeństwo, humanitas. Człowieczeństwo nie może jednak istnieć abstrakcyjnie, jest ono nam dane wyłącznie w konkretnej rzeczywistości człowieka. Stąd też trzeba powiedzieć, że Słowo stało się człowiekiem, z tym oczywiście zastrzeżeniem, że konkretna w tym przypadku rzeczywistość człowieka jest równocześnie dziełem Słowa a nie jego uprzednim warunkiem. Nie można — wyjaśnia Barth — po prostu pójść za myślą adopcjanizmu, według którego istniał wprawdzie człowiek, którym oto stał się teraz Syn Boży. Przedtem istniała jedynie sama możliwość bycia człowiekiem pojęta jako indywidualność i jednorazowość ludzkiej egzystencji, a więc jako ściśle określona możliwość syna Maryi. „Przywłaszczając” sobie tę możliwość i urzeczywistniając ją, stawszy się Jezusem, stało się Słowo tym, czym nie było przedtem: człowiekiem <sup>60</sup>. Natychmiast jednak trzeba dodać, że człowiek ten jako taki nie posiada własnej egzystencji, nie istnieje dla siebie; on „jest” jedynie dlatego i w tym, że Syn Boży przyjął i urzeczywistnił jako własną jego szczególną możliwość bycia człowiekiem. Innymi słowy: człowieczeństwo Syna Bożego nie posiada samodzielnej egzystencji obok Słowa, ono istnieje jedynie w człowieku, który jako stworzenie Słowa jest teraz sam Słowem. To co „dochodzi” we Wcieleniu do Słowa nie byłoby zatem jakąś inną rzeczywistością obok niego, ale stanowiłoby jego własne dzieło na samym sobie, które polega właśnie na tym, że Słowo przyjęło ludzki byt. Sam zatem Bóg jest odtąd obecny w rzeczywistości Chrystusa, działając we własnej osobie jako podmiot prawdziwego ludzkiego bytu i działania. Jezus Chrystus nie jest przeto jakimś „półbogiem” ani aniołem lub człowiekiem-ideałem, ale człowiekiem jak my wszyscy, równy nam jako stworzenie, jako ludzkie indywiduum; równy nam także w konstytucji i sytuacji, w którą postawiło nas nasze nieposłuszeństwo. Będąc tym, czym my jesteśmy, jest on jednak równocześnie Bożym Słowem i dlatego też objawieniem Bożym względem nas oraz naszym pojednaniem z Bogiem <sup>61</sup>. Ale w tym miejscu radykalizuje Barth chrześcijańskie wydarzenie Wcielenia dystansując je od wszelkich religiologicznych paraleli oraz znanych idei. Otóż prawdziwość ludzkiej natury Chrystusa wymaga prawdziwego „zstąpienia” Słowa w naszą ziemską sytuację. By odwieczny Syn Boży jako człowiek był także „ciałem”, tzn. wszystkim czym my sami jesteśmy i całkowicie tak jak my jesteśmy, musi do końca i bez reszty dzielić swoją boską solidarność z naszą sytuacją nędzy. Jego ludzka na-

59 Tamże, 147—151.

60 Tamże, 161—164. Za J. Wollebem powtarza tu Barth: „Christus non hominem, sed humanitatem, non personam sed naturam assumit”.

61 Tamże, 164 n.

tura będzie bowiem wtedy tylko identyczna z naszym człowieczeństwem, jeżeli przyjmuje ją pod warunkiem i w świetle założenia upadku grzechowego. Na nic się tu zda „religiologiczne” upiększanie faktu Wcielenia jako czystego „wcielenia” bez ucielesnienia. Prawdziwe „ciało” (sarks) jest tylko jedno, to mianowicie, które istnieje wobec Boga w znaku upadku grzechowego; jedna jest też tylko konkretna natura ludzka: natura vitata et corrupta. Przyjmując naszą naturę musiał wobec tego Syn Boży wejść także w „konkretną postać naszej istoty, w której my sami stoimy przed Bogiem, tzn. jako odrzuceni i zgubieni”. Gdyby tej „fatalnej” solidarności nie dzielił z nami, gdyby naprawdę nie był radykalnie nam współistotny również i pod tym względem, cóżże mógłby on nas wtedy obchodzić — pyta Barth. Owszem, przyznać trzeba, iż w odróżnieniu od nas wszystkich Syn Boży ani nie spowodował, ani nie potwierdził tej konkretnej postaci naszej grzesznej sytuacji. Przyjąwszy ją, wchodząc w nią stał się bowiem niewinnie winnym i bez grzechu został uczyniony grzechem, mianowicie dla nas (por. 2 Kor 5, 21; Gal 3, 13). Na tym polega właśnie jego bezgrzeszność negatywnie ujęta, bo pozytywnie stanowi o niej ciągle zaprawianie się Chrystusa, ćwiczenie się w posłuszeństwie i jego realizowanie aż do śmierci krzyżowej włącznie. „Stawszy się — zatem — tym samym czym my jesteśmy, jest nim Syn Boży zupełnie inaczej od nas: tak mianowicie, iż teraz w naszym ludzkim bycie nie czyni tego, co my czynimy, a czyni to, co my zaniedbujemy”. Takie przyjęcie człowieczeństwa i uświęcenie go musiało oczywiście wykluczyć grzech. W ten też sposób, radykalnie po ludzku, bo „cieleśnie” nam we Wcieleniu bliski Syn Boży, może równocześnie być dla nas także prawdziwym objawieniem, naszym pojednaniem i uświęceniem <sup>62</sup>.

I wreszcie decydujący dla całokształtu chrystologicznego problemu moment: samo wydarzenie stania się człowiekiem (egeneto). Tu dopiero, według Bartha, mamy do czynienia z „centralnym znaczeniem tajemnicy Objawienia, wydarzeniem tego co niepojęte, że Bóg jest u nas i z ziemi”. Chodzi mianowicie o realizm tego wydarzenia; jeżeli bowiem owo stanie się Słowa człowiekiem jest prawdziwym „stawaniem się” bez równoczesnego przekreślania jego bóstwa, wówczas stoimy w obliczu cudownego aktu i dzieła Bożego miłosierdzia <sup>63</sup>. Zdanie: „Słowo stało się” uważa Barth za jedyny bodajże sąd syntetyczny w samym założeniu wyjściowym chrystologii. Określony nim akt dotyczy samego Syna Bożego, który jest Panem. Wszakże to On staje się człowiekiem, ale nie w znaczeniu stawania się pojętego jako doznanie przychodzące doń z zewnątrz, określające go ze strony czegoś innego; to stawanie się jest również jego własnym boskim aktem, łącznie z implikowanym „procesem cierpienia jako uniżenia”, ponieważ on nie został „unizony”, ale sam się unizył. Pamiętając o opisie J 1, 14 jako „Słowo przyjęło ciało” można by przeto akt cudu wcielenia określić bliżej jako przyjęcie lub wzięcie do jedności własnej egzystencji przez Syna Bożego ludzkiego bytu w procesie jego powstania i uczynienia go własnym bytem Bożego Syna <sup>64</sup>. Choć wcielanie tak zrozumiane pozostaje w swej istocie nadal niepojętą

62 Tamże, 166—173: (cyt., 170).

63 Tamże, 174; por. *Credo*, 59; *Grundriss*, 112.

64 Tamże, 175.

tajemnicą, nie można go jednak już interpretować jako czegoś absurdalnego. Niepojętość danego faktu polega przede wszystkim na tym, że Słowo Boże jako takie, nie przestawszy być Bogiem, jest w tak realistyczny sposób z nami, iż przyjęło ludzki byt, będący jego stworzeniem, do własnego istnienia i uczyniło go swoją własnością. A więc we Wcieleniu do bóstwa Słów dochodzi jeszcze człowieczeństwo, tworząc w Jezusie Chrystusie ścisłą jedność osobową, „usię hipostatyczną”<sup>65</sup>. By podkreślić prawdziwość realizmu tak opisanego zjednoczenia dwóch natur w Jezusie Chrystusie, Barth posługuje się nawet nie lubianym na ogół pojęciem „Gottmensch”, podkreślając jednocześnie, że Jezus Chrystus jest „Bogiem i człowiekiem”, przy czym spójnik „i” wyrażający niepojęte dzieło owego „stania się” wcielenia, posiada znaczenie decydujące<sup>66</sup>. Ale jeszcze nie dość na tym, bo w celu odsunięcia ewentualnych wypaczeń typu nestoriańskiego lub monofizycznego w ujmowaniu opisanej jedności: „Bóg i człowiek”, stosuje Barth — jako próbę dalszego jej ujaśnienia — znaną nam już doktrynę o anhipostazie i enhipostazie ludzkiej natury Chrystusa. Twierdzi przy tym, że negatywna teza: ludzka natura Chrystusa nie posiada własnej egzystencji, istnienia w sobie samej, czyli że jest „anhipostatos”, ma rację bytu tylko ze względu na łączącą się z nią tezę pozytywną, że mianowicie ciało Chrystusa posiada istnienie przez Słowo i w Słowie, czyli jest „enhipostatos”. Słowem jest sam Bóg działający jako Objawiciel i Pojednawca. „Owa negacja — konkluduje nasz Autor — przedsięwzięta dla afirmacji zasługiwała chyba na to, by stać się dogmatem ze strony dawnej chrystologii starannie przestrzegana”<sup>67</sup>.

Z opisem i analizą samego „egeneto” wiąże Barth jeszcze jedną kwestię godną podkreślenia, mianowicie dynamiczny charakter unii hipostatycznej. Owszem, nieodzownemu aspektowi ontycznemu obiektywnej realności Jezusa Chrystusa nie myśli on bynajmniej przeczyć, niemniej jednak zwraca usilnie uwagę na pojmowanie tejże obiektywnej realności jako „wydarzenia” i „aktywnego stanu rzeczowego”. Chodzi mu po prostu o to, by mieć na oku tajemniczą jedność Boga i człowieka w Chrystusie jako Bożego czynu, w którym to Bóg jest Panem. Dzięki dynamizmowi wcielenia należy przeto także urzeczywistniające się w nim i przez nie objawienie pojmować jako boski akt<sup>68</sup>. Całokształt Tajemnicy Jezusa

65 Zob. *Credo*, 62; *Grundriss*, 115, 117; KD I/2, 177, 180.

66 KD I/2, 176: „... Jesus Christus ist Mittler, ist Gottmensch in der Weise, dass er Gott und Mensch ist. Dieses „und” ist die unbegreifliche Tat jenes „Werdens” der „Inkarnation” (podkreślenie moje); por. tu także, 176. W *Grundriss*, 114 odwołuje się Barth wprost do określenia Soboru Chalcedońskiego.

67 KD I/2, 178—180 (cyt., 180); por. KD III/2, 81. Zob. tu P. Lange, *Konkrete Theologie*, Zürich 1972, 284 nn; E. H. Friedmann, dz. cyt., 217 n. F. Schröter, *Bemerkungen über den reformierten Charakter des theologischen Ansatz Karl Barths*, w: *Antwort. Karl Barth zum 70. Geburtstag*, Zollikon 1956, 152; E. Jüngel, *Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes*; w: *Parrhesia. Karl Barth zum 80. Geburtstag*, Zürich 1966, 90 nn. Barth traktuje tu również o „Extra Calvinisticum” jako o specyficznej reformowanej opinii posiadającej oczywiście także swoją problematykę; zob. KD I/2, 184; por. F. Schröter, j.w., 153 n; W. Niesel, *Karl Barth und der Heidelberger Katechismus*, W: *Antwort*, 159 nn; H. Stephan — M. Schmidt, *Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus*, Berlin 1973, 440.

68 Zob. KD I/2, 180—186; por. C. Van Til, *Barth's Christology*, Philadelphia 1962, 12. W tym kontekście warto tu jeszcze przytoczyć w dosłownym brzmie-



Chrystusa osiągnął zatem już na tym etapie rozwoju chrystologii Bartha niezwykle dynamiczny charakter, stanowiący w dużej mierze o twórczej recepcji klasycznej chrystologii inkarnacyjnej.

Na koniec należy także uwzględnić „protestancką” oryginalność jego opisu wcielenia, wypływającą z całościowego wykorzystania starokościelnej nauki. Otóż Barth nie zawahał się sięgnąć również do synoptycznego przekazu cudownego narodzenia Jezusa i szczególnego podkreślenia w tym fakcie roli Dziewicy Maryi, jak to zresztą czynią najstarsze Symbole Kościoła<sup>69</sup>. Można by w związku z tym postawić pytanie: jaka relacja istnieje pomiędzy wcieleniem Logosu a cudownym narodzeniem Jezusa z Maryi; jakie znaczenie teologiczne przypada w udziale biblijnemu przekazowi tegoż narodzenia i jego oficjalnemu wyrazowi w Symbolach wiary? Historię narodzenia Jezusa pojmuje Barth jako „znak” wskazujący na wcielenie jako tajemnicę. Sama „rzecz”, o którą w fakcie Bożego Narodzenia chodzi, tj. wcielenie, jest uzupełniane ze strony tego właśnie znaku, czyli poczęcia z Ducha Świętego i narodzenia z Maryi Dziewicy<sup>70</sup>. Rzeczy nie wolno jednak w tym wypadku oddzielać od znaku; między nimi istnieje analogia zarówno w porządku ontycznym jak też neotypycznym<sup>71</sup>. O ścisłym związku, o jedności znaku i rzeczy decyduje tu „boskość” samego wydarzenia, to że Bóg pozostaje również we Wcieleniu Bogiem, że wcielenie jest jego suwerennym aktem. — Co nas jednak w omawianym „znaku” winno przede wszystkim zainteresować, to jego złożony charakter: Duch Święty i Maryja, *conceptus de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine*. Złożoność ta tworzy bowiem analogat do zasadniczego twierdzenia chrystologicznego o dwóch naturach Jezusa Chrystusa<sup>72</sup>. Poczęcie z Ducha Świętego wskazuje bezpośrednio na bóstwo Chry-

---

niu uwagę Bartha ze s. 183: „Etwas wie eine Begegnung von Gott und Mensch findet in der neutestamentlichen Christusgestalt statt, und in dieser Begegnung ist das Ereignis, was der Gegenstand des neutestamentlichen Zeugnisses ist: vere Deus vere homo. Die Auferstehung des Gekreuzigten ist darum wichtig als die Offenbarung dieses Ereignisses, als der Triumph des Wortes in seinem Menschsein. Und das sagt jetzt die christliche Botschaft: das Wort ward Fleisch. Sie begnügt sich jetzt nicht, einen Sachverhalt zu konstatieren, sie erzählt jetzt eine Geschichte — die Geschichte, wie es zu diesem Sachverhalt kam, wie es wahr wurde, dass Gott der Herr selbst sich des Menschen annahm, indem er Mensch wurde...”

69 KD I/2, 189 n. Chodzi w tym przypadku o Mt 1, 18—25 oraz Łk 1, 26—38 (zwł. w. 34—35); spośród starożytnych Symboli akcentuje Barth szczególnie Apostolski i Nicejsko-konstantynopolski.

70 *Grundriss*, 112: „Haben wir es in der Inkarnation mit der Sache zu tun, so hier mit dem Zeichen. Beides darf nicht verwechselt werden. Die Sache, um die es an der Weihnacht geht ist an und für sich wahr. Aber das zeigt sich, das enthüllt sich im Wunder der Weihnacht”; por. KD I/2, 189 n.

71 KD I/2, 198 n. Analogicznie do zrodzenia z Dziewicy jako znaku na początku ziemskiego życia Jezusa mówi Barth także u kresu tego życia o pustym grobie jako znaku. Te właśnie znaki mają, jego zdaniem, „bezeugen, dass dieses Leben ein gegenüber allem sonstigen Menschenleben abgegrenztes und zwar nicht erst durch unser Verständnis und unsere Deutung sondern durch sich selbst abgegrenztes Faktum ist. Abgegrenzt in seinem Woher: es ist frei gegenüber der Willkür, auf Grund deren wir alle existieren. Und Abgegrenzt in seinem Wohin: es ist siegreich über den Tod dem wir alle verfallen sind”. KD I/2, 199. Przeciwno takiemu rozróżnianiu pomiędzy znakiem a rzeczą protestuje W. Günther, j.w., 22.

72 Zob. *Credo*, 59 nn; *Glaubensbekenntnis*, 65—73; *Grundriss*, 113 nn.

stusa: „człowiek Jezus Chrystus ma swój początek po prostu w Bogu..., jego egzystencja rozpoczyna się szczegółowym działaniem Boga; jako człowiek jest zakotwiczony w Bogu, on jest prawdziwym Bogiem”<sup>73</sup>. Tajemnicy poczęcia Jezusa nie można tłumaczyć w oparciu o naturalne kategorie biologiczne, ponieważ stanowi ono proces czysto duchowy; dzięki temu nie posiada ono też żadnej w ogóle analogii religiologicznej w postaci różnych mitów<sup>74</sup>. Zrodzenie z Maryi Dziewicy chce znowu uwypuklić, że „Jezus Chrystus jest nie „tylko” prawdziwym Bogiem: to nie byłoby prawdziwe wcielenie — on nie stanowi także istoty pośredniej, lecz jest człowiekiem jak my wszyscy, człowiekiem bez zastrzeżeń”<sup>75</sup>. Podczas gdy ta druga formuła opisuje raczej „negatywną stronę cudu Bożego Narodzenia”, mianowicie dziewicze zrodzenie bez uprzedniego aktu biologicznego zapłodnienia, pierwsza formuła opisuje jego aspekt pozytywny, ponieważ przedstawia poczęcie Jezusa Chrystusa jako dzieło Boga Ducha Świętego<sup>76</sup>. Obie zaś formuły razem wzięte chcą, obok prawdziwości bóstwa i człowieczeństwa, zaakcentować równocześnie prawdziwą jedność natur w Chrystusie, bez jakiegokolwiek zmieszania i oddzielenia bóstwa od człowieczeństwa<sup>77</sup>.

Ale wróćmy do postawionej na wstępie tego zagadnienia kwestii formalnej, do relacji znaku do rzeczy. Opisany przy pomocy obu powyższych dogmatycznych formuł znak, czyli cud Bożego Narodzenia (Das Wunder der Weihnacht), jest chrystologicznie konieczny, ponieważ wskazuje na rzecz, tj. istotę tajemnicy Jezusa Chrystusa. Nie znaczy to jednak, by sama tajemnica bazowała na nim tak dalece, iż bez niego nie istniałyby ona realnie. Jako znak posiada ów cud znaczenie tylko neotypyczne, ontycznie natomiast istota chrystologii wcale nie jest odeń zależna<sup>78</sup>. Skoro rzecz się tak ma, nie trzeba się bynajmniej dziwić, iż Barth nie przyznaje drugiej formule (natus ex Maria virgine) zgoła już żadnego znaczenia mariologicznego. Wcześniej zresztą ustosunkował się on już zdecydowanie „po protestancku” do mariologii w ogóle, kiedy to akceptując definicję Soboru Efeskiego o Bożym macierzyństwie, widzi w tytule „Theotokos” po prostu tylko „pomocnicze zdanie chrystologii”. Uważa on bowiem, że Nowy Testament oraz sobory w Efezie i Chalcedonie interesują się osobą Maryi wyłącznie w kontekście chrystologicznym<sup>79</sup>. To stanowisko jest jak najbardziej zgodne z chrystocentryzmem jako podstawową cechą jego teologii.

73 *Grundriss*, 113; por. *Glaubensbekenntnis*, 67 n.

74 Zob. KD I/2, 202, 219.

75 *Grundriss*, 113 n; por. *Glaubensbekenntnis*, 68.

76 KD I/2, 214 n; por. tu stwierdzenie: „Die Formel: conceptus de Spiritu sancto, füllt also sozusagen den durch die Formel natus ex Maria virgine bezeichneten Hohlraum. Sie nennt den Grund und Gehalt, während jene die Form und Gestalt des Wunders und Zeichens nennt”.

77 *Glaubensbekenntnis*, 67 nn.

78 KD I/2, 221.

79 Zob. tamże, 151—160: „Die Bezeichnung „Mutter Gottes” für Maria war und ist sinnvoll, erlaubt und notwendig als christologischer Hilfsatz” (cyt., 152); por. tu S. C. Napiórkowski, *Tytuł „Theotokos” w ocenie współczesnych teologów protestanckich*, *Collectanea Theologica* 39 (1969) f. 2, 48; tenże, *Le mariologue peut — il être oecuméniste?*, *Ephemerides Mario-*

### 3. Bóstwo Jezusa

Trynitarna podstawa chrystologii wcielenia stwarza niezwykle podatny grunt do jednoznacznego wyakcentowania bóstwa Jezusa Chrystusa<sup>80</sup>, które formalnie stanowi dla Bartha „nowotestamentowe twierdzenie”, prawdę objawioną, interpretowaną rzetelnie i adekwatnie przez dogmat Kościoła. Merytorycznie zaś bóstwo Chrystusa jest dla niego „prawdziwym, wiecznym bóstwem”<sup>81</sup>, ponieważ jako „prawdziwy Bóg z Boga prawdziwego” jest Chrystus „współistotny Ojcu”, czyli „identyczny z Bogiem w pełni tego słowa znaczeniu”<sup>82</sup>. Zdefiniowaną przez Sobór Nicejski „współistotność” uważa Barth za szczególnie ważny fenomen w nauce Kościoła, który chociaż nigdy nie będzie w pełni zrozumiany, winien jednak — zwłaszcza dziś — być podnoszony jako znak „na przekór nowym arianom”<sup>83</sup>. Ale zamiast wchodzić tu w uprzednio już poruszone merytorycznie szczegóły teologicznego uzasadnienia prawdy Chrystusowego bóstwa, wiążącego się bezpośrednio z faktem jego wiecznego synostwa, zwróćmy raczej uwagę na swoisty wertykalizm Barthowskiej chrystologii. Decyduje o nim właśnie „bóstwo J e z u s a”. Podmiotem wcielenia — podkreśla Barth — jest Słowo, jest sam Bóg; to on jest w tym wydarzeniu aktywny, a biernym jest człowiek i jego rzeczywistość, tzn. ciało, które Logos przyjmuje<sup>84</sup>. Innymi słowy: Bóg przyjął człowieczeństwo, a nie odwrotnie. Bóg zawsze może być tylko podmiotem; w żadnym zdaniu nie może być orzeczeniem albo przedmiotem ludzkiego działania. W tym ujęciu wychodzi na jaw pierwotne założenie Bartha o „boskości Boga” i jego absolutnej niezamienialności ze stworzeniem. Dlatego też nazywa on go nadal „całkowicie Innym”, niezależnie od podkreślanej równocześnie analogii wiary a zwłaszcza relacji przymierza między Bogiem a człowiekiem<sup>85</sup>. Jezus Chrystus jest w swojej egzystencji najpierw „momentem” wewnętrznego bytu Boga, a stąd dopiero człowiekiem. Zgodnie z aksjomatem znalezienia Boga wyłącznie w Jezusie i pojmowania Jezusa całkowicie jako Boga — Bóg staje się we wcieleniu człowiekiem dlatego, że jest Bogiem. Przypomnijmy sobie argumentację Bartha w kontekście prawdy o preegzystencji Chrystusa: to co staje się w Chrystusie jawne, objawione, nie może być również samemu Bogu obce. Skoro zaś Bóg objawia się w nim jako człowiek, przeto człowieczeństwo nie może być nieznanne i obce także Bogu samemu w sobie. Stwierdzenie to posiada zatem w

logicae 22 (1974), 56: „K. Barth a observé avec raison que les premiers Conciles de l'Eglise parlent de Maria d'une manière christocentrique”; C. O'Grady, *The Church in Catholic Theology: Dialogue with Karl Barth*, London 1969, 81; „For Barth it is exclusively a christological statement. It is in no sense a description of mariological truth also”

80 Barth mówi wprost o: „... der eigentlichen und entscheidenden trinitätstheologischen Bestimmung der Gottheit Christi” — KD I/1, 449 (podkreślenie moje).

81 Tamże, 436; por. tu także 424, 426, 441 n. Zob. W. Benedyktowicz, *Karol Barth i teologia dialektyczna*, 36.

82 Por. KD I/1, 450, 460, 431; por. KD I/2, 178.

83 KD I/1, 463; por. tu stwierdzenie na s. 447: „Er ist Gott als solcher, keine blosse, auch nicht die höchste Analogie Gottes selber... Er bedeutet nicht, sondern et ist Gott selber”.

84 KD I/2, 147: „In dem Satz: „Das Wort ward Fleisch”, ist das Wort Subjekt. Ihm widerfährt nicht etwas, sondern es handelt”

85 Zob. KD III/2, 135, 137, 140, 149; por. H. Volk, *Die Christologie bei K. Barth und E. Brunner*, w: *Das Konzil von Chalkedon*, Würzburg, 1954, III, 622.

porządku ontycznym charakter przyczynowej relacji, którą należałoby krótko tak opisać: Jezus Chrystus jest człowiekiem, ponieważ jest Bogiem; bóstwo Jezusa uzasadnia jego człowieczeństwo<sup>86</sup>. W związku z tym, wcieleniu należy się także ontycznie pierwszeństwo przed stworzeniem, zwłaszcza zaś w odniesieniu do stworzenia człowieka. W teologicznej antropologii Bartha Jezus Chrystus jest wszak obrazem Boga, a człowiek — obrazem Chrystusa<sup>87</sup>. W wydarzeniu wcielenia, w Jezusie Chrystusie, nie możemy dlatego tylko upatrywać szczytu i punktu docelowego całego dzieła stworzenia, ponieważ jest on ontycznie najwyższym „stworzeniem” Tym bowiem szczytem i celem jest Chrystus nie ex post, ale już a priori i teologicznie” w samym stwórczym planie Boga, czyli dzięki swojemu właśnie boskiemu charakterowi<sup>88</sup>. Jezus — powróćmy do znaczenia nomenklatury omawianego punktu — przyciąga uwagę Bartha z tego tylko względu, że mamy w nim do czynienia z samym Bogiem. Ciało bez Słowa nie posiada w ogóle żadnego znaczenia; przeciwnie natomiast: Słowo bez ciała, tak, ponieważ istnieje także sam w sobie, czego nie można powiedzieć o człowieku<sup>89</sup>. Z tego też względu ma Barth zastrzeżenia w stosunku do tradycyjnej doktryny o wymianie orzekań w Chrystusie. W niej — jak twierdzi — może łatwo dojść do odwrócenia równania „prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek”, a równanie to jest, ściśle rzecz ujmując, „nieodwracalne”<sup>90</sup>. „Boskość Boga” każe mu również odrzucić wszelką ideę osławionego w neoprotestantyzmie „herosa — Jezusa”, związanego z faktem historycznego Jezusa, podobnie jak katolicki kult Serca Jezusowego — jako „ubóstwianie stworzenia”. Nic co ludzkie, nawet w Jezusie, nie może być samo z siebie przedmiotem wiary i Bożej czci. Tu leży właśnie najgłębsza przyczyna napiętnowania przez Bartha autonomicznej mariologii jako „przesłonięcia prawdy objawienia” i „błędnej doktryny”<sup>91</sup>. Jezusa Chrystusa można bowiem znaleźć wyłącznie jako Boga, dlatego też Jezus jest z Nim identyczny. Radykalny wertykalizm

86 Tamże, 76; por. I/2, 163, 178 n. K. H. Miskotte, *Über Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Kleine Präludien und Phantasien* (Theologische Existenz 89), München 1961, 29: „Gott, der wahre Gott, ist nicht ohne den Menschen... Und er ist nicht Mensch geworden, obwohl er der ewige Gott ist, sondern weil er der ewige Gott ist”; por tu także, 38.

87 Antropologię teologiczną rozwija Barth w KD III/2; zob. tu zwłaszcza s. 64—82: „Jesus der Mensch für Gott”. Por. R. Prenter, *Die Lehre vom Menschen bei Karl Barth*, Theologische Zeitschrift 6 (1950) 211—222; E. H. Friedmann, dz. cyt., 191—245.

88 Zob. KD III/1, 48 n; por. E. Haible, *Schöpfung und Heil. Ein Vergleich zwischen Bultmann, Barth und Thomas*, Mainz 1964, 91: „Daher ist bei Barth Christus auch nicht einfach in dem Sinn Höhepunkt der Schöpfung, dass er — seinshaft gesehen — das höchste Geschöpf ist. Eine solche Auffassung kann man eher bei den Skotisten und in einem (auch von Barth angeregten) neuen christologischen Schöpfungsverständnis der katholischen Dogmatik finden”. Przy tym myśli dany autor konkretnie o M. Schmaus, *Katholische Dogmatik II*, München 1941<sup>2</sup>, 27 n.

89 KD III/2, 158; por. KD I/2, 150.

90 KD I/2, 149.

91 Tamże, 150 n, 153. Por. H. Volk, j.w., 639; Fr. W. Kantzenbach, *Der Weg der evangelischen Kirche vom 19. zum 20. Jahrhundert*, Gütersloh 1968, 210. Na temat właściwego zrozumienia katolickiego kultu Serca Jezusowego zob. B. Pylak, *Kult i teologia Najśw. Serca Jezusa w świetle encykliki „Haurietis aquas” z 15 V 1956 r.*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, 4 (1957) z. 2, 177—192.

tej wizji Chrystusa przejawia wyraźną skłonność ku chrystologii „cyrylikańsko-monofizycznej”, co nie ma jednakowoż oznaczać, że sam Barth przekracza tu już granice kościelnej ortodoksji <sup>92</sup>.

#### 4. Człowieczeństwo Chrystusa

Zachodzi teraz pytanie, czy w świetle poruszonego powyżej wertykalizmu można w ogóle jeszcze mówić serio o realnym czyli prawdziwym człowieczeństwie Chrystusa? Jak z analizy tajemnicy dwóch natur wynika — można i koniecznie trzeba. Wcielenie oznacza bowiem lub raczej jest definitywnym przyjęciem prawdziwej natury ludzkiej przez Logos. Tylko w swej ludzkiej egzystencji spotyka się Jezus Chrystus z nami jako Objawiciel Boga i Pojednawca z Bogiem; Logos staje się po prostu człowiekiem, by być dla nas objawieniem i pojednaniem <sup>93</sup>. W tym celu musi być prawdziwym, rzeczywistym i integralnym człowiekiem, człowiekiem co do ciała i duszy, po prostu nam współistotny <sup>94</sup>. Owszem, mając na uwadze doktrynę o enhipostazie ludzkiej natury, trzeba co prawda przyznać, że Chrystus istnieje w swym człowieczeństwie mocą odwiecznego Słowa, nie mniej jednak jest on „człowiekiem z ciała i krwi” i jako taki musi być brany serio. Barth piętnuje w tym kontekście każdą postać zarówno doketyzmu jak też spiritualizmu, jakoby człowiek w ogóle miał w swoim duchu wcześniej ostać się przed Bogiem; ciało wcale nie dyskwalifikuje, a duch nie ratuje <sup>95</sup>. Wymieńmy jeszcze realizm Bożego Narodzenia, na który składa się prawdziwe zrodzenie Chrystusa z Maryi Dziewicy, w Betlejem; następnie zrelacjonowany przez synoptyków realizm ziemskiego życia Zbawiciela, związane z tym życiem „ćwiczenie się Chrystusa w posłuszeństwie” aż do śmierci. I wreszcie Krzyż i Zmartwychwstanie. Tak jest, to ostatnie wydarzenie stanowi, według Bartha, również ostateczne upewnienie się co do charakteru wcielenia oraz integralnej natury ludzkiej Chrystusa, bo wszak chodzi w nim o zmartwychwstanie całego człowieka. Dlatego też należy założyć stanowczy sprzeciw wobec faktu nieuznawania cielesnego zmartwychwstania w zabiegach aktualnego procesu demitologizacji <sup>96</sup>. Wymienić trzeba jeden jeszcze szczególnie merytoryczny, tworzący jakby ramy i przestrzeń realizacji prawdziwości Chrystusowego człowieczeństwa. Chodzi mianowicie o element czasu. Barth uczy, że „Słowo stało się ciałem” znaczy również: „Słowo stało się czasem” Rzeczywistość objawienia w Jezusie Chrystusie stanowi także to, co nazywamy czasem życia człowieka. Jest ona też wycinkiem z tego, co nazywamy „historycznym czasem” lub historią świata — łącznie z jej ahistorycznym „okresem” <sup>97</sup>.

<sup>92</sup> W. Günther, j.w., 27 stwierdza: „So finden wir die Christologie hier klar auf der alexandrinischen Linie, die er — merkwürdig genug — beim Aufzeigen seiner beiden christologischen Linien nicht zu Calvin, sondern zu Luther hin fortsetze! ... Eine Neigung zur cyrillisch-monophysitischen Christologie ist unverkennbar, wenn wir auch nicht den Ketzertitel „Monophysit“ erteilen dürfen”. O skłonności do monofizytyzmu Barthowskiej chrystologii wspomina również R. Prenter, art. cyt., 3, 20.

<sup>93</sup> KD I/1, 452.

<sup>94</sup> KD I/2, 161.

<sup>95</sup> Tamże, 180, 173, 202 n; por. H. Volk, j.w., 628.

<sup>96</sup> Zob. KD III/2, 529 nn; K. Barth, *Rudolf Bultmann. Ein Versuch ihn zu verstehen — Christus und Adam nach Röm. 5*, Zürich 1964 3, 22 n; 31 nn.

<sup>97</sup> KD I/2, 55. Barth mówi w tym kontekście o „czasie Chrystusa” jako „prawdziwym, spełnionym czasie”; por. tu s. 55 nn.

W świetle powyższych danych na pytanie: „kim i czym jest Chrystus?“, należy odpowiedzieć, że jest człowiekiem, Jezusem z Nazaretu, który jako taki jest Bożym Słowem i jako Słowo Boże dla nas żyje i działa, oraz że jest samym Bogiem, który w tym właśnie Słowie i jako to Słowo jest dla nas żywotny i czynny<sup>98</sup>. Jak się zatem okazuje, „należycie rozumiana boskość Boga zawiera w sobie jego ludzkość”<sup>99</sup>. Teologiczny wymiar prawdziwości człowieczeństwa Chrystusa i jego inność zarazem polega na tym, że mamy tu przed sobą człowieka wychodzącego od Boga, człowieka „jakiego Bóg chciał i stworzył”. Z tego też względu stanowi on pierwowzór prawdziwej humanitarności i właściwego humanizmu<sup>100</sup>. Jego radykalne „bycie dla”, jego ludzka preegzystencja ma ściśle teologiczną i wewnątrztrynitarną podstawę, stąd też jest tak bardzo autentyczna<sup>101</sup>. Bez człowieczeństwa Chrystusa, bez tego „pierwszego sakramentu”, nie byłby Bóg naprawdę „z nami”, nie byłby „Emanuelem”. Ono jest „przedmiotowym bytowaniem Boga” i przez nie Bóg mówi językiem świata, tzn. „w sposób świecki” o sobie, lub też „po ludzku” z nami. Można by nawet powiedzieć, że człowiek Jezus był wśród nas obecny „na sposób Boga”, i że wcielenie stanowi w ogóle najkonkretniejszą afirmację człowieka<sup>102</sup>. Objawiona w prawdziwym człowieczeństwie Chrystusa „ludzkość Boga” może i winna zatem być bazą wyjściową proklamowanej przez chrystianizm szczerze międzyludzkiej braterskości.

### III. HISTORYCZNY KONTEKST PREDESTYNACJI JEZUSA CHRYSSTUSA

#### 1. Związek predestynacji z preegzystencją

Teologicznie i tak już skrajny, choć uzasadniony, wertykalizm chrystologii wcielenia zostaje jeszcze bardziej pogłębiony przez radykalnie chrystologiczną reinterpretację doktryny o przeznaczeniu. Oryginalność stanowiska Bartha jest w tym punkcie tak bardzo swoista, że zwykło się nawet mówić o jego „nowej epoce życia”, datującej się od momentu systematycznego przedstawienia tej doktryny<sup>103</sup>. Mając tu na uwadze wyłącznie jej chrystocentryzm, stanowiący zresztą o jej kształcie jako „konkretnej chrystologii”<sup>104</sup>, winniśmy od razu wskazać na istotne powiązanie przeznaczenia z preegzystencją. Preegzystencja Chrystusa —

98 *Christus und wir Christen*, Zollikon 1947, 4: „Er ist 1. ein Mensch, Jesus von Nazareth, der als solcher Gottes Wort ist und als Gottes Wort für uns lebt und handelt. Und er ist 2. Gott selber, der in diesem Wort — und als dieses Wort für uns lebendig und kräftig ist”.

99 *Die Menschlichkeit Gottes*, Zollikon 1956, 10.

100 Zob. KD III/2, 69, 58: „Jesus ist der Mensch, wie Gott ihm wollte und schuf” (s. 58); por. tu także *Humanismus*, Zollikon 1950, 5 nn.

101 KD III/2, 258 nn; por. H. G. Pöhlmann, *Analogia entis oder analogia fidei. Die Frage der Analogie bei K. Barth*, Göttingen 1965: „Die Humanität Jesu” (s. 72—75).

102 Por. KD II/1, 58; KD I/2, 180. Zob. H. Fries, *Karl Barth und die katholische Theologie*, Hochland 24 (1952—1953), 264; E. Jüngel, *Karl Barths Lehre von der Taufe*, Zürich 1968, 16: „... dass in Jesus Christus Gott Mensch ist. Dass Gott Mensch geworden ist, dass dieser Mensch Jesus in der Weise Gottes da war...”; tenże. *Gottes Sein ist im Werden*. 65 n; S. A. Matczak, *Le probleme de Dieu dans la pensée de Karl Barth*, Louvain 1968, 47 n.

103 M. Schoch, *Karl Barth. Theologie in Aktion*, Frauenfeld 1967, 154 n. Tom KD II/2, rozwijający doktrynę o przeznaczeniu (s. 1—563), ukazał się w 1942 r.

104 Por. G. Gloege, *Theologische Traktate*, I, Göttingen 1965, 102.

głosi nasz Teolog — schodzi się bowiem na ostatnim i najwyższym szczeblu z jego wieczną predestynacją<sup>105</sup>. Teologicznej idei przeznaczenia nie wolno, jego zdaniem, wiązać przede wszystkim z abstrakcyjnie ujmowaną „wszechmocną wolą” Boga, ale zawsze z konkretnym historiozbowczym faktem Bożego wyboru. Jedynie Bóg objawiony może stanowić źródło poznania jakości tego wyboru i jego podstawy. Otóż jak z wydarzenia samoobjawienia Boga wynika, właśnie „imię Jezus Chrystus” jest taką podstawą, ponieważ tylko w nim jak w ognisku spotykają się oba zasadnicze promienie prawdy przeznaczenia: wybierający Bóg i wybrany człowiek<sup>106</sup>. Doktryna o przeznaczeniu „posiada swoje uzasadnienie w poznaniu Jezusa Chrystusa, ponieważ jest on zarazem wybierającym Bogiem i wybranym człowiekiem” — brzmi zasadnicza teza Bartha, określająca równocześnie istotne novum jego nauki<sup>107</sup>. Ale o tym później, na razie mamy określić teologiczne „prae” Bożego wyboru i wybrania w Chrystusie.

Bóg jako Bóg, Bóg sam w sobie też musi być ujmowany w relacji do człowieka, skoro takim okazał czyli objawił się konkretnie w Jezusie Chrystusie. Chrystus „jest przecież Bogiem w swoim zwróceniu się do człowieka”, on jest „decyzją Boga” w odniesieniu do takiego zachowania się, on sam stanowi „to boskie zachowanie się”<sup>108</sup>. Bóg nie byłby Bogiem bez „po prawicy siedzącego Syna”. Skoro ten jego Syn jest jednak nie tylko prawdziwym Bogiem, ale i prawdziwym człowiekiem, Jezusem z Nazaretu, a jako taki przedstawicielem wszystkich ludzi, ci ostatni, podobnie jako on sam, są również zjednoczeni z Bogiem. Proludzka inklinacja Boga obejmuje zatem w Chrystusie wszystkich ludzi; bez tej inklinacji nie sposób po prostu wymówić po chrześcijańsku słowa „Bóg”<sup>109</sup>. Ta „postawa”, to zachowanie się Boga stało się „na początku” (J 1, 1n), przed naszym czasem i tą oto naszą przestrzenią, przed stworzeniem, a więc przedtem, zanim zaistniała różna od Boga rzeczywistość jako przedmiot jego miłości. Zanim świat mógł być sceną dzieł Bożej wolności, powziął już Bóg decyzję „w samym sobie”, tzn. określił już a priori jako cel i sens całego swojego działania wobec świata, że pragnie być w swoim Synu łaskawym względem człowieka, że chce się z nim połączyć. Był to „na początku” wybór Ojca; owo przymierze zrealizować na drodze oddania swojego Syna, by on sam stał się człowiekiem w celu wypełnienia jego łaski. Ale był to „na początku” również wybór samego Syna; być tej łasce posłusznym, oddać samego siebie i stać się człowiekiem, by przy-

105 KD III/2, 582. R. W. Jenson, usiłujący w ogóle rozumieć całość teologii Bartha w świetle doktryny o przeznaczeniu, widzi jednak w tym zejściu się predestynacji z preegzystencją Chrystusa trudności; por. *Cur Deus homo? The Election of Jesus Christ in the Theology of Karl Barth*, Heidelberg 1960 (mps), 289: „... the vision of Incarnate Son as eternal and the concept of the „logos asarkos” as his preexistence and as, active ad extra are necessary ... We have to do with stages in the life of the one person who is Jesus Christ. No further harmonization is possible”; zob. tu także E. H. Friedman, j.w., 131, 375 n.

106 KD II/2, 63; por. *Grundriss*, 84.

107 Tamże, 1 (część środkowa tezy wyjściowej).

108 Tamże, 5 n.

109 Tamże, 6 n: „Eben der wirkliche Gott ist nach christlicher Erkenntnis, was er ist, nur in dieser Zuwendung. In der Zuwendung zu diesem Menschen und in ihm und durch ihn zu den als sein Volk vereinigten anderen Menschen!” (cyt. s. 6).

mierze w tym jego oddaniu się posiadało swą realność. I było to także „na początku” postanowienie Ducha Świętego, by jedności Boga nie zakłócano, ale by raczej stała się ona jeszcze wspanialsza, by „boskość Boga”, boskość jego wolności i jego miłości w tym właśnie oddaniu Ojca i ofiarowaniu się Syna znalazła swoje potwierdzenie. „Ten oto wybór miał miejsce na początku. A podmiotem i przedmiotem tego wyboru był Jezus Chrystus na początku. Nie był on na początku Boga: Bóg przecież nie ma początku. Był jednak na początku wszystkich rzeczy, na początku wszelkiego działania Boga względem różnej od niego rzeczywistości. To Jezus Chrystus był Bożym wyborem w odniesieniu do tej rzeczywistości. On był wyborem skierowanej do człowieka łaski Bożej. On był wyborem przymierza Boga z człowiekiem”<sup>110</sup>. Dlatego też może tu być mowa o Bożym przeznaczeniu, tzn. o uprzednim postanowieniu Boga dokonanym w Bożej „prahistorii”, pojętej jako „czas” preegzystencji Chrystusa.

## 2. Przeznaczenie „w Chrystusie”

Z chwilą, kiedy Barth zerwał z tradycyjnym pojęciem *decretum absolutum* na korzyść *decretum concretum*<sup>111</sup>, przyjmujący w „imieniu Jezus Chrystus” od razu już „wizualnie uchwytny” kształt personalny, dawna tajemnicza i „groźna” niejednokrotnie doktryna o predestynacji musiała stać się dla niego „sumą radosnej nowiny”, „całą Ewangelią, Ewangelią in nuce”, „uosobieniem każdej dobrej nowiny”<sup>112</sup>. „Przeznaczenie” stało się bowiem „wyborem”, „łaskawym wyborem Boga” (*Gottes Gnadenwahl*), jak nasz Autor zatytułował cały ten odcinek swojego wykładu teologii. Chodzi mianowicie o wybranie na początku (J 1, 1n) Jezusa Chrystusa, a w nim (Ef 1, 4) każdego człowieka<sup>113</sup>. Bartha egzegeza J 1, 1—2 ukazuje, że wszystkie drogi Boga są od samego początku jego drogami w Chrystusie, że Boży wybór, a jest nim w ogóle wszelkie działanie Boga, jest wyborem w Chrystusie i z tej racji wyraża też relację do człowieka. Za tym przemawia взгляд czysto chrystologiczny: tajemnica dwóch natur Chrystusa wyrażona jego imieniem. Jezus Chrystus jest bowiem równocześnie prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Najprostsza forma nowego ujęcia dogmatu przeznaczenia zawiera przeto dwa zasadnicze człony, „że Jezus Chrystus jest wybierającym Bogiem, oraz że jest wybranym człowiekiem”<sup>114</sup>. Wybór w znaczeniu czynnym, czy-

110 Tamże, 108 n. (końcowy cyt. s. 109); por. E. W. Wendebourg, *Die Christusgemeinde und ihr Herr. Eine kritische Studie zur Ekklesiologie Karl Barths*, Berlin 1967, 198.

111 Tamże, 108.

112 Tamże, 13.

113 Swoje ujęcie nauki o przeznaczeniu rozwija Barth pod tytułem: „Die Erwählung Jesu Christi” (KD II/2 § 33, 101—214), wychodząc z następującej tezy: „Die Gnadenwahl ist der ewige Anfang aller Wege und Werke Gottes in Jesus Christus, in welchem Gott in freier Gnade sich selbst für den sündigen Menschen und den sündigen Menschen für sich bestimmt und also die Verwerfung des Menschen mit allen ihren Folgen auf sich selber nimmt und den Menschen erwählt zur Teilnahme an seiner eigenen Herrlichkeit” (s. 101).

114 KD II/2, 110. C. O. Grady stwierdza bardzo słusznie odnośnie do koncepcji Bartha: „Jesus Christ is the unique foundation of the doctrine of election” (*The Church in the Theology of Karl Barth*, London 1969, 102; por. tu także s. 103 nn: „The Election of Jesus Christ”).



li jako wybieranie, jest pierwszorzędnie boskim, a w znaczeniu biernym, tj. jako przedmiot wyboru — ludzkim określeniem egzystencji Jezusa Chrystusa<sup>115</sup>. Decydujące znaczenie posiada przede wszystkim teza głosząca, że „Jezus Chrystus jest wybierającym Bogiem”. On nie jest więc tylko tym wybranym, w którym została cała ludzkość wybrana, ale w nim „mamy bezpośrednio do czynienia z samym wybierającym Bogiem”. Gdyby nim właśnie Chrystus nie był, wtedy nie wiedzielibyśmy w ogóle nic o Bożym wyborze i naszym wybraniu. Z objawienia dowiadujemy się jednak, że Syn Boży postanowił w posłuszeństwie względem swojego Ojca być człowiekiem i jako taki wypełnić wolę Boga. „Skoro Bóg również nas wybiera, czyni to w tym wyborze i z tym wyborem Jezusa Chrystusa, w tym wolnym akcie i tym wolnym aktem posłuszeństwa swego Syna”<sup>116</sup>.

Druga teza głosi, że „Jezus Chrystus jest wybranym człowiekiem”. Według Ef 1, 4 nie istnieją — przekonuje Barth — inni wybrani obok Chrystusa lub poza Chrystusem, ale wyłącznie „w nim”, tzn. my wszyscy zostaliśmy również wybrani „w jego osobie, w jego woli” i to znowu równocześnie „w jego wybraniu i z jego wybraniem” „Chcąc (jako Bóg) siebie samego (jako człowieka), chce on również innych. Tak oto są oni „w nim wybrani”. Jego wybranie różni się oczywiście, jako „bezpośrednie i komprehensywne”, od naszego; wybrania Jezusa Chrystusa jest „po prostu swoiste i w tej to swoistości posiada powszechne znaczenie i skuteczność wyboru tego, który sam jest Wybierającym”. Ta właśnie jedność wybierającego i wybranego, jedność Boga i człowieka w Chrystusie stanowi o jego specyfice. Spośród tekstów biblijnych, ukazujących Jezusa jako wybranego człowieka, podkreśla Barth szczególnie J 17, 24 oraz Łk 9, 35 i 23, 36<sup>117</sup>. Przy tym ostatnie teksty akcentują jego wybranie jako cierpiącego, jako tego, który musi cierpieć i umrzeć. Ten fakt oznacza, że Bóg — stawszy się tym człowiekiem — czyni się odpowiedzialnym w ogóle za człowieka, który został jego wrogiem, że bierze na siebie wszystkie skutki grzesznej działalności ludzkiej, tzn. że odrzucenie i śmierć człowieka czyni swoją własną sprawą. To właśnie ma do siebie tajemnica samooddania się Boga, „tak radykalna jest jego łaska”. Dlatego też „w nim” prawdziwie „umarł” sam człowiek jako grzesznik. Jezus został jednak przez Boga wskrzeszony, co ze strony Boga stanowi potwierdzenie „wybranego Człowieka” jako swojego Syna, który musi co prawda poddać się śmierci, ale nie zostaje przez nią „zatrzymany”, który „swoją śmiercią uśmierca śmierć”<sup>118</sup>. — Na czym jednak w tym kontekście polega konkretnie wybranie tych, którzy są „w nim” wybrani? Na tak postawione pytanie pada odpowiedź: „na ich wierze w niego”. Będąc „w nim” wybrani, są ludzie, ściśle rzecz ujmując, jedynie do tego wybrani, by weń wierzyli, tzn. by „w nim kochali Syna Bożego, który umarł za nich, ale

115 KD II/2, 111: „Es ist also das Erwählen primär die göttliche, das Erwähltsein primär die menschliche Bestimmung der Existenz Jesu Christi”.

116 Tamże, 111—124: „Jesus Christus ist der erwählende Gott”; ostatni cyt. s. 113. Kalwinowi zarzuca Barth właśnie, że jednak oddzielił swojego przeznaczonego Boga od Boga objawionego, który jako Deus revelatus jest również Deus absconditus, Wiecznym Bogiem (s. 119).

117 Tamże, 124—157: „Jesus Christus ist der erwählte Mensch”; cyt. 125 n; por. O. Weber, *Karl Barths Kirchliche Dogmatik*, j.w., 71.

118 Tamże, 133 nn.

też i zmartwychwstał” „Wierzyć w Jezusa — wyjaśnia nasz Autor — znaczy: mieć przed oczyma oraz w sercu jego zmartwychwstanie i jego modlitwę. To właśnie znaczy być wybranym. Ten człowiek, który to czyni, jest „w nim” przedmiotem boskiego łaskawego wyboru”<sup>119</sup>.

Chrystocentryczna struktura nauki o tym wyborze Boga nie przeszkadza Barthowi bynajmniej w opowiedzeniu się za „podwójnym przeznaczeniem”. Wybranie, łaskawy wybór Boga ma, według niego, pryncypalnie charakter „*praedestinatio gemina*”, tzn właściwego wybrania i odrzucenia, czyli przeznaczenia do szczęśliwości oraz „potępienia”, uprzedniego wyznaczenia do życia i do śmierci. „Ale w wybraniu Jezusa Chrystusa, które jest wieczną wolą Boga, przeznaczył Bóg człowiekowi to pierwsze: wybranie, szczęśliwość i życie, a sobie samemu — drugie: odrzucenie, potępienie i śmierć”. „Bóg chce stracić, by zyskał człowiek. Bezpieczne ocalenie dla człowieka, pewne niebezpieczeństwo dla samego Boga”<sup>120</sup>. Wybierając wspólnotę z człowiekiem, Bóg wybrał zatem dla siebie „nasze odrzucenie” Tak więc ukochał on świat, taka była jego odwieczna miłość: bezinteresowna i dlatego właśnie prawdziwa. Jeżeli więc przeznaczenie zawiera w sobie również „nie”, wtedy wyrażone nim odrzucenie na pewno nie dotyczy człowieka, lecz samego Boga. Wiara w Boga to też „wiara w nie odrzucenia człowieka, względnie niewiara w jego odrzucenie”<sup>121</sup>. Na tym polega samooddanie się Boga, iż dał on i posłał swojego Syna, by był odrzucony, abyśmy sami nie zostali odrzuceni.

Przerwijmy na tym dalsze szczegółowe wywody na temat konkretnej realizacji tajemnicy Bożego przeznaczenia. Teraz z kolei należałoby bowiem omówić najpierw przeznaczenie, lub raczej wybranie gminy (Izraela i Kościoła), a dopiero potem wybranie poszczególnych ludzi, co by nas jednak odwiodło już za daleko od samego faktu predestynacji Chrystusa. Wracając zatem do interesujących nas wyłącznie ściśle chrystologicznych podstaw doktryny Bartha, zapytajmy raczej jeszcze o jej ostatnie konsekwencje, o jej historiozbowczy wydzźwięk. Czy przypadkiem w związku z nią nie odrzuca się sama przez się idea powszechnego zbawienia i przywrócenia wszystkich stworzeń rozumnych, łącznie z szatanem, do pierwotnego stanu szczęśliwości, czyli nauka o apokatastazie? Skoro wszyscy jesteśmy wybrani w Jezusie Chrystusie, a Bóg sam wybrał dla swojego Syna „nasze odrzucenie”, czy w ogóle mogą istnieć faktycznie „odrzuceni”? Barth stwierdza wyraźnie, że Kościół nie powinien jednak głosić apokatastazy, ale równocześnie też nie może przepowiadać bezsilnej łaski Jezusa Chrystusa, ani przemożnej w stosunku do niej złośliwości człowieka, lecz bez osłabiania przeciwstawności i bez dualistycznej wszechwładności — tylko przemożną potęgę łaski i niemoc ludzkiej złośliwości względem niej<sup>122</sup>. Szatana nie wolno również traktować jako

119 Tamże, 135 n.

120 Tamże, 177. H. U. v. Balthasar np. omawia w ogóle Bartha doktrynę o przeznaczeniu pod tytułem „*Praedestinatio gemina*” (*Karl Barth*, Köln 1951, 186—201).

121 KD II/2, 182: „Darum heisst Glaube an Gottes Praedestination an sich und per se: Glaube an die Nicht-Verwerfung des Menschen, Nicht-Glaube an seine Verwerfung”; por. E. W. Wendebourg, dz. cyt., 201.

122 KD II/2, 529: „Die Kirche soll dann keine Apokatastasis, sie soll dann aber auch keine ohnmächtige Gnade Jesu Christi und keine übermächtige Bosheit des Menschen ihr gegenüber predigen, sondern ohne

prawdziwego antypoda, jako ostatniego realnego przeciwnika Boga o równych szansach, ponieważ zło jest po prostu już w samym łaskawym wyborze Boga i mocą tego wyboru „przewycięzoną potęgą”<sup>123</sup>. Owszem, Barth zdaje sobie doskonale sprawę z „niebezpieczeństwa” kryjącego się w jego radykalnie chrystocentrycznej koncepcji Bożego wyboru. Niemniej jednak woli z „niebezpieczeństwem”, tzn. z możliwością ewentualnego błędu apokatastazy przepowiedzieć „ożywiającą ewangelię”, aniżeli bez tego niebezpieczeństwa głosić „uśmiercające prawo”<sup>124</sup>. Tajemnica przeznaczenia w Chrystusie opiera się ostatecznie na samej tajemnicy Bożego zbawienia, której nie sposób zgłębić do końca.

### 3. Wieczność Jezusa Chrystusa

W związku z analizą poglądu Bartha na preegzystencję odwiecznego Słowa Bożego, była właściwie już mowa o wieczności „rzeczywistości Jezusa Chrystusa”. Chodziłoby teraz zatem tylko o jej ponowne zaakcentowanie, przede wszystkim z punktu widzenia chrystocentrycznej koncepcji „przeznaczenia”<sup>125</sup>. Powinniśmy jednak raczej mówić o „łaskawym wyborze Boga”, bo wtedy od razu wychodzi na jaw chrystologiczna podstawa i struktura nowego pojęcia predestynacji, stwarzającego nie tylko formalną, ale również i merytoryczną „bazę” dla wieczności Jezusa Chrystusa. „Boska predystynacja jest wybraniem Jezusa Chrystusa” — to, według Bartha, najkrótszy opis danego dogmatu<sup>126</sup>. Nie trudno się zgodzić, iż pierwszy jego człon, ujmujący Jezusa Chrystusa jako „wybierającego Boga”, przemawia rzeczywiście za wiecznością podmiotu wyboru. Jest nim wszakże sam Bóg w Chrystusie. Ale Barthowi nie wystarcza w tym wypadku odwoływanie się wyłącznie do odwiecznego Słowa Bożego, dokonującego w swej preegzystencji i „wewnątrztrynitarnie” łaskawego wyboru. Już w tym punkcie odwołuje się on wyraźnie do tajemnicy jedności dwóch natur, wyrażonej treściowo przez imię „Jezus Chrystus”. Znaczy

---

Abschwächung des Gegensatzes, aber auch ohne dualistische Eigenmächtigkeit der Übermacht der Gnade und die Ohnmacht der menschlichen Bosheit ihr gegenüber”; por. Credo, 147 n. Zob. L. Malvez, *Histoire du salut et philosophie. Bart-Bultmann-Cullmann*, Paris 1971, 55: „Barth affirme que la prédication et la dogmatique chrétiennes ne peuvent pas enseigner positivement l'apocastase, le salut de tous même après une période de purification”.

123 Por. KD II/2, 185 n.

124 O. Weber, *Karl Barths Kirchliche Dogmatik*, 75 cytuje w tym kontekście oficjalną wypowiedź Bartha skierowaną w 1949 r. do Zgromadzenia reformowanych kaznodziei. Zob. tu także G. Berkouwer, *Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths*, Neukirchen 1957, 97—103; H. Bouillard, *Karl Barth II*, Paris 1957, 1952—164; C. O. Grady, *The Church in Catholic Theology*, 27—34. H. U. v. Balthasar zalicza w każdym razie Barthowską koncepcję predestynacji do „wielkich i trwałych przełomów w centralnych działach dogmatyki” i stwierdza zdecydowanie: „seine kühne nach allen Seiten hin bedachte und abgeschirmte Erwählungslehre, die einen Markstein der gesamten Theologie bildet, hinter den man nicht mehr zurückgehen kann” (*Ein unbehaglicher Partner. K. Barth zum 80. Geburtstag*, Christ und Welt 19 (1966) nr 18, 14).

125 W. Günther mówi w innym nieco związku oraz z innego punktu widzenia o „wieczności Jezusa Chrystusa”, mianowicie w relacji czasu do Zmartwychwstania (j.w., 73—77).

126 KD II/2, 110: „Das Praedestinationsdogma besteht also in seiner einfachsten und umfassendsten Form in dem Satz: die göttliche Praedestination ist die Erwählung Jesu Christi”.

to zatem, że również tutaj ma na uwadze całą „rzeczywistość Jezusa Chrystusa”<sup>127</sup> Drugi człon dogmatu predestynacji, określający z kolei Jezusa Chrystusa jako „wybranego człowieka”, nie pozostawia zresztą pod tym właśnie względem żadnych wątpliwości, zwłaszcza że łaskawy wybór Boga dokonuje się „na początku” równocześnie w swoim znaczeniu czynnym i biernym jako jeden Boży akt. O nim, jako o integralnie pojętym „boskim działaniu”, mówi Barth, że stanowi „wieczne wydarzenie”, „wieczną historię”<sup>128</sup>. Ponadto trzeba jeszcze uwzględnić i to, że w tym wydarzeniu zostaje „w Jezusie Chrystusie” wybrany Izrael, Kościół i każdy wierny. A mając na uwadze historiozobawczy fakt „człowieka Jezusa” jako pierwowzoru człowieka w ogóle, trzeba zakres „boskiego wydarzenia” wyboru poszerzyć także na wszystkich ludzi złych<sup>129</sup>. Skoro więc „w nim” zostają faktycznie wybrani „na początku” wszyscy ludzie, winien Jezus Chrystus jako podmiot i przedmiot Bożego wyboru być wieczny i to mianowicie w całokształcie istoty swej tajemnicy, w jedności bóstwa i człowieczeństwa, czyli jako „vere Deus, vere homo” To novum Barthowskiej chrystologii wcielenia (Jezus jako wieczny człowiek) nie jest wprawdzie pozbawione teologicznej problematyczności, niemniej jednak należy w nim widzieć ścisłą konsekwencję skrajnego teologicznego wertykalizmu, może nie tyle etiologicznie motywowanego swoistą doktryną predestynacji Chrystusa<sup>130</sup>, ile raczej przez nią jeszcze bardziej pogłębianego i do końca zradikalizowanego.

Choć „chrystologia inkarnacyjna” jest w stosunku do „chrystologii dialektycznej” znacznie bardziej jednoznaczna i zarazem konkretna, nie znaczy to, iż jej istotny przedmiot: „prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek” jest tym samym naszemu myśleniu i doświadczeniu dostępniejszy; i tu bowiem mamy również do czynienia z tą samą tajemnicą „bardziej tajemniczą niż wszelka tajemnica”. I Barth stwierdza wyraźnie, że chrystologia w ogóle jako dyscyplina teologiczna nie stoi w obrębie samej tajemnicy, ale tylko „na przeciw” niej. Jej zadaniem jest „wskazywać” na tajemnicę Chrystusa i ją „adorować”. „Więcej nie potrafi ani nie powinna czynić. Ale to może i winna też robić”<sup>131</sup>. Zdobyte przez chrystologię poznanie jest właściwie „uznaniem” a jego teologiczne wyrażenie winno przyjąć formę „wyznania”, twierdzi Barth. „Tylko na drodze uznania i wyznania możemy powiedzieć: Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Przez uznanie i wyznanie niepojętości tej rzeczywistości określamy ją jako czyn samego Boga, wyłącznie tylko Boga. Chcąc o niej mówić inaczej, przeczylibyśmy jej niepojętości, zwłaszcza gdybyśmy sądzili, że nasze wypowiedzi usiłują wyrazić coś z treści naszego

127 Tamże, 110: „Und schliesst ja auch der Name Jesus Christus ein Doppeltes in sich: Dass der, der so heisst, wahrer Gott und dass er zugleich wahrer Mensch ist”; por. także odn. 114 tego rozdziału. Zob. K. Reinhardt, *Der christologische Schriftgebrauch bei K. Barth*, w: *Der dogmatische, Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie*, Paderborn 1970, 229.

128 Tamże, 202.

129 Por. tamże, 131 n; por. tu także, 6 n.

130 Tak sądzi właśnie W. Günther, j.w., 84.

131 KD II/2, 138. W związku z teologiczną „analizą” obrazów Grünewalda: Wcielenia i Ukrzyżowania stwierdza Barth: „Hier hat die Christologie ihren Ort. Sie steht dem Geheimnis gegenüber. Sie steht nicht im Geheimnis. Sie kann und soll mit Maria anbeten und mit dem Täufer zeigen. Sie kann und soll nicht mehr als das. Aber das kann und soll sie”.

doświadczenia i naszych myśli, coś, czemu stoimy władczo na przeciw; wówczas wypowiedalibyśmy przy pomocy tych samych słów coś zgoła innego aniżeli dogmat oraz interpretowane w dogmacie Pismo święte. Wtedy nie rozumielibyśmy ani nie określalibyśmy objawienia jako czynu Boga w owym ścisłym i ekskluzywnym znaczeniu”<sup>132</sup>.

Czy w świetle tych wypowiedzi mógł nasz Autor w ogóle nie uwzględniać trynitarnego tła, a właściwie trynitarnej podstawy chrystologii? Przecież tylko w ten sposób, tzn. całkowicie „odgórnie” jest w stanie bronić skutecznie „boskości Boga” także w jej konkretyzacji, jaką stanowi wydarzenie Wcielenia. Skoro teologia ma, według niego, ścisły obowiązek patrzeć na całą ziemską rzeczywistość „w świetle nieba”, a nie naświetlać niebo przy pomocy „ustawionych na ziemi reflektorów”<sup>133</sup>, to tym bardziej winna to czynić chrystologia, opisująca wszak centralny moment Bożego objawienia. Wyraźnie ewidentne w stosunku do niej „pierwszeństwo rzeczywistości”, w znaczeniu objawionej realności<sup>134</sup>, dyktuje jej po prostu z góry wertykalizm, zdobywający teraz tylko solidne uzasadnienie, w postaci trynitarne „zakotwiczenia” wydarzenia Chrystusa. Bez trynitarnej podstawy chrystologia może bardzo łatwo popaść w historyzm i „antropologizm”. Barth ma w tym wypadku wciąż jeszcze przed oczyma błędną drogę swojego antypoda — Schleiermachera, kontynuowaną, jego zdaniem, współcześnie — w pewnym przynajmniej znaczeniu — przez Bultmanna. Teologia przejawiająca już w założeniu wyjściowym zainteresowanie w y ł ą c z n i e historią i człowiekiem, tzn. wychodzącą po prostu od człowieka, musi też na człowieku skończyć<sup>135</sup>. Stąd właśnie płynie dla Bartha, jakby ex post, uzasadnienie słuszności wertykalizmu dyktowanego przez objawienie a priori. Dlatego poświęca tak wiele uwagi wewnątrz trynitarne mu życiu Boga, określając przy tym osoby Boże jako trzy odrębne sposoby bytowania jednego i tego samego Boga. Jezus Chrystus jest dla niego identyczny z drugim sposobem bytowania Boga jako Słowa, względnie Syna. By to uwyraźnić, opisuje Barth w sposób oryginalny tajemnicę preegzystencji Słowa Bożego, wykazując jej „historiozbawczy” związek z predestynacją. Ukazanie bóstwa Jezusa nie sprawia mu na tym tle specjalnej trudności. Mając zaś na uwadze „nowych arian dzisiaj” kładzie właśnie na Chrystusowe bóstwo tak mocny akcent. Inaczej Jezus Chrystus nie byłby zresztą w stanie być faktycznie Objawieniem. Oczywiście, iż realizm jego człowieczeństwa jest przy tym nieodzowny, ale natura ludzka jako człowieczeństwo interesuje Bartha wyłącznie dlatego, że można w niej konkretnie znaleźć Boga, spotkać się z nim jako z Człowiekiem „po ludzku”. Cała „rzeczywistość — Jezusa Chrystusa” jest wieczna, zatem również i jego człowieczeństwo, choć przecież zostało

132 Tamże, 189.

133 Tak ujmuje to właśnie Barth w okresie rozbudowy swojej chrystologii wcielenie; zob. jego wykład z 1933 r. pt. *Das erste Gebot als theologisches Axiom*, w: *Theologische Fragen und Antworten*, Zollikon 1957, 139: „Sie (die Theologie) wird nicht mit einem auf der Erde aufgestellten Scheiwerfer den Himmel abzuleuchten suchen, sondern sie wird versuchen, die Erde im Lichte des Himmels zu sehen und zu verstehen”.

134 Zob. K. H. Miskotte, j.w., 39—44 (Vorrang der Wirklichkeit); por. F. — W. Marquardt, *Exegese und Dogmatik in Karl Barths Theologie*, w: KD — Registerband, 655 n.

135 Zob. W. Günther, j.w., 14.

„przyjęte” przez Słowo, kiedy ono stało się ciałem. W tym punkcie pogłębia Barth niezmiernie tajemnicę tej „Rzeczywistości”. Z jednej bowiem strony piętnuje radykalnie wszelkie przejawy i potencjalne nawet podstawy doketyzmu, akcentując równocześnie realizm Bożego narodzenia, stworzoną Chrystusowego ciała, nie mającego żadnej religiologicznej paraleli ani analogii, z drugiej zaś strony utożsamia Jezusa z Nazaretu wprost z Bogiem. Ten fakt znajduje swoje odzwierciedlenie w szukaniu już na tym etapie rozwojowym integralnego ujęcia Janowego i synoptycznego przekazu Tajemnicy Jezusa Chrystusa, co oczywiście nie stanowi jeszcze biblijnej syntezy. Niezależnie od związanych z tym licznych trudności Barth osiąga w sumie na pewno konkretny realizm teologiczny, którego wyrazem jest wyraźny priorytet wspomnianej powyżej objawionej rzeczywistości na wszystkich odcinkach jego chrystologii. Być może, iż właśnie „realizm” zdecydował przede wszystkim o bezpośrednim lub też pośrednim oddziaływaniu „chrystologii wcielenia” na współczesną myśl katolicką. Wskażemy obecnie chociażby na zasadnicze tylko momenty nowszych katolickich koncepcji chrystologicznych przejawiających doktrynalny wpływ Bartha. Jedno bowiem jest pewne: jego chrystologia wcielenia, której „Chrystus jest chalcedońskim Bogiem-Człowiekiem”, bez wątplenia znalazła w katolickiej teologii oddźwięk zarówno rzeczowy jak i formalny, tzn. mający swój wyraz nawet w przejęciu pewnych sformułowań Bartha. Protestantcki teolog H. Dressel odnosi np. rozpowszechnione stwierdzenie: „Es geht ein katholischer Zug durch die Welt” m. in. właśnie do tego etapu Barthowskiej chrystologii<sup>136</sup>.

Inspirację czerpie z niej H. U. v. Balthasar dla swojej oryginalnej wizji Chrystusa, pojętej wyraźnie jako rozwinięcie teologii trynitarniej<sup>137</sup>. Niektóre właśnie aspekty trynitarniej podstawy chrystologii naszego Autora spotykają się ze szczególnym uznaniem ze strony współczesnych chrystologów katolickich. J. Ratzinger przyznaje np. otwarcie, że nasza teologia nauczyła się wiele od Bartha, jeżeli idzie o właściwie chrześcijańskie zrozumienie objawienia. Inspiracje ze strony jego chrystologicznej koncepcji, ujmującej Jezusa Chrystusa jako Objawienie, mają po prostu ogólnochrześcijańskie znaczenie<sup>138</sup>. Podobnie należałoby ocenić niektóre elementy jego nowego ujęcia doktryny o przeznaczeniu, co też czynią m. in. von Balthasar, K. Rahner i W. Kasper<sup>139</sup>. W kon-

136 H. Dressel, *Krise und Neuansatz der Christologie*, Bern 1966, 49 (odn. 37): „Des vielzitierte Satz — „Es geht ein katholischer Zug durch die Welt” — lässt sich durchaus auch auf die Barthsche Christologie anwenden”. Bezpośrednio przedtem stwierdza ten autor tutaj, co następuje: „Barth kehrt in der Christologie zunächst kompromislos zum Altprotestantismus zurück. Er sucht Anschluss bei Athanasius, Anselm, Thomas von Aquin und den Reformatoren. Sein Christus ist der chalcedonische Gottmensch”.

137 Por. A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1975, 714: „Angeregt durch K. Barth, versteht er mit ihm zusammen und doch abgehoben von ihm die Christologie als Entfaltung trinitarischer Theologie”.

138 J. Ratzinger, *Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung*; w: LThK — Das Zweite Vatikanische Konzil II, Freiburg 1967, 506.

139 H. U. v. Balthasar, *Ein unbequemer Partner*, 14; W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 220: „Dabei muss man Barth vollzustimmen darin, dass es kein dunkles Geheimnis Gottes hinter seinem konkreten Heilsratschluss gibt und dass dieser Heilsratschluss nicht ein abstraktes, starres De-

tekście trynitarnym ważny wzgląd formalny posiada bezprzecznie pojęcie osoby jako „sposobu bytowania” (Seinsweise). K. R a h n e r nawiązuje doń nominatim, chociaż proponuje równocześnie określenie „różny sposób subsystemy” (distinkte Subsistenzweise) jako bliższy „tradycyjnemu słownictwu teologiczno-kościelnemu”<sup>140</sup>. W. K a s p e r krytykuje wprawdzie związane z tym nowym określeniem zamiary Bartha i Rahnera<sup>141</sup>, niemniej jednak sam stosuje termin „Daseinsweise Gottes” w odniesieniu do Chrystusa<sup>142</sup>. Zgoła inaczej postępuje natomiast P. S c h o o n e n b e r g, ponieważ przejmuje nie tylko samą terminologię obu autorów, ale usiłuje nawet przy pomocy jej Barthowskiego znaczenia treściowego uzasadnić własną koncepcję chrystologii zbawczej obecności Boga w Jezusie<sup>143</sup>. Wymienić należy tu również H. M ü h l e n a, który choć nie odwołuje się do naszego teologa ani go w kontekście swoich wywodów nigdzie nie cytuje, operuje bardzo często pojęciem osoby jako: „sposób egzystencji” lub „sposób bytowania”<sup>144</sup>. Jako „sposób bytowania Boga” określa Chrystusa, w związku z konstruowaniem „chrystologii preegzystencji”, także H. S c h ü r m a n n, równocześnie zwracając przy tym uwagę — zupełnie w duchu Bartha — na nieodzowność trynitarnej podstawy radykalnego bycia Jezusa „dla” innych<sup>145</sup>. W obronie pojęcia osoby jako „sposobu egzystencji” względnie „sposobu bycia” występuje wreszcie, w swoim studium na temat chrystologii Bartha, — H. V o l k<sup>146</sup>.

kret darstellt...” K. R a h n e r, zaś usiłuje podobnie jak Barth, widzieć „syntentycznie” predestynację i wcielenie Chrystusa, wyprowadzając stąd konsekwentne wnioski dla teologicznej antropologii, zwłaszcza co do człowieczeństwa Chrystusa jako pierwowzoru człowieka; zob. *Allgemeine Grundlegung der Protologie und theologischen Anthropologie*, w: *Mysterium Salutis* II, 416; por. E. H. F r i e d m a n n, j.w., 134.

140 K. R a h n e r, *Der dreifaltige Gott*, w: *Mysterium salutis* II, 389; 389; zob. tu także G. L a f o n t, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Paris 1969, 187.

141 W. K a s p e r, *Jesus der Christus*, 219.

142 T e n z e, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1975, 54: „In seinem ganz und gar menschlichen Gehorsam ist Jesus die Daseinsweise Gottes”; por. także jego pracę: *Jesus der Christus*, 204.

143 P. S c h o o n e n b e r g, *Ich glaube an Gott. Eine Antwort an Prof. Dr Klaus Reinhardt*, Trier Theologische Zeitschrift 81 (1972), 80 n: „Rein in seiner Präexistenz könnte der Logos dann ein Modus Gottes genannt werden”; „Man kann mit Karl Barth die göttliche Person als Daseinsweise auffassen ... Die Hypostase des Logos ist als eine Gegenwartsweise des Vaters definiert worden”; por. A. S c h i l s o n — W. K a s p e r, *Christologie im Präsens*, Freiburg 1976, 119.

144 Z o b. H. M ü h l e n, *Das Christusergebnis als Tat des Heiligen Geistes*: w: *Mysterium Salutis* III/2, 518; t e n z e, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie*, Münster 1969, 25, 32 nn; t e n z e, *Una mystica Persona*, Paderborn 1967, 56, 515.

145 H. S c h ü r m a n n, *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Freiburg 1975, 140 n. Wśród zwolenników „obrazu preegzystującego” Jezusa wylicza tu autor obok Bartha także D. B o n h o e f f e r a, W. P a n n e n b e r g a, a spośród teologów systematyków: v o n B a l t h a s a r a, J. R a t z i n g e r a i K. R a h n e r a. J. R a t z i n g e r, określając strukturę chrześcijaństwa, wymienia wyraźnie specjalną „zasadę dla”; zob. jego: *Einführung in das Christentum*, München 1968, 205 (tłum. *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, Kraków 1970, 201). Do propagatorów chrystologii preegzystencji należy także W. K a s p e r; zob. jego pracę: *Jesus der Christus*, 142, 256 n.

146 H. V o l k, dz. cyt., 634 (odn. 9): „Person als „Existens” oder „Seinsweise” ist keine Verflachung des Person-Begriffes im modalistischen Sinne”. Z Barthow-

Jak się zatem okazuje, nowsze katolickie próby pogłębienia trynitar-nych podstaw chrystologii nie mogą abstrahować od wkładu bazylejskiego Teologa w tę ważną problematykę, znowu dzisiaj aktualną w obliczu skrajnie horyzontalnych tendencji. Takiego zdania był dawniej również H. Küng, który poświęcił temu aspektowi Barthowskiej chrystologii wiele uwagi. Oprócz zgłębienia samej tajemnicy preegzystencji Chrystusa usiłował on także wcielenie ujmować sub specie aeternitatis. Chrystologia bez teologii po prostu nie była dla niego chrystologią<sup>147</sup>. W najnowszym dopiero czasie, „wyzwoliwszy się” niejako spod przemożnego wpływu Bartha, poszedł Küng w chrystologii „własnymi drogami”, tak bardzo niestety zbieżnymi z modnym horyzontalizmem wyłącznie „historycznej” i „antropologicznej” wizji Jezusa Chrystusa<sup>148</sup>.

Spośród innych momentów chrystologii wcielenia na współczesną doktrynę katolicką wpłynął szczególnie syntetyczny wyraz chrystologicznego realizmu, jaki udało się Barthowi zyskać dzięki skupieniu się na imieniu „Jezus Chrystus” jako ostatnim nowotestamentowym słowie o Tajemnicy nie tylko samego Chrystusa, ale chrześcijaństwa w ogóle. Tym konkretnym imieniem zastępował Barth w rozbudowującej się „Dogmatyce Kościelnej” dawniejsze pojęcie „słowa Bożego”<sup>149</sup> wypracowując tym samym nieodzowny w chrystologii personalizm. Skoro, według niego, imię oznacza osobę i jej dzieło i jako takie nie chce mieć nic wspólnego z abstrakcyjną tylko ideą lub zasadą, automatycznie podcina ono korzenie zawsze dla chrystologii zgubnej idealizacji i reizacji, gruntując równocześnie realizm i radykalizm wiary. Każde bowiem „chrystologiczne” wymówienie imienia „Jezus Chrystus” jest wyznaniem i niejako „zmusza” do aktu wiary, bez którego nie ma przecież w ogóle autentycznej refleksji teologicznej. Wśród nowszych chrystologów katolickich problema-

---

skim ujęciem jest w zasadzie również zgodny B. Welte w swoim studium: *Homocousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon*, w: *Chalkedon III*, 51—80; por. Z. Tritik, *Der Personbegriff im dogmatischen Denken Karl Barths*, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 5 (1963), 284 n.

147 Chodzi tu zwłaszcza o następujące prace Künga: *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957 (por. tu zwłaszcza wyd. IV z 1964, 277, 295: „Exkurs I: Der Erlöser in Gottes Ewigkeit”); *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg 1970, 503—570: „Eine Christologie ohne Theologie ist keine Christologie” (s. 670). Zob. tu także E. H. Friedmann, j.w., 157 nn.

148 Chodzi tu o jego głośne dzieło: *Christ sein*, München 1974. W. Kern wyraża zdziwienie: czyżby Küng odwołał tu wszystko, co uprzednio powiedział na temat np. preegzystencji? (*Das Christ sein und die Christologie. Zu Büchern von H. Küng und W. Kasper*, *Stimmen der Zeit* 100 (1975), 528). W prywatnym liście H. U. v. Balthasar z 17 V 1970 do mnie pada m. in. takie znamienne zdanie: „Küng hat sich eine zeitlang nach ihm (Barth) gerichtet, heute kaum mehr”. Właśnie! Gdyby był szedł dalej w tym kierunku jego aktualna chrystologia, nie mogłaby w żadnym przypadku przyjąć tak radykalnej postaci, (już nie tylko „metadogmatycznej”, ale niejednokrotnie wprost „antydogmatycznej”).

149 Zob. F. — W. Marquardt, art. cyt., 659: „Der in der Kirchlichen Dogmatik sich zwar langsam, doch deutlich erkennbar ereigende Rücktritt von dem in den dreissiger Jahren alles beherrschenden Begriff des „Wortes Gottes”, sein Ersetztwerden durch den Namen der Person Jesu Christi...”.



tykę tego imienia akcentuje przede wszystkim W. Kasper<sup>150</sup> Podkreśla on również, w duchu naszego Autora, „konieczność” związku Jezusa z definicją „wiecznego Boga” oraz wydarzeniowy charakter samej istoty Bożej. Podobnie opisuje też realizm wcielenia jako „uhistorycznienie Boga w Jezusie Chrystusie”<sup>151</sup>. K. Rahner zaś akceptuje Barthowskie ujęcie relacji wcielenia do dzieła stworzenia, rozpracowując je oryginalnie<sup>152</sup>. Wydaje się, że choć dotychczasowe przejawy wpływu „chrystologii wcielenia” na współczesnych autorów katolickich są już stosunkowo liczne i wyraźne, winno się dzisiaj jeszcze bardziej akcentować znaczenie teologicznego realizmu tej koncepcji. Chodziłoby po prostu o konsekwentne liczenie się ze stwierdzeniem Künga, jeszcze z okresu ideowej infiltracji ze strony wielkiego Bazylejczyka, że mianowicie „chrystologia bez teologii nie jest chrystologią”<sup>153</sup>. Być może, iż w świetle tego zdania łatwiej będzie zrozumieć gwałtowność występowania Bartha w obrębie „boskości Boga”, jego ustawiczne podkreślanie trynitarnych podstaw chrystologii, cały jego „aprioryzm” objawienia. W tym również kontekście należy widzieć Barthowską krytykę katolickiego kultu Serca Jezusowego oraz mariologii<sup>154</sup>. Choć można mieć wątpliwości, czy radykalizm jego „konsekwentnej chrystologii” jest całkowicie wolny od pewnych nawet merytorycznych skrajności, to jednak cały ciężar gatunkowy jego teologicznego znaczenia pomaga nam zrozumieć na pewno dopiero szczegółowe studium „chrystologii specjalnej”, w naszym więc przypadku i na tym etapie — chrystologii wcielenia. Bez bliższego zapoznania się z nią, bez zgłębienia jej zbawiennego „aprioryzmu” teologicznego, nie poznalibyśmy chyba nigdy, co to dla naszego Autora naprawdę znaczy „in Christo”, ile treści kryje ta konkretna tajemnica w swoim historiozbawczym ujęciu, skoro dzięki niej właśnie mógł Barth nazwać nawet doktrynę o predestynacji sumą Ewangelii i widzieć w niej uosobienie dobrej nowiny w ogóle.

150 Por. W. Kasper, *Jesus und der Galube*, w: *Jesus ja — Kirche nein?*, Einsiedeln 1973, 9 n; *Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi*, Theologie der Gegenwart 17 (1974), 1 i 4; *Jesus der Christus*, 13.

151 *Jesus der Christus*, 207; zob. tu także odn. 15 i 16.

152 Por. KD III/1, 48 n — K. Rahner, *Problem der Christologie von heute*, w: *Schriften zur Theologie I*, 184. Chociaż Rahner nie cytuje tu nominatim Bartha, uderza jednak niemalże „dosłowne” przejęcie jego określeń. Wystarczy choćby tylko porównać przykładowo takie zdanie: KD III/1, 49 „... als sei das Werk unserer Erretung und Erlösung so etwas wie eine nachträgliche Veranstaltung...”; oraz *Schriften zur Theologie I*, 185: „Dann würde die Menschwerdung des Logos nicht mehr als bloss nachträgliches, vereinzelt Vorkommnis in einer fertigen erscheinen...”; por. także KD III/2, 619—627 — K. Rahner, *Erlösungswirklichkeit und Schöpfungswirklichkeit*, *Catholica* 13 (1959), 109. Zob. R. Haubst, *Vom Sinn der Menschwerdung*. „*Cur Deus homo*”, München 1969, 114: „Andererseits versteht auch er (mit Karl Barth) die Schöpfungswirklichkeit als eine von Erlösungswirklichkeit selbst „geschaffene” „Voraussetzung” (podkreślenie moje); H. Geisser, *Die Interpretation der kirchlichen Lehre vom Gottmenschen bei Karl Rahner SJ*, *Kerygma und Dogma* 14 (1968) 326: „Was Rahner über das Verhältnis der Prädestination und Inkarnation Christi zur Schöpfungswirklichkeit sagt, trifft aber auch in manchen überein mit Karl Barths Sätzen von der Schöpfung als äusserem Grund des Bundes und dem Bund als innerem Grund der Schöpfung”.

153 Zob. odn. 147 tegoż artykułu.

154 W. Kasper wykazał, że dogmaty mariologiczne są na usługach dogmatów chrystologicznych i jako takie nie muszą wcale przesłaniać Tajemnicy Jezusa Chrystusa (*Einführung in den Glauben*, 96, 99).