

KS. ALFONS NOSSOL

ZNACZENIE TRYNITARNEJ PODSTAWY CHRYSTOLOGII

(CHARAKTERYSTYKA WYWODÓW K. BARTHA)

W okresie wyteżonych poszukiwań nowych syntetycznych spojrzeń na tajemnicę Jezusa Chrystusa warto zapytać o zasadniczą podstawę teologiczną chrystologii w ogóle. Podstawą tą jest niewątpliwie tajemnica trójjedyności prawdziwego Boga, o której zapominają zwłaszcza te spośród nowych aktualnych konstrukcji chrystologicznych, które usiłują być wyłącznie „chrystologią oddolną”, doprowadzając w ten sposób częstokroć do prawdziwego kryzysu doktryny o osobie i zbawczym dziele Jezusa Chrystusa¹.

W sposób nowy ujął naukę o Trójcy Świętej w ostatnim czasie K. Barth, stwarzając tym samym solidną podstawę trynitarną dla swojej „chrystologii wcielenia”. W dużej mierze pod jego wpływem uczynili to samo po stronie katolickiej przede wszystkim K. Rahner i H. U. von Balthasar².

Ze względu na pozytywne oddziaływanie koncepcji Bartha na kato-

¹ Zob. E. Schillebeeckx. *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*. Freiburg 1975 s. 509-526: „Die heutige christologische Krise und ihre Voraussetzungen” L. Scheffczyk [Hrsg.]. *Grundfragen der Christologie heute*. Freiburg 1965 s. 141-182; A. Nossol. *Per Christum et in Christo. Kierunki współczesnej chrystologii katolickiej*. „Collectanea Theologica” 45:1975 f. IV s. 5-28; tenże. *U podstaw aktualnych dyskusji wokół tajemnicy Chrystusa*. Tamże 46:1976 f. III s. 5-16.

² W rozwoju poglądów K. Bartha można wyróżnić trzy fazy, mianowicie chrystologię zmartwychwstania, wcielenia i pojednania. Nam chodzi o drugą fazę rozwojową, czyli o „Chrystologię wcielenia”. O znaczeniu Barthowskiego ujęcia doktryny o Trójcy Świętej por. K. H. Schelkle. *Theologie des Neuen Testaments*. Bd. 2. Düsseldorf 1973 s. 321 n. Do koncepcji Bartha nawiązuje wyraźnie K. Rahner. *Der dreifaltige Gott als transzendenturgrund der Heilsgeschichte*. W: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Bd. 2. Einsiedeln 1967 s. 389 n. (317-401). W odniesieniu do poglądów H. U. von Balthasera por. A. Grillmeier. *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*. Freiburg 1975 s. 714: „Angeregt durch K. Barth, versteht er [v. Balthasar] mit ihm zusammen und doch abgehoben von ihm die Christologie als Entfaltung trinitarischer Theologie”.

lickie ujęcia, scharakteryzujemy ją nieco bliżej, uwydatniając szczególnie tajemnicę trójjedyności Boga, preegzystencji Słowa Bożego oraz objawiającego charakteru Syna Bożego. Przy czym będzie jedynie chodziło o drugą fazę rozwojową chrystologii szwajcarskiego teologa.

I. TRÓJJEDYNOŚĆ BOGA

Choć centralnym faktem w chrystologii Bartha jest wcielenie, „cud Bożego narodzenia”, nie rozpoczyna on jej jednak wprost od tegoż wydarzenia, lecz sięga aż do preegzystencji Chrystusa, do jego bytowania w wieczności Trójcy Świętej³. Należycie pojęta chrystologia ma bowiem swoje korzenie w rozumieniu trójjedyności Boga. Objawiający się według Pisma św. Bóg jest jeden w trzech swoistych, na wzajemnych relacjach między sobą polegających „sposobach bytowania”: Ojciec, Syn i Duch Święty⁴. Szczegółowiej należałoby powiedzieć, że chrześcijański Bóg objawia się jako Ojciec, czyli Stworzyciel i Pan naszego istnienia, jako Pojednawca, czyli jako Pan nad ludzkością pełną wrogości względem niego, i jako taki jest on Synem Bożym, który przyszedł do ludzi, lub Bożym Słowem wypowiedzianym do ludzkości, wreszcie Bóg objawia się jako Zbawiciel, czyli Duch Święty, który obdarza człowieka wolnością i przywilejem dziecięstwa Bożego⁵. W sumie chodzi zatem o tajemnicę objawienia się Boga, w którą Barth zresztą wkomponował naukę o Trójcy Świętej. Korzeniem tej nauki jest, według niego, zdanie: „Bóg objawia się jako Pan”⁶. Znaczy to przede wszystkim, „że w swoim objawieniu posiada, według Biblii, postać i że to właśnie posiadanie postaci (kształtu)

³ Por. H. Z a h r n t. *Die Sache mit Gott*. München 1968 s. 141.

⁴ KD I/1 370: „Der Gott, der sich nach der Schrift offenbart, ist Einer in drei eigentümlichen, in ihrem Beziehungen untereinander bestehenden Seinsweisen: Vater, Sohn und Heiliger Geist. So ist er der Herr, d. h. das Du, das dem menschlichen Ich entgegentritt und sich verbindet als das unauflösliche Subjekt und das ihm eben so und darin als sein Gott offenbar wird” — tak brzmi w całości teza wyjściowa § 9 KD. (KD=skrót opus vitae Bartha *Kirchliche Dogmatik*).

⁵ Opierając się na trafnym ujęciu W. Benedyktowicza (*Karol Barth i teologia dialektyczna*. „Życie i Myśl” 11:1965 s. 36) można by w ten sposób podać istotną treść dalszych trzech paragrafów (10-12) — KD I/1 404, 419, 470. Poza wypowiedzią Benedyktowicza por. na temat trynitarnych podstaw chrystologii Bartha J. de Senarclens. *Vom Primat der Christologie*. W: *Antwort*. Zürich 1956 s. 199 n.

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

jest jego samoodśłonięciem się” Dla Boga nie jest niemożliwością, i to mu też nie uwłacza, by niejako „w swoim objawieniu był własnym sobowtórem”, tzn. iż jemu jest właściwe „odróżniać się od samego siebie”. On może być w sobie i w sposób ukryty Bogiem, ale „równocześnie też całkowicie inaczej, mianowicie w sposób objawiony, czyli w postaci tego, czym on sam nie jest, być jeszcze raz Bogiem” Ten, który się tu objawia, może się zatem objawić⁷. Na tym polega m. in. jego władztwo, wolność Boga, który może odróżniać się od samego siebie. W tymże „samoodśłonięciu się” jako akcie suwerennej wolności zachowuje jednak Bóg swoją tajemnicę, tzn. że Ojciec jako objawiciel (Offenbarer) pozostaje Bogiem także w swojej „innej” postaci, którą jest Syn, jako objawienie (Offenbarung). To objawienie jest w sumie jako Boży „fakt bycia objawionym” (Offenbarsein) po prostu jednorazowym wydarzeniem, które staje się udziałem człowieka. Bóg objawia się bowiem jako Duch, jako Duch Ojca i Syna, a więc jako ten sam Bóg w otwierającej się względem człowieka jedności Ojca i Syna. Inaczej można by to tak ująć: Bóg objawia się w Synu, czyli jako Ojciec jest on objawiony w Synu przez Ducha Świętego. Oznacza to, że władztwo Boga (Gottes Herr-Sein) w jego objawieniu okazuje się w tym, iż jako „objawiciel” jest równocześnie „objawieniem” i „objawionym”, objawiając sam siebie za każdym razem w innej postaci⁸. Zamiast jednak zagłębiać się w detale Barthowskich spekulacji trynitarnych przyjrzyjmy się raczej ich zasadniczemu nowemu szczegółowi o wydzwiku także chrystologicznym, mianowicie pojmowaniu osoby jako „sposobu bytowania Boga” (Seinsweise Gottes). Odzegnując się stanowczo od tradycyjnych i nowszych herezji trynitarnych, zgłasza Barth zastrzeżenia w odniesieniu do stosowania pojęcia osoby w określaniu trójjedności Boga. Proponuje, by mówić raczej o trzech różnych „sposobach bytowania” jednego i tego samego Boga aniżeli o jego trzech „osobach” Pojęcie osoby w rozumieniu pierwotnego Kościoła jest co prawda bez zarzutu, ale współcześnie posiada ono zupełnie inne znaczenie⁹. Stosując zatem pojęcie „sposób bytowania” chciałby

⁷ KD I/1 333; por. *Dogmatik im Grundriss*. 3. Aufl. Zürich 1947 s. 78.

⁸ Zob. KD I/1 337-351. Całe skomplikowane rozumowanie Bartha wyraża syntetycznie teza wyjściowa u początku rozdziału: „Gottes Wort ist Gott selbst in seiner Offenbarung. Denn Gott offenbart sich als der Herr und das bedeutet nach der Schrift für den Begriff der Offenbarung, dass Gott selbst in unzerstörter Einheit, aber auch in unzerstörter Aerschiedenheit der Offenbarer, die Offenbarung und das Offenbarsein ist”. Por. O. Weber. *Karl Barths „Kirchliche Dogmatik“*. Ein einführender Bericht zu den Bänden I, 1-IV, 3, 2. Neukirche-Vluyn 1967 s. 22 n.

⁹ KD I/1 378 nn; *Credo*. Zürich 1948 s. 26; *Grundriss* s. 48. Por. Rahnner, jw. s. 353: „Wer z. B. heute „drei Personen” hört, verbindet mit dem Wort fast zwangsläufig die Vorstellung von drei verschiedenen Bewusstseins — und Aktzentren, was zu einem häretischen Missverständnis des Dogmas führt” Na temat zaś skom-

Barth wyrazić intencję pierwotnej nauki kościelnej w sposób „nie absolutnie, lecz relatywnie lepszy, prostszy i wyraźniejszy”, mianowicie: „że Bóg jest jako Ojciec, Syn i Duch za każdym razem w szczególny sposób Bogiem” Zdanie: „Bóg jest jeden w trzech sposobach bytowania” oznaczałoby w związku z tym, że jeden Bóg i ten sam Pan, czyli jeden osobowy Bóg jest tym czym jest nie tylko „w jeden sposób”, ale „w sposób Ojca, w sposób Syna, w sposób Ducha Świętego”. Ten sam Bóg — wyjaśnia Barth dalej — „jest trzy razy inaczej Bogiem, tak inaczej, że właśnie tylko w tej potrójnej inności jest Bogiem”, jego egzystencja w tych to trzech sposobach bytowania należy po prostu do jego istoty i nie daje się do jego bóstwa oddzielić. „Sposób bytowania” okazuje się przeto „substytucją”, tzn. „sposobem egzystencji” Inaczej można by tu również mówić α τρόπος ύπάρξεως jako modus entitativus lub nawet ο ύπόστασις w sensie przyjętego później przez Kościół wschodni pojęcia, zamiast pierwotnego πρῶσωπον. Byleby tylko podkreślono należycie sposób bytowania istniejącego bytu w znaczeniu niezmiennego „swoistego sposobu bytowania” właściwego Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu ¹⁰.

Pojęcie sposobu bytowania (modus existendi) może nawet już w swoim słownym znaczeniu nasunąć analogię do jakiejś subtelnej odmiany pierwotnej herezji modalizmu. Otóż Barth odżegnuje się zdecydowanie od tegoż błędu dawnych spekulacji trynitarnych twierdząc, że podkreślone trzy momenty nie są bynajmniej obce Bożemu bytowaniu. Właściwego Boga nie musimy bowiem szukać poza nimi, w jakimś wyższym jeszcze bycie, w którym nie byłby on Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Kiedy mówimy o Bogu, możemy pytać jedynie o tego, który się objawia, tzn. o tego, „który, według świadectwa Pisma św., mówi i działa jako Ojciec, Syn i Duch, w samozasłonięciu i samoudzielaniu się, w świętości, miłosierdziu i miłości; nikt inny tylko właśnie ten jest Bogiem” ¹¹. Nie oceniając bliżej teologicznej wartości tej „modyfikacji” chrześcijańskiej

plikowanej struktury pojęcia osoby ludzkiej zob. W. Grana t. *Osoba ludzka. Próba definicji*. Sandomierz 1961.

¹⁰ *Credo* s. 26; KD I/1 379 nn.: „Es handelt sich um besondere, um verschiedene, um je ganz eigentümliche Seinsweisen Gottes. Das will sagen: diese Seinsweisen Gottes sind nicht miteinander zu verwechseln noch zu vermischen. Wohl ist Gott in allen drei Seinsweisen in sich selbst und der Welt und den Menschen gegenüber der eine Gott. Dieser eine Gott ist aber dreimal anders Gott, so anders, dass er eben nur in diese dreimaligen Andersheit Gott ist, so anders, dass diese Andersheit, sein Sein in diesen drei Seinsweisen ihm schlechterdings wesentlich, von seiner Gottheit unabtrennbar ist, so anders also, dass diese Andersheit unaufhebbar ist” (cyt. s. 380); por. tu także określenie na s. 462. Zob. Z. Tritik. *Der Personenbegriff im dogmatischen Denken Karl Barths*. „Neue Zeitschrift für systematische Theologie” 5:1963 s. 263-277.

¹¹ KD I/1 402 n.; por. Tritik, jw. s. 268.

doktryny o Trójcy Świętej, wskażmy jeszcze na jeden jej niezmiernie ważki moment. Bytowanie Boga w naszkicowanym powyżej ujęciu jest w sobie zróżnicowanym i wzajemnie do siebie odniesionym bytem, przy czym odniesienie to konstytuuje daną różnicę. Innymi słowy, odniesienia, relacje, o których tu mowa, nie stanowią w Bogu „neutralnych” elementów strukturalnych, lecz decydują o swoistej dynamice, o tym, że bytowanie Boga jako bytu jest czystym *w y d a r z e n i e m*. W Bogu miałyby miejsce „powtórzenie”, „*repetitio aeternitatis in aeternitate*”, przez które odróżnia się jedność objawionego Boga od wszystkiego, co poza tym zwykło zwać się jednością” O tej „*repetitio aeternitatis in aeternitate*” stanowiłyby szczegółowo wewnątrztrynitarne procesy: *paternitas*, *filiatio* i *processio*¹². Bliższa ich precyzja wprowadziłaby nas jednak już za głęboko w specyficzną problematykę trynitarą, o którą nam w tej chwili przecież nie chodzi, chociaż opis preegzystencji Słowa Bożego nie będzie mógł całkowicie od niej abstrahować. Ważne znaczenie posiada dla nas przede wszystkim „odkrycie” trynitarnej podstawy Bożego dynamizmu, objawiającego się wszakże najkonkretniej w zbawczym wydarzeniu Jezusa Chrystusa.

II. PREEGZYSTENCJA SŁOWA BOŻEGO

Chrystusa jako wydarzenia nie zrozumie lub raczej nie pojmie się należycie, według Bartha, jeżeli nie wyjdzie się od pewnego, ściśle z nim związanego i biblijnie umotywowanego „*a priori*” Chrystus jest bowiem przychodzącym do nas Synem czy powiedzianym nam Słowem Bożym jedynie dlatego, że „jako Syn lub Słowo Boga Ojca jest nim już przedtem w sobie samym”¹³. Usiłujmy to wyrazić nieco konkretniej. Otóż synoptyczne wyznanie: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16, 16)

¹² KD I/1 386, 373; por. E. Jüngel. *Gottes Sein ist im Werden*. Tübingen 1967 s. 38 n. Już sam tytuł tej pracy jest w naszym przypadku wymowny; poza tym mówi tu autor jeszcze o Barthowskim opisie objawienia jako „*Ereignis der Selbstinterpretation Gottes (und) Selbstidentifikation Gottes*” (s. 38). J. Rilliet (*Notion de révélation et christologie dans la „Dogmatik” de Karl Barth*. „*Revue de théologie et philosophie*” 33:1944 s. 133) stwierdza wprost: „*La Trinité barthienne se distingue donc par son caractère dynamique: on pourrait parler, à propos de cette repetitio aeternitatis in aeternitate, d’un mouvement éternel de Dieu dirigé vers l’homme*”.

¹³ KD I/1 419: „*Er ist als solcher der zu uns gekommene Sohn oder das uns gesagte Wort Gottes, weil er als der Sohn oder Wort Gottes des Vaters zuvor in sich selber ist*” (zdanie to stanowi część drugą wyjściowej tezy § 11: „*Gott der Sohn*”).

nie byłoby wcale wynikiem „empirycznego” odnalezienia, odkrycia przez apostołów w Jezusie Boga, czyli nie stanowiłoby syntetycznego zdania, lecz zdanie analityczne. Decydujące znaczenie posiadałoby tu zatem „myślenie Janowe” znajdujące Boga w Jezusie w oparciu o uprzednio objawiony uczniom fakt jego boskiego posłannictwa¹⁴. Synoptyczne tytuły chrystologiczne: Mesjasz, Syn Człowieczy i Syn Boży ze względu na spotykane wówczas analogie religiologiczne same z siebie dwuznaczne i niewyraźne posiadają chrystologiczną wymowę i wartość też tylko w oparciu o ten fakt. W związku z tym można by nawet mówić o ich czysto „teologicznej” genezie, ponieważ Jezus był przedtem już Panem, Mesjaszem i Synem Bożym, zanim w ogóle zaczęto go tak nazywać¹⁵. By to wykazać, przytacza Barth wiele szczegółowych tekstów, analizując przede wszystkim wypowiedzi czwartej ewangelii, zwłaszcza zaś samego prologu. Ten, o którym ewangelista zamierza opowiedzieć, Słowo, które stało się ciałem i zamieszkało wśród nas i którego oglądaliśmy chwałę (J 1, 14), to Słowo nie było podobne do innych słów, nie było stworzonym ludzkim słowem, odnoszącym się jedynie przez to do Boga, że o Nim mówi. Jest to Słowo wypowiedziane tam, gdzie Bóg jest, mianowicie — „na początku”, ἐν ἀρχῇ wszystkiego, co w ogóle „jest”; Ono było u Boga, należało do Niego, czyli samo było Bogiem (J 1, 1), tożsame ze Słowem, przez które wszystko się stało, wszystko zostało powołane do bytu (J 1, 3). Nikt inny, tylko sam Bóg jest tam obecny, gdzie jest to Słowo, tzn. Jezus, o którym przecież chce ewangelia bliżej relacjonować, Jezus jako światło w ciemności, która nie pojmuje światła (J 1, 2. 4-5). Owe „Bogiem było Słowo” powtarza wyraźnie i oddaje później raz jeszcze (J 1, 18) najwłaściwiej myśl: „jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca”, który objawił nam niewidzialnego Boga. Podobną identyfikację między widzianym, słyszonym i dotykanym „przedmiotem chrześcijańskiego przepowiadania” a tym, „który był od początku”, znajdujemy, zdaniem Bartha także w 1 J 1, 1. Tak mówi również św. Paweł stwierdzając, że „w Chrystusie Bóg jednał ze sobą świat” (2 Kor 5, 19; Barth czyta: θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ καταλλάσσων). Na innym miejscu jest Jezus nazywany wyraźnie „wielkim Bogiem” (Tt 2, 13), „równym Bogu” (J 5, 18; Flp 2, 7), „istniejącym w postaci Boga” (Flp 2, 6), „własnym Synem Ojca” (Rz 8, 32), jego „umiłowanym Synem” (Kol 1, 13), „Synem jednorodzonym” (J 3, 16. 18; 1 J 4, 9), „który z nieba zstąpił” (J 3, 13. 31). Jezus może dlatego sam o sobie powiedzieć: „Ja i Ojciec

¹⁴ Tamże s. 424 n.

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

jedno jesteśmy” (J 10, 30). On przyszedł bowiem od Ojca (J 16, 28); dotąd też już działał jak działa Ojciec (J 5, 17), ma również jak On „życie w sobie” (J 5, 26); kto Jego ogląda, widzi Ojca (J 14, 9). Wspólnie z Ojcem może też Jezus mówić: „Zanim Abraham stał się, ja jestem” (J 8, 58), a do samego Ojca: „Umiłowałeś mnie przed założeniem świata” (J 17, 24). To wszystko jest jedynie dlatego możliwe, że „miał chwałę” zanim powstał świat (J 17, 5). W Hbr 1, 8 pozwala zaś Bóg zwracać się do swojego Syna: „Tron twój, Boże, na wieki wieków” On jest Alfa i Omega, Pierwszym i Ostatnim, Początkiem i Końcem (Ap 22, 13; por. 1, 8. 17); tym, który jest, który był i który przychodzi; Wszechmogący (Ap 1, 8); po prostu — wczoraj i dziś, ten sam także na wieki (Hbr 13, 8). Mając to na uwadze należy o Nim stwierdzić, co zresztą już podkreślał prolog Jana, że Bóg przez Niego też stworzył wszechświat (Hbr 4, 2), że w Nim zostało wszystko stworzone, co jest w niebie i na ziemi (Kol 1, 16; 1 Kor 8, 6); krótko rzecz ujmując: „On to jest Panem wszystkich” (Dz 10, 36). Jedynie w tym kontekście są zrozumiałe słowa Jezusa: „Wszystko przekazał mi Ojciec mój [...]”, dlatego też: „Przyjdźcie do mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a ja was pokrzepię” (Mt 11, 27-28). — Oto biblijne tło teologicznego „aprioryzmu” rozumienia Boskich roszczeń „historycznego” Jezusa. Bez tego tła i jego objawionej prawdy nie sposób dotrzeć do bóstwa Chrystusa. Każda aposterioryczna droga, każde wyłącznie „empiryczne” podejście doń musi się ostatecznie zejść w jakiś sposób z próbą apoteozy człowieka, której wyrazem była chrystologia ebionityzmu; lub też z próbą personifikacji idei względnie powszechnej prawdy, za którą z kolei poszła chrystologia doketyzmu¹⁶. Te dwie główne tendencje widział Barth odnowione zwłaszcza w różnych antropologizujących kierunkach protestanckiej chrystologii na przestrzeni ostatnich dwóch wieków. Dlatego też zabiegał tak usilnie o solidnie biblijnie umotywowane tło trynitarne swojej wizji Chrystusa. Choć co prawda nie rozbudował w niej osobno i formalnie zagadnienia Jego preegzystencji, podkreśla jednak wyraźnie w związku z nią, że Jezus Chrystus jest najpierw i już „przedtem” w sobie samym tym, kim jest w świetle Pisma św. dla nas, tzn. Synem Bożym i Synem Człowieczym równocześnie. Aprioryczny wieczny „byt w sobie” określa zatem nie tylko samego Boga, lecz dotyczy również Jezusa Chrystusa. Chrystus jest przedtem, zanim jest człowiekiem, zanim my ludzie w ogóle cokolwiek o nim możemy wiedzieć lub przypuszczać, sam w sobie, w sobie samym — Chrystusem, Synem Bożym. Jedynie na tej podstawie może on nam objawiać Ojca i nas z Nim jednać, ponieważ objawia się jako ten, którym On naprawdę jest. Innymi słowy — Synem czy Słowem

¹⁶ Zob. KD I/1 421-423.

Bożym nie staje się On dopiero w wydarzeniu objawienia. O boskim charakterze tegoż wydarzenia zdecydował właśnie a priori jego Boży byt w sobie¹⁷. Jako „wieczny Syn”, jako odwieczne „Słowo Boże”, jest wszakże Jezus Chrystus drugim sposobem bytowania Boga, różnym co prawda od Ojca jako pierwszego sposobu bytowania, niemniej jednak „współistotny” Mu w samym bóstwie¹⁸. Barth stwierdza wyraźnie, że „teza o p r e e g z y s t e n c j i Jezusa Chrystusa jest wprawdzie tylko eksplikacją tezy o Jego egzystencji jako Objawiciela i Pojednawcy, jako w czasie wobec nas i dla nas działającego Boga. Ale w ten sam sposób stanowi teza o jego egzystencji tylko eksplikację tezy o jego preegzystencji. Właśnie t e n, dla nas istniejący Syn Boży, jest Preegzystującym. Ale wyłącznie O n, preegzystujący Syn Boży, jest „Istniejącym dla nas”¹⁹. Jak z tego wynika, nie mielibyśmy w tym przypadku jednak do czynienia z czystą spekulacją, ponieważ Barth liczy się serio ze stanem faktycznym, z konkretnymi danymi objawienia. Oprócz przytoczonego już uprzednio toku myślenia biblijnego warto jeszcze zwrócić uwagę na jego uzupełnienie ze strony analizowanego stwierdzenia Symbolu nicejsko-konstantynopolskiego: „per quem omnia facta sunt” Barth wskazuje tu w oparciu o odpowiednie teksty Janowe oraz 1 Kor 8, 6; Kol 1, 15 nn. i Hbr 1, 2 na znamienny fakt, zgodnie z którym Jezus Chrystus będąc Bogiem-Stwórcą jest dla ludzi Nowego Testamentu właśnie „Bogiem-Pojednawcą”²⁰. Ponadto zasługuje na uwagę paralela zaczerpnięta ze stosunku ziemskiego Jezusa do uczniów, pojęta jako odbicie Jego wewnętrznej relacji i wzajemnego odniesienia do Ojca. Chodzi tu mianowicie o bliższe rozpracowanie wspomnianego już uprzednio rozdziału 17 (wraz z kontekstami) ewangelii według św. Jana. Barth podkreśla, że istnieje

¹⁷ Tamże s. 435: „Jesus Christus kann uns darum den Vater offenbaren und uns mit dem Vater versöhnen, weil er sich offenbart als der, der er ist. Er wird nicht erst Gottes Sohn oder Wort im Ereignis der Offenbarung. Sondern das Ereignis der Offenbarung hat darum göttliche Wahrheit und Wirklichkeit, weil in ihm das Eigentliche Gottes offenbar wird, weil Jesus Christus sich offenbart als der der er schon zuvor ist und abgesehen von diesem Ereignis, auch in sich selber”.

¹⁸ Tamże s. 430 n., 457; por. tu s. 435-470 („Der ewige Cohn”), gdzie Barth analizuje dogmatyczną prawdę bóstwa Chrystusa w oparciu o Symbol nicejsko-konstantynopolski, podkreślając przy tym ustawicznie fakt preegzystencji Słowa Bożego.

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

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

chwala Jezusa, z której On jako człowiek przychodzi, „którą miałem u Ciebie pierwszej zanim świat powstał” (J 17, 5). „I uwielbiłem, i znowu [Go] uwielbię” — daje się słyszeć głos z nieba (J 12, 28), a w J 1, 1 czytamy, że On jest Słowem, które było na początku u Boga. Ale jako taki, nie jest On „z tego świata” (J 17, 14. 16). Ojciec umiłował Go (J 15, 9; 17, 23. 26); wydarzenie tej miłości miało przedczasowy początek, ale teraz trwa i realizuje się nadal. Dlatego jest Jezus w Ojcu (J 10, 38; 14, 10. 20; 17, 21), a Ojciec w Nim (10, 38; 14, 10; 17, 21. 23), czyli mogą On i Ojciec być „jedno” (J 10, 30; 17, 11. 22). Tak oto jest Jezus Posłanym przez Ojca na świat (J 17, 3. 8. 18). Ostatecznie więc „jest to pierwowzór, samo odniesienie w Bożej istocie: owo wewnątrzboskie bycie razem, bycie z sobą i bycie dla siebie”²¹.

Nówe światło pada na Barthowską doktrynę preegzystencji ze strony jego chrystologicznej koncepcji przeznaczenia. Z tego względu, iż później jeszcze mamy o niej traktować osobno, wskażemy teraz jedynie na jeden jej oryginalny szczegół. Jezus Chrystus preegzystuje „całościowo” jako ontyczna realność w odwiecznym planie Boga; On nie jest na początku u Boga wyłącznie jak było całe stworzenie ze swoją historią obecne w Bożym planie i dekrete; On będąc u Boga jako „pierworodny wobec każdego stworzenia” (Kol 1, 15), był równocześnie sam tymże planem i dekretem; wraz ze swoim człowieczeństwem był On tak, że preegzystencja człowieka Jezusa schodziłaby się właśnie z Jego odwieczną predestynacją²². To Słowo, które było na początku u Boga, jest wszakże Jezusem, twierdzi Barth, i stąd też nie mówi on o Jego preegzystencji nigdy abstrakcyjnie, lecz zawsze „in concreto” jako o Jezusie Chrystusie²³. Ten szczegół wprowadza do tradycyjnej nauki o preegzystencji Słowa Bożego zupełnie nowy element. Choć nie jest on bynajmniej w swojej wymowie teologicznej wolny od wewnętrznych trudności, stwarza — być może — jednak realniejszą podstawę dla ściśle teologicznego „rozwiązania” tak bardzo ważnej dzisiaj problematyki historycznego Jezusa.

²¹ KD III/2 263: „Das ist das Urbild, die Beziehung im göttlichen Wesen selber: jenes innergöttliche Zusammensein, Miteinandersein, Füreinandersein”

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

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

III. SYN BOŻY JAKO OBJAWIENIE

Jezus Chrystus, odwieczne Słowo Boga i Syn Boży, jest jako odrębny od Ojca sposób bytowania jednego i tego samego Boga także Jego konkretnym objawieniem w świecie. Objawienie jest jednak nie tylko samym „dziełem wiecznego Syna”²⁴, ale ono utożsamia się po prostu z Nim, z „wydarzeniem” Jezusa Chrystusa. Kto bowiem wypowiada „objawienie”, ten stwierdza: „Słowo stało się ciałem”²⁵. „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 14), czyli odtąd jest „Bóg z nami”. Na tym przede wszystkim, jak później zobaczymy, polega zbawczy realizm wcielenia. Zanim Barth opíše go szczegółowo, usiłuje najpierw uwypuklić jego teologiczną podstawę również w formie ukazania trynitarnego kontekstu chrześcijańskiego objawienia. Objawienie Syna jest jako takie zawsze równocześnie objawieniem Ojca i Ducha Świętego²⁶. Nauka o trójjedności Boga daje bowiem odpowiedź na pytanie o podmiot poświadczanego przez Pismo św. objawienia. Odpowiedź tę można by syntetycznie tak ująć: „Poświadczane w Piśmie św. objawienie jest objawieniem Boga, który jako taki, mianowicie jako Pan, jest Ojcem, od którego pochodzi, Synem, który je obiektywnie (dla nas) realizuje i Duchem Świętym, realizującym je subiektywnie (w nas), i który jest w każdym z tych oto różnych i nie mogących być z sobą utożsamianych sposobów bytowania i sposobów działania — Bogiem jedynym”²⁷. Jezus Chrystus jest zatem jako Syn Boży „wykonawcą”, wypełnieniem objawienia w jego obiektywnym znaczeniu. Inaczej moglibyśmy powiedzieć, że jest On objawieniem Boga względem człowieka lub po prostu — „poznawalnością Boga”²⁸. W objawieniu chodzi zawsze o relację Boga do nas, o Jego nas dotyczącą i obchodzącą rzeczywistość²⁹. Chociaż „absolutność” Boga (w znaczeniu *aseitas*) stanowi nieodzowny warunek, założenie wyjściowe objawienia, jest Bóg jednak w samym już objawieniu obiektywnie „dla nas”. Poza objawieniem nie sposób w ogóle poznać absolutności Boga, Bóg musi wobec tego już „przed” objawieniem, przed jego realizacją być taki sam, jakim zostaje poznany w objawieniu, czyli już sam w sobie, w swej istocie, musi on „być dla nas”. By się przekonać o tym, że tak właśnie rzecz się ma, wystarczy — niezależnie od uprzednio poznanej

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

KD I/1 122: „Wer Offenbarung sagt, sagt: Das Wort ward Fleisch” W tym kontekście jest też zrozumiały tytuł rozważania Bartha z 1933 r. na święto Bożego Narodzenia: *Offenbarung*; zob. *Weihnacht*. Göttingen 1957 s. 63-68.

²⁶ *Credo* s. 39; por. KD I/1 122 n.

²⁷ KD I/2 1.

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

argumentacji — choćby uświadomić sobie realną możliwość zamiennego, według Bartha, stosowania pojęć „objawienie” i „pojednanie”, nie mówiąc już o samej konkretnej treści pojęcia „pojednanie”, ukazującej nam wszakże w całej pełni łaskawość naszego Boga, Jego bezgraniczne bycie dla nas w znaczeniu absolutnej proegzystencji³⁰. Niepojętość objawienia jako takiego, tzn. rozumianego jako pojednanie, kryje się właśnie w utożsamianiu go z „faktem Syna Bożego” — Pojednawcy — jako drugiego sposobu bytowania Boga³¹. Poza tym „faktem”, poza Chrystusem-Pojednawcą nie ma w ogóle ściśle chrześcijańskiego poznania. W Nim poznajemy i odnajdujemy rację bytu i sens wszystkich rzeczy; On wyczerpuje aspekt zarówno formalny, jak i materialny objawienia³². — Oto w wielkim skrócie cała tajemnica radykalizmu „chrystologicznej koncentracji” Bartha. Ale nie o nią nam teraz chodzi; zwróćmy uwagę raczej na „dialektykę” samego objawienia w Jezusie Chrystusie — Synu Bożym. W związku z tym musimy jednak już antycypująco uwzględnić niezmiernie ważny moment realizmu wcielenia, zgodnie z którym „człowieczeństwo Chrystusa i tylko ono jest objawieniem wiecznego Słowa”³³. Inaczej nie bylibyśmy zresztą w stanie Boga poznać i „ująć”; potrafimy to jedynie w oparciu o właściwe nam kategorie przestrzeni i czasu. Dlatego też przyjął je Bóg, stawszy się w swoim sposobie bytowania jako Syn „historycznie” człowiekiem. Jako taki jest zatem „objawiający Ojca Chrystus również stworzeniem, a jego dzieło stworzonym dziełem. Ale gdyby był wyłącznie stworzeniem, wtedy nie mógłby objawiać Boga, jak podobnie zresztą nie może stworzenie zająć miejsca Boga i działać w Jego zastępstwie. Jeżeli objawia Boga, wtedy musi sam, niezależnie od tego jak przedstawia się sprawa jego bycia stworzeniem, być Bogiem” I musi Nim być całkowicie, bez wszelkich zastrzeżeń, ponieważ w tym przypadku alternatywa rozstrzyga wszystko³⁴. Tak, ale z tego właśnie względu

²⁹ KD I/2 29.

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

³¹ Tamże s. 430 n.

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

³³ KD I/2 162.

³⁴ KD I/1 427: „Gewiss ist der den Vater offenbarende Christus auch Kreatur und sein Werk ein kreatürliches Werk. Aber wenn er nur Kreatur wäre, dann könnte er auch Gott nicht offenbaren, so gewiss die Kreatur nicht an die Stelle Gottes selber treten und an seiner Stelle wirken kann. Offenbart er Gott, so muss er selber, wie es auch mit seinem Kreatursein sich verhalte, Gott sein. Und er

zawiera „fakt” objawienia, którym jest Syn Boży, swoistego rodzaju dialektykę, którą Barth określa teraz — co prawda nieco łagodniej aniżeli w okresie „teologii diastazy” — pojęciem rzeczowej tożsamości, zachodzącej między ukrytym Bogiem a Bogiem objawionym³⁵. Bóg wprawdzie uczynił się w objawieniu, w Jezusie Chrystusie, „ujmowalnym”, ale tylko pośrednio, nie w swej istocie, lecz w znaku; ujmowalnym więc bez przekreślenia swojej Boskiej „zakrytości”³⁶. Za tym przemawia jednoznacznie istota samej tajemnicy wcielenia.

muss es dann — denn hier gilt Entweder-Oder — ganzer wahrer Gott sein, ohne Abzug und Einschränkung, ohne Mehr oder Weniger”.

³⁵ Tamże s. 450: „Hier ist der verborgene und der offenbare Gott und doch der verborgene Gott kein anderer als der offenbare, der offenbare kein anderer als der verborgene”; por. tu także s. 338. Dawniej stosował Barth wprost formułę: „Offenbarung ist Nicht-Offenbarung” (*Die Christliche Dogmatik*. München 1927 s. 317 n.).

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

BEDEUTUNG DES TRINITÄTSDOGMAS FÜR DIE CHRISTOLOGIE

(Eine Charakteristik der Anschauungen Karl Barths)

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die neuen zeitgenössischen christologischen Versuche vernachlässigen des öfteren die Rückfrage an das Trinitätsdogma. Das geschieht insbesondere im Fall einer radikalen Christologie „von unten“. Demgegenüber bietet Karl Barths Christologie der Menschwerdung (neben der vorangehenden Christologie der Auferstehung und nachfolgenden Christologie der Versöhnung) ein Beispiel für die Notwendigkeit der trinitarischen Verankerung des Christusgeheimnisses und ihrer konkreten theologischen Durchführung. Vorteilhaft scheint hier auch Barths Reinterpretation der Trinitätslehre zu sein, dernach nicht von Personen sondern drei Seinsweisen Gottes zu reden wäre, wobei man inhaltlich den Personbegriff gar nicht einmal verwerfen brauchte. Weiterhin wäre Barths Präexistenzlehre hervorzuheben sowie seine Anschauung vom Wort Gottes als Offenbarung.

Unter dem Einfluss von K. Barth strebt in der katholischen Theologie auch K. Rahner eine Neuinterpretation des Trinitätsdogmas an, wobei er jedoch ein Reden von drei „distinkten Subsistenzweisen“ vorzieht. Angeregt durch K. Barth, versteht wieder H. U. v. Balthasar mit ihm zusammen und doch abgehoben von ihm die Christologie als Entfaltung trinitarischer Theologie. — Es ist somit lohnend auf Barth Äusserungen näher einzugehen.