

KS. GRZEGORZ BARTH

CZŁOWIECZEŃSTWO BOGA W CHRYSOLOGICZNEJ INTERPRETACJI KARLA BARTHA

THE HUMANITY OF GOD IN KARL BARTH'S CHRISTOLOGICAL INTERPRETATION

A b s t r a c t. The article shows the key aspects of the Christological approach to Karl Barth's teaching about "the humanity of God". The author argues that in the mirror of Jesus Christ's humanity the humanity of God *included* in Jesus's divine nature is revealed. It is in Jesus Christ that *kenosis* and *gloria*, *humanum* and *divinum* meet in an amazing way; and in the negotiating space which is constituted by His Person they explain each other, speaking more sonorously with their own voice. Hence the point of departure for a reflection on the problem that is posed here, is looking closely at the formal basis of Barth's theology. Jesus Christ's central place – with respect to the contents, form and method – is considered to be one of its most important attributes. The author of *Die Kirchliche Dogmatik* starts his argument by discussing Jesus Christ's pre-existence with the help of the doctrine of "the gracious election" that is a modified conception of his earlier Trinitarian theology. It says that God "from the beginning" is directed to man, suggesting a *pro-human* character of God's being and acting. In the light of Barth's doctrine Jesus Christ, as the second Person of the Trinity, is not only *the object of election*", but He is also *the electing subject*. As the One Who Wants to complete the Father's salutary work, he is the justification and guarantee of our salvation. Barth categorically pronounces himself in favor of the Christological paradigm of the Revelation saying that around history and the dialogue, in which God and a man meet and are together – around a *mutually* made and kept *relation* – there is the most complete opening and exchange. It happens in the Person, since Jesus Christ is in the only and in the highest degree: a true God's man (*Gott des Menschen*) and a true Divine Man (*Mensch Gottes*). The phrase about the "humanity of God" – is Emmanuel, to whom we pass from the Christological centre, taking into consideration the theological and anthropological consequences following this movement.

Key words: Karl Barth's Christology, salvation, humanism, humanity.

- Die Menschlichkeit Gottes – das muß, recht verstanden, doch wohl bedeuten:
 Gottes Beziehung und Zuwendung zum Menschen –
 – Gott, der mit Menschen redet in Verheißung und Gebot –
 – Gottes Sein, Eintreten und Tun für ihn –
 – die Gemeinschaft, die Gott mit ihm hält –
 – Gottes freie Gnade, in der er nicht anders denn als Gott des Menschen Gott sein will und ist.

Karl Barth

W refleksji nad wiarą i sposobami jej przyswojenia w naszym życiu niezwykle istotna jest *równowaga* w myśleniu o Bogu, który objawił się w Jezusie Chrystusie [Mt 11,27; Kol 1,15; 1 Kor 1,24; Hbr 1,3] jako Bogu-Człowieku. Teologia pierwszych wieków, dzieląc się na doktrynę (θεολογία) oraz poszukującą zrozumienia sensu historii zbawienia (οικονομία), jako swój kluczowy moment określiła wyjaśnienie *aporii* między *boskim* i *ludzkim*, której najbardziej wewnętrzne napięcie dało o sobie znać w toczących się dysputach chrystologicznych, a jej dogmatyczno-kościelne rozstrzygnięcie: τελειον τόν νύτόν έν θεότητι, καί τελειον νύτόν έν άνθρωπότιτι, Θεόν άληθώς καί άνθρωπον άληθώς [DS 301] po dziś dzień stanowi kryterium hermeneutyczno-teologiczne oraz normę życia chrześcijańskiego¹. Jednocześnie zapoczątkowana została, ciągnąca się przez wieki – czasem trudna aczkolwiek pasjonująca – droga zmagania się o miejsce *divinum* w *humanum*, ale poniekąd także – *humanum* w *divinum*. Droga ich wzajemnego przenikania i zapośredniczania się w dziejach świata i człowieka. Przedsięwzięcie to było/jest/będzie impulsem do przemyślenia ciągle na nowo relacji między koniecznością i przygodnością, wiecznością i czasem, nieskończonością i skończonością, transcendencją i immanencją, bliskością i oddaleniem. W wierze chrześcijańskiej i próbującej ją zrozumieć teologii wcielenie Syna Bożego stanowi horyzont, w świetle którego staje się możliwe uchwycenie tej relacji, która wyraża się i realizuje na wielu poziomach. Dobrowolne – w najbardziej spontanicznym odruchu miłości – *przyjęcie* przez Boga człowieczeństwa (takim jakim ono jest) oznacza zgodę Boga, aby w człowieczeństwie Jezusa Chrystusa wypowiedzieć i przeżyć jedyne w swoim rodzaju doświadczenie Boga. I chociaż jedynie „Bóg mówi dobrze o Bogu”², owo Boskie *dictum*

¹ Zob. A. GRILLMEIER, *Moderne Hermeneutik und Altkirchliche Christologie*, w: TENŽE, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg–Basel–Wien 1978², s. 489-582; TENŽE, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Das Konzil von Chalcedon – Rezeption und Widerspruch (451-518)*, t. 2/1, Freiburg–Basel–Wien, 1991², s. 11-12.

² PASCAL, *Myśli*, tł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1983, p. 743 [61].

(tajemnica Wcielenia), dawane w swej milczącej obecności, zostaje odrzucone (J 1,11). Przyjmując formę ogołocenia, wywłaszczenia, pokornej miłości (Flp 2,6-8), człowieczeństwo to *zawiera i ujawnia* Boską chwałę i moc. W Jezusie Chrystusie w zadziwiający sposób spotykają się *kenosis* i *gloria*, *humanum* i *divinum*, które w przestrzeni negocjacyjnej, jaką jest Jego Osoba, wzajemnie się wyjaśniają, przemawiając donośniej własnym głosem. *W niej i poprzez nią* może rozjaśnić się to, co najbardziej istotne dla człowieka i jego dziejów, a co mniej lub bardziej świadomie uznane zostało za zwyczajne, co utraciwszy swoje znaczenie, odeszło w niepamięć.

Celem niniejszej refleksji jest podjęcie próby odzyskania tych zapomnianych obszarów – na drodze wnikania w istotę naszego człowieczeństwa, które ostatecznie jest *człowieczeństwem Boga*. Przewodnikiem na tej drodze będzie jeden z najwybitniejszych przedstawicieli teologii protestanckiej – szwajcarski teolog Karl Barth (1886-1968), który poruszanemu tu zagadnieniu poświęcił istotną część własnego dzieła, a jego nauka o *Menschlichkeit Gottes* stanowi pewnego rodzaju znak rozpoznawczy twórczości Bazylejczyka.

1. POSTULAT CHRYSTOLOGICZNY BARTHA

Zanim przejdziemy do zasadniczego problemu niniejszego artykułu, spróbujmy nieco przybliżyć podejście Bartha, które powszechnie jest określane jako „chrystocentryczne” lub też: „chrystologicznie ześrodkowane”. Pozwoli to szerzej spojrzeć na formalne podstawy uprawianej przez niego teologii. Centralne miejsce Jezusa Chrystusa – pod względem treści, formy i metody – w teologii Bartha uznawane jest za jeden z najważniejszych jej atrybutów³. „Dogmatyka kościelna – stwierdza szwajcarski teolog – winna być, jako całość i we wszystkich swoich częściach, określona chrystologicznie [...]. Jeśli nie potrafi ona uznać samej siebie, a także swojej własnej racji, aby być uważaną zasadniczo za chrystologię, z pewnością ulega jakimś obcym wpływom i jest już o krok od utraty swego charakteru, właśnie jako dogmatyka kościelna”⁴. Zgodnie z zamysłem Bartha, chrystologia kształtuje „serce dog-

³ Por. M. CORTEZ, *What does it mean to call Karl Barth a „christocentric” theologian?*, „Scottish Journal of Theology” 60(2007), nr 2, s. 1.

⁴ K. BARTH, *Church Dogmatics* [dalej skrót: CD], Edinburgh 1956–1975, I/2, s. 123.

matyki kościelnej” w taki sposób, że wszelkie odchylenie od tej zasady oznaczałoby „błąd lub niedobór”. H.U. von Balthasar określił podejście Bartha jako „radykalnie chrystologiczne” dowodząc, że „interpretuje on wszystkie świeckie i światowe relacje oraz rzeczywistości” na tej właśnie bazie⁵. Współczesne badania, próbując uchwycić związek teologii Bartha z myślą postmodernistyczną, doprowadziły do wyraźnej rewizji barthiańskiego chrystomonizmu. Otóż, chrystologiczne „skoncentrowanie” w teologii, którego aż nadto był świadom szwajcarski myśliciel, musi zostać pogodzone z pewną dwuznacznością oraz brakiem jasności. Stanie się ono raczej *regulą metodologiczną*, która zakłada określone rozumienie Boskiego samoobjawienia się w refleksji nad każdym innym „tematem” doktryny, a także próbę jego interpretacji w świetle poznania w Jezusie Chrystusie. Można powiedzieć, że teolog ma za zadanie przeniknąć przez tekst ku Słowu, interpretując go z punktu widzenia Słowa. Reguły tej nie należy jednak pojmować w sensie *zdeterminowanego* centrum, które obejmuje wszystkie stworzone istoty wewnątrz „totalnej struktury”. Przeciwnie, Barth rozumie teologię *nie-fundacyjnie*, jako strukturę *zdecentralizowaną* w tym sensie, że jest ona „otwarcie się na centrum koła”⁶. Pojawia się jako owoc uświadomienia sobie skończoności i ograniczoności człowieka oraz jego zdolności językowych, a więc uznania zasadniczo nierozstrzygalnego i niedefinitywnego charakteru teologicznego dyskursu. Jak zauważa J. Webster, u Bartha uderzająca jest *gęstość narracji*, jego nieustanna czujność wobec konceptualnego podejścia, odmowa wykraczająca poza proste „i stało się”⁷. Jego teologia skupiona przede wszystkim na *ukrytej tajemnicy Boga*, bierze pod uwagę liczne właściwości (*Offenbarung, Ereignis, Verberung, Trinität*), pozwalające głębiej niż dotąd przemyśleć postulat „chrystologiczności”. Wybrzmiewa on z całą mocą wewnętrznego napięcia w tajemnicy człowieczeństwa Boga. Zgodnie z *regulą metodologiczną*, zapewniającą kierunkowość i powszechność chrystologicznego myślenia, Barth próbuje wykazać, że Bóg w swoim odwiecznym *ukierunkowaniu* na człowieka jest jego największym „Miłośnikiem” („amator hominum Christus” – Odon z Cluny). Istotą nauki o *Menschlichkeit Gottes* jest zatem podstawowa relacja Boga wobec człowieka, ukonkretniona oraz zrealizowana w Osobie Jezusa

⁵ Por. H.U. von BALTHASAR, *The Theology of Karl Barth*, San Francisco 1992, s. 30.

⁶ Zob. W.S. JOHNSON, *Mystery of God. Karl Barth and the Postmodern Foundations of Theology*, Louisville 1997, s. 5.

⁷ J. WEBSTER, *Barth's Ethics of Reconciliation*, Cambridge 1995, s. 83–84.

Chrystusa – rzeczywistości *obustronnie* utrzymywanego i dokonanego *związku*, w którym istnieje najpełniejsze otwarcie i wymiana *divinum* i *humanum*.

2. PREEGZYSTENCJA JEZUSA CHRYSYSTUSA A DOKTRYNA „ŁASKAWEGO WYBORU”

„Człowieczeństwo Boga – pisze Barth – z pewnością będzie oznaczać: Boską relację i łaskawość wobec człowieka; dalej – Boga, który w obietnicy i przykazaniu przemawia do niego; Boże Istnienie, wstępowanie i działanie dla niego; wspólnotę, którą Bóg podtrzymuje z ludźmi – darmową łaskę Bożą, w której nie jest [On] kimś innym, ponieważ kiedy Bóg chce być Bogiem człowieka, jest nim”⁸. W przytoczonych słowach, niczym jednym pociągnięciem pędzla, teolog z Bazylei kreśli zarys swojej nauki o człowieczeństwie Boga (*Menschlichkeit Gottes*). Przyznaje on, iż to, co obecnie zaczęło się tak burzliwie narzucać w myśleniu o Bogu⁹, jeszcze czterdzieści lat wcześniej, w mniejszym stopniu dotyczyło człowieczeństwa niż Jego *boskości*. Spróbujmy wobec tego nakreślić najważniejsze pola, na których Barth rozwija swoją refleksję o człowieczeństwie Boga.

Naukę o człowieczeństwie Boga autor *Die Kirchliche Dogmatik* rozpoczyna od omówienia preegzystencji Jezusa Chrystusa za pomocą doktryny „łaskawego wyboru”, która stanowi zmodyfikowaną koncepcję jego wcześniejszej teologii trynitarniej. Najkrócej: mówi ona, że Bóg „od początku” jest ukierunkowany na człowieka, przypisując *proludzki* charakter Boskiego bycia i działania. Należy jednak zastrzec, że wysiłkom Bazylejczyka nie towarzyszy chęć wprowadzania do teologii elementów efekciarskich, ale ostateczne zbliżenie bytu Boskiego i historii.

Rozwijając kalwińską doktrynę „podwójnej predestynacji”, sytuuje on Boski byt na tle „nowej” ontologii trynitarniej, żeby w ten sposób inaczej opisać relację zachodzącą między Boską istotą a Boskim aktem; używając odmiennej terminologii: między Boskim byciem a Boskim wyborem. Żeby jednak odpowiedzieć na pytanie o naturę Boskiego wyboru, szwajcarski teo-

⁸ K. BARTH, *Die Menschlichkeit Gottes* [dalej skrót: MG], „Theologische Studien. Eine Schriftenreihe” 1956, H. 48, s. 3.

⁹ Słowa te pisał w połowie lat pięćdziesiątych XX wieku.

log osadza go w Boskim byciu, które nie ma dla niego charakteru metafizycznego i statycznie deterministycznego. Doktryna „łaskawego wyboru” oznacza bowiem, że wybór (*elekcja*) jest w rzeczywistości Boskim samowyborem, jest Boską decyzją do bycia Bogiem, i to w takim sensie, w jakim jest ona zarazem decyzją do bycia człowiekiem-Jezusem. Bóg jest tym, który sam decyduje o byciu w relacji do nas w/przez Jezusa Chrystusa¹⁰. Jeśli wybór (*elekcja, decyzja*) stanowi o Jego istocie, wtedy – zdaniem Bartha – należy mówić o drugiej Osobie Trójcy w sposób abstrakcyjny, jako *Logos asarkos*, który byłby odwiecznie samoistny bez „konieczności” jakiegokolwiek odniesienia do bycia *pro nobis*. Idąc dalej: *Logos asarkos* jest określony przez *Logos ensarkos* lub w innej terminologii: *Logos incarnandus* jest określony przez *Logos incarnatus*. Oznaczałoby to, że *Logos incarnandus* jest określony w swoim byciu przez „odwieczną Boską decyzję wobec wcielenia w czasie”¹¹. Czy wobec tego Boska decyzja wyboru determinuje sposób istnienia Boga? A konkretniej: Czy Objawienie w takim stopniu determinuje Boskie bycie, że Bóg jest trynitarny *jedynie* ze względu na nie? Tego zapewne Barth nie chce powiedzieć; nawet opinie znawców teologii Bartha są tutaj podzielone¹². Raczej chodzi o ukazanie podstawowej *logiki Bożego bycia i działania*, wedle której Bóg jest odwiecznie zorientowany ku człowiekowi poprzez akt własnego wyboru, będącego przymierzem łaski. Bóg sam nadaje sobie swój własny sposób istnienia, determinując się trynitarnie dla siebie, jak i dla decyzji. W świetle barthiańskiej doktryny Jezus Chrystus, jako druga Osoba Trójcy, jest podmiotem decyzji, czyli Bogiem dokonującym wyboru. Barth stwierdza z predylekcją, iż nie ma *Logosu* poza lub przed aktem decyzji wcielenia w czasie. Jest to zawsze Jezus Chrystus-*Logos incarnandus* (jako mający-się-wcielić), który wybiera. Jeśli mamy mówić o Jezusie Chrystusie jako podmiocie wyboru, to – zdaniem Bartha – nie istnieje *Logos* w sobie i dla siebie, który mógłby być odróżniony od Boskiego aktu zwrócenia się do świata i ludzkości w preegzystencji. Jeszcze wyraźniej daje tutaj o sobie

¹⁰ J. WEBSTER, Introduction to *God's Being Is in Becoming: The Trinitarian Being of God in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids 2001, s. 17; J.J. CASSIDY, *Election and Trinity*, „The Westminster Theological Journal” 71(2009), s. 53.

¹¹ Por. B.L. MCCORMACK, *Grace and Being: The Role of God's Gracious Election in Karl Barth's Theological Ontology*, w: *The Cambridge Companion to Karl Barth*, ed. J. Webster, Cambridge 2000, s. 94; M. O'NEIL, *Karl Barth's Doctrine of Election*, „Evangelical Quarterly” 76(2004), s. 311-326.

¹² Nie będziemy tutaj przytaczali licznych, sprzecznych ze sobą, interpretacji koncepcji Bartha: B. McCormacka czy P. Molnara.

znać założenie Bartha, aby cała Boska istota nie była określona na innej zasadzie, jak tylko na percepcji Jego obecności i działania jako Wcielonego Słowa! Niejako tło dla omawianej doktryny – tego jest świadom szwajcarski teolog – stanowi kwestia onto-teologiczna, wyrażona w pytaniu: Czy Bóg może „wejść w czas” bez poddawania się bytowej zmianie? Skoro Bóg swobodnie decyduje o tym, kim On jest i jak chce być poznany przez człowieka, to czy nie należy przekreślić prymatu bycia (*esse*) i wszystkich związanych z tym kategorii i złudzeń poznawczych?¹³ Boska decyzja do dokonania „łaskawego wyboru” – zdaniem Bartha – uzasadnia i konstytuuje Boską istotę (bez jej zmiany). Nie pozwala ona mówić o tożsamości Logosu, która jest *ustalona* uprzednio do wiecznego aktu samostanowienia, za pomocą którego Logos staje się *incarnandus*. Decyzja przyjęcia ciała w czasie byłaby wtedy jedynie elementem „dodanym” do *już* zakończony tożsamości. Jezus Chrystus nie mógłby wówczas powiedzieć nic istotnego o Bogu, którym jest. W Jego samoobjawieniu się jest tym, kim był zawsze: wiecznie dokonującym wyboru Bogiem. Jego bycie jest określone przez Jego akt przyścia do nas. Oznacza to, że Jego człowieczeństwo i bóstwo są w Nim współmierne¹⁴. Bóg w akcie samostanowienia wybiera bycie Trójcą w przymierzu z człowieczeństwem. Barth sugeruje, że wybór ten jest wydarzeniem dziejącym się w wewnętrznym życiu Boga, w którym *asygnuje* On swoją istotę, którą będzie miał na całą wieczność. Niejako „bierze” On ludzkie doświadczenie Chrystusa do wnętrza własnego życia. Nie sposób mówić o istocie Boga, którą można by zmienić poza Jego aktem wyboru. Boska istota, jako ukonstytuowana przez Jej wybór, jest byciem, które jest wieczne i uprzednio do czasu. Bóg w wyborze, a tym samym konstytuujący własną istotę, spogląda w kierunku czasu i stworzenia. Decyzja wobec przymierza łaski stoi u podstaw trójjedyności Boga. Był to *ἐν ἀρχῇ* wybór Ojca, który przez dar ze swojego Syna chce realizować przymierze, aby stał się On człowiekiem dla wypełnienia Jego przymierza

¹³ Koncepcja Bartha prowokuje do dyskusji nad nowymi sposobami mówienia o Bogu, które wykluczając niebezpieczeństwo idolatrii, wychodzą poza horyzont metafizycznego rozumienia *esse*. Zob. J.L. MARION, *Dieu sans Dieu sans l'être: Hors-texte*, Paris 1982 (pol. *Bóg bez bycia*, tł. M. Frankiewicz, Kraków 1996).

¹⁴ G. Hunsinger, opozycyjnie do Bartha, próbuje odróżniać Boski wieczny akt wyboru, w którym Bóg jest *sam w sobie*, od tego, *kim* jest w czasie dla nas. Powiedzenie, iż Bóg istnieje odwiecznie *jako Jezus Chrystus*, w którym Bóg i świat współistnieją, zakłada, że wcielenie dla Bartha jest wydarzeniem wiecznym. Ponadto, że jest ono czymś więcej, niż człowieczeństwo Chrystusa, które zostaje „uwiecznione”, a z Nim „uwieczniony” zostaje także „świat”. Por. G. HUNSINGER, *How to Read Karl Barth: The Shape of His Theology*, New York 1991, s. 236-243.

łaski. Był to ἐν ἀρχῇ również wybór samego Syna, aby być posłusznym tej łasce. Aby stając się człowiekiem i oddając samego siebie, uczynić przymierze realnym. Było to ἐν ἀρχῇ także postanowienie Ducha Świętego, aby nie została zakłócona jedność i wspałość Bożego działania, Boska wolność i miłość. Cała Trójca Święta jest zatem odwiecznym samowyborem skierowanej ku człowiekowi łaski Bożej. Boska predestynacja to wybór Jezusa Chrystusa – jako podmiot i przedmiot elekcji. Barth twierdzi, iż wybór ten w sensie czynnym, czyli jako wybranie, jest pierwszorzędnie boskim, zaś w znaczeniu biernym, tj. jako przedmiot wyboru – ludzkim określeniem egzystencji Jezusa Chrystusa. W świetle barthiańskiej interpretacji, przeznaczenie (*decretum absolutum*) w swej konkretności i personalności staje się dobrą nowiną o „łaskawym wyborze” Boga (*Gottes Gnadenwahl*)¹⁵. Poczyniona przez Bartha egzegeza J 1,1-2 nie pozostawia żadnych wątpliwości, że wszystkie drogi Boga są „od początku” Jego drogami w Chrystusie, że Boży wybór, a jest nim wszelkie działanie Boże wobec świata i człowieka (odwieczny Boski plan zbawienia) jest wyborem w Chrystusie, będąc jednocześnie podstawą Jego relacji do człowieka. Dwie kwestie są tutaj ważne. Pierwsza – decyzja ta zapadła ἐν ἀρχῇ przed czasem i stworzeniem, a więc zanim zaistniała różna od Boga rzeczywistość jako przedmiot Jego miłości. Zanim świat stał się sceną dzieł Bożej wolności, Bóg powziął decyzję „w samym sobie”, czyli określił *a priori* jako cel i sens swojego działania wobec świata. Druga – cała ludzkość jest wybrana ze względu na Jezusa Chrystusa i w Nim (Ef 1,4), tj. w Jego wolnym akcie i *tym* wolnym aktem posłuszeństwa Syna. W Nim jest zarówno wybierający Bóg (J 1,1 n.; 17,24), jak i wybrany człowiek (Łk 23,35). Barth wprowadza rewolucyjną interpretację zasady „podwójnej predestynacji” mówiącą, że Jezus jest zarówno wybranym i potępionym. Jest Bogiem wyboru, a zarazem człowiekiem potępionym, który staje się zarówno swobodnie potępionym Bogiem i wybranym człowiekiem. Chrystus nie jest człowiekiem *manipulowanym* przez Boską istotę, ale *sam* jest samowolny w każdym swoim akcie, nie wykluczając przyjęcia na siebie doświadczenia cierpienia i śmierci. Chrystus jest „decyzją Boga” w odniesieniu do takiego zachowania się, sam stanowi owo „Boskie zachowanie się”¹⁶. W Nim mamy bezpośrednio do czynienia z samym wybierającym Bogiem. Gdyby nie był Nim właśnie Chrystus, wtedy nie wiedzielibyśmy nic o Bożym wyborze

¹⁵ Por. A. NOSSOL, *Chrystologia Karola Bartha. Wpływ na współczesną chrystologię katolicką*, Lublin 1979, s. 62-63.

¹⁶ Por. tamże, s. 64.

i naszym wybraniu. Unikalny wkład Bartha w doktrynę o wyborach – twierdzi McCormack – polega na tym, że Jezus Chrystus nie jest tylko „przedmiotem wyboru” (*object of election*), ale że jest On także „wybierającym podmiotem” (*the electing subject*), i jako taki nie jest abstrakcyjnym *Logos asarkos*, ale był, jest i zawsze będzie Jezusem Chrystusem-Bogiem Człowiekiem¹⁷. Jest On przychodzącym Synem, Słowem Bożym jedynie dlatego, że jako Syn lub Słowo Ojca jest Nim *już przedtem w sobie samym*. Jest to Słowo wypowiedziane tam, gdzie Bóg jest, mianowicie – na początku, *ἐν ἀρχῇ* wszystkiego, co w ogóle jest. Ono było u Boga, czyli należało do Niego, a zatem samo było Bogiem, tożsame ze Słowem przez które wszystko się stało, wszystko zostało powołane do bytu (J 1,3). Jeśli przyjąć, że Syn jest zarówno przedmiotem, jak i podmiotem wyboru, wtedy możliwa staje się następująca interpretacja: jest On „przedmiotem” jako odwiecznie rodzony przez Ojca, w którym istnieje odwiecznie Logos i Jego misja. Ojciec jest wpatrzony w Syna, który stanowi dla Niego jedyny „przedmiot” ojcowskiej miłości. Jest również „podmiotem” wyboru w akcie odzwierciedlenia miłości Ojca, który wszystko przekazał Synowi, nie tylko bóstwo, ale również pomyślność całego planu zbawczego. Oba momenty zespalają się w jednoczesności i w bezwarunkowej harmonii odwiecznej miłości Ojca i Syna, Posyłającego i Posyłanego. Świat – jak zauważa von Balthasar – mógł zostać stworzony nie tylko z uwagi na uprzednią wiedzę Boga o jego losach, ale pod warunkiem włączenia misji „umiłowanego Syna” w pierwotny zamysł. Jednocześnie Syn nie mógł przyjąć tego zamysłu „po fakcie”, bez zapoznania się uprzednio, czyli w momencie podejmowania pierwotnej decyzji *ἐν ἀρχῇ*. Gotowość przyjęcia woli Ojca nie mogła być elementem „skutecznej namowy”, ale musiała być w Synu obecna *a priori* i zostać spontanicznie przez Niego wyrażona „przed czasem”. W Synu musi zachodzić tożsamość między doskonale wolną sponatnicznością przyjęcia zamysłu Ojca i wypełnienia go aż do końca w najdoskonalszym posłuszeństwie¹⁸. Ostatecznie tożsamość ta oznacza współboskość Syna z Ojcem i synowską wolność w przyjęciu misji, zrealizuje się *w i przez* człowieczeństwo Jezusa Chrystusa. Mamy tutaj do czynienia z największym paradoksem równoczesnej wielkości i niskości Jezusa. Ten, który został Posłany z całą władzą i mocą Posyłającego, może i musi przez

¹⁷ Por. B.L. MCCORMACK, *Grace and Being: The Role of God's Gracious Election in Karl Barth's Theological Ontology*, w: *The Cambridge Companion to Karl Barth*, red. J. Webster, Cambridge 2000, s. 93.

¹⁸ Por. H.U. von BALTHASAR, *Teodramatyka. Osoby dramatu. Osoby w Chrystusie*, 2/2, tł. W. Szymański, Kraków 2003, s. 486-487.

swoją postawę i sposób bycia ukazać coś z godności i autorytetu Posyłającego, a jednocześnie przez swoją skromność występować jako posłaniec. U swego kresu tożsamość ta oznacza możliwość utożsamienia się ze statusem maluczkich i grzeszników. Spontaniczność zaś podjętej decyzji będzie miała swoje przełożenie i potwierdzenie w trudnym doświadczeniu posłuszeństwa Chrystusa. Pierwotna troska Stwórcy o los świata znajduje swoje jedyne uzasadnienie w miłości, która zarazem stanowi gwarancję, że Synowi zależy na wykonaniu dzieła Ojca. Tutaj kryje się *źródło* decyzji Syna, aby objawić miłość Ojca i wykonać Jego dzieło; za wykonanie tego „zadania” czuje się On nie tylko osobiście odpowiedzialny, ale bez reszty z nim się utożsamia. Jego odwieczne synostwo polega na przyjęciu w darze wszystkiego, czym jest Ojciec, a więc całego bóstwa (Bóg ma „tylko” to, czym jest). Dlatego Ojciec wyraził w Synu całą swoją miłość, która niczego sobie nie zostawia, a Syn jest doskonałym odzwierciedleniem miłości w stworzeniu, jedynie *On w swoim człowieczeństwie* posiada możliwość odzwierciedlenia pod każdym względem daru Ojca w stworzeniu, ponieważ trwa w Ojcu i dokonuje Jego dzieł (J 14, 10). Jego działanie w posłuszeństwie Ojcu jest tak samo pierwotne i Boskie jak działanie Ojca, któremu przekazuje wszystko jako Początkowi¹⁹. To, że Jezus Chrystus, jako zrodzony przez Ojca, jest „przedmiotem” wyboru, jak i to, że jest On „podmiotem” decyzji, jako Pragnący wykonać zbawcze dzieło Ojca, stanowi uzasadnienie i gwarancję naszego zbawienia. Dokonaną przez Syna „na początku” osobistą decyzję cechują zatem: przyznana przez Ojca wartość Boska oraz przez Jego wolę przyjęcia człowieczeństwa – wartość zbawcza.

Nauka o „łaskawym wyborze” mówi, że Jezus Chrystus jest *a priori*, a więc „najpierw” w sobie samym Tym, kim jest w świetle Biblii *pro nobis*, tj. Synem Bożym i Synem Człowieczym równocześnie. Jedyne na tej podstawie – twierdzi Barth – może On objawić nam Ojca i nas z Nim zjednoczyć, ponieważ objawia się jako Ten, który naprawdę jest od początku! Właśnie *Ten* preegzystujący Syn Boży, i tylko On, jest Tym samym preegzystującym Synem Bożym, który istnieje *dla nas*. Będąc u Boga, jako pierworodny wobec każdego stworzenia, jest równocześnie Jego planem i dekretem. I co najważniejsze – konstatuje Barth – jest On zawsze ze swoim człowieczeństwem w taki sposób, że preegzystencja człowieka Jezusa schodzi się z Jego odwieczną predestynacją. „Niepojętym faktem – pisze teolog – jest to, że nie przestając być Bogiem Słowo Boże jest pomiędzy nami w taki sposób, że

¹⁹ Por. tamże, s. 489.

przyjmuje Ono ludzką istotę, będącą Jego stworzeniem, *wewnątrz swego własnego bytu*, i w takim zakresie konstytuuje jego własną istotę²⁰. W tradycyjnym stanowisku Chalcedonu Barth dostrzega coś niezadowolającego²¹ – to mianowicie, że doprowadziło ono do spekulacji na temat istoty i dzieła *Logos asarkos*; tj. Boga, rozważanego z niewłaściwej perspektywy, a którego boskie istnienie można zdefiniować jedynie w kontemplacji Jego obecności i działalności jako Wcielonego Słowa²². Próbując „uwiecznić” człowieczeństwo Chrystusa – zauważa tolog – możemy wreszcie zrozumieć, jak Bóg, *spoglądając jednym okiem* w kierunku objawienia i pojednania *dla nas*, stanowi i określa to, kim On jest w swojej własnej istocie²³. Nie ma istoty Boga, który stoi „beznamiętnie” przed dziełem *dla nas w Chrystusie*. Dla Bartha – w powyższej tezie, zgodnie z którą człowieczeństwo Chrystusa zostaje przyjęte wewnątrz istoty Boga, zawiera się najdoskonalsza promocja człowieka i jego ludzkiego losu.

3. JEZUS CHRYSSTUS JAKO OBJAWICIEL CZŁOWIECZEŃSTWA BOGA

Mówiąc o wizji Boga, który jest i pozostaje absolutnie wyjątkowy w swej relacji do ludzi i do świata, nie wolno, zdaniem Bartha, zapominać jednak, iż jest to przede wszystkim niepojęta Tajemnica: przytłaczająca Wysokość i Odległość, Obcy i zupełnie Inny, z którym człowiek może mieć do czynienia wyłącznie wtedy, gdy przyjmuje imię Boże w swoje usta (por. Jr 1,9). Jest to Bóg, którego człowiek spotyka, kiedy angażuje się w sprawę Boga: *mysterium* porównywalne tylko z nieprzeniknioną ciemnością śmierci – tajemnica, w której On sam się *zakrywa* (*Verberung*), i zarazem sam się *odkrywa* (*Entbergung*) oraz manifestuje. Tym samym Barth przyznaje, że skrywanie

²⁰ CD I/2, s. 160-61.

²¹ CD IV/1, s. 181.

²² Dalekim echem barthiańskiego postulatów zdają się być współczesne próby usytuowania chalcedońskiego: „w dwóch naturach”, w perychoretycznym modelu poszukiwań: historyczny Jezus – nowa hermeneutyka chrystologii biblijnej. Zob. N.G. AWAD, *Is Perichoresis between Theological Interpretation and Historical Criticism Possible?*, „Theological Review” 31(2010), nr 2, s. 152-178.

²³ Por. J.J. CASSIDY, *Election and Trinity*, s. 66.

(*Verstellung*) jest nieodłączne od natury samej prawdy. Rozjaśnianie nie jest wyłącznie prostym ujawnieniem bez ukrywania (*aletheia jako Entbergung und Verberung des Seins*). Człowieczeństwo – czego dowodzą opisy ewangeliczne – w nie mniejszym stopniu skrywa boskość Boga, niż jest w stanie je objawiająco odsłonić przez ludzkim wzrokiem. Nie mniej jednak Jezus Chrystus, odwieczne Słowo Boże, jest – według Bartha – „poznawalnością Boga” (*die Erkennbarkeit Gottes*)²⁴. Objawienie Boże jest bowiem tożsame z „wydarzeniem” Jezusa Chrystusa. Nie jest ono po prostu dane – zauważa Bazylejczyk – jak gdyby było własnością ludzi i pozostawało pod ich kontrolą; jest to przede wszystkim *wydarzenie*, w którym Bóg manifestuje i prezentuje ludziom Siebie, pozostając jednocześnie ukrytym w suwerenności swego boskiego bycia²⁵. Wprawdzie Barth podkreśla, iż wcielenie Chrystusa jest objawieniem Boga w ludzkiej naturze, i tym samym odsłonięciem Boga, zaprzecza jednak, aby człowieczeństwo ze swej natury było odkrywcze – może być odkrywcze jedynie *jako* łaskawy akt Boga²⁶. Wielkość transcendencji Boskiej miłości domaga się potwierdzenia jej ogromu, darowizny (łaski) tak obfitej i czystej, że nic nie jest w stanie jej pomieścić – tak absolutnej, że wyklucza wszystko inne, tj. każdą postać zawłaszczającego roszczenia. Wcielenie jest najwyższym przejawem *Deus revelatus*, który w tym samym czasie pozostaje *absconditus*²⁷. Tok rozumowania Bartha, tj. rozumowania wedle logiki „człowieczeństwa Bożego”, umożliwi mu odrzucenie z jednej strony podejścia apofatycznego, które unieważnia wszelkie „znaczące treści” (zaprzeczając „odsłonięciu” Bożego samoobjawienia), a z drugiej – uznaje za błędną systematyzację w teologii opierającą się na koncepcjach, gdzie „reszta” systemu jest „logicznie” wydedukowana (zaprzeczając „zasłonięciu”)²⁸.

W świetle powyższego, Barth z całą stanowczością opowiada się za paradygmatem chrystologicznym, stwierdzając, że nie można uciec zbyt daleko od faktu, iż boskość Boga żywego swój sens i moc posiada tylko w horyzoncie człowieczeństwa, historii i dialogu z ludźmi, a więc we współlistnieniu (*Zusammensein*). Jest to punkt nieprzekraczalny, poza który nie można się już więcej cofnąć. Chodzi bowiem o *Bożą* suwerenność w jej samoustanowieniu się, przez jej samookreślające i ograniczające się oraz uporządkowane *współ-*

²⁴ Por. CD II/1.

²⁵ Por. CD I/1, s. 169, 174, 315-325; II/2, s. 54-57, 179-203; M. CORTEZ, *What does it mean to call Karl Barth a „christocentric” theologian?*, s. 7.

²⁶ Por. CD I/1 s. 173, 323-324.

²⁷ Por. tamże, s. 320 n.

²⁸ Por. CD I/2, s. 868 n.

istnienie z ludźmi. Jest ono w swej istocie wydarzeniem, w którym rzeczywistość dokonuje się prawdziwe poznanie. Posiada więc ono znaczenie epistemiczne, konkretnie – oznacza dla Bartha nierozdzielność formalnego oraz materialnego aspektu wydarzenia Objawienia Bożego. Jego ucieczka przed konceptualizacją teologii, jak również jej obrona przed popadnięciem w idealny chrystocentryzm (*gnoza chrystyczna*), implikują konieczność wzięcia pod uwagę dwóch zasadniczych wypowiedzi. Pierwsza mówi, iż „w Jezusie Bóg jest [ona] nie tyle słowem czy systematyczną zasadą, ale rzeczywistością oraz *prima veritas*, która samą siebie ustawia na czele wszystkich innych myśli oraz wytycza im konkretne kierunki i treści”²⁹. Chodzi o postać teologii (jako mowy o Bogu), która nie będzie jakąś wielką ideą, systemem, strukturą prawidłowych intuicji czy doktryną, nawet poprawną i doskonale dowiedzioną. Przeciwnie, dopiero na tle tego specyficznie rozumianego Bożego samoobjawienia, o jakim mówi Barth, ujawnia się rzeczywiste centrum teologii, to znaczy relacja między Bogiem i człowiekiem, objawiona w Jezusie Chrystusie – w Jego konkretnej egzystencji. Wiedza o tym centrum może być poświadczona tylko przez wydarzenie objawienia [wyrażone w formule: *Deus dixit!*], nie może być natomiast ogarnięta przez jej koncepcyjną postać. Zatem *prima veritas* teologii odsyła do konkretnego i historycznego wydarzenia: życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, poświadczonego w Słowie Bożym i objaśniającej jego sens Tradycji. Wydarzenie to stanowi dynamiczne centrum teologii, które posiadając swoje własne *ratio*, podporządkowuje całą chrześcijańską egzystencję jego normie. Ostatecznie chodzi więc o to, co Bóg uczynił dla nas w Jezusie z Nazaretu, aby wszystkie linie ludzkiego przeznaczenia zmierzały w przedziwnej zbieżności ku tej Postaci, w której doświadczenie ludzkie osiągnęło niespotykaną nigdzie indziej pełnię. Starając się przeniknąć i pojąć dzieje tej Postaci, docieramy do ostatecznego wymiaru ludzkiego doświadczenia, które określamy Bogiem. Ostatnie zdanie naprowadza na drugą ze wspomnianych wypowiedzi Bartha: „‘Bóg z nami’ stoi w centrum chrześcijańskiego orędzia i zawsze w taki sposób, że jest to przede wszystkim wypowiedź o Bogu”³⁰. Wynika z niej, że w nauce teologicznej nie ma już miejsca na abstrakcyjną doktrynę o Bogu, jak tylko doktrynę o Bogu i człowieku, doktrynę wymiany i komunii życia. Chrystologia i trynitologia są rozróżnialne, ale nierozdzielne. Nie należy więc skupiać się na Jezusie Chrystusie *in se*, bez zrozumienia Jego życia jako *przechwylenia*

²⁹ CD IV/3.1, s. 552.

³⁰ CD IV/1, s. 5.

w najwyższym stopniu dynamizmu trynitarnego ruchu Bożego Słowa i Ducha. Z racji absolutnego i samoustanawiającego się charakteru tego bosko-ludzkiego wydarzenia, Barth lokalizuje pomost pomiędzy historią Jezusa Chrystusa a naszą własną, nie w jakimś poznawczym lub empirycznym procesie, ale we własnej manifestacji zmartwychwstałego Pana w mocy Ducha Świętego, jako rzeczywistość, którą możemy jedynie uznać³¹.

4. JEZUS CHRYSYTUS: *GOTT DES MENSCHEN I MENSCH GOTTES*

Teolog z Bazylei jest świadom, że niektóre wypowiedzi ewangeliczne, jak na przykład Jana Chrzciciela: *illum oportet crescere me autem minui* [J 3,30], mogą świadczyć o zdecydowanym „przesunięciu” człowieczeństwa Boga z centrum na margines, to znaczy – z rangi zdania nadrzędnego do pozycji zdania podrzędnego. Janowe stwierdzenie – z przestrożą zauważa Barth – jest nie tyle słowem ostatnim, a raczej otwiera na przyszłość. Tutaj dopiero wyłania się to jedno szczególne zadanie teologiczne: aby próbować z całą stanowczością uzasadnić, iż jedynie na gruncie rozumienia boskości Boga, a właściwiej – stawiając ją jako horyzont interpretacyjny, możliwa staje się realizacja rozumienia człowieczeństwa Boga³². Dowodząc słuszności tak postawionej tezy, niejako na przedłużeniu Janowej deklaracji, Barth zastanawia się dalej, „co wiedziała”, a tym samym była w stanie „po-wiedzieć” dotychczasowa dogmatyka na temat boskości Boga. Myśl o Bogu stała się dla niej w rzeczywistości czymś zawoalowanym. Tok rozumowania Bartha idzie po linii dobrze znanego przeciwstawienia religii wierze, w świetle którego dziewiętnastowieczna teologia, poczynając od F. Schleiermachera, opierając się na antropologicznej analizie doświadczenia religijnego, nie dawała dostępu do prawdziwego Boga. Wobec czego uprawniona zdaje się być teologia objawienia, powołująca się na autorytet samego Boga, która za wiążące uznaje tylko to, co Bóg sam o sobie wypowiedział w Jezusie Chrystusie. Należy zatem powtórzyć tezę, że jedynie Bóg może mówić dobrze (poprawnie) o Bogu, natomiast teologom tylko się zdaje, że to, co mówią o Bogu – pochodzi od nich.

³¹ Por. J. WEBSTER, *Barth's Ethics of Reconciliation*, Cambridge 1995, s. 88; M. CORTEZ, *What does it mean to call Karl Barth a „christocentric” theologian?*, s. 12.

³² Por. MG, s. 4.

Chrześcijanie *myślący* religijnie – konstatuje Barth – mówią o Bogu do ludzi *jedynie* religijnych, i to mówią wyniośle, jakby na „podwyższonym tonie”, jednakże (kolejny raz i być może dobitniej) mówią o Człowieku (*Mensch*), to znaczy o Jego objawieniu i cudach, Jego osobistej wierze i Jego dziele. Natomiast nie mówią niczego o „człowieku uczynionym kosztem Boga”³³. Wolą Boga jest bowiem to, aby w Jezusie Chrystusie *Bóg stracił*, żeby mógł *zyskać człowieka*. Chrześcijanie religijni – zdaniem Bartha – mówią o Człowieku suwerennie konfrontującym się z innymi, Tym nieodwołalnie i niezmiennie stojącym naprzeciw Panem, Stwórcą i Odkupicielem, jako wolnym Partnerze ludzi w otwartej przez Siebie historii, w pełni kontrolowanym przez Niego dialogu. Wraz z *taką* boskością Boga – zauważa szwajcarski teolog – staje się zagrożona także historia. Ale również dialog, pojęty jako idea religijna, zostaje sprowadzony do mitycznego wyrazu (symbolu) między człowiekiem a wzniosłością bądź głębokością oscylującego w nim podniecenia, którego prawda (w swej najbardziej namacalnej treści) stać się może już tylko monologiem³⁴. Kontynuując swoje rozważania nad kwestią rozumienia boskości Boga, szwajcarski teolog podkreśla, że boskość ta ujawnia się nie tyle nawet w pustej przestrzeni boskiego bycia-ku-sobie (*Fürsichseins*), co w najbardziej autentycznym istnieniu jako *Partner* człowieka, który mówi do niego i działa. Który czyni *to* właśnie, ponieważ jest żyjącym Bogiem. To wolność, w której *to* czyni, jest Jego boskością. Wolność jest Jego rzeczywistą boskością (*Divinität*), która jako taka posiada również charakter tego, co ludzkie (*Humanität*). Boża, właściwie rozumiana, *boskość* łączy się z człowieczeństwem³⁵.

Szwajcarski teolog dowiódł przekonująco, iż próba wyjaśnienia relacji między *divinum* i *humanum* może się powieść tylko w horyzoncie chrystologicznym, poprzez odwołanie się do centralnego świadectwa Pisma świętego. W Jezusie Chrystusie – jak ono poświadcza z całą mocą – nie spotykamy jakiegoś „człowieka”, który w swojej kruczej religijności czy też religijnej moralności pozbawionej Boga, pozostaje sam ze sobą. Tym bardziej nie mamy do czynienia z Bogiem, który jest wielkim samotnikiem. W Chrystusie nie ma jakiegokolwiek *skrytości* idącej od człowieka wwyż (*ascendo*), podobnie nie ma takowej idącej od Boga w dół (*descendo*). Jest całkiem odwrotnie – wokół Jego postawy i działania – wokół historii i dialogu, w którym Bóg i człowiek spotykają się razem i są ze sobą – wokół rzeczywistości *obustron-*

³³ Tamże, s. 5.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Tamże, s. 10.

nie utrzymywanego i dokonanego *związku* – istnieje najpełniejsze otwarcie i wymiana! Dokonuje się ona w jednej Osobie, ponieważ Jezus Chrystus jest w stopniu jedynym i najwyższym: prawdziwym Bogiem człowieka (*Gott des Menschen*) i prawdziwym Człowiekiem Bożym (*Mensch Gottes*). Jest On wiernym Partnerem, który zawiązując wspólnotę człowieka z Bogiem staje się upokorzonym Panem, zaś we wspólnocie z Bogiem gromadzącym (ludzi) – sługą; zarówno niezmiśzanym, jak i nierozdzielny, całkowicie Jednym, a zarazem całkowicie Innym. *Jedność* ta – dynamicznie pojęta – oznacza, że Jezus Chrystus jest Pośrednikiem i Pojednawcą między Bogiem i ludźmi. Jest On również Bogiem sądu, który musi nadejść, ponieważ chcąc być Bogiem *dla* człowieka, okazuje jemu Swoje *miłosierdzie*. Jest Bogiem miłosiernym w wymierzaniu sprawiedliwości, tj. osądzeniu zła, a zarazem jest Bogiem sprawiedliwym w czynieniu swego miłosierdzia, kiedy pozwala się osądzić, aby przyjąć i pojednać grzesznika³⁶. Nauka o człowieczeństwie Boga – wyeksponowana przez szwajcarskiego teologa – nie powinna nas jednak wyprowadzać na meandry neonestorianizmu. Tym, co dla Bartha pierwsze i fundamentalne, a co w naszym spojrzeniu na Pismo św. – poświadczające egzystencję Jezusa Chrystusa – rzuca się w oczy, jest niezaprzeczalnie boskość Boga. Istnieje ona w Jezusie Chrystusie w ten sposób, iż sam Bóg w Jego wypowiadającej i działającej suwerenności jest Podmiotem (*Subjekt*). Jest *On* tym całkowicie wolnym, w którym absolutna wolność ma swoją podstawę, sens i pierwowzór. Jest *On* – inicjatorem, założycielem, utrzymującym i dopełniającym Przymierze, jest suwerennym Panem zdumiewającej sytuacji, w której nie tylko odróżnia się od ludzi, lecz stanowi z nimi jedno. *On*, który jest także Stwórcą swojego partnera, *On*, którego wierność stając naprzeciw braku wierności swojego partnera, jest zarazem wydarzeniem³⁷.

W spojrzeniu na Jezusa Chrystusa pojawia się jednakże coś rozstrzygającego: boskość Boga nie wyklucza Jego własnego człowieczeństwa, lecz *zawiera* je w sobie. Jak należy rozumieć owo *zawieranie* czy też brak *wykluczenia* człowieczeństwa przez Bożą boskość? Skoro jest ona Boską wolnością do miłowania, to znaczy, że jest przede wszystkim bogactwem – i nie tylko w wysokości, lecz także w niskości, nie tylko w wielkości, ale także w małości, nie tylko w i dla siebie, lecz także z oddzielonymi od niej innymi. Ostatecznie, bogactwo to przyjmuje oblicze ubóstwa. Bóg, będąc bogaty,

³⁶ Zob. CD II/2, s. 182; H. KÜNG, *Rechtfertigung. Die Gehm Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957.

³⁷ Por. MG, s. 12.

zgodnie z trynitarną logiką miłości może stać się ubogim. Bazylejski teolog powiada, iż Bóg posiada i utrzymuje własną relację do drugiego, która jest Jego własnym dziełem. Jest to dla niego bezwarunkowy priorytet. Jednakże, Boskie *bycie* jest i pozostaje w swej istocie pierwszym i decydującym słowem, tj. *bycie* inicjatywą!

5. CZŁOWIECZEŃSTWO BOGA – IMPLIKACJE TEOLOGICZNO-ANTROPOLOGICZNE

Karl Barth wyraża nadzieję i przekonanie, iż należy podjąć wszelkie działania mające na celu dalsze wglądy i ustalenia dotyczące tego, jak boskość (*divinum*) i człowieczeństwo (*humanum*) zawierają się w sobie. Jednakże postulat ten – zastrzega Barth – należy realizować nie w świetle nauki „o dwóch naturach oraz ich idiomach”. W Jezusie Chrystusie raz na zawsze zostało rozstrzygnięte, że *Bóg nie istnieje bez człowieka!* Nie dlatego, że Bóg wymagałby tego drugiego, ażeby jako jego Partner rzeczywiście móc być Bogiem. Myślenie Bartha idzie w zupełnie odmiennym kierunku, a mianowicie zmierza tropem słów Psalmisty: „Kim jest człowiek, że Ty o nim pamiętasz?” [Ps 8,5]. Bóg jako wieczna miłość może sam sobie wystarczyć. W swoim wewnętrznym życiu, jako Ojciec, Syn i Duch Święty – bez człowieka, jak i bez całego stworzonego kosmosu – Bóg nie byłby samotnym, egoistycznym Bogiem. Tym bardziej nie *musi* On być *dla* człowieka. Jeśli nawet pojawia się pytanie: A może *powinien* być dla człowieka? Barth stwierdza, że byłoby to sprzeczne z Jego istotą. Ostatecznie – zauważa Bazylejczyk – jest to tajemnica, w której Bóg w egzystencji Jezusa Chrystusa napotyka nas. Pragnie w swej wolności – nie *bez* człowieka i *nie* przeciwko niemu, ale też bez jakiegokolwiek jego zasługi – być Bogiem *dla* niego. On faktycznie pragnie być Partnerem i Zbawicielem człowieka³⁸. Barth stwierdza, iż w lustrze człowieczeństwa Jezusa Chrystusa objawia się *włączone* w Jego boskość człowieczeństwo Boga.

Wypowiedź o „człowieczeństwie Boga” – to Emmanuel, do którego zmierzamy z chrystologicznego centrum, mając na uwadze wpływające z tego

³⁸ Por. tamże, s. 14.

ruchu konsekwencje. Barth wymienia kilka implikacji teologiczno-antropologicznych³⁹.

1) Stwierdzenie: Bóg jest *ludzki* – oznacza specyficzną *promocję człowieka* (*Auszeichnung des Menschen*), opartą na Boskiej zaoferowanej obietnicy, niezawodnie niesionej przez Chrystusa. Mówi ona o zbawieniu *jako* ucłowieczeniu. Podarowane przez Boga zbawienie przynosi człowiekowi rzeczywiste *recapitulatio, recreatio* i *deificatio* jako *humanisatio*. Urzeczywistnienie swej istoty (*humanisatio*) człowiek realizuje na drodze dążenia, które zawiera w sobie ciągłą niewyczerpywalną nowość, a mianowicie Boskie *zawsze więcej*, które pozostaje ciągle nieosiągalne, ponieważ jest odniesione do absolutnej Tajemnicy.

2) Nauka o „człowieczeństwie Boga” rzuca światło na współczesne zadanie teologii (*kultivierte Theologie*), jako dziedziny interpretującej, tzn. rozjaśniającej na wzór Chrystusa ontologiczne napięcia w ludzkiej egzystencji. Teologia nie powinna monologicznie konstatować, reflektować i referować, ale w duchu rozumiejącej wiary angażować się w sprawę, z uznaniem jej specyficznego charakteru. Niezależnie od czasu i miejsca, jest ona ciągle ponawianą w Duchu Świętym odpowiedzią na pytania, które stawia sobie człowiek. Z tego punktu widzenia istotne są: przepowiadanie i świadectwo. Z jednej strony, przepowiadanie, żeby nie przerodziło się w niekończący się ciąg interpretacji, musi ciągle nawiązywać do świadectwa, musi je przejąć i pozwolić mu się wydarzyć w terażniejszości. Z drugiej – świadectwo nie jest relacją o wydarzeniu, jest ono samym działaniem, o ile poświadcza na zewnątrz prawdę wewnętrzną, dlatego *daje* ono przepowiadaniu treść i *domaga* się interpretacji.

3) Kolejna implikacja namysłu nad człowieczeństwem Boga dotyczy *sensu* i *tonu* naszych słów, które winny być *twórcze* i *pozytywne*, aby wyrażały humanizm zbawczy Boga, tzn. Jego solidarność z człowiekiem. Głoszenie orędzia przymierza Boga z człowiekiem ma na celu wskazanie miejsca, w którym ono zostało człowiekowi raz na zawsze otwarte i polecone. Z uwagi na obdarowanie Bożą *laską* oraz pełną *wdzięczności* ludzką odpowiedź – które mają miejsce w Jezusie Chrystusie – człowiek niezależnie od jego wykroczenia w bezwzględnie wypowiedzianym w swej ostrości: *nie!* – spotyka Boga, który mimo to nie odwraca się od niego. Przepowiadanie i teologia,

³⁹ Zagadnienie to zostało szerzej opracowane w oddzielnym studium, uwzględniającym perspektywę hermeneutyczną: G. BARTH, *Karl Barth's doctrine of Menschlichkeit Gottes. The theological and hermeneutical implications*, „Studies in Logic Grammar and Rhetoric” 44(57) 2016 (w druku).

w ramach rozważanych tematów, muszą podjąć owo „nie”, które Jezus Chrystus przyjął na siebie, aby więcej nas nie tyranizowało. Podczas gdy każdorazowe „nie” zamyka człowieka w sobie, dziejące się człowieczeństwo Boga sprawia *afirmację* (*Bejahung*) człowieka⁴⁰.

4) W poznaniu człowieczeństwa Boga swój niezastąpiony udział posiada *chrześcijaństwo*, a dokładniej – *Kościół*, który musi traktować je poważnie, to znaczy przyznawać się do niego z aprobatą i wdzięcznością. Każdy wierzący w sobie właściwy sposób bierze udział w życiu Kościoła, służy jego reintegracji. Jezus Chrystus jest Głową swojego *Ciała* i tylko jako takie może ono oznaczać Jego członki. Wyznanie Boga w Jego wydarzającym się dziele staje się zarazem prośbą (modlitwą), aby *pro nobis* stało się także *pro me*. Wierzmy w Kościół jako miejsce (*Ort*), gdzie w „chrystokratycznym braterstwie” winna się stawać bardziej widoczna korona humanitaryzmu (*Humanität*), a właściwie współczłowieczeństwo ludzi (*des Menschen Mitmenschlichkeit*). A nawet więcej: miejsce, gdzie Boża chwała, zamieszkująca ziemię (humanitaryzm) już w czasie, tu na ziemi, pragnie przyjąć namacalną formę Bożego człowieczeństwa. Tutaj daje się ono rozpoznać i nacieszyć sobą⁴¹.

BIBLIOGRAFIA

- AWAD N.G., *Is Perichoresis between Theological Interpretation and Historical Criticism Possible?*, „Theological Review” 31(2010), nr 2, s. 152-178.
- BALTHASAR H.U. von, *Teodramatyka. Osoby dramatu. Osoby w Chrystusie*, 2/2, tł. W. Szymona, Kraków 2003.
- BALTHASAR H.U. von, *The Theology of Karl Barth*, San Francisco 1992.
- BARTH G., *Karl Barth's doctrine of Menschlichkeit Gottes. The theological and hermeneutical implications*, „Studies in Logic Grammar and Rhetoric” 44(57)2016 (w druku).
- BARTH K., *Church Dogmatics*, Edinburgh 1956-1975.
- BARTH K., *Die Menschlichkeit Gottes*, „Theologische Studien. Eine Schriftenreihe” 1956, H. 48.
- CASSIDY J.J., *Election and Trinity*, „The Westminster Theological Journal” 71(2009), s. 53-81.

⁴⁰ Por. MG, s. 23.

⁴¹ Por. tamże, s. 24-27.

- CORTEZ M., *What does it mean to call Karl Barth a „christocentric” theologian?*, „Scottish Journal of Theology” 60(2007), nr 2, s. 1-17.
- GRILLMEIER A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Das Konzil von Chalcedon – Rezeption und Widerspruch (451-518)*, t. 2/1, Freiburg–Basel–Wien 1991².
- GRILLMEIER A., *Moderne Hermeneutik und Altkirchliche Christologie*, w: TENŽE, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg–Basel–Wien 1978², s. 489-582.
- HUNSINGER G., *How to Read Karl Barth: The Shape of His Theology*, New York 1991.
- JOHNSON W.S., *Mystery of God. Karl Barth and the Postmodern Foundations of Theology*, Louisville 1997.
- MARION J.L., *Dieu sans Dieu sans l'être: Hors-texte*, Paris 1982 (pol. *Bóg bez bycia*, tł. M. Frankiewicz, Kraków 1996).
- MCCORMACK B.L., *Grace and Being: The Role of God's Gracious Election in Karl Barth's Theological Ontology*, w: *The Cambridge Companion to Karl Barth*, red. J. Webster, Cambridge 2000.
- NOSSOL A., *Chrystologia Karola Bartha. Wpływ na współczesną chrystologię katolicką*, Lublin 1979.
- O'NEIL M., *Karl Barth's Doctrine of Election*, „Evangelical Quarterly” 76(2004), s. 311-326.
- PASCAL, *Mysli*, tł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1983.
- WEBSTER J., *Barth's Ethics of Reconciliation*, Cambridge 1995.
- WEBSTER J., *Introduction to God's Being Is in Becoming: The Trinitarian Being of God in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids 2001.

CZŁOWIECZEŃSTWO BOGA
W CHRYSTOLOGICZNEJ INTERPRETACJI KARLA BARTHA

S t r e s z c z e n i e

Artykuł ukazuje kluczowe aspekty chrystologicznego ujęcia nauki Karla Bartha na temat „człowieczeństwa Boga”. Autor dowodzi, iż w lustrze człowieczeństwa Jezusa Chrystusa objawia się *włączone* w Jego boskość człowieczeństwo Boga. To w Jezusie Chrystusie w zadziwiający sposób spotykają się *kenosis* i *gloria*, *humanum* i *divinum*, które w przestrzeni negocjacyjnej, jaką jest Jego Osoba, wzajemnie się wyjaśniają, przemawiając donośniej własnym głosem. Stąd punktem wyjścia do refleksji nad postawionym tematem jest przyjrzenie się formalnym podstawom uprawianej przez Bartha teologii. Centralne miejsce Jezusa Chrystusa – pod względem treści, formy i metody – uznawane jest za jeden z najważniejszych jej atrybutów. Swoją naukę o człowieczeństwie Boga, autor *Die Kirchliche Dogmatik* rozpoczyna od omówienia preegzystencji Jezusa Chrystusa za pomocą doktryny „łaskawego wyboru”, która stanowi zmodyfikowaną koncepcję jego wcześniejszej teologii trynitarniej. Mówi ona, że Bóg „od początku” jest ukierunkowany na człowieka, przypisując *proludzki* charakter Boskiego bycia

i działania. W świetle barthiańskiej doktryny Jezus Chrystus, jako druga Osoba Trójcy, jest nie tylko „przedmiotem wyboru” (*object of election*), ale jest On także „wybierającym podmiotem” (*the electing subject*). Jako Pragnący wykonać zbawcze dzieło Ojca, stanowi uzasadnienie i gwarancję naszego zbawienia. Barth z całą stanowczością opowiada się za paradygmatem chrystologicznym Objawienia, stwierdzając, że wokół historii i dialogu, w którym Bóg i człowiek spotykają się razem i są ze sobą – wokół rzeczywistości *obustronnie* utrzymywanego i dokonanego *związku* – istnieje najpełniejsze otwarcie i wymiana. Dokonuje się ona w Osobie, ponieważ Jezus Chrystus jest w stopniu jedynym i najwyższym: prawdziwym Bogiem człowieka (*Gott des Menschen*) i prawdziwym Człowiekiem Bożym (*Mensch Gottes*). Wypowiedź o „człowieczeństwie Boga” – to Emmanuel, do którego zmierzamy z chrystologicznego centrum, mając na uwadze wypływające z tego ruchu konsekwencje teologiczne i antropologiczne.

Słowa kluczowe: chrystologia Karla Bartha, zbawienie, humanizm, człowieczeństwo.