

Alfons Nossol

Ten który jest i wciąż przychodzi : specyficzny aspekt chrześcijańskiego pojęcia Boga

Collectanea Theologica 43/4, 15-27

1973

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. ALFONS NOSSOL, LUBLIN

TEN KTÓRY JEST I WCIAŻ PRZYCHODZI

Specyficzny aspekt chrześcijańskiego pojęcia Boga

Z chwilą kiedy teologia chrześcijańska powróciła do swojego najbardziej pierwotnego przedmiotu czyli do samego zagadnienia Boga, zaczęto się przede wszystkim oglądać za nowymi i bardziej przekonującymi wyrażeniami, opisami oraz ujęciami „Tego, który jest”. Zadanie oczywiście niezwykle trudne. Każde autentyczne mówienie o Bogu musi się bowiem liczyć z góry z faktem i naczelnym założeniem zarazem, że „cała nasza wiedza o Bogu jest wiedzą przez Boga”. W żadnym zatem przypadku nie wolno abstrahować od spetryfikowanego w Biblii depozytu Objawienia, który choć stawia nas przed Bogiem „w którym żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 28) podkreśla jednocześnie wymiar Jego absolutnej tajemnicy. Ponadto musi przekonywujące mówienie o Bogu liczyć się także z obiektywną sytuacją naszych dni, z ogólnym klimatem epoki, w której żyjemy. Truizmem byłoby w tym kontekście szczegółowe podkreślenie soborowego postulatów — właściwego odczytywania „znaków czasu”, znajdującego m. in. konkretny wyraz w prawdziwym *aggiornamento* i teologicznej akomodacji. Nie można jednak przemilczeć aktualnego wszechwładztwa swoistego rodzaju kultury technicznej z sobie właściwym nastawieniem na przyszłość. Podczas gdy dawniej tzw. alfa-dyscypliny, czyli nauki humanistyczne były zwrócone w pierwszej linii ku przeszłości i jej dziedzictwu, to obecne beta- i gamma-dyscypliny tzn. nauki przyrodnicze, techniczne i stosowane zwracają się wyłącznie naprzód, gruntując prymat przyszłości¹. Ta dynamiczna orientacja na przyszłość, jako zasadnicze ogólne znamię kultury współczesnej, winna zatem w jakiś sposób dojść do głosu również w stawianiu i opisywaniu zagadnień teologicznych; zwłaszcza że dogłębsza analiza antropologiczna wykazuje zdecydowanie, że sam człowiek jest po prostu „istotą przyszło-

¹ E. Schillebeeckx, *Gott — Die Zukunft des Menschen*, Mainz 1969, 145n. Por. także H. Mynarek, *Der Mensch — das Wesen der Zukunft*, Paderborn 1968.

ści”, ponieważ w zakresie jego wolności leży jak najbardziej ustawiczne przekraczanie każdorazowego „teraz”. Więcej jeszcze: na kanwie współczesnej teologii nadziei dochodzi się do przekonania, że odkrycie wymiaru przyszłości jest właściwie dziełem religii biblijnej, że chrześcijaństwo jest „religią absolutnej przyszłości”.² Na Boga uczy bowiem patrzeć jako na Tego, który jest i wciąż przychodzi. Chrześcijański Bóg jest nie tylko „Bogiem nad nami”, „Bogiem, z nami”, oraz „Bogiem w nas”, ale równocześnie stale też „Bogiem przed nami”. Jako taki stanowi właśnie absolutną przyszłość człowieka i świata; jest po prostu Bogiem „Przychodzącym” — Bogiem nadziei. By ten właśnie specyficzny aspekt chrześcijańskiego pojęcia Boga opisać nieco bliżej, wskażemy pobieżnie najpierw na jego biblijną podstawę, następnie na ścisłe powiązanie z kategorią *futurum* i *novum*, by w końcu móc konkretniej uwydatnić jego wyjątkowe znaczenie dla wiary i teologii dzisiaj.

Podstawy biblijne

1. Otóż potęgujący się jawnie we współczesnej kulturze bezwzględny prymat przyszłości nie może bynajmniej stanowić wyłącznej i decydującej racji dla teologicznego mówienia o Bogu jako „Przychodzącym”, jako „absolutnej Przyszłości”. Istotną podstawą tego, w pewnym sensie nowego, pojęcia Boga winno być dziedzictwo biblijne. I w rzeczy samej, tak też jest. Aktualny trend naszej kultury stanowi bowiem tylko dogodną okazję dla ponownego odkrycia i podkreślenia swoistej roli kategorii przyszłości zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie. By to wykazać, nie będzie się oczywiście można posłużyć tradycyjną metodą wyszukania w Biblii odpowiednich tekstów jako *dicta probantia*. Wystarczy natomiast podkreślić ogólny fakt ukazywania się Boga ludziom obu Testamentów jako Tego, który daje przyszłość i zbawienie oraz wprowadza w życie³. Objawienie, mówiąc o Bogu zbawczych obietnic, obwieszcza równocześnie powolne zbliżanie się, coraz to konkretniejsze „przychodzenie” Boga do ludzi przez historię i w historii, która m. in. dlatego staje się historią zbawienia. Bóg docierający i przychodzący do człowieka w zbawczych obietnicach jest ostatecznie też ich realizacją, jest samym zbawieniem. Jako taki stanowi właśnie absolutną przy-

² W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972, 153, 162; K. Rahner, *Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen* w: *Schriften zur Theologie*, t. VI, Einsiedeln 1965, 79.

³ Zob. E. Schillebeeckx *dz. cyt.*, 159n; W.-D. Marsch, *Zukunft*, Stuttgart 1969, 78 n; G. Greshake, *Zukunft*, w: *Glaubensinformation*, wyd. A. Exeler i G. Scherer, Freiburg 1971, 351.

szłość człowieka, świata i całej historii. Biblijna mowa o Bogu zbawienia będzie zatem pośrednio zawsze także mową o „absolutnej przyszłości”, pojmowanej jako ostateczne spełnienie wszystkich zbawczych obietnic.

Należałoby jeszcze zaznaczyć, iż najbardziej znamiennej reakcją człowieka wierzącego w stosunku do absolutnej przyszłości jest nadzieja, ponieważ wiara będzie tematycznie zawsze w jakiś sposób „poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy” (Hbr 11, 1).

2. Kiedy przyjrzymy się szczegółowo starotestamentowemu świadectwu zbawczych obietnic Bożych, musi nas uderzyć ich przyszłościowy wymiar. Cechuje on w pewnym sensie już nawet samo objawienie imienia Boga. *Locus classicus*: „Jestem, który jestem” (Wj 3, 14) bywa bowiem dzisiaj tłumaczony nie „ontologicznie”, lecz historiozbowczo w znaczeniu: „będę obecny jako ten, który będzie obecny” lub też: „jestem i będę obecny jako twój pomagający i zbawczy Bóg, co niech się stanie”.⁴

Trudno byłoby na tym miejscu definitywnie rozstrzygnąć lub uzasadnić sam problem egzegetyczny takiego podejścia. W każdym razie warto zaznaczyć, iż to „dynamiczne” ujęcie zawiera w podtekście spojrzenie ku kulminacji całej historii w przyszłości, którą będzie sam Bóg. Owszem, w oparciu o powiązaną z objawieniem swojego imienia obietnicę był Jahwe dla Izraela już zbawczą terazniejszością, ale czyniąc zeń swój lud, Lud Jahwe, wskazywał, że ostateczne wypełnienie znajdzie on w „Przychodzącym Bogu” przyszłości. Od Niego przeto jest wyczekiwane przyjście królestwa pokoju i sprawiedliwości na ziemię. Jahwe nie jest bynajmniej tylko Bogiem pocieszenia w nieszczęściach ziemi, ale przede wszystkim „Bogiem nadziei” dla zbawienia, pokoju i sprawiedliwości świata. To ściśle eschatyczne ukierunkowanie wszelkich obietnic zbawczych występuje szczególnie wyraźnie na jaw w wizjach proroków, w których dominuje w całej już pełni prymat przyszłości. Obok wielu bardzo szczegółowych obrazów naturalnych i personalnych przyszłości, do której Lud Jahwe zmierza, zasługuje tu na szczególną uwagę więcej „teologiczny” obraz pełnego nadejścia Królestwa Bożego, pojętego jako „nowe niebiosa i nowa ziemia” (Iz 65, 17). Sprawcą całej tej eschatycznej przyszłości jest oczywiście Jahwe, ona leży całkowicie w Jego ręku i przychodzi wraz z Nim. Jej władcą jest On dlatego właśnie jako Bóg — „Przychodzący”.⁵ Jako

⁴ A. Deissler, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments*, Freiburg 1972, 50 n. Por. także H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie*, Münster 1969, 21.

⁵ Zob. A. Deissler, *Der Gott des Alten Testaments*, w: *Die Frage nach Gott*, wyd. J. Ratzinger, Freiburg 1972, 56—58; J. Moltmann, *Der Gott der Hoffnung*, w: *Gott heute*, wyd. N. Kutschki, Mainz 1967, 121—124.

taki stanę się też przy końcu dni, kiedy już wszystko do Niego powróci, „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28). Oto zasadnicza treść obiecanego przez Jahwe i przychodzącego wraz z Jego przyjściem — Królestwa.

3. Samo imię Boga przeszło ze swoim charakterem obietnicy i jej wymiarem przyszłości właściwie do Nowego Testamentu w „imieniu ponad wszelkie imię” (Flp 2, 9). Jezus (Jezua) znaczy bowiem „Jahwe jest zbawieniem”, i Mt 1, 21 wyjaśnia je w taki sposób: „On bowiem zbawi swój lud od jego grzechów”. Jak z całokształtu treści Nowego Testamentu wynika, został w Jezusie Chrystusie faktycznie już ten eon zapoczątkowany, na który wskazuje właśnie imię Jahwe.⁶ Jezus zatem nie tylko głosi bliskość oczekiwanego w Starym Testamencie Królestwa, ale ono też przez Niego, z Nim i w Nim przyszło i zmierza odtąd nieustannie ku swej eschatycznej pełni. Dopiero w Jezusie jako „Bogu z nami” staje przed naszymi oczyma w całym blasku wizja „przyszłości” Boga. Skoro On jest naprawdę „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15; 2 Kor 4, 4), Bożą Epifanią, ponieważ „w Nim zamieszkała pełnia Bóstwa cielesnie” (Kol 1, 19; 2, 9) i odtąd każdy, kto ogląda Jezusa, widzi Boga (J 14, 9), wtedy łatwiej już będzie dopatrzeć się w Biblii ścisłych podstaw dla mówienia o Bogu — „Przychodzącym”. Chcąc być konsekwentnym trzeba bowiem przyznać, iż Jezus w swojej historiozawczej funkcji jako Ten, który przyszedł, równocześnie jest także „Przychodzącym”. W Nim jest bowiem „już” aktualnie raz na zawsze obecny „koniec wszystkich rzeczy”, tzn. eschatyczny zwrot świata, dlatego też jest naszą przyszłością i nadzieją; ale przyniesione i zrealizowane przezeń zbawienie ma charakter na wskroś dynamiczny. Raz dokonane, urzeczywistnia się już stale. Dlatego też wolno nam mówić o „dokonującej się przyszłości zbawienia”. W swoim mistycznym Ciele pozostanie Chrystus do końca czasów w „stawaniu się” i dlatego posiada również dzisiaj jeszcze prawdziwą historię, „dokonującą się przyszłość” — ostateczną realizację Królestwa Bożego, którą jest Jego pełnia — *pleroma* (Ef 4, 13).

Można by nawet powiedzieć, że dla Chrystusa dokonuje się jeszcze coś „nowego”, mianowicie ostateczne wypełnienie dzieła stworzenia. Patrząc w ten sposób na Chrystusa, spodziewamy się i wyczekujemy pełnego objawienia tego, co już jest. Skierować swoją nadzieję ku „nowym niebiosom i nowej ziemi” oznacza w związku z tym oprzeć ją całkowicie o Boga w Chrystusie. Jako źródło epifanii w ogóle jest On także przyszłością ostatniej epifanii, którą stanowi On sam. Ostateczne *novum* Chrystusa stoi zatem jeszcze przed nami. On zatrymfowało co prawda już w świecie przez jego zmartwychwstanie, które nadało całej rzeczywistości zupełnie nowy wymiar, naszą

⁶ A. Deissler, *Die Grundbotschaft...*, dz. cyt., 52.

jednak własnością stanie się w całej pełni dopiero w śmierci i przy końcu czasów.⁷

Reasumując powyższy wywód, można zatem śmiało za K. Barthem twierdzić, że w Nowym Testamencie jest mowa o potrójnym przyjściu Chrystusa. On przychodzi mianowicie jako Zmartwychwstały, ukazuje się swoim uczniom; jako Spotykający się ze swoją gminą i w niej Obecny przez Ducha Świętego; oraz jako Dokonawca całej historii zbawienia przy końcu naszych dni. Pamiętać jednak trzeba, że to „przychodzenie” Chrystusa zostało już zapoczątkowane we Wcieleniu, a dokonane — w Zmartwychwstaniu. Te bowiem zbawcze wydarzenia oznaczają wtargnięcie Eschatonu, tzn. „nowych niebios i nowej ziemi” w naszą historię. Dlatego też można z uzasadnieniem mówić o Chrystusie jako Przychodzącym, wypełniającym i przynoszącym Królestwo Boże; innymi słowy — o „Przyszłości Tego, który przyszedł”.⁸

Zdecydowanie eschatyczny charakter zbawczych obietnic Starego Testamentu oraz konsekwentny chrystocentryzm ich realizacji w Nowym Testamencie nakłania wprost do szczególnego uwydatnienia przyszłościowego wymiaru, ukierunkowania na przyszłość jako istotnego rysu chrześcijańskiej wiary. Z jej perspektywy jesteśmy bowiem upoważnieni do postawienia znaku równości między tajemnicą przyszłości, tajemnicą naszej nadziei oraz absolutną Przyszłością. Jest nią mianowicie pełnia Bożego zbawienia w Chrystusie.⁹ Tej pełni wyczekujemy, ponieważ w niej przychodzi wciąż Ten, Który Jest.

Powiązanie z pojęciem przyszłości i kategorią novum

1. Bliższy systematyczno-teologiczny opis Boga nadziei jako „Przychodzącego” winien chyba najpierw uporać się z aporią jego ścisłego powiązania z pojęciem przyszłości. We wszystkich religiach, a więc także w chrześcijaństwie, doświadczano bowiem niejednokrotnie potęgi przyszłości jako czegoś, co człowiekowi wręcz zagraża. Przyszłość była zawsze już „zgrozą historii” i dlatego też odwoływano się w religii lękliwie przeciwko jej ciemności do Boga, do jego wieczności zwróconej przeciwko czasowi. Wierzano po prostu

⁷ Zob. F. Kerstiens, *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens*, Mainz 1969, 200—204.

⁸ W. Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen*, Berlin 3 1968, 84 n. Por. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/3, Zollikon 1959, 337 nn; E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, München 1965, 95; G. Sauter, *Zukunft und Verheissung*, Zürich 1965, 159 n.

⁹ Por. P. Pokorny, *Theologie der Zukunft*, w: *Diskussion über die „Theologie der Hoffnung”*, wyd. W.—D. Marsch, München 1967, 162 nn.

w Boga przeciwko przyszłości, odnajdując w wierze moc do pokonania egzystencjalnego lęku przed nią. Bóg był w tym ujęciu schronieniem i pokojem¹⁰. Czy w tej sytuacji można zatem bezpiecznie wiązać pojęcie Boga tematycznie z kategorią przyszłości, nazywać Go wprost nadzieją przyszłości, przyszłością człowieka, świata i całej historii, a nawet samą absolutną Przyszłością? Zwykle odwołanie się do zasadniczego znamienia współczesnej kultury, o którym była mowa we wstępie, nie byłoby chyba zadowalającym rozwiązaniem problemu, zwłaszcza jeżeli uświadomimy sobie wyraźnie to, iż „człowiek... w epoce naukowo-technicznej cywilizacji stał się producentem swojej własnej przyszłości”¹¹. K. R a h n e r nie waha się mimo tego wydatnić przyszłość jako „nieprzypadkowego przedmiotu myślenia teologicznego”. Twierdzi on wprost, że „jako narzucająca się swą obecnością, planująco-spodziewana, a jednak wciąż na nowo przychodząca jest przyszłość trwałą treścią oraz zasadą strukturalną teologicznej refleksji i dlatego też stale teologicznie 'nowoczesna'”¹². Jeżeli tak się rzecz ma, musimy z kolei próbować pojęcie przyszłości teologicznie nieco konkretniej sprecyzować i następnie odnieść je odpowiednio do Boga, by ustrzec się operowania nim jako zwykłym tylko modelem lub nawet „mitem”¹³.

Znaczenie pojęciowe przyszłości może być rozpatrywane jako *futurum* lub *adventus*. Jako *futurum* oznacza stawianie się, to co będzie. Praktycznie chodzi tu o rozwój możliwości, które tkwią od samego początku w jakiejś rzeczy lub osobie. Przyszłość jako *futurum* kształtuje się w procesie rozwojowym z przeszłości i teraźniejszości, jest niejako ich przedłużeniem. Dlatego też daje się z wielkim prawdopodobieństwem przewidzieć, zaplanować i spreprować. Stanowiąc zastosowanie, rozwój i ulepszenie, czyli krótko rzecz ujmując — ekstrapolację danych i już obecnych możliwości, staje się, względnie kształtuje się przyszłość jako *futurum* w ścisłym oparciu o immanentną przyczynowość naturalną, o prawa natury lub też (i) wkład człowieka. Ta kategoria przyszłości stanowi dzisiaj przedmiot bardzo żywo rozwijającej się futurologii jako osobnej dyscypliny naukowej.

Zupełnie inne znaczenie treściowe posiada natomiast przyszłość jako *adventus*. W niej chodzi o niepochothane przyjsie lub przychodzenie tego, czego nie sposób przewidzieć, zaplanować czy też spre-

¹⁰ J. Moltmann, *art. cyt.*, 119.

¹¹ G. Picht, *Prognose. Utopie. Planung*, Stuttgart 1967, 7 (cyt. za W.—D. Marsch, *Zukunft*, Stuttgart, 1969, 153).

¹² Mówi o tym we wprowadzeniu do dziełka: *Zur Theologie der Zukunft*, München 1971, 7, które stanowi zbiór rozpraw i artykułów na temat przyszłości, publikowanych już gdzie indziej, zwłaszcza w jego *Schriften zur Theologie*.

¹³ Zob. R. Panikkar, *Der Mythos der Zukunft*, w: *Zukunft der Theologie Theologie der Zukunft* (praca zbiorowa), Freiburg 1971, 17—26.

parować. Zasadza się ona nie na tym co już obecnie jest, lecz na niepochodnej wolności tego co przychodzi. Jako taka stanowi ostatecznie łaskawy dar lub też nieszczęśliwy traf. W terażniejszości można o niej mówić najwyżej jako o antycypacji.

Chociaż obie kategorie przyszłości (stawianie się i przychodzenie) faktycznie w życiu stale się krzyżują i na siebie zachodzą, różnią się jednak między sobą zasadniczo.¹⁴ Współczesne teologiczne mówienie o Bogu — „Przychodzącym” bazuje oczywiście na przyszłości pojętej jako *adventus*. Otóż K. Rahner jest zdania, iż mamy tutaj do czynienia wprost z tajemniczym przeciwieństwem tego, co zwykliśmy potocznie określać mianem przyszłości. Jako niezaplanowalna i niedająca się w żaden sposób manipulować dotyczy ona sfery nieskończoności, o której nie jesteśmy w stanie decydować. Ona zbliża się sama w naszym kierunku, przychodzi do nas. Z nią jako tajemnicą mamy dlatego stale w jakiś sposób do czynienia. Mówiąc teologicznie o człowieku jako istocie otwartej na przyszłość, myślimy przede wszystkim o tej tajemniczej, czasowo niewymiernej przyszłości, która „staje się” przez to, że ku nam idzie, że do nas przychodzi¹⁵. My mamy prawo jej się spodziewać jako przychodzącego daru od Tego, który całą rzeczywistość obejmuje i przenika.

By jeszcze bardziej zaakcentować swoisty charakter tej kategorii przyszłości, winniśmy zwrócić szczególną bacność na jej personalistyczny wymiar, na to mianowicie, że jest ona wykwitem niepochodnej wolności. Z tej perspektywy wolno nam uczynić następny krok tzn. przejść wprost do uwydatnienia przyszłości jako „sposobu” lub „właściwości” Bożego bytowania¹⁶ i widzieć w Bogu po prostu absolutną pełnię rzeczywistości, bazalną podstawę całej dynamiki przyszłości, by móc w końcu stwierdzić, iż pojęcie tzw. „absolutnej Przyszłości” może w chrześcijańskiej terminologii rzeczywiście stanowić inne tylko określenie Boga, Tajemnicy *kat' exochen*¹⁷. By przy tym jednak nie opuszczać gruntu biblijnego, winniśmy tu oczywiście stale mieć przed oczyma zbawczą treść i przyszłościowy wymiar Bożych obietnic kulminujących ostatecznie w pełnym nadejściu Królestwa Bożego. Królestwo to mówi o tajemnicy absolutnego władztwa Boga, które w Chrystusie rozpoczęło się „personalnie” urzeczywistniać. Biblijnie rzecz ujmując, zachodziłaby zatem *quoad nos*, tożsamość pomiędzy bytowaniem Boga a Królestwa,

¹⁴ G. Greshake, *art. cyt.*, 349 n.

¹⁵ K. Rahner, *Fragment aus einer theologischen Besinnung auf den Begriff der Zukunft*, w: *Schriften zur Theologie*, t. VIII, Einsiedeln 1967, 555—560.

¹⁶ Por. J. Moltmann, *art. cyt.*, 125; W.—D. Marsch, *dz. cyt.*, 79; W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 391; 393.

¹⁷ K. Rahner, *Marxistische Utopie...*, *art. cyt.*, 79 nn.

ponieważ bytowanie Boga jest Jego władztwem. Bogiem jest On przeto tylko w realizacji swojego władztwa; ta zaś realizacja ma w znaczeniu teologicznym wymiar przyszłościowy. Stąd wynikałoby, że kategoria przyszłości należy po prostu do boskości. Bóg jest wtedy dopiero w całej pełni Bogiem, kiedy dojdzie do swojego Królestwa; w przyszłości swego Królestwa dowiedzie właśnie defini tywnie swej boskości.

I tak oto byłby Bóg nadziei w radykalnym i ekskluzywnym sensie nacechowany przyszłością jako „właściwością bytowania”¹⁸, czyli byłby Bogiem — „Przychodzącym”. Podchodząc do tego zagadnienia z innej strony, należałoby podkreślić, że Bóg może tylko jako zdarzenie w historii dojść historycznie do głosu, wyrazić się jako ten, Który „jest”.

Warto przy tym jeszcze zaznaczyć, że to „dynamiczne” ujęcie Bożego bytowania bynajmniej nie zamierza przeakcentować kategorii przyszłości (*adventus*) na niekorzyść przeszłości w sensie Bożego początku wszechrzeczy (*arché*). Bóg nie będący Alfą nie może bowiem też być Omegą, to jasne. Jest on przyszłością również najdalszej przeszłości, ponieważ Jego przyszłość implikuje wieczność.

W odwrotnym kierunku idzie błędne, czysto „futurolologiczne” rozumowanie E. Blocha, który przy pomocy pojęcia *Deus spes* niejako eliminuje pojęcie *Deus Creator*, zastępując całkowicie historię wyjścia i początku historią przyszłości. My ostatecznie wierzymy, że nadzieja wbrew wszelkiej nadziei (Rz 4, 18) jest tylko wtedy możliwa, gdy Bóg „to, co nie istnieje, powołuje do istnienia” (Rz 4, 17), oraz że jest On tym, u którego „wszystko jest możliwe” (Mk 10, 27). W praktyce będzie zatem mogła teologia „Tego, który jest i wciąż przychodzi” chyba łatwiej i bardziej przekonująco powiązać dzieło stworzenia z ostatecznym wypełnieniem, czyli protologię z eschatologią¹⁹.

2. Pojęcie przyszłości zawiera w sobie właściwie jeszcze inny, niezmiernie ważny element, naszkicowanego powyżej pojęcia Boga; jest nim bez wątpienia kategoria *novum*. Bóg — „Przychodzący” jest w pełni swego personalistycznego dynamizmu nie tyle *totum aliud* ile raczej, oraz przede wszystkim — *totum novum*. Skoro On wyraża się historycznie na sposób wydarzenia jako Ten, który „jest”, będąc sam w sobie możliwością absolutnej przyszłości, musi tym samym posiadać także możliwość do stanowienia wciąż nowego początku, do bycia kimś absolutnie Nowym²⁰.

¹⁸ Por. W. Pannenberg, *dz. cyt.*, 391—394; J. Moltmann, *art. cyt.*, 125. E. Jüngel mówi wprost o *Gottes Sein ist im Werden* zob. jego dzieło pod tym właśnie tytułem. Podtytuł tej pracy brzmi: *Verantwortliche Rede und Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen 1965.

¹⁹ W. Kasper, *Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung*, w: *Die Frage nach Gott*, *dz. cyt.*, 158 n.

²⁰ W. Kasper, *tamże*, 157.

By nie popaść w matnię jakiejś swoistej odmiany znanego pojęcia *causa sui*, musimy w dalszym rozważaniu zrezygnować z bliższego abstrakcyjnego określania kategorii *novum* w odniesieniu do samego Boga w sobie, a zwrócić się raczej do „Boga z nami”. Chrystologia stanowi bowiem najlepszą historiozbawczą ilustrację Boga pojętego jako *totum novum*. Wystarczy choćby wskazać na sam fakt Wcieleń. Otóż udzielający się nam w Chrystusie Bóg jest po prostu nie dającym się w żaden inny sposób przewyższyć konkretnym *totum novum*. Koncentrująca się na Nim nadzieja chrześcijańskiej wiary zostaje już na tym etapie zaskoczona tym, co byśmy mogli najogólniej określić mianem *novum Christi*²¹. Do niego można by w pewnym sensie odnieść prorocze słowa: „Nie wspominajcie wydarzeń minionych, nie roztrząsajcie w myśli dawnych rzeczy. Oto Ja dokonuję rzeczy nowej” (Iz 43, 18n). Kategoria *novum*, o której tu mowa, nie ma bowiem w swoim znaczeniu teologicznym nic wspólnego z pojęciem *renovatio*. Przyszłość tego *novum* jest bowiem „przyszłością” Boga i jako taka nie ma żadnej konkretnej analogii, jest po prostu *totum Novum*. Staje się zaś możliwą wówczas, kiedy wszystkie możliwości z historii są niemożliwe. Jak już powiedziano, *totum novum* „wtargnęło” wizualnie w świat już w tajemnicy Wcieleń, ale na jaw doszło konkretnie dopiero w zmartwychwstaniu Chrystusa, które faktycznie jest jednorazowym wydarzeniem, bez wszelkiej analogii, jest po prostu jako wypełnienie zbawczych obietnic Bożych „czymś zupełnie nowym”²². W zmartwychwstaniu ukazał Bóg właśnie swoją boskość. Podobnie jak w ogóle teologicznej kategorii *novum* nie można wiązać z *renovatio*, tak też nie sposób określić zmartwychwstania, *resurrectio*, jako *restauratio*. Wierzący nie może się zatem dopatrywać w zmartwychwstaniu jakiejś anamnezy, lecz winien w nim widzieć zrealizowanie zbawczych obietnic. Nie o jakąś *restitutio in integrum* tu chodzi, lecz o najprawdziwsze i radykalnie wzięte: *incipit vita nova*. Zmartwychwstanie nadało dlatego całej rzeczywistości zupełnie nowy wymiar, stworzyło absolutnie nową realność w świecie. Jak już powiedziano, jest ono najkonkretniejszym ukazaniem Boskości Boga. „Oto czynię wszystko nowe” (Ap 21, 5). Z nicości śmierci powołać do życia, czyli do nowego bytu, może bowiem wyłącznie tylko Bóg, On sam jeden i dlatego też jest *totum Novum*²³. Jako taki stanowi właśnie naszą przyszłość; On stwarza ludzką przyszłość na nowo. Ukazuje się jako Bóg, który w Jezusie Chrystusie daje w darze możliwość

²¹ J. Moltmann, *Kategorie Novum in der christlichen Theologie*, w: *Perspektiven der Theologie*, München 1968, 188.

²² L. Boros, *Gott — unsere Zukunft*, w: *Gott heute*, (wyd. N. Kutschki), Mainz 1967 127.

²³ Zob. J. Moltmann, *Kategorie Novum...*, art. cyt., 176—180; W.—D. Marsch, dz. cyt., 84.

stwarzania przyszłości, tzn. czynienia wszystko nowym i przewyżnienia grzesznej historii nas samych i w ogóle wszystkich, całego świata.²⁴

Znaczenie dla wiary i teologii dzisiaj

1. Jak by nie było, teologiczne mówienie o Bogu — „Przycho-dzącym” jest w tej chwili i pozostanie może jeszcze długo zagad-nieniem dyskusyjnym. Oburzyć zaś musiałyby wszystkich, którzy chcieliby dostrzegać w tej próbie radykalnie dynamicznego ujmo-wania „Tego, Który Jest” początek całkowitego zrelatywizowania tradycyjnej podstawy teologii w ogóle. Zwłaszcza w przypadku, gdyby rzeczywiście usiłowano postawić znak równości pomiędzy ujęciem dynamicznym i relatywizmem. Wtedy taka teologia mogła-by nawet mieć posmak skandalu. Wiemy jednak, że tak bynaj-mniej być nie musi. Odnowiona, posoborowa teologia winna wszak-że zadośćuczynić jednemu z podstawowych postulatów wielkiego soboru i ujmować wszystkie swoje zagadnienia historiozbawczo, z perspektywy i w perspektywie historii zbawienia; przy czym nauka o Bogu nie powinna wcale stanowić wyjątku.

2. Ale wtedy też jeszcze może zachodzić uzasadniona obawa wypaczania tradycyjnej nauki katolickiej w kierunku płytkiego horyzontalizmu oraz bezkrytycznego hołdowania aktualnej „mo-dzie”. Słyszy się bowiem niejednokrotnie, że dzisiaj pojęcie przy-szłości przejmuje z wolna „dziedzictwo wertykalnego i sakralnego nieba”²⁵. Kategoria przyszłości odniesiona do Boga a nawet ujmo-wana jako „sposób Jego bytowania” może wobec tego doprowadzić do przekreślenia transcendencji Boga i jej nadprzyrodzonej tajem-nicy. Otóż realne uświadomienie sobie zasadniczej różnicy, jaka zachodzi pomiędzy pojęciem przyszłości jako *futurum* i *adventus* stawia dane zagadnienie od razu we właściwym świetle. Jeżeli Bóg rzeczywiście bytuje *per modum adventus*, wtedy można chyba spo-kojnie i z uzasadnieniem mówić o Nim jako o Bogu — „Przycho-dzącym”. Chrystologiczny rys takiego mówienia winien tym bard-ziej osłabić wszelką kontrargumentację w tej dziedzinie, ale o tym będzie jeszcze później mowa.

Co się zaś tyczy drugiego zarzutu, tzn. bezkrytycznego hołdowa-nia modzie, to warto raz jeszcze odwołać się do biblijnie przecież uzasadnionego odnoszenia przyszłości jako *adventus* do Boga i jego całego zbawczego oddziaływania w historii oraz poprzez historię. Owszem prawdą jest, iż żadna „moda” we właściwym tego słowa

²⁴ E. Schillebeeckx, *dz. cyt.*, 153.

²⁵ R. Panikkar, *art. cyt.*, 21.

znaczeniu nie uprawnia nas do budowania w oparciu o nią całej teologii, choćby nie wiem jak natarczywie miała oddziaływać na całokształt ludzkiego życia, je formować i kształtować²⁶. Do istoty mody należy bowiem efemeryczny charakter, nieodzowność ciągłych, czasem nawet bardzo szybkich zmian. Opierająca się wyłącznie na modzie i goniąca za nią teologia, nie mogłaby w takiej konfiguracji być brana poważnie, ponieważ byłaby po prostu czymś w rodzaju atrakcyjnego i quasi-biblijnie motywowanego nowinkarstwa danej chwili. W przypadku prymatu przyszłości we współczesnej kulturze technicznej — warto o tym pamiętać — mamy już jednak do czynienia nie tylko z modą, lecz na pewno z nieodzownym aktualnym etapem rozwoju ludzkiej cywilizacji. Obecnie zresztą wszystko zdaje się na to wskazywać, że ten prymat przyszłości w najbliższych latach się jeszcze znacznie bardziej spotęguje. A poza tym, współczesny człowiek chyba już nie przestanie nigdy być „istotą przyszłości”, skoro otwartość na przyszłość stanowi przecież jedno z zasadniczych znamion jęgo natury.

3. Zamiast wyliczać dalej ewentualne niebezpieczeństwa i słabe punkty teologicznego ujmowania „Tęgo który jest i wciąż przychodzi” w oparciu o kategorię przyszłości, wskaźmy raczej — chociażby bardzo pobieżnie — na pozytywne elementy tej nauki.

Na szczególną uwagę zasługiwałaby w tym kontekście realna szansa dla nowego, tzn. mniej ontologicznego a więc dynamicznego, bo na wskroś historiozbawczego wyrażenia Bożej immanencji i transcendencji. „Przechodzenie Boga jest konkretno-historycznym wyrazem dla doświadczenia Bożej bliskości, która nie jest jednak doskonałym zjednoczeniem; oraz oddalenia, które nie oznacza prawdziwego oddzielenia. Bóg jako „Przychodzący” stanowi przeżyciową jedność oddalenia i bliskości, tajemnicy i objawienia się, przyszłości oraz terażniejszości pierwiastka Boskiego dla człowieka”²⁷. Wydatną rolę w tym nowym ujęciu transcendencji i immanencji Boga pełni tu niewątpliwie także implikowana przez pojęcie przyszłości kategoria *novum*. Podczas gdy do opisu Boga jako *totum aliud* zawsze już dochodziły różne ujęcia religioznawcze, to realistyczne ujmowanie Go jako *totum novum* może być dziełem wyłącznie teologii chrześcijańskiej. To pojęcie nie posiada bowiem charakteru religio logicznego, lecz stanowi *par excellence* wielkość teologiczną. Tylko Bóg chrześcijański, czyli Bóg w Chrystusie może bowiem być przekonywująco określony mianem *totum novum*. Tajemnica wcielenia, a zwłaszcza zmartwychwstania, jest tego niezwykle oryginalną, bo jedyną, niepowtarzalną, historiozbawczą ilustracją. W związku z tym nasuwa się od razu konsekwentny rys chrystologiczny jako element godny specjalnego podkreślenia. Jest on dzisiaj niezmiernie ważny,

²⁶ Por. W. Kasper, *art. cyt.*, 154.

²⁷ L. Scheffczyk, *Der eine und dreifaltige Gott*, Mainz 1968, 153.

ponieważ wiemy, że „Jezus Chrystus jest i być musi centrum oraz kluczem każdej teologii, zwłaszcza teologii zorientowanej historiozbawczo”²⁸. Z tym wiąże się oczywiście także ważny postulat ściślejszego powiązania nauki o Bogu z chrystologią. Teologicznie uzasadniona wizja Boga — „Przychodzącego” pozwoli też konstruktywniej spojrzeć na tajemnicę Bożej niezmierności, uwalniając ją od niewłaściwego statyzmu na rzecz zbawiennego ujęcia dynamicznego²⁹. Idąca w tym kierunku twórcza reinterpretacja teologiczna może się okazać niezwykle brzemienista w pozytywne skutki, bo zmierzające do większego uwiarygodnienia aktualnego mówienia o Bogu w ogóle.

Mając zaś na uwadze ten fakt, iż Bóg — „Przychodzący” jest przede wszystkim Bogiem nadziei, należałoby także podnieść wybitnie eschatologiczny charakter tego pojęcia. Jako takie będzie ono z kolei w stanie zapłodnić twórczo całokształt naszej teologii, której stawia się dziś wyraźnie postulat bardziej eschatologicznego ukierunkowania³⁰.

Na zakończenie należałoby uwypuklić jeszcze jeden bardzo ważny moment praktyczny mówienia o Bogu — „Przychodzącym”. Otóż świadomość, że Bóg jest w znaczeniu teologicznym absolutną Przyszłością i jako taki stanowi właśnie *totum novum* dla człowieka i całego świata — może stać się w dzisiejszym świecie masowej kultury technicznej niezwykle ważną podstawą dla realistycznego optymizmu chrześcijańskiego. Nie bez znaczenia będzie przy tym równoczesne przekonanie, że mówienie to bynajmniej nie racjonalizuje naszej wiedzy o Bogu, ale wręcz przeciwnie; jako rzeczowa próba refleksji teologicznej usiłuje tylko konkretniej wprowadzić w zakres tajemnicy — *Deus semper maior*.

GOTTES SEIN UND KOMMEN **Ein spezifischer Aspekt des christlichen Gottesbegriffs**

Wenn jetzt die Gottesfrage wieder in den Mittelpunkt des theologischen Interesse gerückt ist, muss sie selbstverständlich auch neu und zeitgemäß angegangen werden. Es braucht somit nicht verwundern, dass in der Zeit der

²⁸ R. Schulte, *Theologie und Heilsgeschehen*, Essen 1969, 74. Zob. także P. Hitz, *Réflexion sur la théologie en notre temps*, Nouvelle Revue Théologique 94 (1972) 365: „Notre théologie c'est Jésus Christ”. A. Nossol, *Chrystocentryczny charakter współczesnej teologii katolickiej*, Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego 2(1970) 33—50; tenże, *Teocentryzm czy chrystocentryzm w wykładach teologii dogmatycznej?*, Collectanea Theologica 41(1971) f. 2, 15—28; tenże, *Prymat chrystologii w dogmatyce*, Ateneum Kapiańskie 64 (1972) 90—100.

²⁹ K. Lehmann, *Kirchliche Dogmatik und biblisches Gottesbild*, w: *Die Frage nach Gott*, dz. cyt., 117. Zob. także znamieny już w swej wymowie tytuł cyt. pracy H. Mühlena (odn. 4).

³⁰ Zob. A. Skowronek, *Eschatologiczny kształt przyszłej teologii*, Ateneum Kapiańskie 64(1972) 142—151.

technischen Kultur mit ihrem Primat der Zukunft, Gott als der Zu-Kommende und die „absolute Zukunft“ angesprochen wird. Dabei soll es jedoch keineswegs um eine blosse Modeerscheinung gehen, weil eben solch ein Reden von Gott mit gutem Recht seine Grundlage in der Bibel hat sie auch dort zweifelsohne findet. Der biblische Gott ist der Begründer und Erfüller aller Heilsverheissungen. Bereits die Namensoffenbarung Gottes (Ex 3, 14) gedeutet als „Ich werde sein, der ich dasein werde“ enthält schon den Ausblick auf eine Kulmination aller Geschichte in einer Zukunft, die Gott selbst ist. Konkret wird diese Zukunft als „Reich Gottes“ umschrieben, das als ein „Neuer Himmel und eine neue Erde“ zu verstehen ist. Dieses Reich ist personal bereits mit Christus auf die Erde gekommen und wird auch durch Ihn, mit Ihm und in Ihm endgültig verwirklicht. Er wird einfach in seinem Kommen einmal das bewirken, dass „Gott alles in allem“ sein wird. In diesem Zusammenhang sind wir berechtigt von der „Zukunft des Gekommenen“ (W. Kreck) zu sprechen.

Systematisch-theologisch ist der Begriff des Kommenden Gottes näher durch die Kategorie der Zukunft als *adventus* und die Kategorie *Novum* zu verdeutlichen. Die Zukunft als *adventus* begriffen hat nichts mit Futurologie zu tun. Sie ist das geheime Gegenteil von dem, was Zukunft nennen. Als das Nicht-Geplante, Unverfügbare und Unendliche kommt sie immer auf uns zu, wir haben es unentrinnbar mit ihr als den Geheimnis zu tun. In diesen Sinn darf gerade von „Gott vor uns“ als dem Zu-Kommenden, als der absoluten Zukunft des Menschen, der Welt und der Geschichte gesprochen werden, wobei es jedoch um ein spezifisches Hervorheben der Zukunft als „Seinsweise“ bzw. „Seinsbeschaffenheit“ Gottes geht. Wenn man nämlich bedingt, dass in der Tat biblisch das Sein Gottes und des Reiches identisch sind, weil eben Gottes Sein dynamisch als seine Herrschaft aufgefasst werden muss, somit kann auch von der heilsgeschichtlichen Verwirklichung des Reiches Gottes allgemein gesagt werden: „Gottes Sein ist im Werden“ (E. Jüngel). Als solches impliziert es jedoch unbedingt die Kategorie *Novum*. Wenn von ihr die Rede ist darf unter keinen Umständen an eine *Renovatio* gedacht werden. Die Zukunft des Neuen als Zukunft Gottes tritt erst in Möglichkeit, wo alle Möglichkeiten aus der Geschichte unmöglich werden. Eigentlich ist dieses *Novum* visuell schon mit Christus hereingebrochen und durch seine Auferstehung, die selbstverständlich auch wieder nichts mit Restauration zu tun hat, verwirklicht worden. Das schlechthin Neue und unverzichtbar Überbietende ist eben der sich in Christus mitteilende Gott. In der Auferstehung erwies sich Gott als das *totum Novum*, weil er aus dem Nichts des Todes Leben, also etwas völlig Neues schuff. Als solche hat die Auferstehung eine neue Dimension der Wirklichkeit begründet, die von nun an auf die „Fülle Christi“ hinstrebt.

Mag auch das Reden vom „Kommenden Gott“ umstritten und anstössig sein, so darf jedoch an der Bedeutung dieses dynamischen Gottesbegriffs für den Glauben und die Theologie heute nicht gerüttelt werden. Seine eschatologische Ausrichtung und sein stringent christologisches Gepräge müssten für alle anderen theologischen Traktate ausschlaggebend sein. Vor allem jedoch bietet er die Möglichkeit für eine neue und überzeugendere Fassung von Gottes Immanenz und Transzendenz. In enger Verbindung mit der zeitgenössischen Theologie der Hoffnung führt dieser Gottesbegriff den Glauben den heilsvoll und konkret in das Geheimnis des *Deus semper maior* ein.