

Bp ALFONS NOSSOL

CHRYSOLOGIA HISTORIOZBAWCZA KAROLA BARTHA

I. Jedność osoby i dzieła Jezusa Chrystusa. — II. Dwa stany Jezusa Chrystusa. — III. Trzy zbawcze urzędy Jezusa Chrystusa. — IV. Rola Krzyża i Zmartwychwstania w pojednaniu.

„Odgórna” w zasadzie chrystologia dialektyczna i inkarnacyjna K. Bartha¹ kryje już w sobie założenie równoczesnej chrystologii „oddolnej”. To właśnie założenie potencjalnie w niej obecne zostało rozwinięte w całej rozciągłości dopiero w trzeciej fazie rozwojowej „chrystologii specjalnej” skupiającej się przede wszystkim na historiozbawczym wydarzeniu pojednania, które łączy się z doskonałym wypełnieniem przez Jezusa Chrystusa Bożej obietnicy przymierza. Rozwijana w czwartym tomie „Kościelnej Dogmatyki”, w ramach doktryny o pojednaniu (Versöhnungslehre), chrystologia stanowi dlatego zasadniczą koncepcję i najpełniejszy wykład chrystologicznych poglądów Bartha². Mające w nich miejsce „całościowe” ujęcie Tajemnicy Chrystusa, bo odgórne i oddolne równocześnie, zadecydowało przede wszystkim o oryginalności i wyją-

1 Na temat Barthowskiej chrystologii dialektycznej i inkarnacyjnej zob. *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 5 (1976) 11—45, oraz tamże 6 (1977) 127—160. W bibliografii niniejszego opracowania znajdują zastosowanie następujące skróty tytułów najważniejszych prac K. Bartha: CD = *Die christliche Dogmatik im Entwurf I*, München 1927; KD = *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.

2 Por. H. Dressel, *Krise und Neuansatz der Christologie*, Bern 1966, 46: „In KD IV, 1—3, Die Lehre von der Versöhnung, haben wir eine umfassende christologische Darstellung, d. h. im Grunde, die ausgeführte Christologie Barths”. E. H. Friedmann, *Christologie und Anthropologie*, Münsterschwarzach 1972, 203—211 mówi w tym kontekście znowu o „Barths christologische Grundkonzeption”; R. Prenter, *Karl Barths Zweinaturenlehre in lutherischer Beleuchtung*, *Studia Theologica* 11 (1957). 1 nn, stwierdza zaś w odniesieniu do chrystologii Bartha, że chodzi tu właśnie o „nunmehr ihre endgültige Gestalt”; a H. Fries, *Bultmann — Barth und die katholische Theologie*, Stuttgart 1955, 47 (odn. 16) jest zdania, że dopiero tutaj dochodzą wypowiedzi chrystologiczne Bartha „expressis verbis” do głosu.

kowej wartości nauki bazylijskiego Teologa. Ten „typ” jego jak najbardziej historiozbawczej koncepcji chrystologicznej scharakteryzujemy bliżej przez szczególne uwydatnienie jedności osoby i dzieła Jezusa Chrystusa, dwóch jego „stanów” jako Pojednawcy, jego trzech zbawczych „urzędów” oraz roli Krzyża i Zmartwychwstania w pojednaniu. W czasie przeprowadzanych, w zakresie tych wymiarów, opisów i analiz zwrócimy jednocześnie baczna uwagę na fakt dalekosiężnej reinterpretacji nauki tradycyjnej, uwypuklając szerzej te zwłaszcza momenty, które stanowią o istotnym novum „chrystologii pojednania”³.

I. JEDNOŚĆ OSOBY I DZIEŁA JEZUSA CHRYSSTUSA

1. Pojednanie „w Chrystusie”

Na długo przed przystąpieniem do rozbudowy najdojrzalszej postaci swojej chrystologii stwierdził Barth jednocześnie, że „właściwa nauka o osobie i dziele Chrystusa posiada swe własne nieodzowne miejsce w obrębie doktryny o pojednaniu”⁴. Zaznaczymy może od razu, że choć termin „pojednanie” właściwie określa treściowo rzeczywistość odkupienia, to jednak Barth rozumie przez „odkupienie” zbawcze „wypełnienie” w znaczeniu eschatologii⁵. „Pojednanie” zaś najogólniej pojęte oznacza, według niego, przywrócenie zniszczonej wspólnoty między człowiekiem a Bogiem, tzn. historiozbawczą realizację obietnicy przymierza⁶. Pojednanie jest bowiem „wypełnieniem przymierza pomiędzy Bogiem a człowiekiem” — podkreśla Barth dosłownie⁷. Przymierze stanowi konieczny warunek, względnie założenie pojednania, będącego „suwerennym aktem Boga” i dziełem jego łaski⁸. Sam fakt przymierza świadczy o łaskawości Boga, o odwiecznym już jego nastawieniu na człowieka, jego woli bycia

3 B. Klappert, *Die Auferweckung des Gekreuzigten*, Neukirchen 1971, 100 i 386 mówi wprost o „Barths Christologie der Versöhnung”, natomiast E. Jungel, *Gottes Sein ist im Werden*, Tübingen 1967, 14 stosuje nomenklaturę „die Christologie der Versöhnungslehre”. O niej właśnie stwierdza H. Diem, *Christologie und Rechtfertigung bei Karl Barth*, Evangelische Theologie 23 (1963) 197: „Als Barth in IV/1 und 2 im Zusammenhang der Versöhnungslehre die Christologie noch einmal neu entfaltetete” (podkreślenie moje). Sam Barth zwykł także mówić o „nauce o pojednaniu jako chrystologii” (Versöhnungslehre als Christologie) — KD IV/1, 140.

4 KD I/2, 3 (1938 r.), podczas gdy tom I doktryny o pojednaniu — KD IV/1 ukazał się dopiero w 1953 r.

5 Por. H. Bouillard, *Karl Barth II*, Paris 1957, 23 (odn. 1): „Rappelons que, sous le nom de réconciliation (Versöhnung), Barth désigne ce que la théologie catholique nomme rédemption. II réserve ce dernier terme (Erlösung) à la rédemption finale, c'est — à — dire aux „réalités dernières”, à la l'eschatologie”; por. E. H. Friedmann, j.w., 97 (odn. 245). O słuszności tego spostrzeżenia zob. B. Klappert, j.w. 11 (odn. 11).

6 Na temat znaczenia pojęć: pojednanie i odkupienie oraz ich relacji do pojęcia objawienia zob. KD I/1, 430 nn; por. tu także przyp. 30 i 31 rozdziału II tej części. O wiazaniu zaś „odkupienia jako wypełnienia” z eschatologią wspomina Barth także wyraźnie w KD IV/1, 150.

7 KD IV/1, 22: „Die Versöhnung aber ist die Erfüllung des Bundes zwischen Gott und Mensch”; por. tutaj cały punkt 3 § 57, 71—83: „Die Erfüllung des gebrochenen Bundes”.

8 Tamże, 85 n; por. tu także 22—70: „Der Bund als Voraussetzung der Versöhnung”.

stale przed oczyma ową jedność i całość wypełnionego w Nim przymierza pomiędzy Bogiem i człowiekiem, czyli uświadamiając sobie wciąż od nowa ów nieodzowny aspekt odgórny i oddolny. Chrystus jako Pośrednik między Bogiem a człowiekiem istnieje właśnie przez to, że w Nim jest **w y d a r z e n i e m** Boże pojednanie człowieka i fakt ludzkiego pojednania z Bogiem. Jezus Chrystus egzystuje przez to, że w tym oto wydarzeniu Bóg objawia się i spotyka wszystkich ludzi jako Bóg łaskawy i że równocześnie w wydarzeniu tym wszyscy ludzie stoją w zakresie skutków i oddziaływania tegoż spotkania i objawienia. Chrystus istnieje — w realizującym się tu działaniu Boga — dla wszystkich i z wszystkimi ludźmi oraz w tym, czego tu wszyscy ludzie doznali. Krótko rzecz ujmując, „istnieje On w totalności swojego bycia pośrednikiem i pośredniczącego dzieła: swego urzędu Pośrednika”²¹. Taka wizja pojednania „w Chrystusie” musi oczywiście rzutować na całokształt chrystologii, którą Barth już w tym początkowym stadium swojej doktryny o pojednaniu usiłuje wyraźnie ująć pod względem formalnym jako równoczesną chrystologię odgórną i oddolną²².

2. Jedność w dziele pojednania i jej chrystologiczne konsekwencje

Powyższe szczegółowe stwierdzenie, że Jezus Chrystus „istnieje w totalności swojego bycia pośrednikiem i pośredniczącego dzieła”, uogólnia nasz Autor następnie podkreślając, że istnieje On „w totalności swojego dzieła jako Pojednawca”²³. Skoro więc Jezus Chrystus może istnieć wyłącznie jako Pośrednik, w którym pojednujące działanie Boga i byt pojednanego człowieka są **w y d a r z e n i e m**, to konsekwentnie wynika stąd ściśle zachodzenie na siebie jego osoby i dzieła; chrystologia i doktryna o pojednaniu tworzą jedność. Z punktu widzenia „chrystologii jako nauki o pojednaniu”, Barth może też mówić zamiennie o „działającej osobie” i „osobowym dziele” Jezusa Chrystusa²⁴. W pojednaniu należy bowiem ściśle łączyć samo zbawcze dzieło z osobą Chrystusa, ujmować je po prostu jako jedność. Jego byt jako Boga-Człowieka „jest jego historią, a jego historia jest tym bytem”; tym, co urzeczywistnia się w tej historii, a więc w bycie Jezusa Chrystusa jako takim, jest właśnie pojednanie. Jezus Chrystus nie jest zatem wprawdzie tym, kim jest w swej istocie, dopiero potem wykonującym swoje zbawcze dzieło o znaczeniu uniwersalnym, „lecz jego byt jako Boga, jako Człowieka, jako Boga-Człowieka polega na spełnionym przezeń dziele pojednania człowieka z Bogiem”²⁵. Takie ujęcie mocno „funkcjonalizuje” i dynamizuje osobo-

21 Tamże, 134 n.

22 Oprócz powyżej wspomnianych elementów równoczesnego odgórnego i oddolnego spojrzenia na Chrystusa — Pojednawcę zob. stwierdzenie Bartha: „Es ist also wenn von Jesus Christus die Rede sein soll, notwendig, dass gerade das Besondere, was von ihm zu sagen ist, bei aller Kennzeichnung seiner Besonderheit sofort als das nach oben wie nach unten zusammenfassende erkennbar gemacht wird” — KD/I, 135 (ostatnie podkreślenie moje).

23 KD/I, 136: „Jesus Christus existiert in der Totalität seines Werkes als Versöhner”.

24 Tamże, 140. Por. tu B. Klappert, jw., 90. Autor ten traktuje specjalnie o tej tematyce jako zasadniczym novum chrystologii pojednania; zob. tu 89—92: „Die Ineinsetzung von Christologie und Versöhnungslehre (das Ineinander von Person und Werk in der Versöhnungsgeschichte)”.

25 Tamże, 138 n, 140.

wy był Chrystusa, nie pozbawiając go jednak bynajmniej nieodzownego wymiaru ontycznego. Chodzi jedynie o wciągnięcie całokształtu Chrystusowego dzieła w naukę o jego osobie i odwrotnie: wszystkich wymiarów jego osoby — w naukę o jego dziele. W ten sposób chrystologia ontyczna jest równocześnie funkcjonalną, a chrystologia funkcjonalna — ontyczną. Barth nie zamierza zrywać z klasycznymi formułami chrystologicznymi; o ich zdeaktualizowaniu nie może być wcale mowy. Chodzi jedynie o przetworzenie statyzmu tradycyjnej doktryny o dwóch naturach Chrystusa „w historię” — w dzieło pojednania, o uwzględnienie jej historiozbowczego kontekstu w postaci uwypuklenia wyrażającego się w niej Bożego działania w Chrystusie w stosunku do człowieka²⁶. By to właśnie konkretnie ukazać nawiązuje nasz Teolog do dawnej ortodoksyjnej nauki o dwóch „stanach” Chrystusa, o stanie uniżenia (status exinationis) i stanie wywyższenia (status exaltationis). Zamiast jednak mówić o „dwóch po sobie następujących stanach Jezusa Chrystusa”, mówi on tylko „o dwóch aspektach albo kierunkach lub postaciach tego co dokonało się w Jezusie Chrystusie dla pojednania człowieka z Bogiem”²⁷. Następnie, nie wychodzi on najpierw od tradycyjnej doktryny o dwóch naturach, by potem z kolei przejść do omówienia wspomnianych „stanów” i przypisania ich Chrystusowi, lecz łączy twórczo oba elementy w jedną całość podkreślając, że „to, czym Jezus Chrystus jest jako prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek” należy pojąć i wywnioskować z tego, „co dzieje się w jego uniżeniu i wywyższeniu jako Bożym dziele pojednania”, i odwrotnie²⁸. Trawestacja znanej zasady ontologii klasycznej „operari sequitur esse” na: „esse sequitur operari” staje się w tym przypadku wiążąca jako po prostu podstawowe pryncypium metodyczne Bartha²⁹. — Wreszcie wyjaśnia nasz Autor, że boskość Boga przejawia się w Jezusie Chrystusie w tym, „że wchodzi On w związek i w nędzę ludzkiego stworzenia, że będąc Panem staje się sługą i różniąc się pod tym właśnie względem od fałszywych bożków, sam się unia; odwrotnie dzieje się z człowiekiem: w Nim, bez uszczerbku dla swego człowieczeństwa, mocą jego bóstwa, a więc mocą i dzięki uniżeniu Boga staje się — w swym związaniu i w swojej nędzy — już uwolnionym, suwerennym; nie jest przez to ubóstwionym, ale jest jako człowiek postawionym po stronie Boga, krótko rzecz ujmując, wywyższonym przez Boga człowiekiem. A więc uniżenie Boga a wywyższenie człowieka”³⁰.

26 Tamże, 146: „Man bemerke: von einem Fallenlassen des vere Deus vere homo kann keine Rede sein... Aber oben eine selbstän — dige Zweinaturenlehre — eine Lehre von Jesus Christus als Gott und als Mensch, die nicht mehr oder noch nicht das ihm geschehene Tun Gottes gegenüber und mit dem Menschen zum Gegenstand hätte — kann es noch unserem Verständnis allerdings nicht geben”. O. Weber, jw., 201 stwierdza słusznie: „Was aber fällt, das die eigentümlich zuständige Weise, wie die alte Dogmatik sie zu erkennen gibt, wenn sie von der „Person” Jesu Christi redet.” Por. tu także W. Kreck, *Grundfragen der Dogmatik*, München 1970, 271.

27 Tamże, 145.

28 Tamże, 146.

29 Odnośnie do tej zasady zob. KD/II/1, 89 nn.

30 KD IV/1, 147. Por. O. Weber, jw. 201 n.

z nami. „Bóg z nami” — oto najkrótszy opis wypełnienia przymierza i konkretnej treści pojednania. Bóg chce być od początku „naszym Bogiem”, ponieważ jego istota nie ma nic wspólnego z „neutralnością”. O tym dowiadujemy się właśnie przez dzieło pojednania, ze względu na które Bóg staje się dla nas człowiekiem⁹ „Bogiem z nami”, czyli samym pojednaniem jest Jezus Chrystus, On — „preegzystujący Deus pro nobis”¹⁰. Jako taki jest nie tylko „w y r a z e m” Bożego bycia z nami — jakby to np. określił Bultmann — lecz jest konkretnie Emanuelem, „Bogiem z nami”¹¹. To przede wszystkim pragnie wyrazić chrześcijańska nowina, której centralnym punktem i jakby wspólnym mianownikiem całej jej treści jest imię Jezus Chrystus. Operując zatem formułą „Bóg z nami” wskazujemy wprost na to imię jako „czyn Boga”, względnie Boży byt w życiu i działaniu Jezusa Chrystusa. Ten „czyn Boga” stanowi w Chrystusie szczególne i jednorazowe wydarzenie, historyzbowcze wydarzenie, w którym Bóg jedna człowieka ze sobą, udzielając mu na podstawie swojej łaski „spełnienia jego bytu przez uczestnictwo w boskim byciu”¹². Odwieczny akt Boga, Boża obietnica przymierza i urzeczywistnienie pojednania spełnia się w ramach „historii Jezusa” i zyskuje na tej drodze uniwersalne znaczenie, ponieważ obejmuje wszystkich ludzi¹³. W tym punkcie należałoby się odwołać do analogii predestynacji „w Chrystusie”. Wcielenie i zbawczy realizm Chrystusowego człowieczeństwa, zawierającego w sobie w jakiś sposób każdego w ogóle człowieka, posiada bowiem w obu przypadkach taką samą wymowę teologiczną. Dlatego też w doktrynie o pojednaniu nie interesuje Bartha już wcale Logos asargos, który w praktyce oznaczałby regres do Deus absconditus, podczas gdy w Jezusie Chrystusie mamy przecież wyrażenie do czynienia z Deus revelatus jako Deus pro nobis, będącym właśnie dla nas Pojednawcą¹⁴. W oparciu o szczegółową analizę teologiczną J 3,16 oraz 2 Kor 5,19 ukazuje nasz Teolog następnie, na czym istotnie polega dokonane w Jezusie Chrystusie pojednanie, pojęte jako wypełnie-

9 Tamże, 38: Indem er (Gott) im Werk der Versöhnung um der Menschen willen selbst Mensch wird, offenbart er aber dem Menschen gegenüber eine Einstellung und Absicht, die über seine Einstellung und Absicht als Schöpfer und Herr, wie er sie auch allen anderen Kreaturen gegenüber hat, hinausgeht.

10 Tamże, 56 n; 35: „Jesus Christus ist die Versöhnung”; por. tu także 1—22; Gott mit uns”.

11 Tamże, 17 n: „Gott mit uns”, das ist der, der jenen Namen trägt, Jesus Christus, kein anderer, nichts sonst... Er, Jesus Christus, ist Immanuel, der „Gott mit uns”. O tym, że Barthowi chodzi tu właśnie o „cicha” polemikę z Bultmannem — zob. O. Weber, *Karl Barths Kirchliche Dogmatik*, Neukirchen 1967⁶, 192.

12 Tamże, 18.

13 Tamże, 55 n: „Ist die Jesusgeschichte das Geschehen der Versöhnung, ist die Versöhnung darin wahr und kräftig, dass Gott selbst Mensch wurde, um Subjekt dieses Geschehens zu sein, wie soll es dann anders sein, als dass wir es in diesem Faktum und also in der „Jesusgeschichte” mit der Wirklichkeit zu tun haben, die als Gottes erstes und ewiges Wort aller anderen Wirklichkeit zu grunde liegt und vorausgeht, dass wir es in dieser Geschichte in der Tat mit dem Boden und Raum, mit der Atmosphäre des Seins jedes Menschen ... zu tun haben?”.

14 Zob. tamże, 55.

nie przymierza¹⁵ Nas interesuje w tej chwili przede wszystkim to, że dokonuje się ono „w Chrystusie” jako „wykonawcy suwerennego aktu, w którym Bóg decyzję swojego wyboru urzeczywistnił i uczynił prawdziwą w czasie w wydarzeniu pojednania” uwypuklając równocześnie nowy byt człowieka¹⁶. Innymi słowy oznacza to, że pojednanie realizuje się „w Chrystusie” zarówno w swoim odgórnym aspekcie, a w którym suwerenny akt samego Boga jest wydarzeniem Bożej łaski¹⁷, jak też w swoim aspekcie oddolnym, polegającym na nowym bycie człowieka w Nim¹⁸. Mający tu miejsce proces „usprawiedliwienia” i uświęcenia człowieka cechuje ostatecznie radykalny ekskluzywizm chrystologiczny¹⁹. Jezus Chrystus jest prawdziwym i jedynym Pośrednikiem; w Nim schodzą się w jedno „pojednujący Bóg jako taki, w suwerennym akcie swojej łaski, oraz pojednany człowiek jako taki, w swoim — przez ten właśnie Boży akt ustanowionym — bycie; schodzą się zarówno skłonienie się Boga ku człowiekowi, jak też spowodowane przez nie zwrócenie się człowieka do Boga, więcej jeszcze: nie tylko się schodzą, lecz są rzeczywiste i widzialne właśnie w identyczności”²⁰. Od Jezusa Chrystusa, będącego pojednaniem jako wypełnienie przymierza, nie sposób zatem abstrahować. W Nim stało się rzeczywistością skłonienie się Boga do człowieka i zwrócenie człowieka do Boga. Oba akty razem wzięte stanowią dopiero całość wydarzenia pojednania. Dlatego też „egzystencję Chrystusa trzeba pojąć jako całość obejmujące i w sobie zawierające centrum, w którym suwerenny akt pojednującego Boga oraz byt pojednanego człowieka tworzą jedno” W Nim znajdujemy odpowiedź na wszystkie pytania dotyczące łaskawego Boga i łaską obdarzonego człowieka. Jezus Chrystus nie może przeto stanowić innego, jakiegoś oddzielnego, trzeciego tematu obok dwóch tematów. „On jest tematem, który rozwijają owe dwa pierwsze” Mówiąc o łaskawym i pojednawczym Bogu, oraz o pojednanym człowieku spoglądamy od Jezusa Chrystusa w górę i w dół, a zarówno z góry jak i z dołu zawsze znowu ku Niemu. Podobnie też nie jesteśmy w stanie mówić o samym Chrystusie inaczej jak tylko mając

15 Tamże. 75—83. Tekst 2 Kor 5, 19 posiada dla „chrystologii pojednania” szczególne znaczenie; (por. np. KD/1, 202, 204). Barth czyta i rozumie go dosłownie: „... Theos en, en Christo kosmon katallasson eauto”. Tę jego wersję zob. np. w: *The Greek New Testament* (Ed. by K. Aland), London 1966, 631, lub: *Novum Testamentum graece-latine* (A. Merk), Roma 1957, 602. Na temat chrystologicznego znaczenia tego tekstu por. H. D. Wendland, *Die Briefe an die Korinther*, Göttingen 1965, 182; K. G. Steck, *Von der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus* (Theologische Existenz heute 44), München 1954, 9 n.

16 Tamże, 97.

17 Zob. tamże, 83—98: „Die Gnade Gottes in Jesus Christus”.

18 Zob. tamże, 98—133: „Das Sein des Menschen in Jesus Christus”.

19 Tamże, 128 n: „In Ihm allein! Diese Exklusivität wie des Urteils und der Weisung so auch der Verheissung Gottes, wie der Rechtfertigung und Heilung, so auch der Berufung des Menschen — dass nämlich das Alles in Jesus Christus allein beschlossen ist — schliesst das Gericht über die Welt, dem auch jeder einzelne Mensch entgegengeht, unvermeidlich in sich: wenn alles in Ihm allein, dann offenbar nichts ausser Ihm!” Por. tutaj ponadto specyficzne podkreślenie pojednania „w Chrystusie”, 79, 83, 124, 130, 143, 151. Odnośnie do Barthowskiego pojęcia usprawiedliwienia zob. tu określenie na s. 102 n. Jemu to właśnie poświęcił swoje dogmatyczno-porównawcze studium H. Küng pt. *Rechtfertigung*, Einsiedeln 1957.

20 Tamże, 133.

Syntetycznie można by wyrażone tu trzy zasadnicze perspektywy chrystologiczne Barthowskiej doktryny pojednania tak ująć: Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem, tzn. unizającym się i w ten właśnie sposób pojednującym Bogiem: Pan jako sługa, który jako taki jest najwyższym Kapłanem (munus sacerdotale); Jezus Chrystus jest prawdziwym człowiekiem, tzn. przez Boga wywyższonym i tak poje-
danym człowiekiem: sługa jako Pan, który jako taki jest Królem (munus regale); Jezus Chrystus jest w jedności obu Bogiem — Człowiekiem, tzn. rękomią i Świadkiem naszego pojednania i jako taki jest Prorokiem (munus propheticum)³¹. Piętnując stanowczo tradycyjne oddzielanie chrystologii od soteriologii i eklezjologii, naukę o osobie Chrystusa od nauki o jego dziele, oraz doktrynę o dwóch naturach Chrystusa od doktryny o jego dwóch „stanach”³², chrystologia pojednania wnosi następujące modyfikacje w dotychczasową teologiczną analizę Tajemnicy Jezusa Chrystusa: koincydencję stanu unizenia i wywyższenia jako taką³³, interpretację dwóch natur ze strony unizenia a człowieczeństwa ze strony wywyższenia³⁴; przełożenie statystyki na historię jako taką³⁵, interpretację „bytu jako akt”, „aktu jako byt”³⁶ oraz tłumaczenie jednorazowej historii jako specyficznej historii o uniwersalnym znaczeniu³⁷. Wymienione nowe elementy doktryny Bartha zauważono już dawno, ale tłumaczono je w zasadzie tylko jako zdynamizowanie, uhistorycznienie i zaktualizowanie wertykalnej chrystologii inkarnacyjnej³⁸. Na ich oryginalność i zasadnicze novum zwrócił wyraźnie uwagę dopiero B. Klap-
pert, ukazujący je jako nieodzowną konsekwencję jedności osoby i dzieła Jezusa Chrystusa w dziele pojednania. Określając doktrynę o dwóch naturach i dwóch stanach Chrystusa, jako implikat jedności jego osoby i dzieła („byt” Pośrednika w jego „dziele”) oraz uwydatniając tęż jedność osoby i dzieła jako „ramę interpretacyjną” klasycznej chrystologii inkarnacyjnej stwierdza on, że podczas gdy tradycyjna dogmatyka ze swoją „odgórnie” konstruowaną chrystologią inkarnacyjną wychodziła od osoby i zmierzała ku dziełu Chrystusa jako aktualizacji bytu osoby, Barthowi chodzi o wzajemne zachodzenie na siebie działającej osoby i osobowego dzieła w obu wymiarach pojednującego Boga i pojednanego człowieka. Jedność osoby i dzieła oraz rozwinięcie tej jedności w trzech chrystologicznych aspektach kapłańskiego, królewskiego i pro-

31 Zob. schematyczny szkic doktryny o pojednaniu — KD IV/1, 83—170, przy czym chodziłoby nam w tej chwili tylko o zaakcentowanie części pierwszej tezy wyjściowej § 58: „Der Inhalt der Lehre von der Versöhnung ist die Erkenntnis Jesu Christi, der (1) der wahre, nämlich der sich selbst erniedrigende und so der versöhnende Gott, aber (2) auch der wahre, nämlich der von Gott erhöhte und so versöhnte Mensch, und der in der Einheit beider (3) der Bürge und Zeuge unserer Versöhnung ist”, Por. H. Küng, *Rechtfertigung*, jw. 39 n.

32 Zob. KD IV/1, 135—149.

33 Tamże, 145; IV/2, 118.

34 KD IV/1, 146 nn.

35 KD IV/2, 116 n.

36 Tamże, 120.

37 Tamże, 119 n.

38 Chodzi tu głównie o W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1966², 312; W. Günther, *Die Christologie Karl Barths*, Mainz 1954, 41; H. Dembowski, *Grundfragen der Christologie*, München 1969, 115 n.

rockiego urzędu — „aspektach jego działającej osoby i osobowego dzieła”, jak też interpretacja klasycznej chrystologii wcielenia i wszystkich jej elementów składowych w horyzoncie tegoż nowego założenia, decydują o specyfice chrystologii pojednania. „Zespolone doktryny o osobie z doktryną o dziele oraz jej rozwinięcie w nauce o trzech urządach, tworzą zatem zasadnicze centrum doktryny Bartha o pojednaniu”³⁹. Stąd zaś wynika, że wcale nie interpretacja doktryny o dwóch naturach i dwóch stanach Chrystusa, nie koincydencja uniżenia i wywyższenia oraz interpretacja bóstwa ze strony uniżenia a człowieczeństwa ze strony wywyższenia jako taka; również nie transpozycja statyzmu tradycyjnej chrystologii na historię, lub interpretacja bytu jako akt a aktu jako byt stanowią właściwe *novum* Barthowskiej chrystologii pojednania. Te wszystkie modyfikacje można by zresztą w horyzoncie starokościelnej chrystologii inkarnacyjnej pojąć jako jej aktualizację i dynamizację: „Zespolenie doktryn o dwóch naturach i dwóch stanach, przełożenie statyki na historię itd. mieści się raczej w zakresie spajającej klamry jedności osoby i dzieła w historii pojednania”⁴⁰. Następnie odwołuje się Klappert jeszcze do korelacji Krzyża i Zmartwychwstania, która dla naszego Autora stanowi „integral przedpaschalnej historii Jezusa Chrystusa”, po czym konkluduje: „Tym powiązaniem osoby i dzieła, względnie wzajemną interpretacją osoby przez dzieło i odwrotnie, sięga Barth poza ortodoksję do Reformacji i poza chrystologię starożytnego Kościoła do Nowego Testamentu”⁴¹. Na tym właśnie związku z nowotestamentową wizją Chrystusa polega też istotna wartość koncepcji szwajcarskiego Teologa. Osiągnięta przez niego, w ramach doktryny o pojednaniu, nowa synteza chrystologiczna pozwala bowiem spojrzeć naprawdę „integralnie” na Tajemnicę Jezusa Chrystusa, ujmując ją równocześnie w jej odgórnym i oddolnym aspekcie.

II. DWA STANY JEZUSA CHRYSTUSA - POJEDNAWCY

1. Stan uniżenia Syna Bożego

Pojednanie jest przede wszystkim suwerennym aktem Boga, aktem, który przejawia się „historycznie” na zewnątrz jako dzieło jego potęgi i łaski. Barth zwykł w tym kontekście mówić o pojednaniu jako o „Bożym przekraczaniu granicy w kierunku człowieka”⁴². Wiemy już, że „przekraczanie” to realizuje się w historii Jezusa Chrystusa. Kto miano-

39 B. Klappert, jw. 93—96 (ostatni cyt. 96).

40 Tamże, 96.

41 Tamże, 98 n. (cyt., 99). Ostatnia z czterech tez sformułowanych przez Klapperta w związku z omawianą problematyką chrystologii pojednania brzmi następująco: „Weder eine Isolierung der Person von ihrem Werk, dh. eine Interpretation der Person als Voraussetzung des Werks und des Werks als Aktualisierung der Person, noch auch eine Funktionalisierung der Person zugunsten des Werks, dh. eine Auflösung der Person in das Werk, vermag nach Barth der von ihm intendierten und an der ntl. „Funktionschristologie” orientierten Einheit von Person und Werk im Versöhnungsgeschehen gerecht zu werden”.

42 KD IV/1, 86: „Versöhnung ist Gottes Grenzüber — schreitung zum Menschen hin: höchst legitim, aber auch höchst unbegreiflich — oder eben begreiflich nur im Faktum seiner Macht und Liebestat”.

wicie wypowiada „pojednanie”, ten mówi „Jezus Chrystus” W nim wszak jest Bóg pojednującym Bogiem, a człowiek — przez Boga pojednanym człowiekiem. Na pierwszym planie w historii pojednania występuje zatem sam Bóg, unizający się w skutecznym i poznawalnym zstępowaniu (kondenscendencji) do człowieka w Chrystusie. Bóg jest wielkim i prawdziwym Bogiem w tym właśnie, że może się zniżyć, że może, chce i jest gotów być „w swoim wysokim majestacie pokorny”, czym różni się od wszystkich bożków, górując nad nimi. Podczas gdy Bóg prawdziwy „przemawia i działa w swojej wysokiej pokorze jako Bóg pojednujący świat z samym sobą”, bożków cechuje dystans w stosunku do świata, a więc bezwzględna „pozaświatowość” i „ponadnaturalność” jako odbicie ludzkiej zarozumiałości, która nie zna zniżenia się ku temu, co jest pod nią⁴³ Jezus Chrystus jako Syn Boży, a więc Pan staje się natomiast „sługą” i wybiera — jako najwyższy akt posłuszeństwa względem Ojca — „drogę na obczyznę” (Der Weg des Sohnes Gottes in die Fremde)⁴⁴.

Zanim Barth określi, na czym konkretnie polega istota tej drogi, ukazująca nam w całej pełni „ludzkość Boga”, zaakceptuje wpieryw z właściwą sobie teologiczną pasją, „że w Jezusie Chrystusie mamy do czynienia z prawdziwym Bogiem”, co decyduje zresztą o „pierwszym aspekcie” pojednania. „Pojednanie człowieka z Bogiem realizuje się bowiem w tym, że sam Bóg działając wstępuje na plan ludzki”⁴⁵ Samouniżenie się Boga, znajduje swój finał w śmierci krzyżowej Chrystusa, a więc cała droga Syna Bożego na obczyźnie, jest sub contrario objawieniem i sprawdzeniem się bóstwa Syna czyli równocześnie też „boskości Boga” Bóstwo Jezusa Chrystusa stanowi dla Bartha przedmiot „c h r z e ś c i j a ń s k i e g o p o z n a n i a” wyprzedzającego późniejszy dogmat. Poznanie to było zawsze „decydującym punktem”, w stosunku do którego różniły się wciąż od nowa duchy w Kościele. „I po dziś dzień nie istnieje chyba żaden punkt chrześcijańskiego poznania i chrześcijańskiego wyznania, który nie wiązałby się pozytywnie lub negatywnie, wprost albo pośrednio z tym jednym punktem, z owym chrześcijańskim prapoznaniem”⁴⁶.

Dlaczego mamy tu akurat do czynienia „z prapoznaniem”? Otóż nasz Teolog podkreśla, iż nowotestamentowy przekaz, zwłaszcza zaś Ewangelii synoptycznych, jest bezsprzecznie zgodny co do faktu realnego i integralnego człowieczeństwa Jezusa. Równocześnie jednak daje on wyraz przekonaniu, że w człowieku Jezusie z Nazaretu ewangeliczni świadkowie spotykają i respektują „kwalitatywnie Innego”

43 Tamże, 172; por. tu także, 142, 145.

44 Cały rozdz. XIV, w którym Barth traktuje o stanie uniżenia Syna Bożego, nosi tytuł: „Jesus Christus, der Herr als Knecht”, a § 59, mieszczący się w zakresie tego rozdziału, brzmi: „Der Gehorsam des Sohnes Gottes”; jego zaś pierwszy punkt analizuje omawiany w tej chwili problem: „Der Weg Gottes in die Fremde” (KD IV/1, 171—231).

45 KD IV/1, 140.

46 Tamże, 175: „Eben sie — nicht das Dogma, aber jene im Dogma vorausgesetzte und bestätigte christliche Uerkenntnis — war der entscheidende Punkt, an dem sich dann die Geister in der Kirche (oder vielmehr Kirche und Nicht-Kirche) immer wieder geschieden haben...”.

w stosunku do wszystkich pozostałych ludzkich jednostek. Nie ma to wcale oznaczać, jakoby Jezus był „lepszym, zdolniejszym, mądrzejszym, szlachetniejszym, pobożniejszym, krótko: większym tylko człowiekiem”; oznacza natomiast, że w osobie tego Człowieka wspomniani świadkowie spotykają się ze swoim Panem, Prawodawcą i Sędzią, który ma moc za wyrokować o ich winie lub niewinności, który może ich powołać i do samego siebie przywiązać; w jego egzystencji widzą ostatnie słowo w odniesieniu do samych siebie i ludzkiej historii w ogóle, Wybawiciela, przed którym nie było innego i po którym nie przyjdzie inny; widzą po prostu: „czyn Boga”, lub — jakby dzisiaj należało powiedzieć — „eschatyczne wydarzenie zbawcze”. Świadectwem takiego poznania człowieka Jezusa przez biblijnych świadków są nadawane mu w nowotestamentowym przekazie nazwy: Mesjasza Izraela, Syna Dawidowego, Syna Człowieczego, Kyriosa, drugiego, z nieba przychodzącego, Adama — aż po nazwę najściślej określającą to, o co właściwie chodzi, tzn. — Syna albo Słowa Bożego. W ten sposób ów, im współczesny, człowiek Jezus został wysunięty z szeregu innych ludzi, także Proroków, i — skonfrontowany z ludzką historią — przesunięty na stronę Boga⁴⁷

Świadectwem zaś nowotestamentowej gminy, która nie tylko myśli po linii takiego poznania, ale też nim żyje i według niego działa jest — zdaniem Bartha — m.in. jej przekonanie, że w tym człowieku mieszka cała pełnia bóstwa na sposób ciała (Kol 2,9) oraz: kto jego widzi, widzi Ojca (J 14,9). Poza tym czi go gmina tak, jak czi samego Ojca (J 5,23); wzywa jego imię (1 Kor 1,2; Rz 10,12; Dz 9,14.12; 22,16), posługując się nawet — według J 20,28 — słowami: „Pan mój i Bóg mój!” Następnie — modli się doń św. Szczepan (Dz 7,59), podobnie też św. Paweł (2 Kor 12,8), a gmina spodziewa się także wysłuchania próśb zanoszonych w jego imię do Ojca (J 14, 23n). Takie samo przekonanie w stosunku do Jezusa żywi również poapostolska gmina chrześcijańska, o czym świadczą wyraźnie zdecydowane wypowiedzi najstarszych Ojców Kościoła. Wyrażone w tym przekonaniu poznanie wyprzedza w każdym razie — jako „chrześcijańskie prapoznanie” — sformułowania soborów chrystologicznych IV i V wieku⁴⁸. Na nic zdaje się, według naszego Teologa, próba wytłumaczenia nowotestamentowych tytułów chrystologicznych na drodze ich czysto religijnej, psychologizującej, kultycznej lub soteriologiczno-kerygmatycznej interpretacji jako późniejszej „dowolnej apoteozy człowieka” ze strony uczniów i wyznawców Jezusa. W tym przypadku nie wolno bowiem abstrahować od starotestamentowego kontekstu gminy chrześcijańskiej, w ramach którego taka apoteoza jest absolutnie nie do pomyślenia. Jezus „jest dla nich po prostu już Chrystusem, Kyriosem, Synem Człowieczym i Synem Bożym, tzn. całkowicie Innym i Wysokim, z a n i m oni go tak określają” Nazywając go zaś tak, odwołują się w zasadzie do konkretnych przejawów jego postawy, do jego samo-przeświadczenia o jedności z Bogiem, do wypowiedzi Jezusa o samym sobie. Krótko rzecz ujmując, w świetle powyższych świadectw w Jezusie mamy do czynienia z Bogiem⁴⁹

47 Tamże, 174.

48 Tamże, 175.

49 Tamże, 177 n: Na temat niemożliwości apoteozy Jezusa w starotestamentowym kontekście gminy chrześcijańskiej zob. M. Hengel, *Der Sohn Gottes*, Tübingen 1975, 99—104.

Niesłuchanie ważne znaczenie w teologicznej argumentacji Bartha posiada ten szczegół, że będąc konsekwentny w stosunku do swojej podstawowej zasady metodycznej: *esse sequitur operari*, uwydatnia on bóstwo Chrystusa pośrednio poprzez szczegółową precyzację jego człowieczeństwa⁵⁰ Zamiast wchodzić w detale tej precyzacji zaznaczmy jedynie, iż podkreśla oną na pierwszym planie posłuszeństwo względem Ojca, i to posłuszeństwo w cierpieniu i męce. Nasz Autor wyraża bowiem przekonanie, że Bogiem może być człowiek Jezus z Nazaretu wyłącznie jako „Posłuszny”⁵¹. Ściśle rzecz ujmując, należałoby tu wskazać na Krzyż jako na właściwe „centrum interpretacyjne bóstwa Jezusa”⁵² i w ogóle podkreślić, że podobnie jak już w Starym Testamencie Bóg zniżał się do ludzkości objawiając swoją boskość, tak też „tajemnicą bóstwa Chrystusa” jest ostatecznie „pokora” Wielkość prawdziwego Boga ukazuje się właśnie w jego pokorze⁵³ Dziwny to wprawdzie sposób ukazania „wysokości Boga” w niskości, ale na tej tylko oddolnej drodze weryfikuje się „identyczność” człowieka Jezusa z Bogiem⁵⁴.

Skoro już mowa o posłuszeństwie, przejdźmy od razu do następnej jakby fazy jego zaakcentowania, tzn. do określenia go jako wewnętrznej strony Tajemnicy Chrystusa, rozważanej w ramach stanu unżenia Syna Bożego. Barth zwraca uwagę na to, że posłuszeństwo Jezusa jest zawsze posłuszeństwem Syna względem Ojca. „Jeżeli Bóg jest w Chrystusie i jeśli to, co czyni człowiek Jezus stanowi równocześnie dzieło Boga, to również i ten charakter samozaparcia i samounżenia się Jezusa Chrystusa nie może — jako akt posłuszeństwa — być obcy także samemu Bogu” W tym posłuszeństwie winniśmy po prostu rozpoznać „wewnętrzną stronę tajemnicy boskiej natury Chrystusa, a zatem natury jednego prawdziwego Boga”, tzn. że jest On także „zdolny” do tego, że jest tak „wolny”, iż może być „posłuszny” Fakt ten dokumentuje teologiczna egzegeza Mt 26,39; Flp 2,8; Hbr 5,8; 12,3; Rz 5,12; 2 Kor 10,5⁵⁵ Oczywiście, iż jego zrozumienie nastęrcza niesłuchane trudności. Dlatego też starochrześcijański subordynacjanizm i modalizm usiłował patrzeć na

50 Tamże, 193: „Denn — etwas pointiert gesagt: der Spiegel, in dem es erkennbar und erkannt wird, dass er Gott und göttlicher Art ist, ist gerade seine Fleisch werdung und seine Existenz im Fleische”. Na czym zaś w szczególach ta „precyzacja człowieczeństwa” polega zob. tu s. 178 nn. O tym pneumatologicznym aspekcie będzie później jeszcze mowa.

51 Tamże, 179; O charakterze posłuszeństwa Jezusa jako „Leidensgehorsam” zob. tu s. 191, a w KD IV/2, 55 zaznacza Barth, że historia posłuszeństwa objawia „die unmittelbare Existenzeinheit des Sohnes Gottes mit dem Menschen Jesus von Nazareth”.

52 Tak czyni właśnie B. Klappert, jw. 151—164: „Das Kreuz als das Interpretationszentrum der Gottheit Jesu”

53 Tamże, 192 n.

54 Barthowi zawsze już zależało na tej właśnie „identyczności”, dlatego też podkreślał stale, że człowiek Jezus z Nazaretu jest tak z Bogiem tożsamy „dass er also nicht nur durch Gott und nicht nur mit Gott lebt, sondern selbst Gott ist”. — KD I/2, 178; por. tu także s. 134; następnie *Credo* 39, 44 n, 48 n, 77 n, 82; *Grundriss*, 96 nn, 111 n, 135 n; *Glaubensbekenntnis*, 55 n, 69, 88; KD IV/1, 140, 174; 196, 199 n, 204, 211, 231, 271 n; zob. także B. Klappert, jw. 148 (odn. 18).

55 KD IV/1, 211; por. tu także, 179.

Syna Bożego jako na istotę „mniej boską” W sumie chodziło jednak obu kierunkom o „wyminięcie Krzyża” Za ich kardynalny błąd uważa Barth wyjście od ogólnego, niechrześcijańskiego pojęcia Boga i zastanawianie się nad możliwością zamiast nad samą rzeczywistością i biblijną realnością Bożego posłuszeństwa. „Do wewnętrznego życia Boga należy, iż w nim również posłuszeństwo jest wydarzeniem”⁵⁶ Tylko oparta o objawioną w Chrystusie rzeczywistość nauka o Trójcy Świętej może pozwolić na taką wizję wewnętrznej jedności Boga, zgodnie z którą Bóg „posiada siebie samego tak, że może pójść na obczyznę”, ponieważ Boże Synostwo Chrystusa trzeba koniecznie ujmować w świetle posłuszeństwa. „W swoim bycie i działaniu, cierpieniu i umieraniu jako ów Posłuszny jest on w stosunku do wszystkich ludzi tak bardzo Inny”, że należy z nim utożsamiać „Królestwo Boże, które przyszło z nieba na ziemię” Jego wspaniałość jest w Chrystusie realnie obecna, ona stała się w nim ciałem i to mianowicie dlatego, że jest on jego pierwszym i właściwym „poddanym” w totalności swojej egzystencji. Ostatecznie więc Syn Boży jest „Posłusznym” nie mimo swego synostwa, lecz właśnie w jego realizacji⁵⁷

Wróćmy teraz do bliższego określenia zewnętrznej strony Tajemnicy Jezusa Chrystusa, uniżającego się Syna Bożego — Pojednawcy. Chodzi mianowicie o jego „drogę na obczyznę” wyrażającą wcielenie Słowa Bożego. Mówiąc o Wcieleniu nie wolno, zdaniem naszego Autora, nigdy zapominać, że mamy w tej tajemnicy do czynienia z „boskim wolnym działaniem”, z „suwerennym boskim aktem władczyim”, z „koniecznym tylko w oparciu o własną wolę Boga — dziełem miłosierdzia” Zdanie: „Słowo stało się ciałem” nie oznacza wobec tego bynajmniej doznania ze strony Słowa Bożego; „Bóg pozostaje Bogiem także w swoim uniżeniu... Bóstwo Chrystusa jest jedno, niezmienne, ponieważ (stanowi) niezmienną bóstwo Boga” Każde jego pomniejszenie problematyzowałoby natychmiast dokonane w Chrystusie dzieło pojednania. Syn Boży „sam się uniżył; nie uczynił on jednak tego tak, że przestał być tym, kim był” On poszedł na obczyznę, ale również i tutaj nie stał się „sam sobie obcym”⁵⁸ Znane nam już pojęcie „Extra Calvinisticum” okazuje się w tym przypadku przydatnym tłumaczeniem, byleby go tylko nie chciano wiązać z ideą Logos asarkos, bazującą raczej na abstrakcyjnym, niechrystologicznym pojęciu Boga. Istotę Boga — twierdzi nasz Teolog — jesteśmy bowiem w stanie określić jedynie w oparciu o jego obecność i akcję jako ucieleśnione Słowo. Ciekawym szczegółem, specjalnie w tym kontekście uwytłumionym, jest tłumaczenie przez Bartha biblijnego opisu samouniżenia Syna Bożego — Flp 2,6nn — jako wypowiedzi o wcieleniu, a za-

56 Tamże, 218 n (cyt., 219).

57 Tamże, 123, 127 nn; zob. tu także O. Weber, j.w., 207 n.

58 Tamże, 196: „... dass der Satz „Das Wort ward Fleisch” nicht als die Beschreibung eines ihm und also Gott selbst zuegestossenem Widerfahrnisses, sondern als die eines freien göttlichen Handelns... zu verstehen ist”

tem także o samym procesie drogi Syna Bożego na obczyznę⁵⁹. Bóg się oddaje, ale nie rezygnuje z siebie, stawszy się człowiekiem; w swoim samouniżeniu nie staje się bowiem Syn Boży „innym”, ale pozostaje samym sobą. Tajemnicy biblijnego „Bóg był w Chrystusie” nie można tłumaczyć jako „absolutnego paradoksu”, ponieważ w ten właśnie sposób Bóg „dokonał i uczynił widzialnym to, co odpowiada jego naturze”: jest on wszak wolny jako Kochający. Bóg nie jest wolny „obok” swojej miłości, ale „w” niej; oznacza to, iż Wcielenie należy rozumieć jako stan uniżenia⁶⁰, odpowiadający Bożej istocie. Mając to na uwadze, teologia chrześcijańska winna zatem zabiegać o „wpisanie” chrystologicznej tajemnicy w tajemnicę Boga⁶¹. Taki konstruktywny ogólny wniosek teologiczny płynie w każdym razie z wywodów naszego Teologa na temat przeanalizowanego dotychczas aspektu jego chrystologii pojednania:

2. Stan wywyższenia Syna Człowieczego

Dzieło pojednania rozważane jako droga Syna Bożego na obczyznę, czyli proces jego uniżenia, stanowi „potężny ruch z góry w dół, tzn. od Boga do człowieka, przywrócenie i odnowienie przymierza pomiędzy Bogiem a człowiekiem pod znakiem pierwszego elementu starotestamentowego słowa łaski: „Ja chcę być waszym Bogiem”⁶². Jednakże równocześnie swoim uniżeniem Bóg wybrał i sprawił wywyższenie człowieka, jednając go w Chrystusie z sobą. Po to zresztą Bóg się uniżył, by dokonać naszego pojednania; propter nos homines Jezus Chrystus — Pan stał się sługą. Fakt pojednania człowieka, czyli jego wywyższenia, stanowi realizację drugiego elementu wspomnianego starotestamentowego słowa łaski, mianowicie: „wy macie być moim ludem!” Oznacza to, „że pojednanie jako takie jest równocześnie ruchem z dołu w górę, ruchem pojednanego człowieka w kierunku Boga”⁶³. Barth podkreśla mocno równoczesność i jedność obu „akcji” w Chrystusie, ścisły związek obu komponentów i ich wzajemne odniesienie do siebie. „Przez to, że Pan stał się w Nim sługą, sługa stał się znowu Panem. Oto dokonane w Chrystusie pojednanie w owym drugim aspekcie. W Nim jest człowieczeństwo w y w y ż s z o n y m człowieczeństwem, podobnie jak bóstwo jest u n i ż o n y m bóstwem, ale właśnie przez to, że bóstwo jest w Nim uniżone, człowieczeństwo jest w Nim wywyższone”⁶⁴. Dzieło pojednania jako przywrócenie i odnowienie przymierza realizuje się po prostu w formie

59 Tamże, 196 nn. Kenozę Syna Bożego pojmuje Barth — za teologami z Tybingi z XVII w. — jako kryptozę, czyli „zasłonięcie” swej równości z Bogiem w postaci sługi. Na temat sporu o kenozę między teologami z Giessen i Tybingi zob. U. Gerber, *Christologische Entwürfe* I, Zürich 1970.

60 Zob. tamże, 101—105. O znaczeniu biblijnego „Gott war in Christus” (2 Kor 5, 18) jako opisie Wcielenia por. K. G. Steck, *Von der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus*, München 1954, 9 n. Do całości zaś zagadnienia stanu uniżenia Syna Bożego por. C. Van Til, *Barth's Christology*, Philadelphia, 18 n; C. O'Grady, *The Church in the Theology of Karle Barth*, 136—139: „Jesus Christ, the Lord as Servant”.

61 Por. B. Klappert, jw. 187, 193.

62 KĐ IV/2, 2.

63 Tamże 3—5 (cyt., 4).

64 KD IV/1, 144; por. także KD/2, 21.

dziwnej „zmiany”: uniżenie Boga (exinanitio) na wywyższenie człowieka (exaltatio); Bóg poszedł na obczyznę a człowiek powrócił do domu Ojca. Powrót Syna Człowieczego (die Heimkehr des Menschensohnes) — oto syntetyczny opis procesu jego wywyższenia czyli przedstawienia „Jezusa Chrystusa — sługi jako Pana”⁶⁵

W Ef 4, 9n widzi nasz Autor biblijne oparcie dla pojęcia równoczesności odgórnego i oddolnego chrystologicznego aspektu pojednania. Dalszą zaś „ilustrację” jego przebiegu spostrzega w przypowieści o synu marnotrawnym i jego powrocie do domu ojca, posługując się oczywiście tylko w sposób stosowany i pośrednio chrystologicznie zrozumianym sensem danej przypowieści biblijnej⁶⁶ Ale o równoczesności obu stanów Jezusa Chrystusa — Pojednawcy będzie jeszcze później mowa, kiedy opiszemy nieco bliżej ich dynamiczną jedność w historii pojednania; na razie winniśmy zapytać: na czym konkretnie polega drugi aspekt jednego i tego samego dzieła pojednania, czyli w czym wyraża się treściowo wywyższenie Syna Człowieczego? Ogólnie rzecz ujmując, należy przy tej okazji uwydatnić przede wszystkim prawdziwość Chrystusowego człowieczeństwa, ponieważ jego to dotyczy bezpośrednio tajemnica wywyższenia. Barth jest zdania, że pierwsze dwa wieki chrześcijaństwa zabiegały praktycznie więcej o „vere homo” niż o „vere Deus” w odniesieniu do Chrystusa. Ówczesna sytuacja, znamionowana wyrosłą na tle gnozy herezją doketyzmu, domagała się zresztą takiej postawy ze strony starożytnego Kościoła. Realizm pojednania zależy podobnie od prawdziwości człowieczeństwa Jezusa, jak i jego bóstwa⁶⁷ Prawdziwe zaś człowieczeństwo (vere homo) musi być pojmowane w aspekcie jego „stworzoneści i cielesności” Abstrakcyjne w dużej mierze pojęcie natur, którym operowały sobory chrystologiczne IV i V stulecia, winno być wprowadzone dalej podtrzymywane, ale ze względu na jego abstrakcyjny charakter należy je stale od nowa interpretować. „Boskiej natury” jako poznawalnej realności bytowej nie sposób np. wydedukować z ogólnego pojęcia Boga. Podobnie ma się rzecz w stosunku do „ludzkiej natury” Chrystusa. Odwoływanie się do ogólnej antropologii absolutnie tu nie wystarcza. Czym ludzka natura jest jako jego własna, ale równocześnie też pojęta jako jego „ciało”, a więc jako przyjęta przez niego właściwie już ludzka „nie-natura”, bo przywłaszczona sobie w jej odwróceniu, w którym to została uczyniona „własną naturą”; tego nie można znikąd, ani nigdzie poza Nim samym pojąć⁶⁸ Jako człowiek jest Jezus — z jednej strony — wszystkim ludziom zupełnie równy, ale jednocześnie jest też całkowicie od nich inny. Po pierwsze — nie jest on bynajmniej aniołem, jakąś istotą pośrednią lub półbogiem. „Jest człowiekiem i to mianowicie bez zastrzeżeń człowiekiem naszego gatunku, naszym bratem,

65 KD IV/2, 21. Całość tomu KD IV/2, obejmująca rozdz. XV: „Jesus Christus, der Knecht als Herr”, otwiera właśnie § 64 zatytułowany: „Die Erhöhung des Menschensohnes”, w którym z kolei punkt 2 brzmi: „Die Heimkehr des Menschensohnes” (20—172).

66 Tamże 21—25. Zob. krytyczne uwagi E. -H. Amberg, *Christologie und Dogmatik*, Berlin 1966, 71 (odn. 13) odnośnie do takiej nawet pośrednio-chrystologicznej interpretacji danej przypowieści.

67 Tamże, 25.

68 Tamże, 28.

w którym każdy z nas może i powinien rozpoznać samego siebie jako jego brata” Ale po drugie — przez przyjęcie natury ludzkiej jako własnej stał się równocześnie prawdziwym człowiekiem, bo uczynił z naszego człowieczeństwa to, jakim ono było w pierwotnym zamierzeniu Boga. W tym to jego człowieczeństwie wypełniła się wszak historia Słowa, które stało się ciałem. Ta historia dokonuje się w nim jeszcze nadal przez to, że jako Syn Boży jest człowiekiem⁶⁹ Istotna „inność” człowieczeństwa Chrystusa nie polega zatem pierwszorzędnie na tym, że on sam jest Synem Bożym, prawdziwym Bogiem, a my nim nie jesteśmy. Tu chodzi o nierównoczesność naszego i jego człowieczeństwa. On jest po prostu „tym samym czym my jesteśmy, ale w sposób zupełnie inny od nas”. „Zdecydowanie inny, nam całkowicie nierówny jest Jezus Chrystus zwłaszcza przez to, że w nim, w jego ludzkiej egzystencji, w historii, w której on staje się człowiekiem i nim jest, jako człowiek cierpi i działa, ma właśnie miejsce wywyższenie człowieczeństwa, które zarówno jako jego i jako nasze jest takie samo”⁷⁰. „Wywyższenie” pojmowane w tym znaczeniu, w jakim Nowy Testament odnosi je do Jezusa Chrystusa, nie wyraża bynajmniej usunięcia albo przeinaczenia jego człowieczeństwa, tzn. nie przekreśla jego równości z nami i nie robi zeń żadnej „zjawy” Ale nie oznacza też tylko jakiejś odmiany lub ulepszenia wspólnego z nim człowieczeństwa w ramach ogólnie nam dostępnych możliwości. „Wywyższenie” określa historię przeniesienia Chrystusowego „człowieczeństwa na wyższą płaszczyznę, na której ono w całej równości z naszym staje się i jest też całkowicie naszemu nierówne; i to nie wyłącznie gradualnie, lecz pryncypialnie, nie tylko kwantytatywnie ale i kwalitatywnie. W takiej nierówności staje naprzeciw nam dlatego i przez to, że jest Synem Bożym i jako taki człowiekiem, jako taki nam (z kolei) równy” On istnieje jako ów boski podmiot, który stał się człowiekiem; stał się nim w procesie uniżenia, a więc w historii, która w taki sposób nie może być nigdy historią innego człowieka. Uniżony do człowieka Syn Boży, nie został wprawdzie ubóstwiony, ale, jako Syn człowieka został wywyższony na stronę Boga; Pan, który stał się sługą, został jako sługa — Panem. „Oto tajemnica człowieczeństwa Jezusa Chrystusa, która nie posiada w naszym człowieczeństwie żadnej paraleli” To również podstawa i moc dokonanego w Nim pojednania, ujętego w tej chwili „oddolnie”, ze strony człowieka. Kto zatem wypowie słowa imienia „Jezus Chrystus”, nie może nim wyrazić jedynie „uniżenia Syna Bożego”, ponieważ tym samym wypowiedział również już „wywyższenie Syna Człowieczego” Innymi słowy — nie można pozostać nigdy na pozycji abstrakcyjnej „theologia crucis”, bo jako taka jest ona zawsze pełną ukrytej „theologia gloriae” Koncentrując się na istocie tajemnicy Jezusa Chrystusa, musimy więc mieć na uwadze również dokonujący się w nim ruch „od dołu w górę”, czyli zrealizowane i wciąż się jeszcze realizujące wywyższenie człowieka. Kto jego widzi, widzi Ojca (J 14,9), ale równocześnie widzi też i siebie samego jako człowieka,

69 Tamże, por. R. Prenter, *Karl Barths Umbildung der traditionellen Zweinaturenlehre*, 11: „Die Erhöhung ist immer die Erhöhung des Menschensohnes zu der Bestimmung, zu der Mensch geschaffen worden ist, zum wahren Menschdasein mit Gott”.

70 Tamże, 29.

bo w Nim mamy do czynienia z prawdziwym człowiekiem w pełni tego słowa znaczeniu, z człowiekiem wywyższonym w osobie jednego Jezusa z Nazaretu. Jego historia realizuje się „w swej totalności w wolnym spontanicznym i wewnętrznym zharmonizowaniu z wolą, postanowieniem i działaniem Boga, czyli także jako służba Boża, a tym samym również jako służba w odniesieniu do człowieka”⁷¹.

Skoro już wspomniano o postanowieniu Bożym, zaznaczmy od razu, że Barth określa właśnie wybór Boga, tzn. predestynację Chrystusa jako „pierwsze i ostatnie uzasadnienie” wywyższenia, a więc także tegoż szczegółowego — bo oddolnego — aspektu „całego wydarzenia Chrystusa”; w samym zaś fakcie wcielenia widzi konkretną historyczną realizację tegoż postanowienia, podczas gdy zmartwychwstanie człowieka Jezusa i wniebowstąpienie uważa za podstawę jego objawienia⁷². Znając już zasadniczą myśl naszego Teologa oraz kierunek jej precyzacji w opisie stanu wywyższenia Syna Człowieczego, winniśmy z kolei raz jeszcze syntetycznie spojrzeć na oba stany Pojednawcy, określając równocześnie bliżej ich charakter jedności.

3. Dynamiczna jedność obu stanów w historii pojednania

O trzecim chrystologicznym aspekcie pojednania, będącym równocześnie początkiem i zbiorczym ujęciem dwóch poprzednich, decyduje — według Bartha — po prostu biblijna wizja Jezusa Chrystusa, zgodnie z którą należy Go ujmować zawsze jednocześnie „odgórnie” i „oddolnie” „Chrystus, który nie byłby w ciebie, który nie byłby identyczny z Jezusem z Nazaretu, który cierpiał i umarł pod Ponckim Piłatem, nie byłby Chrystusem Jezusem — a Jezus, który nie byłby odwiecznym Słowem Bożym i który jako człowiek nie wstałby z martwych, nie byłby Jezusem Chrystusem Nowego Testamentu” Zarówno stan uniżenia jak też wywyższenia dotyczy wszak samego Jezusa Chrystusa, który jako unizający się i tak pojednujący człowieka z samym sobą i jako wywyższony przez Boga i tak z nim pojednany człowiek, stanowi w tym oto konkretnym znaczeniu — jako prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek — Jednego — mianowicie: „Boga-Człowieka”, tzn. „Syna Bożego, który jako taki jest tym człowiekiem, i tego człowieka, który jako taki jest Synem Bożym”⁷³. Nauka o dwóch stanach Jezusa Chrystusa połączona z doktryną o jego dwóch naturach ukazuje wyraźnie, że człowieczeństwo Boga-Człowieka nie stanowi bynajmniej tylko drugorzędnego, przypadkowego i później dochodzącego elementu, ale jest ra-

71 Tamże, 29—31 (ostatni cyt. s. 31). Zob. tu także C. Van Til, jw., 19 n: „Jesus Christ, the Servant as Lord”; G. O’ Grady, *The Church in the Theology of Karl Barth*, j.w. 140 nn.

72 Tamże, 32. O predestynacji jako „pierwszym i ostatnim uzasadnieniu” wywyższenia Syna Człowieczego por. tu s. 32—30. W dalszym zaś ciągu traktuje Barth o Wcieleniu jako o „das in Gottes ewiger Gnadenwahl begründete und ihr entsprechend realisierte Sein Jesu Christi in der Zeit” (38). Z tego względu, iż nasz Autor koncentruje się tu przede wszystkim na tajemnicy samego procesu zjednoczenia bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie, wykorzystamy najistotniejsze elementy jego wywodów już przy precyzacji dynamicznej jedności obu stanów w historii pojednania.

73 KD IV/1, 148.

zem z bóstwem „integrującym momentem wydarzenia Chrystusa”⁷⁴. Stanowiąca o tym wydarzeniu jedność Boga z człowiekiem jest jednością dynamiczną, historyczną, której jedyną podstawą jest „majestaticzny akt Boga”⁷⁵. Nawiązując tu do tradycyjnych formuł chrystologicznych, Barth przyznaje pojęciu unio personalis (hypostatica) pierwszeństwo przed pojęciem communio naturarum. Chodzi mu przede wszystkim o rozumienie zjednoczenia Syna Bożego i Syna Człowieczego w Jezusie Chrystusie nie jako statycznego bytu, ale „dynamicznej historii”, będącej wciąż realizującym się wydarzeniem. Specjalnie dobrana nomenklatura („droga Syna Bożego na obczyznę” i „powrót Syna Człowieczego”), mająca wyrazić splot doktryny o dwóch stanach Chrystusa z doktryną o jego dwóch naturach, chce właśnie zaakcentować ów wydarzeniowy charakter tajemnicy jedności, realizującej się zresztą w historii pojednania, lub jako historia pojednania. Na drodze stosowania „dynamicznych pojęć” (Bewegungsbegriffe) zostaje przełamana „błoga cisza” klasycznego ujęcia unii hipostatycznej⁷⁶. Uzyskana w ten sposób twórcza reinterpretacja wiążącej nauki Kościoła liczy się po prostu z faktem, iż soborowe sformułowania chrystologiczne, z całą doktryną o dwóch naturach włącznie, winne być rozumiane jako komentarz do „centralnego słowa” J 1, 14, jak najbardziej zresztą w swej treści dynamicznego⁷⁷. Barth afirmuje w zasadzie także ideę communio naturarum określającą wzajemny „udział” natur w sobie, ale nie w znaczeniu identyczności. Użyte przez Sobór Chalcedoński określenia jedności w Chrystusie: „bez pomieszania” i „bez zmiany” — wymierzone przeciwko „ekscesom” aleksandryczyków, oraz „bez podziału” i „bez rozłączeń” — skierowane przeciwko „ekscesom” antiocheńczyków, są — jego zdaniem — również słuszne. Boski i wieczny Chrystus uczestniczy — podobnie jak ludzki i ziemski Jezus — równocześnie w boskiej i ludzkiej istocie, tzn. on jest istotą i dzięki temu może też być jako realnie jeden Pojednawcą, Zbawicielem i Panem⁷⁸. Jak z tego wynika, powinien nasz Teolog zaakceptować również tradycyjne pojęcie communicatio idiomatum. I w rzeczy samej zasadniczo akceptuje je, skoro Jezus Chrystus jako Syn Boży jest, według niego, także Synem Człowieczym, urodzonym w Betlejem i posiadającym udział we wszystkich ludzkich właściwościach;

74 KD IV/2, 37. Odnośnie do mistrzowskiego połączenia nauki o dwóch naturach z doktryną o dwóch stanach por. uwagę W. Kaspera, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 43.

75 Zob. tamże, 39.

76 Tamże, 116—124; por. także R. Prenter, j.w. 11—14. Barth charakteryzuje w ten sposób koncepcję tradycyjną: „Von Dynamik von einem Ereignis der gottmenschlichen Existenz und Wirklichkeit sollte vorher und nachher die Rede sein, hier aber (tzn. w samej unio hypostatica) die tiefste Windstille eines zeitlosen, nichte aktuellen Seins und seiner Wahrheit herrschen... In dieser Konzeption, für die jene Windstille in der Umschreibung des gottmenschlichen Seins Jesu Christi und dann wieder die in der Lehre von den beiden Ständen bezeichnend ist, waren sich die lutherische und die reformierte Christologie unter sich und mit der vom Mittelalter und Altertum her überlieferten einig” (117; o „Bewegungsbegriffe” jest mowa na s. 118). O dynamicznym charakterze zjednoczenia jako „historii” zob. O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* II, Berlin 1960, 172 n.

77 Tamże, 71; por. także podobne już ujęcie w KD I/2, 15.

78 Tamże, s. 69; por. także KD IV/1, 149.

jest on po prostu „dzieckiem i towarzyszem swego czasu i swojego otoczenia”. To właśnie Syn Boży cierpiał, został ukrzyżowany, umarł i był pogrzebany. To wszystko oznacza przecież realny udział, prawdziwe uczestnictwo Syna Bożego w ludzkiej istocie. Jako Syn Człowieczy jest Jezus Chrystus także Synem Bożym i jako taki równy co do istoty samemu Ojcu i Duchowi Świętemu. Ale to wszystko w odniesieniu do Chrystusa jest prawdziwe i realne tylko jako wydarzenie⁷⁹. Poza tym nie wolno zapominać o tym, że przyjęcie istoty ludzkiej przez Syna Bożego jest aktem wolnej łaski, i że cała w ogóle historyczna rzeczywistość Jezusa Chrystusa jest łaską. Jeżeliby doktryna *communicatio idiomatum* respektowała te zastrzeżenia i stała na usługach wyłącznie „myślowej rekonstrukcji” „historii” Jezusa Chrystusa, to wtedy posiadałaby w chrystologii rację bytu. W przeciwnym jednak razie w oparciu o nią łatwo dojść do mylnego wyobrażenia o „ubóstwieniu” ludzkiej natury Chrystusa; a stąd już nie daleka droga do przyjęcia zdolności ubóstwienia człowieka w ogóle. Dlatego Barth zgłasza zastrzeżenia w stosunku do tradycyjnie luterńskiego przede wszystkim sposobu stosowania omawianej idei, zdecydowanie broniąc posłannictwo kościelne przed globalną antropologizacją⁸⁰.

By tajemnicę unii hipostatycznej pojętej jako „wydarzenie” zabezpieczyć jeszcze konkretniej przed ewentualnymi wypaczeniami, odwołuje się nasz Autor także do jej opisu przy pomocy idei *communicatio gratiarum* i *communicatio operationum* i mówi nawet o dokonującej się w Jezusie Chrystusie „wspólnej realizacji boskiej i ludzkiej istoty”⁸¹. Zamiast jednak wchodzić tu w treściowe szczegóły odgrzebanych przezeń i równocześnie zmodyfikowanych klasycznych koncepcji, zwróćmy uwagę jeszcze na dwa związane z nimi ważne problemy lub raczej ogólnochrystologiczne konsekwencje. Otóż unikając — na rzecz powyższych idei — stosowania wprost wymiany orzekań w Chrystusie przy opisie jego osobowej jedności, posługuje się Barth pojęciem *k o n f r o n t a c j i* pierwiastka boskiego z ludzkim. W Nim nie chodzi bowiem — stwierdza on — „o (bezpośrednią lub pośrednią) identyfikację, lecz o skuteczną konfrontację tak boskiej istoty z ludzką, jak też ludzkiej z boską, czyli o określenie jednej w jej odniesieniu do drugiej, która bez alternacji staje się w tej konfrontacji wydarzeniem”⁸². Czy takie ujęcie nie jest przypadkiem wyrazem „nestoriańskiej tendencji” chrystologii pojednania? Chyba nie, ponieważ jest tu mowa o „konfrontacji” istoty boskiej i ludzkiej w jednej wspólnej osobie Syna Bożego i Syna Człowieczego. Klasyczny błąd nestorianizmu zachodziłby tylko wtedy, gdyby nasz Teolog mówił wprost o konfrontacji tych ostatnich z sobą, tzn. Syna Bożego z Synem Człowieczym. Tego jednak nie czyni, a przy pomocy

79 Tamże, 81; zob. także s. 92. Por. tu R. Prenter, jw. 16 n: „Er (Barth) schliesst sich — was auch die alte reformierte Theologie tat — der Lehre von der *communio naturarum* und *communicatio idiomatum* (dem Prinzip nach) an und bringt dies in starken Worten zum Ausdruck”.

80 Tamże, 86—89; zob. tu O. Weber, jw. 245.

81 Tamże, 79; por. także, 115, 128, Na temat *communicatio gratiarum* zob. tu s. 91—115 a o *communicatio operationum* — 115—129. Por. H. Dembowski, *Grundfragen der Christologie*, 115 (odn. 24).

82 Tamże, 96; por. tu także s. 94.

pojęcia konfrontacji chce jedynie podkreślić nie statyczny, ale na wskroś *dynamiczny* charakter zjednoczenia natur Chrystusa, jedność jego unżenia i wywyższenia w historii pojednania⁸³

Wychodząc z tej jedności i precyzując ją jeszcze bliżej, Barth usiłuje również rozwiązać skomplikowaną kwestię tłumaczenia bytu jako akt i aktu jako byt. W związku z tym pyta on: „jak może Bóg, jak może człowiek, jak mogą obaj w swej jedności być interpretowani jako historia? Jak może unżenie być równocześnie wywyższeniem? I jak można mówić, że wówczas urzeczywistniona historia spełnia się jako taka jeszcze dzisiaj i że jako wtedy zrealizowana a dziś się realizująca znowu się spełni?”⁸⁴. Abstrahując od swoistego charakteru pojęcia historii, którym nasz Autor tu operuje, należy stwierdzić, że wszystko zależy od tego, „iż w wydarzeniu i z wydarzeniem unżenia Syna Bożego rozpoczyna a nawet spełnia się już wywyższenie Syna człowieczego, i że odwrotnie — wywyższenie Syna człowieczego zawiera w sobie jeszcze unżenie Syna Bożego, czyli że jeden Jezus Chrystus jest w swoim unżeniu już wywyższony, a w swoim wywyższeniu jeszcze unżony” Jedynie tak opisany dynamizm jedności stanu unżenia i wywyższenia w historii pojednania jest w stanie rzucić światło na możliwość zniesienia „bariery” pomiędzy „On był” dokonanej wtedy historii Jezusa a „On jest”, czyli jeszcze dziś się realizującego wydarzenia jego zbawczej obecności⁸⁵. Zaznaczmy jeszcze, że ten głębinowy wymiar Tajemnicy Jezusa Chrystusa pozostaje w ścisłym związku z aspektem pneumatologicznym chrystologii pojednania, ponieważ Duch Święty jest „przyjściem” Syna Bożego do człowieka; zatem Chrystus przychodzi obecnie do nas w Duchu Świętym⁸⁶

III. TRZY ZBAWCZE URZĘDY JEZUSA CHRYSTUSA

1. Urząd kapłański

O oryginalności Barthowskiego ujęcia „historii pojednania” decyduje nie tylko ukazanie się w jej ramach jedności osoby i dzieła Jezusa Chrystusa, ale równocześnie też jej rozwinięcie w doktrynie o jego trzech zbawczych urządach⁸⁷. Wyszczególnione uprzednio i co dopiero omówione trzy chrystologiczne i soteriologiczne zarazem aspekty dzieła pojednania, mają bowiem na względzie kapłański, królewski i prorocki urząd

83 Na ten szczegół broniący ujęcia Bartha zwraca też uwagę R. Prenter, niemniej jednak opowiada się ogólnie za „nestoriańską przeciwtendencją” chrystologii pojednania w przeciwieństwie do „skłaniającej się ku monofizytyzmowi chrystologii jako teologii objawienia”; jw. 22; por. tu 22—30: „Die nestorianische Gegenbewegung bei Barth. Die „Konfrontation” der „Naturen”.

84 KD IV/2, 120.

85 Tamże, 122 n; por. O. Weber, jw. 247.

86 Tamże, 143; „Der Heilige Geist ist das Kommen des Menschen Jesus, der der Sohn Gottes ist, zu anderen Menschen, die das keineswegs sind und denen er sich nun dennoch zugesellt”; por. tu także s. 140 n; 144; 360 n.

87 Zob. B. Klappert, jw. 96: „Die Verklammerung der Lehre von der Person und der Lehre vom Werk und ihre Entfaltung in der Drei — Ämterlehre bilden somit die tragende Mitte der Versöhnungslehre” (W tym kontekście mówi Klappert właśnie o „Neuansatz” i „Spezifikum” chrystologii Bartha).

Chrystusa⁸⁸. Barth po prostu ściśle koordynuje ze sobą doktrynę o dwóch stanach i trzech urządach, reinterpretując oczywiście na swój sposób ich tradycyjną postać⁸⁹. I tak, stanowi unizienia Chrystusa odpowiada jego urząd kapłański, podczas gdy ze stanem wywyższenia wiąże się jego urząd królewski, zaś urząd prorocki bazuje na jedności obu stanów⁹⁰.

O pierwszym z „munus triplex” traktuje nasz Teolog szczegółowo w ramach opisu „posłuszeństwa Syna Bożego”. Po analizie „drogi Syna Bożego na obczyznę” charakteryzuje on tu oryginalnie Chrystusa-Kapłana jako Sędziego, który w zastępstwie nas zajmuje miejsce „osądzonogo” (der Richter als der an unserer Stelle Gerichtete)⁹¹

Będąc w specyficzny sposób Sędzią świata, jest Syn Boży równocześnie Zbawicielem świata. Sąd nad światem realizuje bowiem tak, że sam pozwala się jako człowiek osądzić; on jest „osądzonym Sędzią”. Trwając w swej boskiej wolności na drodze posłuszeństwa, stanął Jezus Chrystus jako boski Sędzia pośród nas i spełniwszy wolę Ojca, by sprawiedliwości stało się całkowicie zadość, wziął na siebie nasze oskarżenie, nasz wyrok i naszą karę i cierpiąc za nas na naszym miejscu, dokonał naszego pojednania z Bogiem⁹². Trzeba uświadomić sobie fakt, iż każdy grzech bierze swój początek z permanentnej woli do autonomii, z chęci człowieka, by być swoim własnym sędzią. Zmierzając do tego myśleniem i działaniem człowiek wraz ze swoim światem jest skłócony z Bogiem⁹³. Choć nasz grzech pozostaje zawsze naszym grzechem, to jednak Chrystus stawszy się — na swej drodze posłuszeństwa dla nas — „grzechem”, wziął tym samym na siebie naszą odpowiedzialność. W ten sposób odsunął nas z zajmowanego miejsca sędziego i sądził sam, pozwalając się za nas osądzić. My zaś możemy zająć jego miejsce jako prawdziwego człowieka i być przed Bogiem wiernymi członkami przymierza⁹⁴. Oto dziwna „zamiana ról” tak zresztą charakterystyczna dla życia Jezusa a ewangelicznie

88 E. H. Friedmann, jw. 203 n. stwierdza wprost: „Diese Dreiteilung orientiert sich an der Dreizahl der Ämter Christi: seinem Priestertum, Königtum und Prophetentum”. Zob. tu KD IV/1, 161. Poszczególne 3 części IV tomu KD (KD/1—3) odpowiadają właśnie tej trójdzielności.

89 Na temat koordynacji obu doktryn zob. E. Jüngel, Gottes ist im Werden, Tübingen 1965, 12 (odn. 1), a antycypując niejako fakt i kierunek reinterpretacji tradycyjnej doktryny o „munus triplex” można by przytoczyć stwierdzenie R. Prentera: „Mit dieser Tradition bricht Barth, wenn er Christus sein hohepriesterliches Werk qua Deus ausüben lässt, sein königliches Werk qua homo und das prophetische qua Deus homo”; por. także H. Küng, *Rechtfertigung*, 39 n.

90 Zob. KD IV/1, 148, 158, 161.

91 Tamże, 231—311. Stosując tu język jurekcyjny zaznacza Barth, że obok innych możliwych ujęć językowych zasługuje na szczególną uwagę oparty na Liście do Hebrajczyków język kultyczny po czym m.in. precyzuje: „Jesus Christus ist als Richter an unsere Stelle getreten. Man kann dasselbe auch sagen: Er ist der Priester der für uns, für das von seinen Sünden nieder gedrückte, um ihretwillen bedrohte, ihrer Sühnung bedürftige Volk... eintritt” — KD IV/1, 303.

92 KD I/1, 238: „Er ist vielmehr der Heiland der Welt, indem er in einer ganz bestimmten (nun allerdings sehr erstaunlichen) Weise ihr Richter ist”; por. tamże, 244 n.

93 Tamże, 241.

94 Tamże, 265, 257.

uchwytna począwszy od pierwszego dnia jego męki⁹⁵. Ale nie dość na tym, bo Jezus Chrystus był i jest „dla nas” przez to, że na naszym miejscu cierpiał, został ukrzyżowany i umarł, czyli ostatecznie jest on na naszym miejscu uśmierconym Sędzią⁹⁶. I wreszcie jako „sprawiedliwy Człowiek” był Jezus Chrystus pośród nas i jako taki żył i działał, „sprawiedliwy za niesprawiedliwych” (1 P 3, 18), czyniąc za nas to, co jest prawe, czyli prawość w historii świata, i to mianowicie przeciwko niej i dla niej. Jeden Jezus Chrystus jest zatem wszystkim i sprawia to wszystko przez siebie dla nas, tzn. jest on Sędzią, osądzonym, samym sądem, sprawiedliwością Bożą oraz Człowiekiem, który czyni to, co jest prawe⁹⁷. Okazuje się, że pojednanie, będące w swej istocie łaskawym dziełem Boga, jest równocześnie dziełem Bożego sądu. Za decydujące w tym wszystkim należy jednakowoż uznać to, że Bóg jest w ten sposób „przeciwko” grzesznemu człowiekowi, że jest właśnie „dla niego”⁹⁸. To zaś jest możliwe z tego tylko względu, iż Boża sprawiedliwość jest w Chrystusie identyczna z jego łaską⁹⁹.

W trakcie precyzacji idei zastępczego bycia Syna Bożego „dla nas”, nie zapomina Barth oczywiście zaakcentować także priorytetu objawionej rzeczywistości. „Dla nas”, o którym cały czas mowa, nie sposób bowiem wydedukować ze zbawczego „z nami” Jezusa Chrystusa; wręcz przeciwnie: każde jego „z nami” otrzymuje wiążącą moc dopiero z „dla nas”. Owszem, bez ludzkiego bytu, a więc bez bycia „z nami”, nie mógłby Chrystus być „dla nas”, ale ów jego ludzki byt nie zawiera jeszcze sam w sobie pojednania. O tym ostatnim decyduje właśnie to, że jest on człowiekiem „od strony Boga”, tzn. że jako człowiek jest równocześnie Bogiem i tak właśnie istnieje dla nas¹⁰⁰. „Dla nas” Jezus Chrystus nie jest również uzależnione od naszego „z nim”, pojednanie — od naszego naśladowania Chrystusa, ponieważ jest On już „w sobie dla nas”. Można by to i tak ująć: pojednanie nie zależy w swej obiektywności od naszej wiary, czyli czy wierzymy, czy też nie wierzymy pozostaje ono wydarzeniem zbawczym. Chrystus jest mianowicie a priori od strony Boga, tzn. bez nas — już dla nas; on preegzystuje wszak jako „Christus pro nobis”¹⁰¹.

Ujmując sumarycznie poszczególne aspekty zbawczego „dla nas” Chrystusa-Pojednawcy, a więc są d z a c e g o na naszym miejscu Sędzię, o s a d z o n e g o na miejscu grzeszników Sędzię, u ś m i e r c o n e g o zamiast nas Sędzię oraz Sędzię, który na naszym miejscu czyni to, co prawe, czyni sprawiedliwość — trzeba stwierdzić, że Barth opisuje tu „kapłański urząd” Jezusa Chrystusa stosując przez

95 Tamże, 248; por. tu także 262.

96 Tamże, 269. O ofiarniczym charakterze męki i śmierci Chrystusa nadmienimy jeszcze przy okazji opisu roli Krzyża w dziele pojednania.

97 Tamże, 282 n.

98 Tamże, 143.

99 Tamże, 283.

100 Tamże, 252.

101 Tamże: „Das Heilsereignis geschah dort, damals, in Ihm, und so für uns, In Ihm, als das damals und dort geschehene umgreift es uns...” Por. tu też cytowaną już wypowiedź o Chrystusie jako „der praeexistierende Deus pro nobis” — KD IV/1, 56 n.

cały czas terminologię prawniczą. Przejmując zaś cztery zasadnicze pojęcia chrystologii tradycyjnej, tzn. pojęcie sędziego, zastępstwa, zadośćuczynienia i sprawiedliwości, reinterpretuje i ubogaca je jednak biblijnie¹⁰². Pod koniec swoich wywodów — streszczając wszystko raz jeszcze w języku kultycznym, weryfikuje je niejako w obliczu dawnego ujęcia, przy czym nie omieszka podkreślić, że Jezus Chrystus jako Kapłan dys-tansuje wszystkie starotestamentowe paralele Bożego kapłaństwa, łącznie z paralełą Melchizedecha, ponieważ „jest on nie tylko ofiarnikiem, lecz także złożoną przez siebie ofiarą. Podobnie jak jest równocześnie Sędzią i sam osądzonym”¹⁰³

2. Urząd królewski

W oddolnym ruchu „powrotu Syna Człowieczego” dokonuje się jego wywyższenie; w swojej ziemskiej egzystencji jest Jezus Chrystus, według Bartha, „królewskim Człowiekiem” (der königliche Mensch)¹⁰⁴. Będąc jako sługa Panem, Chrystus nie tylko głosił i przyniósł Królestwo oraz władztwo Boga na ziemię, ale sam nim był, jest i będzie. Tak jest, Chrystus Pan jako człowiek „po prawicy Boga” stanowi konkretyzację i manifestację Bożej mocy i sprawiedliwości, Królestwa Boga na ziemi. Taki jest sens staro- i nowotestamentowego pojęcia Jezusa Chrystusa „Syna Człowieczego”, przy czym Barth wskazuje szczególnie na proroctwo, które Ewangelia według św. Jana wkłada specjalnie Piłatowi w usta: „Oto człowiek” (19, 5), a kilka wierszy dalej: „oto król wasz!” (19, 15)¹⁰⁵. Królewskim Człowiekiem jest przede wszystkim Jezus synoptyków, ponieważ u nich człowiek Jezus z Nazaretu jako podmiot wypowiedzi: „Prawdziwie, ten człowiek był Synem Bożym” (Mk 15, 39) — stanowi punkt centralny. Rzecz jasna, iż synoptycy, podobnie jak zresztą cały Nowy Testament, bazują w tym wypadku na samooznajmieniu się Chrystusa, mającym miejsce w jego zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu. Dokonane w tych wydarzeniach objawienie jest odtąd dla Kościoła wiążące. W związku z tym można by też powiedzieć, że Kościół liczył się z nim od samego początku jako świadectwem Ducha Świętego i w jego perspektywie — jako jedynie realnej — usiłował także ujmować „historyczny” problem egzystencji i historii Jezusa. W tym właśnie kontekście, a więc z Kościołem i w Kościele można i trzeba również patrzeć na Jezusa jako na „królewskiego Człowieka”¹⁰⁶. Na czym więc polegała konkretnie jego egzystencja jako właśnie takiego Człowieka? Barth odpowiada, iż Jezus jako człowiek pośród ludzi swego czasu spotykał ich w sposób „niezapomniany” i „nieodwołalny”: spotkanie z Jezusem, które nie było nigdy zamkniętą w sobie historią przynosiło im wiążącą decyzję. Ewangelie ujmują przeto Jezusa (oczywiście w jego identyczności z Ojcem niebieskim) jako „ziemską rzeczywistość pierwszego i najwyż-

102 Zob. B. Klappert, j.w. 194—225: „Die Einzelaspekte des pro nobis der Ver-söhnung im Kreuz” (por. tu szczególnie s. 198 i 225); por. także W. Günther, j.w. 55—59: „Stellvertretung”.

103 KD IV/1, 305.

104 Pod tym tytułem opisuje Barth w ramach stanu wywyższenia Syna Człowieczego „królewski urząd” Jezusa Chrystusa — KD IV/2, 173—293.

105 KD IV/2, 173.

106 Tamże, 174.

szego stopnia”, jako „konkretną granicę, jako konkretną miarę i kryterium całej pozostałej ziemskiej rzeczywistości” Dlatego nie tylko o Nim mówią, ale i czynią to też w oparciu o niego samego. Jako ich przedmiot był Jezus Chrystus, pierworodny wobec każdego stworzenia” (Kol 1, 15), także ich punktem wyjścia, ich aksjomatem ¹⁰⁷

Egzystencja Jezusa jako królewskiego człowieka polega następnie na tym, iż stworzony „według Boga w sensie Ef 4, 24 istnieje on analogicznie do sposobu egzystencji Boga” Jego myślenie i chcenie, działanie i cały sposób bycia realizuje się w stworzonym świecie jako paralela do planu i zamiaru, do dzieła i zachowania się Boga ¹⁰⁸ Egzystencja Jezusa jako wzgardzonego przypomina bowiem istnienie w „samotności i obecności”, bycie w odpadłym świecie jako „udział Boga” Wypowiedziane na krzyżu słowa: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił” (Mk 15, 34) wyrażają najlepiej tę sytuację, w jakiej Bóg jest w świecie a świat przed Bogiem. Ponadto Jezus patrzył zawsze na maluczkich i słabych, a temu, co jest wielkie i potężne w świecie, nie poświęcał żadnej uwagi. Wreszcie postawa Jezusa posiadała na wskroś „rewolucyjny charakter” wobec miarodajnych dla jego otoczenia porządków wartości i życia. Choć sam ich wprawdzie nie obalał, jednak brak w jego postawie wszelkich śladów ich pryncypialnego uznania. Szczególnie w Kazaniu na górze deprecjonuje pośrednio to, co dotychczas uchodziło za wartościowe ¹⁰⁹. Ale w najpełniejszy sposób odzwierciedla królewski Człowiek Jezus samego Boga przez swoją afirmację człowieka. Nie jest on bowiem tylko człowiekiem z innymi ludźmi, ale przede wszystkim człowiekiem dla nich. W swojej egzystencji powtarza po prostu boskie „tak” w stosunku do człowieka wziętego w całej jego przewrotności. Sam zaś grzech atakuje w ten sposób, że lituje się nad nędznymi ludźmi jako grzesznikami. Jezus zawsze jest po stronie ludzi straconych i to mianowicie jako dzieło i objawienie Bożego miłosierdzia, jego Ewangelii, jego królestwa pokoju i jego pojednania ¹¹⁰

Dalej, według Bartha, w ogóle całokształt życiowego dzieła Jezusa wskazuje na królewskość jego człowieczeństwa. Głosząc Bożą Ewangelię przepowiada Królestwo Boga, które już w nim samym jest wydarzeniem; w swojej osobie jest Jezus tym, co mówi. Jego słowo staje się „kosmiczną historią”, zaś czyny są tylko specyficznymi dziełami jego słowa; wśród nich przede wszystkim cuda, jako wyraz bezpośredniego zainteresowania się ze strony Boga człowiekiem — swoim stworzeniem, stanowią znak „obecności i działania Boga” Cała w ogóle akcja Jezusa jest „najpierw potężną, realizującą się Ewangelią” a dopiero stąd „nowym prawem” ¹¹¹ Krótko rzecz ujmując, jego dzieło życia należy traktować

107 Tamże, 184 n.

108 Tamże, 185 n.

109 Zob. tamże, 191—199.

110 Tamże, 200 n: „Der Mensch Jesus ist nämlich darin der königliche Mensch, dass er nicht nur ein Mensch mit den anderen Menschen ist, sondern der Mensch für sie, so wie Gott für sie ist — der Mensch indem ihnen die Liebe, die Treue, das Heil und die Herrlichkeit Gottes in der konkreten Gestalt einer geschichtlichen Beziehung von Mensch zu Mensch zugewendet ist.

111 Zob. tamże, 225—250 (ostatni cyt., 250); por. tu O. Weber, jw. 250.

jako autoprezentację nowej, zbawczej rzeczywistości królestwa Bożego, ponieważ przemożne działanie Jezusa w słowach i czynach zapowiadało i równocześnie urzeczywistniało przyjście tego Królestwa ¹¹².

Z kontekstu Chrystusowego życia nie wolno oczywiście wrywać „znamienia całej jego egzystencji, całego podobieństwa Bożego, całego działania człowieka Jezusa”, mianowicie Krzyża ¹¹³. W nim widzi nasz Autor także wyraz królewskiego Człowieka. Męka nie stanowi bynajmniej „obcego ciała” w jego życiowym dziele, nie stoi też w sprzeczności do jego królewskiego właśnie charakteru, ale jest w pewnym sensie nawet jego ukoronowaniem. Zawieszony w końcu jako „złoczyńca” między dwoma innymi złoczyńcami znajduje się wszakże Jezus, nawet w najgłębszej ciemności na Golgocie, w wyjątkowej wspaniałości zjednoczenia Syna z Ojcem; w swoim opuszczeniu jest on właśnie bezpośrednio przez Boga kochanym Człowiekiem. Tajemnica ta dotycząca całości rzeczywistości Jezusa Chrystusa zajaśniała dopiero w jego zmartwychwstaniu ¹¹⁴. W każdym razie również w niej i przez nią istnieje Jezus na sposób królewskiego Człowieka, czyli spełnia swój zbawczy urząd Króla. Sub contrario wprawdzie, ale my wiemy, iż Królestwo jego „nie jest z tego świata” (J 18, 36).

3. Urząd prorocki

W dziele pojednania, twierdzi Barth, musi być Jezus Chrystus ujmowany całościowo jako ten, który usprawiedliwia, uświęca i powołuje, czyli jako Arcykapłan, Król i Prorok. On bowiem, jako autor i applicator salutis jest podmiotem całego pojednania jako wydarzenia ¹¹⁵. Podczas gdy dwa pierwsze zbawcze „urzędy” były zawsze ujmowane w ramach tej całości, wyczerpując ją niejako, jego urząd prorocki zdawał się stanowić tylko nieistotny dodatek do niej. Dlatego też w większości przypadków w historii teologii traktowano go formalistycznie, a bardzo często w opisie zbawczego dzieła Chrystusa nawet pomijano, poprzestawszy po prostu na „munus duplex” Nasz Teolog zamierza w tej sytuacji przywrócić prorockiemu urzędowi właściwe miejsce i podkreślić jego ścisły związek z dwoma pierwszymi urzędami oraz specjalną rolę w całości dzieła pojednania ¹¹⁶. To właśnie dzieło pełni w swoim trzecim

112 Tamże, 275: „... sein Lebenswerk als die Selbstdarstellung der neuen errettenen Wirklichkeit des Gottesreiches, sein mächtiger Handeln in Worten und Taten, die in ihrem gemeinsamen Skopus in immer wieder anderen Entfaltungen den Anbruch dieses Reiches zugleich anzeigten und vollzogen”.

113 Tamże, 276.

114 Tamże, 278 n: „Nicht im Widerspruch dazu, dass er der königliche Mensch war, sondern gewissermassen zu seiner Krönung als dieser Mensch wurde Jesus dorthin geführt, ist er selber dorthin gegangen... In seiner Passion existiert er als der, der er ist: der Gottessohn, der auch der Menschensohn ist...”.

115 KD IV/1, 161.

116 Tamże, 151. To właśnie czyni Barth w nawiązaniu do nauki Kalwina, który w doktrynie o „munus triplex” rozwiązał szczególnie munus propheticum. Zob. to nowszą syntetyczną monografię na temat tego odcinka nauki Kalwina: K. Blaser, *Calvins Lehre von den drei Ämtern Christi* (Theologische Studien 105), Zürich 1970.

aspekcie osobną funkcję, polegającą na jego wymiarze objawiającym (Offenbarungsdimension). Owszem, to co Bóg jako Pojednawca świata z samym sobą uczynił, czyni i czynił będzie w Chrystusie, wyczerpuje się rzeczowo w aspekcie uniżenia Syna Bożego oraz w aspekcie wywyższenia Syna Człowieczego. Doskonale w sobie i nie dające się przewyższyć działanie Boga w wydarzeniu pojednania, nie potrzebuje w tym względzie żadnego już usprawiedliwienia. Ale jako takie właśnie posiada ono także ściśle określony charakter. Dokonując się mianowicie w swej doskonałości wyraża się równocześnie na zewnątrz, otwiera, upośrednia i objawia się. Znaczy to, że ono nie objawia wcale czegoś innego, wyższego albo głębszego, żadnej różnej od siebie prawdy, ale wyraża i objawia „samo siebie i to nie jako jedną z prawd, ale jako prawdę w ogóle, w której są zawarte wszystkie prawdy, a przede wszystkim prawda samego Boga i prawda człowieka”¹¹⁷

Trzeci moment doktryny o pojednaniu, z którym łączy się ściśle *munus propheticum*, polega więc na tym, że pojednanie przez swą realizację równocześnie się obwieszcza, objawia, że jest ono także objawieniem. Można by to ująć następująco: „objawienie realizuje się jako objawienie pojednania”; ono dokonuje się w realizacji pojednania, mając w nim swój początek, przedmiot i swą treść, tzn. że w objawieniu objawia pojednanie samo siebie¹¹⁸. Na tej podstawie mówi Barth o Jezusie Chrystusie — Proroku jako o „prawdziwym Świadku” (*Jesus Christus, der wahrhaftige Zeuge*), myśląc przy tym oczywiście, że jest on jako Pojednawca rękojmią i autentycznym świadkiem samego siebie¹¹⁹. Szczegółowo ukazuje Go jako Światłość życia, Zwycięzcę i powtórnie Przycho-dzącego (paruzja), nawiązując przy tej okazji do wielu chrystologicznych kwestii jako specjalnych aspektów historii zbawienia.

Żyjący Jezus Chrystus jest Światłością życia, ponieważ życie jest światłością (J 1, 4). „Jezus Chrystus żyje” oznacza najpierw, według Bartha, że istnieje on na sposób Boga i na sposób człowieka. Wobec tego Stwórca jest razem ze swoim stworzeniem wyłącznie w Chrystusie; stąd też historyczny sposób egzystencji Chrystusa decyduje o uniwersalności „historii zbawienia”¹²⁰. „Jezus Chrystus żyje” znaczy następnie, iż „jego byt jest aktem”, czyli „bytem w spontanicznej realizacji”, *actus purus*; chodzi przy tym o „akt jego bytowego urzeczywistnienia” jako

117 KD IV/3, 6: „Indem es (das Versöhnungsgeschehen) nämlich in seiner Vollkommenheit und also keiner Ergänzung bedürftig geschieht, äussert erschliesst, vermittelt, offenbart es sich auch...”. E. Jungel, dz. cyt., 13 mówi w związku z tym: „Man kann durchaus formulieren: das prophetische Amt Jesu Christi enthüllt das Sein Jesu Christi in seinem Versöhnungswerk als Sprachereignis”

118 Tamże, 7 n.

119 Cała trzecia część KD IV obejmująca rozdział XVI dzieła jest dlatego zatytułowana „*Jesus Christus, der wahrhaftige Zeuge*”; zaś § 69, w obrębie którego są omawiane poszczególne zagadnienia prorockiego urzędu Chrystusa, nosi tytuł: „*Die Herrlichkeit des Mittlers*” (KD IV/3, 1—424). Por. tu także KD IV/1, 150 n.

120 Zob. KD IV/3, 41—45.

czyn osoby, której historia jest identyczna z samą historią Boga ¹²¹. „Jezus Chrystus żyje” znaczy jednak przede wszystkim, że jest on zmartwychwstałym. „Jeżeli istnieje jakiś chrześcijańsko-teologiczny aksjomat, jest nim ten; Jezus Chrystus zmartwychwstał, on prawdziwie zmartwychwstał” ¹²². Chrystus żyje teraz, ponieważ jego wieczne życie integruje nasze czasowe różnice ujmowane w kategoriach przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Jezus żyjąc okazuje i obwieszcza się ludziom wierzącym jako Żyjący, jako światłość życia, i jako taki jest właśnie „swoim własnym autentycznym świadkiem”; on żyje jako źródło światła, którego blask rozświetla otoczenie. Na tym też polega jego „wspañiałość” jako „Pośrednika” ¹²³

Po takim zakotwiczeniu urzędu prorockiego w pojedynującym bycie i działaniu Jezusa Chrystusa, rozpatruje Barth jego relację do proroctwa Starego Testamentu i stwierdza, że Chrystus jest Prorokiem, że w nim dawane przymierze znajduje wypełnienie i że jest on Pośrednikiem, dlatego też pomimo realności porównań nie istnieje w ogóle żaden „właściwy typ”, żadna „adekwatna prefiguracja” jego proroctwa ¹²⁴. Co się zaś tyczy stosunku zachodzącego między rzeczywistością Jezusa Chrystusa jako Prawdy i Słowa a innymi prawdami oraz słowami w świecie, to te ostatnie określa nasz Autor jako „znaki” Chrystusowego władztwa, jako „poświadczenie jego proroctwa” Faktem jest, że jego proroctwo posiada moc „wzbudzenia także extra muros ecclesiae takich prawdziwych słów” Jako „Boża Prawda” problematyzuje i relatywizuje ono, ale równocześnie też „integruje i instauruje” „prawdę swojego stworzenia”, a jako „jedno prawdziwe Światło”, światło Stwórcy, „nie pomija, nie ignoruje, a tym bardziej nie niszczy i nie wygasza” „małych światel stworzenia”; wręcz przeciwnie, bo je także konfrontuje z owym „wielkim Światłem” i z nim je integruje, zaś te ostatnie „nie są (do) takiej integracji niezdolne” ¹²⁵

W dalszym ciągu Barth usiłuje przedstawić prorocki urząd Jezusa Chrystusa w oparciu o treściowe znaczenie zadania: „Jezus jest zwyciężcą!” Owo zdanie, pochodzące z opisu J. Chr. B l u m h a r d t a, uprawomocnienia biblijnie na podstawie takich tekstów jak: J 16, 34; Kol 2, 15; 2 Tm 1, 10; Rz 8, 37; 1 Kor 15, 57; 1 J 5, 4 oraz 2 Kor 2, 14 ¹²⁶, należy je

121 Tamże, 42: „Dass Jesus Christus lebt, besagt aber: sein Dasein ist Akt, Sein in spontaner Verwirklichung. Wiederum ist zunächst und vor Allem zu sagen: actus purus, Seinsverwirklichung in schlechthin souveräner Spontanität — in der Weise, in der Schöpfer, Gott sich selbst verwirklicht, so dass sein Lebensakt mit dem Gottes, seine Geschichte mit der Gottes identisch ist... Dass Jesus Christus lebt und also ist im Akt seiner Seinsverwirklichung, ist aber die Tat einer Person...”

122 Tamże, 47.

123 Tamże, 49 nn.

124 Tamże, 52—57.

125 Tamże, 153, 174, 178. O. Weber, jw., 294 nawiązuje w związku z tymi wypowiedziami do problemu teologii naturalnej u Bartha i stwierdza bardzo słusznie: „Sieht man genau zu, so hat Barth die „natürliche” Theologie genau umgekehrt. Er entwertet die „Natur” nicht. Er lässt ihr, in aller Vorläufigkeit, das Wort, ihr kreatürliches Wort. Gerade indem das geschieht, wird die „Natur” als wirkliche „Kreatur”, als Gottes gute Schöpfung an den Platz gestellt, an dem sie ihre Ehre hat, indem sie Gott die Ehre gibt”.

126 Zob. tamże, 192.

rozumieć jako równanie: Jezus = Zwycięzca, które jako takie określa dynamikę i teologię profetycznego służenia oraz panowania Jezusa Chrystusa, tzn. że jest on jako Światłość, Słowo i Objawiciel z góry i definitywnie scharakteryzowany co do kierunku rozwoju swojej historii i jej wydzwięku. Prawo Jezusa zatryumfuje bowiem w walce z napotkanymi przeciwnymi potęgami i mocami; ono przewycięży w końcu opozycję i wszelkie problematyzowanie, bo ciemność Światłości nie ogarnie i będzie musiała ustąpić¹²⁷. W tej perspektywie należy też mówić o historii prorocstwa Jezusa Chrystusa, którą — według Bartha — dobrze naświetla przypowieść o siewcy (Mt 13, 3-8. 18-23). Proroctwo Chrystusa jako obwieszczenie dokonanego pojednania rodzi także prawdziwe „poznanie chrześcijańskie”, którego przedmiotem, podstawą i treścią jest „realna obecność pojednania” Zabłyśnięcie Światłości staje się zatem w świecie początkiem „nowej historii”, historii zbawienia, w oparciu o którą będzie się dokonywało ludzkie poznanie¹²⁸.

W ostatniej fazie swojego opisu prorockiego urzędu Chrystusa nawiązuje nasz Teolog do paruzji, która — w jego ujęciu — realizuje się jakby pod trzema postaciami, względnie w trzech formach, mianowicie: w wydarzeniu wielkanocnym, w udzieleniu Ducha Świętego oraz w ostatnim przyjściu Pana w Dniu Ostatecznym¹²⁹. O znaczeniu tego urzędu powiemy jeszcze później przy analizie roli Zmartwychwstania w pojednaniu. Na razie zaznaczmy jedynie, iż o wieczności życia Jezusa dowiadujemy się właśnie przez wydarzenie wielkanocne. Choć nie dodaje ono treściowo niczego samemu dziełu i bytowi Chrystusa, to jednak bez tego wydarzenia jego zbawcze dzieło byłoby pozbawione „wspaniałości, objawienia swego bytu i działania”, właśnie swego „profetycznego charakteru” Jako Zmartwychwstały jest Jezus Chrystus „tu i teraz”, stał się pro nobis i pro me¹³⁰.

IV. ROLA KRZYŻA I ZMARTWYCHWSTANIA W POJEDNANIU

1. Krzyż

Miał rację W. Günther, kiedy opracowując chrystologię Bartha twierdził: „Przypuszczamy, że na temat życia i cierpienia Jezusa dowiemy się od Bartha więcej, gdy zgodnie z zapowiedzią przedstawi on, pod tytułem „Sługa jako Pan” naukę o pojednaniu po linii „od dołu do góry”¹³¹. W II bowiem części tomu IV swojej „Kościelnej Dogmatyki”, no-

127 Tamże, 196 nn.

128 Tamże, 242: „Er ist die Realpräsenz der Versöhnung, d.h. aber des lebendigen Herrn Jesus Christus, der Gegenstand, der Grund und Inhalt der christlichen Erkenntnis. Das also ist die besondere, die eminente Weise, in der die Versöhnung gerade als Offenbarung, in der Jesus Christus gerade in seinem prophetischen Amt und Werk geschichtlich ist”.

129 Zob. tamże, 338 nn, 304 m; por. tu także O. Weber, jw., 303.

130 Tamże, 325 nn (cyt. 326).

131 W. Günther, jw. 47; po tym stwierdzeniu dodaje on gwoli usprawiedliwienia niepewności swojego ujęcia: „Das mag als Einschränkung gelten für unsere Darstellung, besonders was die Interpretation der Leidengeschichte betrifft”. Przypomnijmy sobie, że Günthera opracowanie *Die Christologie Karl Barths* ukazało się w 1954 r. a więc bezpośrednio po ukazaniu się I części Barthowskiej doktryny o pojednaniu — KD IV/1 (1953 r.).

szącej ten właśnie tytuł, istotnie uwydatnił nasz Teolog mocno rolę cierpienia w całokształcie życiowego dzieła Jezusa Chrystusa. Słyszeliśmy już uprzednio, że męka nie jest w tym dziele bynajmniej „obcym ciałem”, i że Krzyż jest także wyrazem „królewskiego” charakteru Chrystusa. Barth podkreśla teraz nawet, że słowo „Krzyż” stanowi „znamię całej egzystencji, całego Bożego podobieństwa” Chrystusa. „Właśnie Krzyż opanowuje, przenika, określa to wszystko, jest on znakiem, pod którym chce ono być jako całość widziane”¹³² Życie Syna Człowieczego jako Pana nie załamuje się wcale na historii męki, na Krzyżu. Wręcz przeciwnie: ewangeliczna relacja widzi w tym wydarzeniu jego szczyt, ku któremu wszystko zmierza. Ewangelisci ukazują od początku i przez cały czas podkreślają chęć oraz gotowość samego Jezusa do zaakceptowania takiego właśnie końca swego życia; w taki oto sposób myślą wskazać kierunek uzasadnienia owej „boskiej konieczności” W życiu Chrystusa „biegło wszystko naprzeciw tego Krzyża. Wszystko, całe pojednanie, całe przywrócenie pokoju człowiekowi z Bogiem spełniło się w wydarzeniu ukrzyżowania” Wszystko w życiu Jezusa posiadało swój „telos” w Krzyżu. Osiągnąwszy w nim swój cel ustanowił On równocześnie dla nas, na naszym miejscu, a zatem też z nami, nowy początek. „W śmierci Jezusa dokonano się odrodzenie i nawrócenie człowieka, tzn. w Jezusie Chrystusie jako Ukrzyżowanym, ponieważ w swoim Krzyżu działał on definitywnie i w najwyższy sposób jako Pan i Król wszystkich ludzi”¹³³ Chcąc jeszcze konkretniej uwydatnić wyjątkowe znaczenie Krzyża Chrystusa, pyta Barth dalej: „w jakim sensie akurat jego śmierć jest celem jego egzystencji, a więc również nowym początkiem naszej, a w naszej — antycypującą nowym początkiem świata, egzystencji wszystkich, każdego poszczególnego człowieka?” Otóż — odpowiada — „jego śmierć, ponieważ jest ona wyraźnym, całkowitym konsekwentnym wypełnieniem jego ludzkiego uniznienia, a przez to właśnie ludzką odpowiedzialnością i powtórzeniem samouniznienia, kondenscencji, w której sam Bóg w swoim Synu stał się jednym z nas” Mocą tego uniznienia Bożego, przez to, że stał się On „nedznym i maluczkiem”, że jego odwieczne Słowo stało się ciałem, przyjęło ludzką istotę, istniało jako człowiek pomiędzy ludźmi, był i jest ów Człowiek, Jezus z Nazaretu, „podniesionym, wywyższonym, prawdziwym człowiekiem pomiędzy wszystkimi innymi on jeden i jedyny, ów suweren”; dzięki temu jego ludzkie dzieło biegnie równolegle do dzieła Bożego, realizuje on w swoich słowach i czynach, w swej osobie bliskie nam Królestwo Boże. „Jego wysokość pochodzi z niskości wszechmogącego miłosierdzia Bożego”, w Nim Bóg mógł się jako w swoim Synu oddać człowiekowi, swojemu stworzeniu, być z nim do ostatnich granic, bez reszty, solidarny. Tak wygląda „boskie uzasadnienie” wysokości Człowieka Jezusa, wysokości, która staje się przez to uchwytnym i widzialnym wydarzeniem, że ukazuje się w niskości; akurat w swoim cierpieniu, w swojej śmierci przestępcy na krzyżu był on Panem i Królem. To, co wcześniej określiliśmy jako stan uniznienia Syna Bożego i stan wywyższenia Syna Człowieczego, czyli exinanitio i exaltatio Jezusa Chrystusa, to jest w jego ukrzyżowa-

132 KD IV/2, 278, 276.

133 Tamże, 322 n (cyt. końcowe 323).

niu jednym jedynym wydarzeniem”¹³⁴. W związku z tym można by również i tak powiedzieć: pokora i posłuszeństwo odwiecznego Syna Bożego oraz odpowiadająca im wysokość Syna Człowieczego były takimi, jakimi przedstawiały się w wydarzeniu w Getsemani i na Golgocie. „To naprawdę Słowo stało się rzeczywiście ciałem. Bóg naprawdę rzeczywiście pojednał świat z samym sobą: w tym Jedynym, który był prawdziwym, w głębi swojego miłosierdzia wszechmocnym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, który w swoim cierpieniu i umieraniu dał całkowicie upust temuż wszechmocnemu miłosierdziu Bożemu”. Tak oto ma się rzecz z niskością, do której ze względu na nas zstąpił Bóg w swoim Synu, oraz z wysokością, ku której również nas podniósł wraz z Twym który tak jak my był człowiekiem. Na tej też podstawie po obu stronach między Bogiem a człowiekiem, w sposób szczerzy zostało przywrócone przymierze. Dlatego czasowa śmierć Syna Człowieczego, tzn. jego śmierć w czasie była czynem i znakiem wiekuistej miłości Bożej i „dlatego właśnie... była celem ludzkiego życia Jezusa, a w nim — nowym początkiem naszego życia” Ostatecznie okazuje się zatem, że „tajemnica Krzyża nie jest wcale inna od tajemnicy Wcielenia w jej pełni”¹³⁵. Już wcześniej zresztą precyzował Barth, że Krzyż jest po prostu wypełnieniem Wcielenia, ponieważ realistycznie wyjaśnia zdanie „słowo stało się ciałem”¹³⁶.

Mając pointę Ewangelii na uwadze należałoby w sumie powiedzieć, że realizująca się w Chrystusie „historia zbawienia” jest właściwie w swojej istocie „historią męki”¹³⁷. Jak jednak z poprzednich wywodów wynika, nie wolno przy tym samej męki, której punktem szczytowym i sumą zarazem jest Krzyż, pojmować tylko jako „pasji”, ponieważ jest ona przede wszystkim „akcją” i to akcją Boga. Określenie Krzyża jako „akcji” jest dla Bartha istotne. Bóg staje się bowiem, nie przestawszy być Bogiem, równocześnie posłusznym Synem, który w swej drodze na obczyznę daje ludziom ojczyznę¹³⁸. Należycie ułożony program interpretacji Męki Pańskiej winien przeto, według Bartha, uwzględnić trzy zasadnicze momenty, mianowicie: że jest ona akcją, że chodzi w niej o ściśle określonego Człowieka w czasie i przestrzeni, oraz że jest czynem Boga¹³⁹. W niej bowiem wypełniło się pojednanie świata z Bogiem, On sam w osobie swego Syna dokonał tego dzieła w uniżeniu, objawiając jednocześnie w ten ludzki, nazbyt ludzki — chciałoby się rzec — sposób,

134 Tamże, 324 n: „Was wir den „Ausgang des Sohnes Gottes in die Fremde” und was wir die „Heimkehr des Menschensohnes”, was die alte Dogmatik die exinanitio und die exaltatio Jesu Christi nannte, das ist in seiner Kreuzigung ein einziges Ereignis”.

135 Tamże, 325: „Das Geheimnis des Kreuzes ist kein anderes als das Geheimnis der Inkarnation in seiner Fülle”.

136 KD IV/1, 202.

137 Tamże, 183: „...dass das Teleos und die Pointe des Evangeliums von Jesus Christus, seine im Evangelium dokumentierte Selbstverkündigung, der Nerw der ihr geschehenen Geschichte zwischen Gott Mensch und also die Heilsgeschichte wesentlich Passionsgeschichte ist.”.

138 Tamże, 262.

139 Zob. tamże, 269 n.

sub contrario oczywiście, swoją boskość¹⁴⁰ Na tej podstawie można oczywiście określić Krzyż nie tylko jako „integral ziemskiej egzystencji Jezusa”¹⁴¹, lub też „integral historii Jezusa Chrystusa” w ogóle¹⁴², ale nawet z rzeczowym uzasadnieniem mówić o opartej na Krzyżu, czyli „staurologicznej precyzacji bóstwa Jezusa” u Bartha¹⁴³. Wyjątkowe walory jego oryginalnej „teologii krzyża” muszą przeto uznać nawet jego krytycy, którzy zresztą bardzo często podchodzą do analizy jego poglądów z jakimś apriorycznym założeniem, nie zawsze będącym konstruktywnym „Vorverständnis”¹⁴⁴.

2. Zmartwychwstanie

„Jeżeli Krzyż jest krzyżem Jezusa Chrystusa i nie stanowi ogólnej tylko spekulacji na temat krzyża, którą mógłby w zasadzie posiadać także każdy poganin, wtedy nie można ani na moment zapomnieć i przeoczyć tego: Ukrzyżowany trzeciego dnia zmartwychwstał!” — twierdził nasz Autor już na etapie „chrystologii wcielenia” Tę wypowiedź można by i tak sformułować: w jego przekonaniu nie istnieje chrześcijańska „teologia crucis” bez „teologia gloriae”¹⁴⁵ O tej ostatniej decyduje właśnie rola Zmartwychwstania w pojednaniu, któremu musimy się przyjrzeć wpierw osobno, zanim określimy bliżej jego istotną relację do Krzyża.

140 Tamże, 271. To, że właśnie Krzyż jest, w ujęciu naszego Autora, Bożym objawieniem sub contrario, pokazał przekonująco szczególnie B. Klappert, j.w. 297—300, 302, 305, 309, 312 n, 315 n, 321, 325, 331, 348, 370 n, 391. W tym kontekście należy koniecznie zwrócić uwagę na egzemolaryczną teologię krzyża, mającą dużo wspólnych momentów z „teologia crucis” Bartha: J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972. Z nowszych ujęć znaczenia śmierci i Krzyża Jezusa Chrystusa zob. H. Ott, *Die Antwort des Glaubens*, Stuttgart 1972, 225—235: „Die Bedeutung des Todes Jesu Christi”; H. Conzelmann u.a., *Zur Bedeutung des Todes Jesu*, Gütersloh 1967; E. Bizer u.a., *Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils*, Gütersloh 1967. H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf 1970.

141 E. Jüngel mówi o Krzyżu „als Integral der irdischen Existenz Jesu”; *Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes*, w: Paxrhesia, Zürich 1966, 99.

142 B. Klappert, jw., 154: „Das Kreuz als Integral der Geschichte Jesu Christi”

143 Por. tamże, 160. Zob. tu także wydaną przez B. Klapperta pracę: *Diskussion um Kreuz und Auferstehung. Zur gegenwärtigen Auseinander — setzung in Theologie und Gemeinde*, Wuppertal 1971, 113: „Jesu Gottessohnschaft ist Ereignis in seiner Erniedrigung, in seinem Sterben am Kreuz” (Przy cytowaniu tej pracy przytoczymy zawsze główny tytuł).

144 W. Günther podchodzi np. do interpretacji chrystologii Bartha z punktu widzenia założenia, że ma w tym przypadku do czynienia z czystą postacią „odgórną chrystologii inkarnacyjnej, niemniej jednak musi uznać, że „Bei der Interpretation des Kreuzes kommt, wie kaum jemals sonst, der eminent bejahende, positive Charakter der Theologie Karl Barths zum Ausdruck” (podkreślenie moje) — j.w. 47.

145 *Grundriss*, 134, przed przytoczeniem powyższego twierdzenia podkreśla tu właśnie Barth: „... denn es gibt keine theologia crucis, die nicht ihr Komplement hätte in der theologia gloriae. Gewiss, es gibt kein Ostern ohne Karfreitag, aber ebenso sicher gibt es keinen Karfreitag ohne Ostern!”

Otóż zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa uważa Barth — za Nowym Testamentem — najpierw za „czyn Boga” różniący się od wydarzenia męki i śmierci Chrystusa, a więc wydarzenia, będącego wszak aktem, względnie „akcją” Boga. Podczas gdy wydarzenie Krzyża posiada jednak także „komponentę ludzkiego działania”, a więc ściśle „historyczny” charakter, bo było dziełem Syna Bożego w jego ludzkim uniżeniu się, to zmartwychwstanie nie posiada już tej ludzkiej komponenty, ono dokonuje się „poza całą pragmatyką ludzkich decyzji i akcji”; w swej realizacji jest po prostu „wyłącznym czynem Boga”, „suwerennym czynem Boga” i jako taki czyn jest podobne raczej do aktu stworzenia¹⁴⁶.

By wyrazić jeszcze lepiej niedwuznaczność zrozumienia zmartwychwstania jako ekskluzywnego czynu Boga, wprowadza tu Barth nowotestamentowe rozróżnienie pomiędzy „zmartwychwstaniem” a „wskrzeszeniem”. Pierwsze pojęcie odnosi następnie do działania Boga w swoim Synu, a drugie do aktywności samego Syna Bożego w chrystofaniach po zmartwychwstaniu. Powołuje się przy tym na Flp 2, 8: „uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci”, oraz Flp 2, 9: „dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię”¹⁴⁷. Z tego „darowania Mu imienia” wynika właśnie „pasywne pojmowanie” zmartwychwstania jako „wskrzeszenia”, ponieważ chodzi o podkreślenie jego charakteru łaski. Zmartwychwstanie jako wyłączny akt Boga jest bowiem „wolnym boskim aktem łaski”. We wskrzeszeniu przez Ojca sam Syn Boży nie jest przeto aktywny, ale jest „czystym przedmiotem i odbiorcą łaski Bożej”, tzn. „przyjmującym, otrzymującym, obdarowanym” i to „nie tylko jako człowiek, lecz właśnie jako Syn Boga”¹⁴⁸.

W tym kontekście jeszcze jeden moment wyróżnia Barth w wydarzeniu zmartwychwstania, określa je mianowicie w aspekcie formalnym jako „egzemplaryczną postać objawienia Bożego” zrealizowanego w Chrystusie. Znaczy to, że dopiero zmartwychwstanie ukazało jasno, iż Bóg był w Chrystusie (2 Kor 5, 19), że On sam poszedł w śmierć udał się na obczyznę i w tym swoim najgłębszym uniżeniu działał „jako jeden wysoki, prawdziwy Bóg”. Wtedy uczniowie zrozumieli, że Chrystus jest naprawdę Bożym objawieniem, ponieważ w zmartwychwstaniu „po-

146 KD IV/1, 330 n; por. także, 394, gdzie Barth mówi o zmartwychwstaniu jako „exklusive Gottestat”.

147 Tamże, 334: „Dass er „aufersteht”, dass er sich seinen Jüngern offenbart (efanerothe) als der von den Toten Erweckte (Joh 21, 14) ist einesein Anderes aber der Akt dieser *A u f e r w e c k u n g*”

148 Tamże, 334 n. B. Klappert, jw., 303 ukazuje, że dawniej rozumiał Barth rozróżnione w Nowym Testamencie pojęcie: wskrzeszenie (egeirein) i zmartwychwstanie (anistanai) inaczej, mianowicie, że Jezus Chrystus został wskrzeszony co do swojego człowieczeństwa, a zmartwychwstał co do swego bóstwa (Credo, 81, 88, 91); a później: że wskrzeszenie i zmartwychwstanie są pojęciami zamiennymi, opisującymi ten sam proces, przy czym raz koncentruje się myśl na Synu Bożym (zmartwychwstanie), a drugi raz na Bogu Ojcu jako działającym podmiocie (KD IV/3, 513). Ze względu na doketyzującą tendencję takiego tłumaczenia, odrzuca je Barth i przyjmuje wyżej uwydatnione rozumienie danych pojęć (KD IV/1, 334), które B. Klappert ocenia krytycznie.

świadczył samego siebie” (Selbstbezeugung des Herrn), udzielił im do-tychczas niedostępnego poznania, objawiając się jako podmiot dzieła pojednania, a więc w ogóle jako „objawienie”¹⁴⁹.

O roli zmartwychwstania, o jego znaczeniu świadczy — według Bartha — również to, że jako nowy czyn Boga stanowi ono „wielki osąd Boży, realizację i proklamację boskiej decyzji o wydarzeniu Krzyża”. Ono jest po prostu akceptacją tego wydarzenia i jego uznaniem ze strony Boga¹⁵⁰. I wreszcie — zmartwychwstanie jest objawieniem wywyższonego w stanie uniżenia „królewskiego Człowieka”, o czym wspominaliśmy już uprzednio. W tej chwili należałoby jeszcze zwrócić uwagę na problem historyczności zmartwychwstania Chrystusa; jak Barth ujmuje to zagadnienie w ramach chrystologii pojednania? Otóż priorytet rzeczywistości w sensie pierwszeństwa objawionej realności jest także w tej kwestii wiążący i decydujący. Specyficznie rozumiana „historyczność” zmartwychwstania stanowi mianowicie implikat historycznie nieuchwytnego elementu, bo polegającego na rozumieniu zmartwychwstania jako ekskluzywnego czynu Boga i na jego charakterze jako egzemplarycznego objawienia. Oto istotne elementy Barthowskiego ujęcia.

Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jest faktycznym wydarzeniem. Ono dokonało się „na tyle w tym samym znaczeniu, co jego ukrzyżowanie i śmierć, na ile miało również miejsce w obrębie ludzkiej przestrzeni i ludzkiego czasu jako immanentnie-światowe prawdziwe wydarzenie o przedmiotowej treści” Tylko w ten sposób mogło ono bowiem być uchwytnie „jako boska walidacja i proklamacja tego, co wpieryw dokonało się w Jezusie Chrystusie dla nas” w celu przemiany całokształtu ludzkiej sytuacji, czyli naszego usprawiedliwienia. A więc pod tym względem zmartwychwstanie dokonało się również „jako szczególna historia w ogólnej ludzkiej historii w konkretnej przedmiotowości”¹⁵². Ten przestrzenno-czasowy aspekt zmartwychwstania, jego „przedmiotowość” decyduje wszak o „totalnie czasowej poznawalności” Zmartwychwstałego przez jego uczniów. „Jako w tym znaczeniu realnie ich Spotykalający czyni On sam siebie podstawą ich wiary i przedmiotem oraz treścią ich świadectwa”¹⁵³.

Zmartwychwstanie jako wydarzenie mające miejsce w przestrzeni i czasie jest zatem wydarzeniem dokonany „wprawdzie nie tylko cielesnie, ale także cielesnie” Stanowi ono bowiem „podobnie jak inne wy-

149 KD IV/1, s. 332 n; por. KD IV/3, 325. B. Klappert mówi dlatego sumarycznie o wszystkich wymienionych trzech momentach roli zmartwychwstania jako o „Die Auferweckung als Offenbarung des Subjekts der Versöhnung” — jw., 293—308. Dane trzy momenty wymienia Barth syntetycznie w KD IV/1, 394 tak: „exklusive Gottestat, reine Gottesoffenbarung, freie göttliche Gnadentat”. W KD/2, 278 wspomina Barth o tym, że Tradycja widzi całą historię Jezusa Chrystusa z punktu Wielkanocy: weil sie seine ganze Geschichte von Ostern her sieht...”.

150 KD IV/1, 340 n; zob. B. Klappert, jw., 308—315: „Die Auferweckung als Validierung der Tat der Versöhnung im Kreuz”.

151 Barth traktuje o tym już w KD IV/1, 341—368, ale dopiero w KD IV/2, 147—172 rozwija ten aspekt szerzej, pogłębiając go raz jeszcze w KD IV/2, 274—293 przy okazji precyzacji królewskiego urzędu Jezusa Chrystusa.

152 KD IV/1, 368.

153 Tamże, 389.

darzenia wśród ludzi, przez nich przeżyta i potem poświadczoną historię”; jako wydarzenie np. „wyłącznie ponadświatowe”, którego jako takiego ludzie nie mogliby ani przeżyć ani poświadczyć, nie byłoby zmartwychwstanie wydarzeniem objawienia, tzn. nie posiadałoby charakteru objawiającej rzeczywistości (*Offenbarungseignis*)¹⁵⁴. Chodziło przecież o „samooznajmienie Zmartwychwstałego”, o ukazanie jego identyczności z uprzednio na krzyżu uśmierconym, ale równocześnie też wywyższonym Jezusem Chrystusem, który jest „nowym Człowiekiem”. Jednakowoż trzeba mocno podkreślić, iż Chrystus stał się nim dopiero przez swoje zmartwychwstanie, On był i jest nim już w swojej śmierci. „W swoim zaś zmartwychwstaniu objawia się jako ten, którym On był właśnie w swojej śmierci”¹⁵⁵. Mając na uwadze wszystkie wymienione wymiary zmartwychwstania należałoby, według Bartha, mówić o nim jako o wydarzeniu „prehistorycznym”¹⁵⁶. Chce on przez to powiedzieć, że choć dokonuje się ono jako prawdziwe wydarzenie w konkretnej przestrzeni i w ściśle określonym czasie, to jednak w swojej istocie nie jest „historycznie” sprawdzalne i uchwytnie. „Jako „historia” może być ujęta śmierć, nie zaś zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa”, chociaż i ono jest prawdziwym, realnym wydarzeniem w historii¹⁵⁷. Treści wydarzenia wielkanocnego nie sposób jednak „zweryfikować historyczno-krytycznymi środkami” Zmartwychwstanie implikuje oczywiście także płaszczyznę historyczną, ale w swej treści istotnej jest, jako ekskluzywny czyn Boga, wydarzeniem transcendentnym, i w tym właśnie znaczeniu „prehistorycznym”¹⁵⁸. Ten aspekt zmartwychwstania wystąpi na jaw jeszcze wyraźniej, kiedy później uwzględnimy także jego nieodzowny wymiar pneumatologiczny.

3. Historyczny związek Krzyża ze Zmartwychwstaniem

Krzyż, w przekonaniu Bartha, jest wyrazem dokonanego w osobie Jezusa Chrystusa dzieła naszego pojednania z Bogiem, urzeczywistnienia naszego zwrócenia się ku Niemu. Zmartwychwstanie zaś ukazuje, że Jezus Chrystus — Pojednawca, czyli ten, który dokonał tego dla nas, żyje, i że właśnie w nim mamy obietnicę naszego także życia; w nim rozpoczęło się już nasze życie. Śmierć i Zmartwychwstanie są zatem ściśle ze sobą powiązane i tworzą w swej jedności samą istotę historii Jezusa Chrystusa, która jako taka jest historią zbawienia. Ku niej z kolei zmierza wszystko wcześniejsze, tzn. wszystko, co w szerszym znaczeniu może być także nazwane historią zbawienia, a wszystko

154 KD IV/2, 160.

155 Tamże, 163. W sumie chodzi tu zatem Barthowi o „den Offenbarungskarakter des Osterereignisses als solchen. Es ist das konkret geschichtliche Ereignis der Selbstbekundung Jesu nach seinem Tode”. B. Klappert, jw., 332 przytacza w tym kontekście jeszcze wypowiedź z KD III/2, 546: „Gerade die Glorie des Auferstehenden war ja die Glorie des... in Jerusalem gekreuzigten Jesus von Nazareth”.

156 KD IV/1, 371.

157 Tamże, 370 n.

158 Por. KD IV/3, 357 n: zob. także B. Klappert, jw., 340 n; tenże, *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*, 127. Zwięzły i bardzo syntetycznie ujęty aktualny przegląd na temat: „Wirklichkeit und Bedeutung der Auferstehung” zob. H. Ott, jw., 235—248.

późniejsze — z niej się wywodzi i o niej daje świadectwo. Innymi słowy: w nierozzerwalnej jedności tych oto dwóch wydarzeń, „w jedności tej oto śmierci i tegoż wskrzeszenia z tej śmierci dokonuje się historia zbawienia „in nuce”¹⁵⁹. Dlatego też możemy faktycznie mówić o „historiozbawczym” związku zmartwychwstania z Krzyżem. Jak jednak bliżej precyzuje nasz Teolog ten właśnie związek? Formalnie określa go jako „pozytywny związek” i „związek zróżnicowany”¹⁶⁰, merytorycznie zaś uwypukla w nim następujące zasadnicze elementy: Najpierw tożsamość podmiotu obu wydarzeń, tzn. że „Zmartwychwstały nie był kimś innym od Ukrzyżowanego... Wywyższony kim innym, aniżeli Uniżony”¹⁶¹. Oto jedyny „chrześcijańsko-teologiczny aksjomat”, „aksjomat wszystkich aksjomatów”, bo „Jezus Chrystus, tak jak jest nam w Piśmie św. poświadczony, jest Egzystującym w tej jedności” i jako taki jest „jednym Słowem Bożym, które winniśmy słuchać, któremu winniśmy w życiu i śmierci ufać i być posłuszni”¹⁶². Następnie podkreśla Barth, że oba wydarzenia są tym powiązane, iż zostało w nich jako w „dwóch czynach Boga razem i po kolei wymówione i doszło do głosu jedno „tak” Bożej woli pojednania” W szerokim znaczeniu, tzn. pod każdym względem „dla nas” — Jezus Chrystus „umarł i zmartwychwstał” (2 Kor 5, 15). „Zarówno tu jak i tam jest prowadzona nasza sprawa”, nasze zawrócenie ku Bogu urzeczywistniła się „tu i tam” Do realizacji tej odmiany, „a więc do pojednania świata z Bogiem należy jedno i drugie: dobrowolne posłuszeństwo Syna w jego śmierci i łaska Boga Ojca w jego wskrzeszeniu, wydarzenie z Golgoty i wydarzenie w ogrodzie Józefa z Arymatei” Występująca tu „jedność następstwa” w sensie kolejności nie posiada jednak charakteru powtórzenia; ów związek nie stanowi również jedności dwóch równych czynników. Krzyż i Zmartwychwstanie tworzą „prawdziwe następstwo w zróżnicowanym związku, w którym oba czynniki posiadają swoją szczególną postać i funkcję”. Krzyż to po prostu „negatywne wydarzenie (w pozytywnym zamiarze!)”, a zmartwychwstanie — „pozytywne wydarzenie (z negatywnym uwarunkowaniem!)”¹⁶³

Ważne znaczenie w zróżnicowanym związku obu zbawczych wydarzeń posiada także czynnik ich czasowego „razem” i „po sobie”. Otóż drugie wydarzenie — zmartwychwstanie, zadecydowało o tym, iż Ukrzyżowany „żyje i panuje na wieki” (L u t e r). Nie stał on się, jakby z jego pogrzebu wynikało, kimś „Przeszłym”, nie został on zamknięty w ramach swojego dawnego czasu, ale stał się i jest „Panem każdego czasu, wiecznym jak sam Bóg, zatem też obecnym w każdym czasie”. To, że zmartwychwstał, by śmierć nad nim nie miała już władzy (Rz 6, 9) implikuje, że jego dawne życie i działanie stanowi także dziś jeszcze aktu-

159 KD IV/1, 379: „In dieser Einheit sind der Tod und die Auferweckung Jesu Christi miteinander die Geschichte Jesu Christi und als solche die Heilsgeschichte ... Hier, in der Einheit dieses Todes und dieser Auferweckung aus dem Tode geschieht sie in nuce”.

160 Tamże, 341, 342 n.

161 Tamże, 336.

162 KD IV/3, 47; KD IV/1, 382.

163 KD IV/1, 341 n: „Es geschah der Tod Jesu Christi als Gottes negative laut seiner Auferstehung in positiver Absicht... Und es hatte die Auferweckung Jesu Christi als Gottes positive Tat laut seines vorangegangenen Todes jene negative Voraussetzung...”.

alny byt. Wydarzenie z trzeciego dnia po jego śmierci podniosło właśnie „wszystko przedtem dokonane w jego jednorazowości” do rzędu „dokonanego raz po wsze czasy”. Na mocy zmartwychwstania wydarzenie Krzyża nie jest czymś przeszłym, „ale jako takie aktualnym a nawet całą terażniejszość wypełniającym i określającym wydarzeniem”¹⁶⁴.

Zróznicowany związek Krzyża ze zmartwychwstaniem uzupełnia i uściśla Barth raz jeszcze formalnie jako wzajemny związek, nierozdzielalną jedność oraz nieodwracalne następstwo przy czym chodzi mu szczególnie o ponowne podkreślenie roli zmartwychwstania.

W związku z tym zaznacza, że zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jako dzieło łaski Boga Ojca stanowi „najzupełniejszą odpowiedź na dokonany, w jego oddaniu się w śmierć, akt posłuszeństwa Syna”. Pojęte znowu jako proklamacja i objawienie, zmartwychwstanie wynosi na światło dzienne dokonane w śmierci Jezusa „raz po wsze czasy wydarzenie pojednania i zbawienia, boskie „tak”, które już w owym „nie” było ukryte”. Rozumiane wreszcie jako „pozadoczesność” (Jenseits) śmierci Jezusa jest zmartwychwstanie najzupełniej „pozadoczesnością owej doczesności”¹⁶⁵. Dalej wyjaśnia nasz Autor, iż oba wydarzenia są „także jednym czynem Boga”, bo decydują razem w swej jedności o dziele pojednania świata z Tym, który zdecydował o owym pojednaniu już w swoim odwiecznym wyborze¹⁶⁶.

Również nie można ani na chwilę zapomnieć o tym, że jedność Krzyża i Zmartwychwstania jest związkiem odznaczającym się nieodwracalnym następstwem, „ponieważ pierwsze jest zawarte w drugim, śmierć Jezusa Chrystusa w jego życiu, Sąd Boży w Bożej łasce”. Na tej też podstawie obecnie mamy „do czynienia z Ukrzyżowanym tylko jako ze Zmartwychwstałym”. Stąd wynika dalej, iż nie istnieje „Ukrzyżowany in abstracto”, bo „poza Poranek Wielkanocny nie sposób się cofnąć”; nie można się zatrzymywać przy „nagim krzyżu”. Biblijne „nie ma Go tutaj; zmartwychwstał!” (Mk 24, 6)¹⁶⁷ nie pozwala uprawiać wyizolowanej i abstrakcyjnej „theologia crucis” bez „theologia gloriae”. O żywotności zaś tej ostatniej, rozumianej jako „theologia resurrectionis” decyduje w dużej mierze chrystologicznie właściwe zaakcentowanie czynnika pneumatologicznego, który w ostatniej szczególnie fazie twórczości Bartha odgrywał dużą rolę. By mieć pełny obraz jego najdojrzalszej wizji Tajemnicy Chrystusa, winniśmy dlatego jeszcze o tym elemencie wspomnieć. Wpierw zaznaczmy jednak, że nasz Teolog łączy ściśle z wydarzeniem wielkanocnym jako „zapoczątkowaniem nowego przyjscia Jezusa Chrystusa” także Wniebowstąpienie, Zesłanie Ducha Świętego i paruzję w jeden „czas eschatologiczny”¹⁶⁸. W tej chwili chodzi nam przede wszyst-

164 Tamże, 345.

165 Tamże, 378: „Aber eben: sie ist doch ganz und gar das Jenseits dieses Diesseits”

166 Tamże.

167 Tamże, 379 n. B. Klappert, jw., 348—377 problem związku Krzyża ze zmartwychwstaniem u Bartha analizuje trójdzielnie, tzn. najpierw omawia zróznicowany związek tych wydarzeń, następnie jego teologię i wreszcie relację: „Krzyż i zmartwychwstanie” a „uniżenie i wywyższenie”.

168 Zob. KD IV/3, 338 nn.

kim o powiązanie Ducha Świętego z wydarzeniem zmartwychwstania. Podczas gdy do tomu IV/1 „Dogmatyki” włącznie wiązał Barth rolę Ducha Świętego, prawie zawsze tylko z „podmiotową rzeczywistością objawienia”, ujmując równocześnie Jezusa Chrystusa jako „przedmiotową rzeczywistość” tego wydarzenia¹⁶⁹, w tomie IV/2 swojego opus vitae pogłębił i poszerzył ów tradycyjny raczej punkt widzenia. Już nieco wcześniej co prawda podkreślał, za Kalwinem, związek pneumatologii z chrystologią jako wyraz ścisłej łączności osoby Chrystusa z jego dziełem, oraz tłumaczył znaczenie treściowe tytułu „Chrystus” w oparciu o „namaszczenie Duchem Świętym”, dzięki któremu właśnie Chrystus stał się „nosi-cielem Ducha Świętego”, zaś „tajemnica wcielenia jest tajemnicą Ducha Świętego”¹⁷⁰. Nas interesuje tu jednak przede wszystkim późniejsze gruntowanie pneumatologicznego wymiaru chrystologii pojednania w perspektywie wydarzenia zmartwychwstania. W tym to kontekście mówi nasz Teolog o Duchu Świętym jako o „obecności i akcji samego Jezusa Chrystusa”; to po prostu „sam Jezus Chrystus w mocy swojego zmartwychwstania”¹⁷¹. Wydaje się, że po tej chyba linii winny pójść usiłowania stworzenia nowej i zwartej „teologii Ducha Świętego”, do których to Barth tak gorąco pod koniec życia zachęcał. „Sądzę, twierdził on, że nam wszystkim we wszystkich wyznaniach i Kościołach potrzeba koniecznie o wiele poważniej brać także tę trzecią Osobę, lub jak zwykłem chętniej mówić: sposób bytowania jednego Boga, Ducha Świętego, anizeli to zazwyczaj ma miejsce. Można go krótko zdefiniować jako nigdy niewyczerpującą się moc dzieła i słowa Bożego wokół i do swojego stworzenia”¹⁷². Duch Święty to wszak „vinculum pacis inter Patrem et

169 KD I/2 (§ 13, 1) 1—28: „Jesus Christus die objektive Wirklichkeit der Offenbarung”; tamże (§ 16, 1), 222—264: „Der Heilige Geist die subjektive Wirklichkeit der Offenbarung”; KD IV/1, (§ 62, 1), 718—726: „Das Werk des Heiligen Geistes”, por. tu s. 724: „Es ist merkwürdig, aber es ist so: man kann vom Heiligen Geist und seinem Werk grundsätzlic und allgemein tatsächlich nicht mehr als dies sagen, dass er die Macht ist, in der Jesus Christus — sich selbst bezeugend, und zwar wirksam bezeugt, sich unter Menschen und im Menschen Gehör und Gehorsam verschafft..., dass er die Macht Jesu Christi ist, in der es Ereignis wird, dass es Menschen gibt, die ihn als des Ihrigen, sich selbst als die Seinigen vorfinden und erkennen dürfen und müssen”.

170 *Glaubensbekenntnis*, 41, 48 nn. Chodzi tu oczywiście tylko o wykład Symbolu Apostolskiego na podstawie Katechizmu Kalwina. Por. tu także dawną wypowiedź w: *Das Schriftprinzip der reformierten Kirche*, Zürich 1923, 241: „Durch den Geist ist Jesus von Nazareth der Logos Gottes”. (W odn. 1 zaznacza tu Barth: „Der Geist als das Realprinzip der Göttlichkeit der Schrift... steht in Analogie zu dem conceptus de spiritu sancto der Menschwerdung”).

171 KD IV/2, 360 n: „... weil er (der Heilige Geist) nichts Anderes ist als die Gegenwart und Aktion Jesu Christi selber: sein eigener verlängerter Arm gewissermassen, er selbst in der Karft seiner Auferstehung, d.h. in der in und mit seiner Auferstehung anhebenden und von da aus weiterwirkenden Kraft seiner Offenbarung”; por. tu także s. 140 nn. Zob. C. O’Grady, *The Church in the Theology of Karl Barth*, 172—192: „The Resurrection and the Holy Spirit”.

172 *Kirche in Erneuerung*, 12. Na temat potrzeby i ważności „teologii Ducha Świętego” zob. Karl Barth, *Briefe 1961—1968* (Gesamtausgabe V), Zürich 1975, 494 (list nr 298 — z 10.VIII.1968 r.) i s. 505 (list nr 305 — z I.X.1968). Z przytoczonego tu w aneksie na s. 546 n listu nr 1 (prof. K. D. Miskotte do Bartha — z 16.V.1961 r.) dowiadujemy się, że Barth mówił o tej potrzebie już z okazji uroczystego obchodu jego 75 urodzin w bazylejskiej restauracji „Bruderholz” (10.V.1961).

Filium", dlatego teologia III artykułu Symbolu winna dojść do głosu wszędzie, we wszystkich traktatach dogmatyki. Postulat ten jest wiążący również dla „nad wszystkim władającej chrystologii”, o czym świadczy choćby już podkreślana przez nią formuła „conceptus de Spiritu Sancto”¹⁷³.

Chociaż sam Barth wtedy już nie mógł osobiście nawet naszkicować konkretnych linii rozwoju takiej właśnie „pneumatologicznej chrystologii”, to jednak jest dla nas ważne, iż domagając się rozwinięcia teologii III Artykułu, wskazał w jej ramach równocześnie na taką perspektywę chrystologiczną.

* * *

Podczas gdy zdecydowanie wertykalny wymiar „chrystologii inkarnacyjnej” postawił przed nami Tajemnicę Jezusa Chrystusa w całym blasku jej tajemniczości, „chrystologia pojednania”, przez właściwy jej na całej linii rozwoju ściśle historiozbowczy aspekt, usiłuje przybliżyć nam „po ludzku” tę Tajemnicę, wiążąc ją wprost z naszym chrześcijańskim bytem. Egzystencję Jezusa Chrystusa opisuje bowiem jako „boskie działanie dla i wokół nas, które jako takie jest również podstawowym elementem wszelkiego chrześcijańskiego poznania i wyznania”¹⁷⁴. Uczy nas zatem o „historyczności” istoty Chrystusa, ponieważ jego byt objawia się faktycznie w dokonanym i jednorazowym wydarzeniu jego uniżenia i wywyższenia tak, że to właśnie wydarzenie stanowi, podobnie jak wtedy też dzisiaj i na całą przyszłość — jego prawdziwy byt. Jakaś inna, nam nieznana postać Jezusa Chrystusa, nie jest możliwa do pomyślenia, istnieje wyłącznie ta, która w owym wydarzeniu została objawiona. Byt Chrystusa w całej pełni swej tajemnicy jest więc powiązany z jego dziełem. „Kim jest Jezus Chrystus? Czyż nie trzeba odpowiedzieć: tym, który w jednej wtedy dokonanej operatio swojego Bożego i ludzkiego bytu, swego wówczas mającego miejsce uniżenia i wywyższenia, w doskonałym wtedy w jego śmierci i wówczas w jego zmartwychwstaniu objawionym pojednaniu świata z Bogiem, jest dzisiaj i będzie jutro!”¹⁷⁵. Przez takie ujęcie zagadnienia zamierzał Barth podkreślić, iż nie istnieje jakiś „neutralny” Bóg, ponieważ jedyny prawdziwy Bóg — to „Deus pro nobis” Ewangelia ukazuje wyraźnie „ludzkość”

173 *Nachwort zur Schleiermacherswahl*, München 1968, 311 n. W tym posłowie pochodzącym z 1968 r., a więc roku śmierci Bartha, znajduje się w kontekście w/w postulatu również jego wzmianka, że ku temu właśnie „zdaje się zmierzają pełen nadziei młody katolicki dogmatyk Heribert Mühlen w Paderborn” (s. 311). Wzmiankę tę posiada również zacytowany uprzednio referat z tego samego roku: *Kirche in Erneuerung*, s. 12. Pod koniec podkreślenia Barthowskiego postulatu warto sobie przypomnieć oświadczenie Bartha z 1922 r.: „Seufzen: Veni creator spiritus! ist nun einmal nach Röm. 8 hoffnungsvoller als triumphieren, wie wenn man ihn schon hätte. Sie sind in meine Theologie” eingeführt, wenn Sie diesen Seufzer gehört haben. Haben sie ihn gehört und verstanden, verstanden vielleicht besser als Ihnen lieb ist, dann werden Sie es auch verstehen, wenn ich schliessen möchte mit einem Bekenntnis der Hoffnung...”.

174 KD IV/2, 117.

175 Tamże, 123 n.

naszego Boga, „die Menschlichkeit Gottes”, jak brzmi szokujący nieco dla znawców teologii Bartha tytuł jednej z jego prac¹⁷⁶. Wyrazem tej to ludzkości absolutnie przeciw „boskiego Boga” jest historiozbawczy fakt „Boga z nami”, Bóg nie jest nigdy bez człowieka! Nie ma to jednak bynajmniej oznaczać, że Barth w okresie konstruowania chrystologii pojednania zrezygnował z absolutnej inności Boga, skoro dla niego poznanie „ludzkości” Boga wypływa przeciw z poznania jego „boskości”. „Właśnie, należycie rozumiana boskość Boga implikuje jego ludzkość”, twierdzi on, uważając równocześnie to swoje stwierdzenie za „tezę chrystologiczną”, tzn. uzasadnioną na bazie chrystologii i w jej też ramach rozwijaną¹⁷⁷. Jezus Chrystus jest „preegzystującym Deus pro nobis”. Niski w ludzkości swojego uniżenia Bóg posiada zatem „odgórne” uzasadnienie bycia z nami, ponieważ jego początek tkwi w wysokości samego wewnątrztrynitarnego bytu. Nam objawia się wprawdzie „oddolnie”, mianowicie w swoim dziele pojednania, uchwytnym „historycznie” dzięki właściwej sobie „ludzkiej komponencie”, ale to dzieło jest równocześnie „suwerennym aktem Boga” i dziełem Jego łaski. Tak oto syntetycznie ujmując Barth założenie wyjściowe swojej chrystologii pojednania, stanowiącej zatem a limine chrystologię równoczesnego „od góry w dół” i „od dołu w górę”, a więc scaloną twórczo chrystologię odgórną i oddolną. Ta formalna jedność ma jednakże ścisłą podstawę w merytorycznej jedności bytu i działania Jezusa Chrystusa w jego „urzędzie Pośrednika”, w dziele pojednania. Czyli nawet pod względem metodologicznym — chciałoby się rzec — priorytet rzeczywistości, objawionej realności, jest dla naszego Teologa wiążący i decydujący. Dzięki temu też jego najnowsza synteza chrystologiczna, prezentowana jako „chrystologia pojednania” jest w swoich istotnych punktach bardzo przekonująca. Żadnemu chyba ze współczesnych chrystologów nie udało się jej w tak oryginalnym stopniu osiągnąć. Przy czym niezmiernie ważne znaczenie posiada także ten fakt, że Barth — przy całej oryginalności swojej interpretacji Tajemnicy Chrystusa — nie myśli wcale zrywać z tradycyjnym dogmatem Kościoła. Owszem, on zdaje sobie doskonale sprawę, z jakimi trudnościami spotyka się ów dogmat dzisiaj w swojej oficjalnej i wciąż jeszcze kościelnie wiążącej wykładni (w postaci doktryny o dwóch naturach). To stanowi właśnie decydujący powód do podjęcia się reinterpretacji tej wykładni, nie uzasadnia natomiast jej całkowitego odrzucenia¹⁷⁸. O twórczym zaś charakterze Barthowskiej reinterpretacji dogmatu świadczy przejęcie prawie wszystkich najważniejszych tradycyjnych idei chrystologicznych i stworzenie w oparciu o nie, w zasadzie biblijnie umotywowanej, nowej syntezy niezwykle dynamicznej chrystologii.

W związku z tym na szczególną uwagę zasługuje powiązanie nauki o dwóch naturach z doktryną o dwóch stanach Jezusa Chrystusa i jego

176 *Die Menschlichkeit Gottes* (Theologische Studien 48), Zollikon-Zürich 1956.

177 Tamże, 4,10.

178 KD IV/2, 26: „Die in der alten Kirchënlehre und Theologie seit den Kämpfen und Entscheidungen des 4. und 5. Jahrhunderts herrschend gewordene Rede von den zwei „Naturen“ Jesu Christi hat sich als einem schweren Missverständnis ausgesetzt und darum als mindestens sehr interpretations — bedürftig erwiesen. Man braucht sie deswegen nicht preisgeben” (podkreślenie moje); por. tu także s. 65, 71.

trzech zbawczych urzędach: Kapłana, Króla i Proroka. Nie chodzi tu jednak o następujące po sobie kolejno stany uniżenia Syna Bożego i wywyższenia Syna Człowieczego, lub też o wykonywane etapami zbawcze urzędy Chrystusa — Pojednawcy. Decydujące znaczenie przypada w udziale bytowo-dynamicznej jedności zarówno stanów, jak też zbawczych urzędów Jezusa Chrystusa, jedności urzeczywistniającej się w dziele pojednania. Na tej drodze przewycięża Barth skutecznie, bo merytorycznie, rozdział pomiędzy chrystologią a soteriologią, pomiędzy nauką o osobie i o zbawczym dziele Chrystusa. To, czym Chrystus jest w tajemnicy swej osoby, należy właśnie pojąć z tego, co dzieje i dokonuje się w Bożym dziele pojednania. Stosowana tu przez Bartha transpozycja zasady klasycznej ontologii *operari sequitur esse* w znaczeniu: *esse sequitur operari* doprowadza w konsekwencji do zdynamizowania, uhistorycznienia i zaktualizowania klasycznej chrystologii inkarnacyjnej; dlatego jego koncepcja jest równocześnie chrystologią ontyczną i funkcjonalną. Jednak istotne *novum* chrystologii pojednania nie polega na tej tylko modyfikacji nauki tradycyjnej, lecz na poglądzie, że doktryna o dwóch naturach i dwóch stanach, i związanych z nimi trzech zbawczych urzędach jest implikatem jedności osoby i dzieła Jezusa Chrystusa w pojednaniu i że ta właśnie jedność „działającej osoby” i „osobowego dzieła” jest dynamiczną „klamrą interpretacyjną” statycznego w zasadzie charakteru chrystologii tradycyjnej.

Ponadto należy jeszcze podkreślić korelację Krzyża i Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, uwydatnioną przez naszego Teologa jako „różnicowany związek” obu wydarzeń stanowiących „historię zbawienia in nuce”. Z tym wiąże się również jego „staurologiczna” precyzacja bóstwa Jezusa i w ogóle postulat „wkreślenia” tajemnicy Chrystusa w tajemnicę Boga. Tak jak Jezus Chrystus istnieje już tylko jako „zmartwychwstały Ukrzyżowany” i jako taki jest właśnie pełnią objawienia, samym po prostu Objawieniem, nie można też Jego tajemnicy odrywać od tajemnicy samego Boga. Barth mówi w tym kontekście nie tylko o „posłuszeństwie”, ale nawet o „pokorze” Syna Bożego, objawiającego swoje bóstwo właśnie w uniżeniu. Czym natomiast jest w swej istocie prawdziwe człowieczeństwo Syna Bożego dowiaduje się z kolei z jego wywyższenia jako „królewskiego Człowieka”. Z tej też perspektywy może nasz Autor następnie z uzasadnieniem wskazywać na Chrystusowe człowieczeństwo jako „punkt wyjściowy dla dalszych przemyśleń”¹⁷⁹, nie potrzebuje się wcale obawiać niedozwolonego teologicznie „antropologizowania” Tajemnicy Jezusa Chrystusa.

Ale zapytajmy teraz, do jakich zasadniczych punktów „chrystologii pojednania” nawiązują najczęściej współczesne katolickie koncepcje chrystologiczne; przez jakie elementy swojej najpełniejszej teologicznej wizji Chrystusa oddziałowuje Barth na nie?

Na pierwszym miejscu należałoby wymienić przede wszystkim oryginalność Barthowskiej syntezy scalającej tradycyjne doktryny o dwóch stanach, dwóch naturach i trzech urzędach Jezusa Chrystusa. Synteza ta, opierająca się na jedności osoby i dzieła Chrystusa w pojednaniu, stano-

wi bowiem o niespotykanym dotychczas dynamizmie „chrystologii pojednania” Jakiś aspekt tegoż właśnie dynamizmu lub też jego konsekwencje znalazły *explicite* lub *implicite* realny oddźwięk prawie u wszystkich nowszych chrystologów katolickich. K. Rahner posługuje się w tym przypadku wprost sformułowaniami Bartha, kiedy np. twierdzi, że „dzieła odkupienia przez Jezusa Chrystusa nie można oddzielać od jego „bytu”, ponieważ Jezus Chrystus jest po prostu „swoim dziełem”. W tym też znaczeniu można, według niego, twierdzić, „że należycie rozumiana chrystologia ontologiczna i funkcjonalna” to ta sama chrystologia¹⁸⁰. Jeszcze konkretniej formułuje Rahner tę myśl podkreślając, że „funkcja” Jezusa objawia jego „istotę”, przy czym nasuwa się wyraźna analogia do „wnioskowania” w oparciu o metodyczną zasadę Bartha: *esse sequitur operari*¹⁸¹. Wiele wspólnych elementów z jego opisem stanu uniżenia Syna Bożego posiada również Rahnerowska koncepcja „Selbstentäußerung Gottes”¹⁸².

Bardzo twórczo i pozytywnie zarazem podziałał wpływ Bartha na poglądy chrystologiczne J. Ratzingera. Otóż autor ten już w oparciu o analizę imienia „Jezus Chrystus” utrzymuje, że „właściwa wypowiedź wiary” nie dopuszcza do rozróżnienia u Jezusa urzędu i osoby: „osoba jest urzędem, urząd jest osobą. Nie można ich rozłączać”¹⁸³. Jeszcze wyraźniej w duchu bazylejskiego Teologa myśli Ratzinger, kiedy mówi o „totalnej jedności osoby i dzieła jako rzeczy istotnej” w Tajemnicy Chrystusa lub o „dynamicznym charakterze” egzystencji Syna, o tym, że jako „Syn” jest Jezus „actualitas czystego służenia”, względnie że jego byt jest czystą actualitas „od” i „dla” Jezus jest po prostu „swoim dziełem”¹⁸⁴. Z punktu widzenia tej jedności osoby i dzieła krytykuje Ratzinger — podobnie jak Barth — teorię zadośćuczynienia św. Anzelmą jako „rozdzielanie” pojednania na dzieło i osobę Jezusa¹⁸⁵. W sumie chrystologia naszego Autora natchnęła go także do zdecydowanie dynamicznej interpretacji Chalcedonu¹⁸⁶.

Aż do swej pracy na temat chrystologii Hegla, pod wyraźnym wpływem poglądów Bartha, znajdował się również H. Küng. W tym właśnie studium podkreśla zdecydowanie, podobnie jak nasz Teolog, rację bytu w chrystologii zarówno Janowego ujęcia Tajemnicy Chrystusa: „Słowo stało się ciałem”(J 1, 14), jak też Pawłowego: „Bóg był w Chry-

180 K. Rahner, *Systematik der kirchl. Christologie*, w: LThK V, k. 954: „Das Werk der Erlösung darf nicht von seinem Sein getrennt werden... J. Chr. ist sein Werk. Ontologische u. funktionelle Christologie sind, beide richtig und voll verstanden, die selbe Christologie”. Zob. tu także B. Klappert, jw., 92 (odn. 11).

181 K. Rahner — W. Thüsing, *Christologie — systematisch und exegetisch*, Freiburg 1972, 29.

182 Friedmann, jw., 372 twierdzi wprost, że w tym wypadku chodzi o Barthowską ideę Bożego wyboru do samouniżenia się Syna Bożego; por. tu także s. 331 nn; zob. W. Pannenberg, jw., 329.

183 J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 162; na s. 163 cytuje Ratzinger wprost KD III/2, 66 n.

184 Tamże, 166 n, 168 n, 184.

185 Tamże, 189.

186 Zob. np. J. Ratzinger, *Heilsgeschichte und Eschatologie*, w: *Theologie im Wandel*, München 1967, 80 n, 89.

tusie" (2 Kor 5, 19)¹⁸⁷ Tu stwierdza również, że Barth odnowił i skorygował znacznie klasyczną chrystologię, zwłaszcza zaś — że przedstawił on w sposób najbardziej wyczerpujący naukę o pojednaniu, której to Küng poświęcił jedno z najlepszych bodajże swoich dzieł¹⁸⁸.

Nie tylko „głębokim znawcą Bartha”, ale równocześnie też krytycznym kontynuatorem jego idei jest H. U. von Balthasar¹⁸⁹. Z tematycznego zakresu „chrystologii pojednania” przejmuje on i rozbudowuje szczególnie ideę „uniżenia Sługi Bożego” w posłuszeństwie względem Ojca, stosując tu w szerokim zakresie wprost Barthowską terminologię. Barthowi oddaje też ostatnie słowo w swoich wywodach na temat doktryny o kenozie i jej następstwach dla teologii¹⁹⁰. Być może, iż bez koncepcji Bartha nie miałaby teologia katolicka w ogóle „chrystologii posłuszeństwa” von Balthasara.

Wiele z podstawowych sformułowań Barthowskiej wizji stanu uniżenia Syna Bożego przejmuje także P. Schoonenberg, chociaż tematycznie jego chrystologia usiłuje być niezależna od tej wizji¹⁹¹.

Wyraźną zależność od dynamicznego ujęcia naszego Autora przejawia oryginalna próba chrystologiczna D. Wiederkehra, zmierzającego zdecydowanie do integracji założeń wyjściowych najważniejszych obecnie koncepcji chrystologii. Barth jest w niej w każdym razie cytowany z zasady afirmująco, a poza tym przypomina sam jej tekst także pośrednio rzeczowe ujęcie z zakresu „chrystologii pojednania”¹⁹².

Wysoki stopień zależności od idei bazylejskiego Teologa znamionuje również W. Kaspera wykład chrystologii. Już sam tytuł jego zasadniczego pod tym względem dzieła: „Jesus der Christus” przypomina, mimo kontekstu tradycji katolickiej Szkoły Tybindzkiej, nominalnie

187 H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Freiburg 1970, 536; por. tu także 540.

188 Chodzi tu o cytowane już *Rechtfertigung*, o którym R. Haubst, *Vom Sinn der Menschwerdung*, München 1969, 112 powiada: „Hans Küng sucht in seinem Buch *Die Rechtfertigung* als ein von Karl Barth faszinierter katholischer Theologe ein möglichst weitgehende Über — einstimmung mit ihm” (podkreślenie moje).

189 E. -H. Amberg, jw., 20, 22 stwierdza, że von Balthasar jest w „daleko idącej zgodzie z Barthem” i podziwia jego „profunde Barthkenntnisse”. Sam zaś von Balthasar przyznaje się do kontynuowania i pogłębiania podstawowych idei Bartha; por. jego studium: *Karl Barth*, Köln 1951, IX, 33 nn. Zob. także A. Schilson — W. Kasper, *Christologie im Präsens*, Freiburg 1974, 62, 65 n, 69.

190 *Mysterium Paschale*, w: *Mysterium Salutis III/2*, 182: „Man kann deshalb Karl Barth das Schlusswort über die Kenosislehre und ihre Folgerungen für die Theologie lassen”; por. tu także s. 256; ponadto z innych jego prac: *Herrlichkeit III/2 Teil 2*. Einsiedeln 1969, 199; *Spiritus Creator*, Einsiedeln 1967, 89; *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, 57; *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln 1963, 298, 335; *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974, 133-161.

191 Zob. P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen*, Einsiedeln 1969, 65, 67-69, 204. A. Schilson — W. Kasper, jw., 115 wyraża przekonanie, iż „die dort erkennbare Kenosischristologie, die radikale Selbstentäusserung Gottes in die menschliche Existenz Jesu Christi” tworzy tło oryginalnej chrystologii Schoonenberga.

192 D. Wiederkehr, *Entwurf einer systematischen Christologie*, w: *Mysterium Salutis III/1*, Einsiedeln 1970, 476-448; por. tu szczególnie s. 540 n, 543 n, 546, 555, 567, 574, 579, 584, 587, 599 n, 630; zob. także jego pracę: *Konfrontation und Integration der Christologie*, 30. Por. E. H. Friedmann, jw., 341 nn, 374.

nawet linię dynamicznej myśli chrystologicznej Bartha. Pośród zaś szczegółowych elementów „chrystologii pojednania” akcentuje Kasper zwłaszcza „genialne” wprost powiązanie ze sobą doktryny o dwóch stanach i dwóch naturach Jezusa Chrystusa, jak też reinterpretację nauki o jego trzech zbawczych urzędach¹⁹³. Te punkty usiłuje następnie sam dalej rozwinąć i jeszcze bardziej, „oddolnie” przede wszystkim, uwspółcześnić. Z tego też względu jego dzieło jest dzisiaj na ogół bardzo pozytywnie oceniane i przeciwstawiane innym, bardziej problematycznym, katolickim koncepcjom chrystologicznym¹⁹⁴.

Choć „pneumatologiczna chrystologia” H. Mühleny wydaje się być konstruowana całkowicie poza sferą oddziaływania wpływów Bartha, musi zastanowić okoliczność niemalże identyczności niektórych sformułowań dotyczących związku pneumatologii z chrystologią. Chodziłoby zwłaszcza o wiązanie treściowego znaczenia tytułu „Chrystusa” z „namaszczeniem Duchem Świętym” oraz ujmowanie Wcielenia jako momentu zstąpienia na Jezusa Ducha Świętego. Jednak kontekst starotestamentowej „mesjanologii” i — być może także pośredniczący charakter ze strony idei Kalwina — stanowiłby w tym przypadku wystarczającą rację podobieństwa danych sformułowań, zwłaszcza, iż sam Barth nie rozbudował przecież w szczególach pneumatologicznego wymiaru swojej chrystologii pojednania¹⁹⁵.

Tak przedstawiałby się problem faktycznego wpływu ostatniego z trzech typów chrystologii naszego Autora na współczesną chrystologię katolicką. Jak z powyższego zasygnalizowania jego zasadniczych momentów szczegółowych wynika, jest on nie tylko *z n a c z n y*, ale na pewno też *b a r d z o p o z y t y w n y*. Barthowskie ujęcie jedności osoby i dzieła Jezusa Chrystusa w pojednaniu nie powinno stracić na znaczeniu także w dalszym rozwoju katolickiej precyzacji Tajemnicy Chrystusa, zwłaszcza, iż posiada wszelkie formalne i merytoryczne dane do wszechstronnego zagwarantowania „integralności” tej Tajemnicy. Z innych, nie uwzględnionych dotychczas momentów chrystologii pojednania należałoby jeszcze silniej niż dotychczas, uwydatnić walory „róznicowanego związku” Krzyża ze Zmartwychwstaniem. Ujęcie Bartha jest tu dlatego tak wartościowe, że w ścisłym, „neotycznym” przede wszystkim powiązaniu obu wydarzeń ze sobą, nie przekreśla ono bynajmniej ich

193 W. Kasper, *Jesus der Christus*, 43: „Erst K. Barth ist es in systematisch geradezu genialer Weise gelungen, die Zwei-Stände Christologie und die Zwei-Naturen-Christologie, wieder miteinander zu verbinden” Za jedyny mankament tej „genialnej syntezy” uważa Kasper to, iż Barth nie uwzględnia w niej również problematyki „historycznego Jezusa”; na temat wartości Barthowskiej doktryny o trzech urzędach Chrystusa, zob. tu s. 303.

194 Zob. tu zwłaszcza: W. Kern, *Das Christsein und die Christologie. Zu Büchern von H. Küng und W. Kasper*, *Stimmen der Zeit* 100 (1975) 516—528 (por. zwłaszcza 523—528); por. tu także H. G. Koch, *Neue Wege in der Christologie? Zu einigen Christologischen Neuerscheinungen*, *Herder Korrespondenz* 29 (1975) 412—418.

195 Chodziłoby to zatem tylko o Barthowski komentarz do Kalwina wykładu Apostolicum; por. *Glaubensbekenntnis*, 41; 48 nn (zob. odn. 170 tego rozdziału); H. Mühlen, *Das Christusergebnis als Tat des Heiligen Geistes*, w: *Mysterium Salutis* III/2, Einsiedeln 1969, 522, 530.

własnej wartości „ontycznej” Wychodzi to wyraźnie na jaw w określe-
niu przez Bartha zmartwychwstania jako „samodzielnego w stosunku do
wydarzenia Krzyża czynu Boga”, tzn. iż nie uważa on go tylko za „ne-
otyczną stronę odwrotną” pierwszego wydarzenia¹⁹⁶ Ważną rolę odgry-
wa przy tym także realizm zmartwychwstania jako prawdziwego wyda-
rzenia, chociaż nie ujmowalnego w swej istotnej treści (jako ekskluzyw-
ny czyn Boga) „historycznie” W sumie należałoby zatem powiedzieć
o zmartwychwstaniu to samo, co Barth twierdził o nim już w okresie
chrystologii dialektycznej, że jest mianowicie prawdziwym i realnym
wydarzeniem (Geschichte), aczkolwiek w istocie swojej Bożej tajemnicy
historii niedostępnym (keine Historie). Podkreślić trzeba jeszcze orygi-
nalność prezentowanej w chrystologii pojednania koncepcji trzech zbaw-
czych urzędów Chrystusa. Mówić dzisiaj o Chrystusie Kapłanie, Królu
i Proroku nie jest łatwo, niemniej jednak doktryna o „munus triplex”
jako „prawdziwa synteza teologiczna” usiłuje wyrazić „całościowo” cen-
tralny problem „urzędu”, tzn. pytanie dotyczące zbawczego znaczenia
Jezusa Chrystusa w ogóle. Doktryna ta będzie miała zatem pełną „teolo-
giczną” rację bytu w chrystologii wtedy, kiedy okaże się naprawdę po-
mocną w skutecznym uwydatnieniu szczegółowego znaczenia Chrystu-
sa-Pojednawcy dla ludzkiej egzystencji¹⁹⁷. Nikt chyba dotychczas w teo-
logii chrześcijańskiej nie rozpracował chrystologicznie tak wszechstron-
nie i dalekosiężnie tej nauki jak nasz Teolog. W ramach jego chrystolo-
gii pojednania stanowi ona w pewnym znaczeniu „podstawową formę
wypowiedzi o całej tajemnicy życia i wspaniałości Jezusa Chrystusa”
i jako taka jest w stanie — koncentrując myśl teologiczną wokół „pełni
Tajemnicy Chrystusa” i uwypuklając „specyficzną rzeczywistość, aktu-
alność i obecność Chrystusa w misterium”¹⁹⁸ — być „streszczeniem ca-
łego Chrystusowego posłannictwa, wyrażając przy tym jedną formułą
wyjątkowe i równocześnie uniwersalne znaczenie tegoż posłannictwa.
Tym samym odpowiada ona także na pytanie: „dlaczego właśnie Jezus
Chrystus...?”¹⁹⁹ Ten szczegół warto mieć na uwadze, zwłaszcza po uwy-
datnieniu doktryny o „munus triplex” w Konstytucji dogmatycznej So-
boru Watykańskiego II „O Kościele” — jako nauki stanowiącej „jeden
z fundamentalnych aspektów tajemnicy Chrystusa i Kościoła”²⁰⁰. W nie-

196 KD IV/1, 335: „eine dem Kreuzgeschehen gegenüber selbständige, neue
Tat Gottes. Also nicht nur dessen neotische Kehrseite!”

197 Por. H. Ott, jw., 266, 273.

198 L. Hödl, *Die Lehre von den drei Ämtern Jesu Christi in der dogmatischen
Konstitution des II. Vatikanischen Konzil „Über die Kirche”, w: Wahrheit und
Verkündigung, Michael Schmaus zum 70. Geburtstag II, Paderborn 1967,
1801, 1805: „Kein Theologe in der Gegenwart und Vergangenheit hat den Begrif-
fsternar so umsichtig und weittragend verwendet wie K. Barth im 4. Band der
Dogmatik, in der Lehre von der Versöhnung” (cyt. s. 1801).*

199 H. Ott, jw., 275.

200 L. Hödl, jw., 1785: „Die überkommene Lehre von den drei Ämtern Jesu
Christi des Königs, Priesters und Propheten gewann in der Vatikanischen Kon-
stitution über die Kirche eine überraschende Bedeutung. Ja, eine genaue Ana-
lyse der Texte kann nicht übersehen, dass diese Unterscheidungslehre einen
Grundaspekt des Geheimnisses Christi und der Kirche ausmacht”. Por. także
J. Alfaro, *Das Geheimnis Christi im Geheimnis der Kirche nach dem Zwe-
iten Vatikanischen Konzil*, w: Volk Gottes (Festschrift für J. Höfer), Freiburg
1967, 520 n.

odzwonej dalszej interpretacji tej nauki nie można będzie nie uwzględnić jej Barthowskiego modelu, choćby tylko jako najintegralniej teologicznie potraktowanego. Czy można zasadnie stwierdzić to samo o ostatnim etapie jego chrystologii, całej „chrystologii pojednania” w ogóle? Chyba tak, bo zabiegając dzisiaj usilnie o integralne ujęcie Tajemnicy Jezusa Chrystusa, nie sposób przejść mimochodem obok tak oryginalnie całościowego spojrzenia na nią. Barthowska koncepcja, ściśle historiozbawczo ujęta, ma w tym względzie naprawdę wiele do powiedzenia. Jest bowiem w stanie stworzyć mocną podstawę do ekumenicznego przezwyciężenia kryzysu współczesnej chrystologii ²⁰¹.

201 Zob. A. Nossol, *Ein ökumenischer Versuch zur Überwindung der aktuellen Krise katholischer Christologie*, Trierer Theologische Zeitschrift, 85 (1976) H. 5 282—296; por. także: A. Altermatt, *Christus pro nobis*, Analecta Cisterciensia 33 (1977), fasc. 1, 157—159; A. Quadt, *Gott und Mensch. Zur Theologie Karl Barths in ökumenischer Sicht*, Paderborn 1976, 33 nn.