

Alfons Nossol

Duch Święty jako obecność Jezusa Chrystusa

Collectanea Theologica 50/3, 5-24

1980

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.

Bp ALFONS NOSSOL, OPOLE

DUCH ŚWIĘTY JAKO OBECNOŚĆ JEZUSA CHRYSYSTUSA

Czołowy myśliciel nowej studenckiej lewicy na Zachodzie Herbert Marcuse, pozyskany dla idei i praktyki chrześcijańsko-marksistowskiego dialogu, kiedy go zapytano — w początkach 1969 roku — o to, czym właściwie jest chrześcijaństwo udzielił następującej odpowiedzi: „Chrześcijaństwo to jest to, co ma coś do czynienia z Jezusem Chrystusem”. Wypowiedź tę skomentował Jan Milič Lochman — który szczególnie interesuje się chrześcijańsko-marksistowskim dialogiem — jako „doświadczenie Radosnej Nowiny z ust ateisty”¹. Pobieźną wypowiedź Marcuse’a możemy w rzeczy samej tylko uzupełnić nauką apostołską o tym, że Kościół i nasza teologia, także i dzisiaj, „nie może położyć żadnego innego fundamentu jak tylko ten, który już został położony, a którym jest Jezus Chrystus” (1 Kor 3, 11). Jedynie z nim, jedynie z tym imieniem, z tą żyjącą historyczną osobą i jej dziełem możliwy jest opis istoty chrześcijaństwa, bądź też opis tego co stanowi *proprium christianum*. Prawdę tę uwzględnić musi każda autentyczna teologia chrześcijańska, ponieważ jest mową o Bogu, o tym jak on się w Jezusie Chrystusie konkretyzuje jako Bóg ludzi i jak on w Jezusie Chrystusie konkretyzuje człowieka jako Bożego człowieka². Jako taka właśnie mowa o Bogu nie może więc teologia nie mówić o „chrystostokształtności Boga”³, o jego „chrystologicznej konkretyzacji”. Nie ma bowiem innego Boga, jak tylko ten, który objawił się w Jezusie: to oblicze, które on ukazał w Jezusie jest rzeczywiście jego prawdziwym i jedynym obliczem⁴. Nie może to jednak oznaczać, że chrześcijańska teologia obwarowana jest osłoną statycznego chrystocentryzmu, ani też, że jej zadaniem jest ugruntowywanie całego *proprium christianum* wyłącznie chrystonomistycznie. Uzasadnienie bowiem wiary, w której trwamy, nadziei, która nas dźwiga i miłości, którą czynimy, wyprzedza — jako *conditio sine qua non* — dostrzeganie i wola uznania w Jezusie Chrystusa. Ten jednak podstawowy akt chrześcijańskiej wiary, pojęty jako istotny instrument poznawczy teologii w ogóle, dokonuje się tylko

¹ J. M. Lochmann, *Christus oder Prometheus?* Hamburg 1972, 77.

² P. Lange, *Konkrete Theologie?* Zürich 1972, 19.

³ W. Hüster, *Sinnvolles Glaubensbekenntnis heute*, München 1969, 9.

⁴ H. Küng, *Christ sein*, München 1974, 437.

en pneumatii hagió, ponieważ nikt nie jest zdolny powiedzieć: „Jezus jest Panem” jak tylko w Duchu Świętym (1 Kor 12, 3). Fakt niemożliwości obejścia się bez Ducha Świętego należy więc do istoty refleksyjnej wiary chrześcijańskiej oraz właściwego jej — obiektywnego i subiektywnego chrystocentryzmu. Owa niezbędność Ducha Świętego powinna zaznaczać się nawet jako swoistego rodzaju „egzystencjał” lub — może lepiej — „strukturał” autentycznej chrześcijańskości naszej refleksji nad wiarą. Dopiero w tym kontekście znajduje swoje uprawnienie mowa o prymacie chrystologii⁵ w budowaniu naszej teologii, jeżeli oczywiście dyscyplina ta chce serio liczyć się ze swoim strukturałem. Poza tym ma właśnie chrystologia określać podstawowy akt wiary chrześcijańskiej i zdawać zeń sprawę. Nierespektowanie pneumatologicznego wymiaru chrystologii pogłębiłoby nie tylko jej współczesny kryzys, ale równocześnie prowadziłoby do podważenia podstaw naszej wiary w ogóle. Świadomość tego faktu znajduje swój wyraz we wszystkich współczesnych próbach rozwiązania problemów chrystologii, ponieważ w interpretacjach wydarzenia Chrystusa wskazują one wciąż na eschatologiczno-pneumatyczną perspektywę, jako na jedyną adekwatną i zarazem konstruktywną możliwość⁶. Wszystkie owe próby ożywione są nadzieją, że właśnie w tej perspektywie uda się wyjaśnić najtrudniejszy problem chrystologii a mianowicie jednorazowość i uniwersalne znaczenie wydarzenia Chrystusa oraz przedstawić Jezusa jako Chrystusa dla wszystkich czasów⁷.

Także i w tej perspektywie usiłuje niniejsze opracowanie opisać obecność Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym i przez Ducha Święte-

⁵ Por. P. Schoonenberg, w: *Die Antwort der Theologen*, Düsseldorf 1968, 50: „Die ganze übrige Theologie führt zum christologischen Problem, und umgekehrt, kommt man zur ganzen übrigen Theologie, wenn man von der Christologie ausgeht”.

⁶ Por. przykładowo: H. Rothaus, „Wir möchten Jesus sehen”, *Theologie und Glaube* 62(1972)117 n; W. Beilner, *Der Weg zu Jesus*, w: *Die Frage nach Jesus* (wyd. A. Paus), Graz 1973, 108—111; K. Reinhardt, *Die Einzigkeit der Person Jesu Christi. Neue Entwürfe*, Internationale katholische Zeitschrift — *Communio* 2(1973)223 n; W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 296—309; tenże, *Aufgaben der Christologie heute*, w: A. Schilson — W. Kasper, *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, Freiburg 1974, 146—151; tenże, *Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi*, *Theologie der Gegenwart* 17(1974)8 n; tenże, *Christologie von unten?* w: *Grundfragen der Christologie heute* (wyd. L. Scheffczyk), Freiburg 1975, 168 n; K. Reinhardt, *Neue Wege in der Christologie der Gegenwart*, Internationale katholische Zeitschrift — *Communio* 6(1977)16; D. Wiederkehr, *Christologie im Kontext*, w: *Theologische Berichte VII, Einsiedeln* 1968, 57—60;

⁷ Por. W. Kasper, *Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi*, art. cyt., 1—11; A. Ganoczy, *Jesus der Christus für alle Zeiten?* *Trierer Theol. Zeitschrift* 84(1975)338—350.

go, przy czym najpierw tylko pobieżnie wskazana będzie droga ku chrystologii pneumatologicznej, a następnie ukazane zostaną najważniejsze elementy pneumatologiczne zorientowanej chrystologii, by wreszcie w trzeciej części — aczkolwiek tylko orientacyjnie — naszkicować pneumatologiczny wymiar chrystologii integralnej.

I. Na drodze ku pneumatologicznej chrystologii

1. Wczesnochrześcijańskie, ściśle biblijnie uzasadnione pojmowanie Jezusa jako Syna Bożego pozostaje w bliskim związku z chrystologią „dwóch stopni”, która występuje najpierw jako *pneuma-sarx*. W żadnym wypadku nie można tu pominąć starotestamentowego kontekstu; zgodnie ze świadectwem proroków działa Mesjasz na mocy Ducha Bożego (Iz 11, 1 nn; 42, 1; 61, 1). Myśl ta wiązana jest ciągle z powołaniem Mesjasza, z jego historiozbowczą rolą. W formule Rz 1, 3 n, którą oznać należy za istotnie biblijne założenie wyjściowe późniejszej chrystologii Ducha⁸, zostaje Jezus ustanowiony — przez zmartwychwstanie ze śmierci — „pełnym mocy Synem Bożym”, przy czym ustanowienie to dokonuje się przez Ducha Świętego. Podobnie w ewangelii św. Marka w relacji o chrzcie Jezusa (Mk 1, 9 nn) adopcja Jezusa na Syna Bożego następuje za pośrednictwem Ducha Świętego, który w postaci gołębicy zstępuje na niego z otwartego nieba. Święci Mateusz i Łukasz umieszczają — wraz pochodzącą od nich tradycją — początek Synostwa Bożego w akcie Wcielenia. I znowu jest tu Duch Święty tym, który zstępuje na Maryję (Mt 1,18.20; Łk 1,35) i sprawia, że z niej Narodzony jest Synem Bożym. To przede wszystkim Łukasz rozwija myśl, że zrodzony z Ducha Bożego Mesjasz jest ziemskim nosicielem Bożego Ducha (por. Łk 1,80; 2,40; 4,1. 14. 18; 10,21). Dopiero tam, gdzie do głosu dochodzi *logos-sarx* — chrystologia odpada razem z ziemskim mianowaniem Jezusa na Mesjasza, także akt udzielania mu Ducha Świętego. Jezus nie przestaje jednak być szczególnie wybranym nosicielem Ducha Świętego. U św. Pawła i św. Jana jest już wiekuisty Syn nie odbiorcą, lecz nosicielem i dawcą Ducha Świętego tak jak sam Bóg (por. np. Rz 8,9), gdzie identyfikowany jest Duch Boży i Duch Chrystusa, lub (J 20,22 nn), gdzie Jezus żegnając się z Apostołami przekazuje im Ducha Świętego⁹.

⁸ H. Mühlen, *Das Christusergebnis als Tat des Heiligen Geistes*, w: *Mysterium salutis* III/2, Einsiedeln 1969, 528.

⁹ W. Schmithals, *Geisterfahrung als Christuserfahrung*, w: *Erfahrung und Theologie des Geistes* (wyd. C. Heitmann — H. Mühlen), Hamburg-München, 1974, 102; por. P. Schoonenberg, *Spirit Christology and Logos Christology*, *Bijdragen* 38(1977)351—353: „Spirit Christology in the New Testament”.

2. Pisma Ojców apostołskich ujawniają, iż pierwsze plastyczne próby chrystologii rozwijane były w schemacie *pneuema-sarx* i zmierzały w kierunku chrystologii pneumatologicznej. Św. Ignacy Antiocheński nazywa Chrystusa — zgodnie z jego boską naturą — *pneumatikos* (List do Efezjan 7, 2) i mówi, że wierzący „posiada niepodzielnego Ducha, którym jest Jezus Chrystus” (List do Magnezjan 15). Drugi list Klemensa poucza Koryntian o Chrystusie, „który będąc najpierw Duchem, stał się ciałem” (IX, 5). Najsławniejszy zapewne i często błędnie rozumiany przykład tejże pneumatycznej chrystologii znajdujemy w piątej przypowieści Pasterza Hermasa. Tam właśnie — podobnie jak i we wcześniejszych miejscach — mowa jest o Duchu, który wcielony został w Chrystusa. Najbardziej charakterystyczna wypowiedź brzmi: „Bóg pozwolił Duchowi, który istniał przedtem i który stworzył wszystko co istnieje, zamieszkać w wybranym przez niego ciele. Teraz służyło owo ciało, w którym mieszkał Duch Święty, jak przystało Duchowi w związku czystości i cnoty, nie płamiąc Ducha” (similitudo V, 6, 5). Z tego powodu — rozwijając myśl dalej — zostało ciało, tzn. ludzka natura Jezusa Chrystusa, po jego ziemskim dziele, podniesione i wybrane do tego, by być współtowarzyszem Ducha.

Już w połowie II wieku zanikają jednak owe plastyczne ujęcia pneumatologicznego rozumienia i kształtowania chrystologii. Echem tych ujęć jest jeszcze *Mowa przeciw Grekom* Tacjana (ok. 165 r.). Dotyczy ona „niebieskiego Słowa, które zostało zrodzone od Ojca jako Duch i z siły jego rozumu jako Słowo”. Zwrot ten jest typowy dla przełomu, jaki teraz następuje; w miejsce Ducha zasadą inkarnacji staje się Słowo-Logos. Dla Tacjana obydwa te pojęcia rozumiane w starotestamentowy sposób stanowiły jeszcze jedność. W Psalmie 36, 6 czytamy: „Przez słowo Pana stworzone zostały niebiosy, przez tchnienie jego ust wszystko, co je napełnia”; *ruah* i *dabar* są prawie synonimami. Ujęcia te popadają jednak szybko w zapomnienie. Dominującym pojęciem staje się szeroko rozpowszechnione i przez chrześcijańskich apologetów faworyzowane filozoficzne pojęcie „logos”. Dla apologetów jest ono zwornikiem chrystologii i płaszczyzną porozumienia ze współczesnymi.

Poza tym formuła *pneuema-sarx* stała się bardzo wczesnie źródłem błędów, ponieważ stwarzała możliwość adopcjańskiej interpretacji. Nastąpiło to w związku z posłużeniem się nią przeciwko Janowej formule *logos-sarx* w adopcjanizmie Teodata z Bizancjum, jak również w modalizmie Noeta i Prakseasza. Formuła ta wraz ze zbudowaną na niej chrystologią Ducha — zniknęła ostatecznie z pola widzenia wtedy, kiedy Hipolit oficjalnie przeciwstawił jej formułę *logos-sarx*. Rozwijająca się odtąd chrystologia Logosu doprowadziła także u Ojców greckich do pewnego rodzaju chrystonomistycznej interpretacji — zasadniczo pneumatologicznie nacechowanego — wydarzenia namaszczenia Jezusa. Widziała ona bowiem „element namaszcza-

jący” w samym logosie i pojmowała unię hipostatyczną jako „namaszczenie”. Istnieją wprawdzie jeszcze teraz teksty wyróżniające Wcielenie jako takie oraz namaszczenie wcielonego Logosu Duchem Świętym. Występują one np. u Ireneusza, Tertuliana, Bazylego, Jana Chryzostoma i Cyryla Aleksandryjskiego. Kiedy jednak Ojcowie greccy w sporze z arianizmem i nestorianizmem wyrażają się polemicznie, pojmują ponadto „Chrystusa” jako określenie boskoludzkiego *compositum* i stąd też interpretują samo Wcielenie jako „namaszczenie”¹⁰.

3. Jest rzeczą zrozumiałą, iż wydarzenia te zahamowały dalszy rozwój trynitarnego rozumienia integralnej relacji zachodzącej między wydarzeniem Chrystusa i wydarzeniem Ducha Świętego. Podjęta w tym kierunku przez M. J. Scheebena — w ubiegłym wieku na Zachodzie — próba zakończyła się niepowodzeniem, ponieważ i u niego doszło do głosu — nawiązujące do Ojców greckich — rozumienie unii hipostatycznej w sensie „namaszczenia”.

W kręgu Reformacji na szczególną uwagę zasługuje śmiała, zmierzająca także w tym kierunku, próba Kalwina. Kalwin jest zresztą słusznie charakteryzowany jako teolog Ducha Świętego. Jego sławna *Institutio* zawiera niezwykle bogactwo nauki o Duchu Świętym; nawet Kościoły protestanckie jeszcze nie zdołały opracować znacznych części pneumatologii Kalwina. Już sam tytuł I rozdziału trzeciej księgi nauki Kalwina o wspólnocie z Chrystusem jest bardzo wymowny: „To co jest przepowiadane o Chrystusie, służy nam poprzez ukryte działanie Ducha Świętego”; pod koniec 1 paragrafu reasumuje Kalwin działanie Ducha Świętego w następujący sposób: „Duch Święty jest połączeniem, przez które nas Chrystus skutecznie ze sobą jednoczy i w ten sposób jest dla nas obecny”¹¹.

W tym związku warto jeszcze wspomnieć nowoczesną „chrystologię Ducha” A. Ritschla, którą autor umieszcza w miejscu nauki o dwóch naturach: Wcielenie Boga w Chrystusie należy rozumieć analogicznie do „wcielenia” Boga w chrześcijaństwie przez Ducha Świętego¹².

W teologii zachodniej — według P. Schoonenberga — dopiero E. Irvingowi (1722—1834) udało się w miejsce chrystologii Logosu zbudować ponownie chrystologię Ducha i to w oparciu o specyficznie pojętą kenozę Syna Bożego (Wcielenie rozumiane jako upokorzenie).

¹⁰ H. Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen 1968, 22 n; H. Mühlen, *art. cyt.*, 528 n; tenże, *Una mystica Persona*, Münster² 1967, 223 n; por. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 27 nn; Ph. J. Rosato, *Spirit Christology. Ambiguity and Promise*, *Theological Studies* 38(1977) 430 nn.

¹¹ H. Berkhof, *dz. cyt.*, 24.

¹² H. Mühlen, *dz. cyt.*, 529.

Idee te rozwinął później G. W. H. Lampe¹³; nie potrafił on jednak złagodzić ich przeakcentowanego radykalizmu na rzecz bardziej konstruktywnych rozwiązań.

Na terenie teologii katolickiej w sposób szczególny wyróżnia się dzisiaj nowa koncepcja H. Mühlena, któremu udało się w wyważony sposób zinterpretować „wydarzenie Chrystusa jako dzieło Ducha Świętego”. Wychodząc od ugruntowanej biblijnie, w sposób pierwotny rozumianej, pneumatologicznej chrystologii, wykazuje on przekonywująco „ciągłość historiozbowczej Tajemnicy Chrystusa w Tajemnicy Ducha Świętego” i toruje drogę konsekwentnej chrystologii pneumatologicznej¹⁴.

W teologii Wschodu w obrębie prawosławia tego rodzaju konstruktywne koncepcje zaczęły powstawać bezpośrednio po zwyciężeniu utrzymującej się tam od XVII wieku latynizacji. Dokonało się to w dochodzącym do głosu w drugiej połowie XIX wieku procesie nawrotu do źródeł patrystycznych, który to proces wyzwolił, szczególnie w Rosji, prawdziwy renesans teologii prawosławnej z charakterystycznymi dla niej właściwościami. Wśród przedstawicieli kompleksowo ujętej chrystologii Ducha należy wymienić tak sławnych teologów jak S. Bułgakow (†1944), W. O. Lossky (†1958), P. Ewdokimow (†1970); spoza zaś rosyjskich kręgów J. D. Zizioulasa, O. Clémenta i N. A. Nissiotisa. Dla teologów tych nie do pomyslenia jest prawdziwa chrystologia pozbawiona pneumatologii; jest ona możliwa jedynie jako chrystologia pneumatologiczna, ponieważ zgodnie z trynitarnym fundamentem w ekonomii zbawienia skierowany jest Chrystus ku Duchowi, a Duch Święty ku Chrystusowi¹⁵.

¹³ P. Schoonenberg, *Spirit Christology and Logos Christology*, 358 nn.

¹⁴ H. Mühlen, *art. cyt.*, 513—544; por. tenże, *Der Heilige Geist als Person*, Münster² 1967, 170—240 tenże, *Una mystica Persona*, 216—286.

¹⁵ Por. S. Bulgakow, *Du Verbe incarné (Agnus Dei)*, Paris 1943; tenże, *Le Paraclet*, Paris 1946 (w rosyjskim języku: *Agnec Bożij*, Paris 1933, oraz *Utieszitiel*, Paris 1936); V. Lossky, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944 (wyd. II 1960), 131—169; P. Ewdokimov, *Le Christ dans la pensée russe*, Paris 1970; tenże, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1969 (zwl. s. 41 nn, 88 nn); J. D. Zizioulas, *Die pneumatologische Dimension der Kirche*. Internationale katholische Zeitschrift — Communio 2(1973)133—147; O. Clément, *Transfigurer la temps*, Neuchâtel-Paris 1959, 97—136; tenże, *Le Christ terre des vivants. Essais théologiques*, Bégrolles-en-Mauges 1976, 66 nn; N. A. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog*, Stuttgart 1968 64—85, por. także W. Hryniewicz, *Der pneumatologische Aspekt der Kirche aus orthodoxer Sicht*, *Catholica* 31(1977)122—150 (zwl. s. 125 nn); tenże, *The Centrality of Christ in Orthodox Theology*, *Collectanea Theologica* 46(1976) fasc. spec., 153—168; tenże, *Oryginalność idei chrystocentryzmu w teologii prawosławnej*, w: *Chrystocentryzm w teologii* (wyd. E. Kopeć), Lublin 1977, 101—121.

II. Istotne elementy pneumatologicznie zorientowanej chrystologii

1. W teologicznym uzasadnieniu wciąż aktualnej skuteczności zbawienia przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym szczególna ważność przypisywana jest tzw. Pawłowemu wypowiedziom identyfikacyjnym oraz Janowym przekazom o Paraklecie. Zostaną one teraz pokrótce zestawione.

W obiecanym na czas zbawienia Duchu działa obecnie nie tylko Bóg, ale również Chrystus. „Duch Boży” jest w was, „Duch Chrystusa” jest w was, „Chrystus” jest w was — te stwierdzenia stoją obok siebie jako równoznaczne w Liście do Rzymian (8, 9—11). Chrześcijanin jest „Duchem Syna” (Gal 4, 6) i „Duchem Pana” (2 Kor 3, 18) nie wyłącznie dlatego, że jest on jego darem (Dz 2, 33), lecz dlatego, że on sam mu się w nim udziela; Chrystus sam staje się „ożywiającym Duchem” (1 Kor 15, 45). „Pan (*Kyrios*) jest Duchem” (2 Kor 3, 17). To zdanie, które poddaje egzegezę starotestamentowej wypowiedzi, nie zamierza bynajmniej zrównać Podwyższonego z Duchem, lecz zinterpretować działanie Ducha chrystologicznie: Podwyższony (*Kyrios*) działa skutecznie w ludziach przez Ducha i dlatego jako Duch. Przyjęcie innej interpretacji prowadziłoby do tego, że wyznanie „Jezus jest Panem” nie mogłoby być użyte odwrotnie, w sensie — kryterium Ducha (1 Kor 12,3). Wśród wielu duchów, które wywierają wpływ na człowieka (1 Kor 2, 12; 12, 10; 2 Kor 11, 4), wśród wielu sił kształtujących świadomość ludzką, wyróżnia się Duch Boży przez to, że nakłania on człowieka do uznania Jezusa ukrzyżowanego za Pana. Ponieważ Chrystus sam zwraca się do człowieka w Duchu Świętym, więc — przeciwnie — zwrócenie się człowieka ku Chrystusowi oznacza, że Duch Święty w nim działa. W tenże sam sposób prowadzi Duch Boży — i tylko on — do poznania Boga (1 Kor 2, 10—16)¹⁶.

Według św. Jana obiecał Jezus, iż Apostołowie otrzymają Ducha Świętego. Obietnica ta może być w mowach pożegnalnych także i wtedy wyrażona, kiedy mowa jest o ponownym spotkaniu Jezusa z Apostołami (J 14, 19; 16, 16. 19. 22) i o przyjściu Jezusa do nich

¹⁶ Por. I. Hermann, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, München 1961, 38—66; K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments*, II: *Gott war in Christus*, Düsseldorf 1973, 242—245; F. Hahn, *Das biblische Verständnis des Heiligen Geistes*, w: *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, dz. cyt., 140—145; H. Schlier, *Herkunft, Ankuft und Wirkungen des Heiligen Geistes im Neuen Testament*, w: *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, 118—130; L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 1976, 447—453; W. G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen*, Göttingen³ 1976, 148—151; K. Romaniuk, *Czynny udział Chrystusa w zbawczej inicjatywie Ojca*, w: *Drugi zbawienia*, Poznań 1970, 208—222; A. L. Krupa, *Duch Święty w Jezusie Chrystusie*, Ateneum Kapłańskie 65(1973) 37—49. L. Balter, *Duch Święty we współczesnej teologii katolickiej*, Zeszyty Naukowe KUL 19(1976) nr 3, 64.

(J 14, 3. 18. 23. 28). W mowach tych nie występują obrazy i wyobrażenia apokaliptycznego oczekiwania paruzji, lecz przyjęcie Jezusa urzeczywistnia się w przyjściu Ducha Świętego, który jest obiecany jako (inny) Paraklet: „Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Poczyciela da wam (w 1 J 2, 1 nazwany jest Podwyższonym — Parakletem, tzn. on jest pierwszym Parakletem), aby z wami był na zawsze — Ducha Prawdy, którego świat przyjąć nie może, ponieważ Go nie widzi ani nie zna” (J 14, 16n). „Poczyciel Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co wam powiedziałem” (J 14, 26). „Gdy jednak przyjdzie Poczyciel, którego ja wam pošlę od Ojca, Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi, On będzie świadczył o mnie” (J 15, 26). „Jednakże mówię wam prawdę: pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeśli nie odejdę, Poczyciel nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, pošlę Go wam” (J 16, 7). „Gdy zaś On przyjdzie, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy! Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie to, co słyszy i oznajmi wam rzeczy przyszłe” (J 16, 13).

Te wypowiedzi o Paraklecie tworzą jednolity obraz. Paraklet przybywa do Apostołów jako wspomóżyciel. Zostaje tu ujęty wczesnochrześcijański przekaz o zapewnieniu Jezusa, iż Duch Święty będzie Apostołów wspomagał. Kiedy w czasie prześladowań staną przed sądem, wtedy Duch Święty podsuwać im będzie właściwe odpowiedzi (Mk 13, 11 i paral.). To zapewnienie dane Apostołom zostało w ewangelii św. Jana na nowo sformułowane, aczkolwiek przedstawione jest przy pomocy wyobrażeń, jakie wypracował judaizm. Duże znaczenie ma tu przede wszystkim nazwanie Ducha Orędownikiem oraz myśl, którą ukształtowała wspólnota z Qumran, o Duchu Prawdy jako eschatologicznym Wspomóżycielu wspólnoty. Wypowiedzi dotyczące Parakleta jako Wspomóżyciela wierzących na tym świecie, utożsamiają się z wypowiedziami dotyczącymi Jezusa. Podobnie jak Jezus pošlany jest przez Ojca, także przez Ojca pošlany jest Paraklet (J 14, 16. 26; 15, 26); jak Jezus zstąpił z nieba i przyszedł do swojej własności (J 1, 11), podobnie przychodzi Duch Święty do Apostołów (J 15, 26; 16, 7. 12); jak Jezus nie przybył ze świata i przez świat nie został rozpoznany (J 1, 10), podobnie nie może też świat rozpoznać Parakleta (J 14, 17); jak Jezus nie mówi od siebie i jego nauka nie jest nauką jego, lecz Bożą (J 7, 16n; 12, 49; 14, 24), tak też i Paraklet nie mówi od siebie (J 16, 13); jak Jezus jest Prawdą (J 14, 6) i o prawdzie świadczy (J 18, 37), tak też i Paraklet naucza prawdy i do niej prowadzi (J 14, 26; 16, 13); podobnie jak Jezus daje świadectwo o sobie (J 8, 14) i wykazuje światu grzech (J 3, 20; 7, 7), tak też i Duch Święty świadczy przeciwko światu i wykazuje mu grzech (J 15, 26; 16, 8).

Paraklet spełnia więc te same funkcje, które wykonywał Jezus; naucza (J 14, 26), prowadzi do prawdy (J 16, 13), jest prorokiem

(J 16, 13), sądzi (J 16, 8—11). Oznacza to, że po odejściu Jezusa Duch Święty kontynuuje jego działalność przez nauczanie i prowadzenie świata ku eschatycznej *krisis*. Kierownictwo Ducha Świętego nie oznacza jednak prowadzenia ku nowej prawdzie i nowym treściom; Duch Święty wskazuje na wszelką prawdę ucząc głębszego i pełniejszego zrozumienia, iż Jezus jest Drogą i Życiem (J 14, 6). Stąd też należy tajemnicę Parakleta pojmować w ściśle chrystologicznym odniesieniu. On jest bowiem uobecnionym Chrystusem (*Christus praesens*), w niezawodnie skutecznym Słowie — obecnym Panem (*Kyrios*)¹⁷.

Porównując tekst św. Pawła (Rz 8, 9), który identyfikuje Ducha Bożego i Ducha Chrystusa, z tekstem św. Jana (J 20, 22n), gdzie Jezus żegnając się z Apostołami przekazuje im Ducha Świętego, nie wolno stracić z pola widzenia „chrystologicznej różnicy”¹⁸, która ma duże znaczenie dla poprawnie rozumianej pneumatologicznie zorientowanej, chrystologii. Kiedy Chrystus i Duch Święty są odróżnieni, tak że Chrystus jest dawcą oraz nosicielem Ducha Świętego, wtedy właśnie wspólnota przyjmuje Ducha Świętego tylko tam, gdzie jest ona zwrócona ku Chrystusowi, tzn. ku zbawczemu działaniu Boga w Chrystusie. Staje się ona wspólnotą eschatycznego zbawienia jedynie przez skierowanie ku wydarzeniu Chrystusa *extra nos*. W przeciwieństwie do tego, myślenie entuzjastyczne prowadzi w ostatecznej konsekwencji do zatarcia „różnicy chrystologicznej” i zidentyfikowania Chrystusa z Duchem Świętym. Stąd „Chrystus w nas” czyni zbawienie rozporządzalną własnością; odpada moment *extra nos*, ciągnąca przeszłościowa orientacja zbawienia oraz uprzedniość łaski. Nie bez powodu zarzuca więc Apostoł gnostycyzm uformowanym entuzjastom w Koryncie, że posiadają „innego ducha” niż on sam (2 Kor 11, 4). Ścisła, wzajemna przynależność Chrystusa i Ducha Świętego nie może zostać w żadnym wypadku zakwestionowana. Duch Święty działa faktycznie jako Duch Chrystusa; różnica między Chrystusem i Duchem Świętym istnieje; Chrystus nie może być jednak oddzielony od Ducha Świętego, a Duch Święty od Chrystusa¹⁹.

¹⁷ Por. R. E. Brown, *The Paraclete in the Fourth Gospel*, *New Testament Studies* 13(1966)113—132; tenue, *The „Paraclete” in the Light of Modern Research*, *Studia Evangelica* 4(1968)158—165; G. Johnston, *The Spirit-Paraklet in the Gospel of John*, Cambridge 1970; K. H. Schelkle, dz. cyt., 245—247; J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, London 1973, 195—204; U. B. Müller, *Die Parakletenvorstellung im Johannesevangelium*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 71(1974)31—77; F. Hahn, art. cyt., 144 n; W. Schmithals, art. cyt., 114 nn; F. Pötsch, *Pneuma und Wort. Ein Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums*, Frankfurt 1974; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, cz. III, Freiburg 1975, 156—173; „Der Paraklet und die Paraklet-Sprüche”; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, Poznań 1975, 315—334.

¹⁸ W. Schmithals, art. cyt., 110 nn.

2. Po tej skrótowej interpretacji biblijnej naszego zagadnienia spróbujemy jeszcze w jego aspekcie wskazać na bezwzględne związki trynitarne. Zarówno Syn, jak i Duch Święty mają wspólny początek w Ojcu, w którym ugruntowana jest trynitarna jedność. Z dwóch wielkich, związanych ze sobą strumieni trynitarnego objawienia, które opisać można schematycznie jako: Ojciec-Syn-Duch Święty oraz Ojciec-Duch Święty-Syn, faworyzuje prawosławna teologia w szczególny sposób strumień drugi. Stąd też udało się jej wykazać w sposób przekonywający, nie tylko działalność Ducha Świętego, we Wcieleniu Słowa, ale także jego obecność w całym posłannictwie Chrystusa²⁰.

Tą właśnie chrystologiczną „wszechobecność” Ducha Świętego (*Pneuma*) przedstawia przekonywająco W. Kasper, najwybitniejszy niewątpliwie przedstawiciel pneumatologicznie zorientowanej chry-stologii na Zachodzie, kiedy mówi: „Pojęcie i rzeczywistość Ducha (*Pneuma*) narzucają się, kiedy chodzi o przedstawienie uniwersalnego znaczenia dokonanego przez Jezusa Chrystusa zbawienia. Według Nowego Testamentu uniwersalna, historyczna skuteczność Ducha Świętego znajduje swój cel i miarę w Jezusie Chrystusie. On różni się od innych nosicieli Ducha nie tylko stopniowo, ale i jakościowo; jest nie tylko we władaniu Ducha Bożego, lecz także z Ducha jest zrodzony i stworzony: *conceptus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine* (por. Mt 1, 18. 20; Łk 1, 35). W czasie chrztu w Jordanie zostaje namaszczone Duchem Świętym (por. Mk 1, 10), a cała jego działalność naznaczona jest Duchem Świętym (Łk 4, 14. 18; 5, 17; 6, 19; 10, 21 i in.). Duch nie tylko na nim spoczywa (Łk 4, 18), lecz także ponagla do działania (Mk 1, 12). Przede wszystkim zaś jego cuda, jako antycypacja nowego stworzenia są efektem przebywającego w nim Ducha (Mt 12, 18—21. 28; Łk 5, 17; 6, 19). „W Duchu” oddaje się on Ojcu na krzyżu (Hbr 9, 14); mocą Ducha zostaje wzbudzony z martwych (Rz 1, 4; 8, 11; 1 Tm 3, 16) jako żyjąca istota duchowa (1 Kor 15, 45). Duch (*Pneuma*) jest sposobem istnienia Pana (*Kyrios*), dlatego też mógł św. Paweł *Kyrios* i *Pneuma* prawie utożsamiać (2 Kor 3, 17)”²¹.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Por. W. Hryniewicz, *Der pneumatologische Aspekt der Kirche aus orthodoxer Sicht*, *Catholica* 31(1977)131 n.; G. Wagner, *Der Heilige Geist als offenbarmachende und vollendende Kraft. Das Zeugnis der orthodoxen Tradition*, w: *Erfahrung und Theologie der Heiligen Geistes*, art. cyt., 219 n.

²¹ W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 305 n.; por. tamże, 299; tenże, *Aufgaben der Theologie heute*, art. cyt., 146 nn. Zgodnie z zamierzonym trójdzielnie ujęciem naszego tematu, należy zatem w stosunku do W. Kaspera mówić wyraźnie raczej o „pneumatologicznie zorientowanej chry-stologii” aniżeli o „pneumatologicznej chrystologii”, jak to czyni H. G. Koch, *Neue Perspektiven der Theologie des Heiligen Geistes?* *Herder Korrespondenz* 30(1976)459.

3. Przytoczone biblijne i historycznoteologiczne dane umożliwiają bardziej uogólnione i sumaryczne przedstawienie istoty historiozbawczej relacji: Duch-Chrystus. Zostanie ono dokonane w oparciu o zwężone wywody systematyczne H. Künga. Mówiąc ogólnie, Bóg, Jezus Chrystus dla wierzącego, dla wspólnoty wierzących są bliscy w Duchu: obecni w Duchu i przez Ducha, właśnie jako Duch. Duch nie jest zatem nikim innym jak samym Bogiem jako ten, który jest człowiekowi i światu bliski, jako obejmujący, ale nie obejmowalny, jako obdarowujący, ale nie dysponowalny; jako obdarzający życiem, ale również jako sądząca potęga i siła. Nie ma więc niczego innego między Bogiem i człowiekiem, jak tylko osobista bliskość Boga. W szczególności należy Ducha pojmować z punktu widzenia rozstrzygającego momentu, wielkiego przełomu czasu — śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Ponieważ zostało tu objawione, że Bóg sam działał w Jezusie, może więc być Duch Boży rozumiany równocześnie jako Duch wywyższonego do Boga Jezusa, jako Duch Jezusa Chrystusa, jako Duch Syna. Bóg oraz wywyższony Jezus — jakkolwiek wyraźnie odróżnieni jako „osoby” — są jednak w aspekcie działania nierozdzielni: Bóg dokonuje zbawienia przez Jezusa. Jako wywyższonemu Panu przysługują mu tak dalece Boża moc, siła i Duch, że nie tylko posiada on Ducha i nim dysponuje, ale także na mocy Zmartwychwstania może być sam za Ducha uważany; on stał się składającym życie Duchem.

Wywyższony Jezus egzystuje i działa w sposób właściwy Duchowi. Uobecnia on swoje działanie tylko przez Ducha Świętego, w Duchu i jako Duch; i to zarówno w życiu jednostek, we wspólnocie wierzących jak również — i przede wszystkim — w liturgii Uczty ofiarnej, która go upamiętnia²².

Nietrudno jest teraz dostrzec, że biblijnie ugruntowana chrystologia nie może nie uwzględnić pneumatologii, że musi być ukierunkowana pneumatologicznie.

III. Pneumatologiczny wymiar chrystologii integralnej

1. Tajemnica Chrystusa może zostać adekwatnie opisana tylko *en pneumati*. Zdanie takie leży przede wszystkim w gestii „chrystologii integralnej”. Znakiem orientacyjnym w realizacji tego całościowego oglądu tajemnicy Chrystusa może stać się wielki przykład wzmiankowanej już chrystologii Karola Bartha.

E. Jüngel powiedział: „Czasom, w którym żył, dał K. Barth wiele. Sam jednak wziął od niego zbyt mało. Można przypuszczać, że przyszłość teologii Bartha leży przed nami w odległej dali”²³.

²² H. Küng, *Christsein*, München 1974, 459 nn; tenże, *Existiert Gott? München 1978*, 760 nn; por. tenże, *Die Kirche*, Freiburg 1965, 200 nn.

²³ E. Jüngel, *Ansprache: Karl Barth zu Ehren*, in: *Karl Barth 1886—1968. Gedenkfeier im Baseler Münster*, Zürich 1969, 50.

Słowa te — niezależnie od tego jaką postawę zajmujemy wobec Bartha — zawierają głęboką prawdę. Dotyczą one w szczególności mistrzowskiego dzieła Bartha, jego chrystologii. Jej bezpośrednie przejęcie, modyfikacja i uzupełnienie może stać się drogą ku katolickiej chrystologii integralnej. Należałoby najpierw ukazać jej potrójny element formalny: pluriformizm, równoczesne „odgórne i oddolne” założenie wyjściowe i wreszcie jej kontekst eklezjalny.

Można mówić o trzech etapach rozwojowych albo wręcz o trzech typach Barthowskiej chrystologii. W okresie dialektycznym, koncentrował się Barth przede wszystkim na rozumianym czysto werbykalnie wydarzeniu Zmartwychwstania; później w fazie przejściowej od *Dogmatyki chrześcijańskiej* ku *Prolegomenom do dogmatyki kościelnej* eksponował Barth w szczególności wydarzenie Wcielenia; od IV zaś tomu *Dogmatyki kościelnej* (1953) faworyzował tajemnicę pojednania. Paralelnie do tych etapów można mówić o Barthowskiej chrystologii zmartwychwstania, wcielenia i pojednania. Chodzi tutaj nie o czysto pluralistyczne ujęcie, ale o realny, biblijnie ugruntowany pluriformizm. Barth zdaje sobie sprawę z tego, że centralna tajemnica chrześcijaństwa nie może być w swojej pełni wyrażona „jednosylabowo”. Mimo wysiłków zmierzających do tego, by tę samą tajemnicę Chrystusa wyrazić pluralistycznie, nie chce Barth tworzyć nowych chrystologii, ponieważ każdy następny typ jego chrystologii obejmuje twórczo, a tym samym „wchłania” każdy poprzedni. Jego chrystologia jest tym samym — aż do końca — nacechowana na pewnym kwalitatywnym rozwojem: obca jej jest stagnacja, jest wciąż „w drodze”. Świadczy o tym choćby jego wołanie o „teologię trzeciego artykułu”, w ramach której zamierzał on — krótko przed swoją śmiercią — pneumatologicznie rozbudować swoją chrystologię pojednania²⁴.

Szczególne znaczenie posiada dzisiaj Barthowskie założenie wyjściowe chrystologii pojednania. Okazuje ono, iż myślenie typu „odgórnego i oddolnego” w odniesieniu do Tajemnicy Chrystusa wcale nie musi mieć charakteru alternatywy: „albo-albo”, za którą opowiada się np. H. Küng²⁵. „Prawdą jest — pisze Barth — iż proces pojednania jest aktywnością przebiegającą całkowicie ‚od góry do dołu’, od Boga ku człowiekowi. Jednakowoż jest to także prawdą, iż pojednanie jako takie jest aktywnością przebiegającą całkowicie ‚od

²⁴ Por. K. Barth, *Nachwort*, w: *Schleiermacher-Auswahl*, München-Hamburg 1968, 311 n; tenże *Briefe 1961—1968 (Gesamtausgabe V)*, Zürich 1975, 494, 505.

²⁵ Tak właśnie sformułował to H. Küng: „Bei exakter Definition der Begriffe kann man methodisch konsequent nicht zugleich ‚von oben’ und ‚von unten’ denken: methodisch gesehen geht es um eine echte Alternative”. — *Anmerkungen zu W. Kasper, „Christologie von unten?”* w: *Grundfragen der Christologie heute*, Freiburg 1975, 171; por. L. Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt*, Aschaffenburg 1977, 206 n.

dołu do góry', od pojednanego człowieka ku Bogu. Prawdą jest, iż pojednanie polega na jedności"²⁶. Najnowsze badania twórczości Bartha wykazują, że bazyilejski teolog w żadnym wypadku nie był „przede wszystkim ostatnim Aleksandryjczykiem” (H. Thielicke). Jego chrystologia pojednania nie jest także szarym wydaniem klasycznej wertykalnej chrystologii wcielenia (W. Pannenberg). Centralne miejsce w chrystologii Bartha — na tym etapie rozwoju — zajmuje wydarzenie pojednania — z tajemnicą Krzyża i Zmartwychwstania na czele²⁷. Jest rzeczą oczywistą, iż nie można budować chrystologii bez teologii. Stąd też koncepcja chrystologii integralnej uwzględnić musi najpierw kierunek: „od góry ku dołowi”, a następnie i to z tą samą powagą „od dołu do góry” od człowieka ku Bogu²⁸. Przy czym trzeba tu zastrzec się od razu, iż tylko Bóg może stać się człowiekiem, a człowiek natomiast — nigdy Bogiem!

Na szczególną uwagę zasługuje również eklezjalny kontekst chrystologii Bartha. Dogmatyka nie jest dla niego „wolną, ale z przestżrenią Kościoła związaną i tylko wtedy możliwą i sensowną nauką”²⁹. Teologia zna i realizuje — jego zdaniem — tylko jedną wierność postawy *credo ut intelligam* w stosunku do Słowa Bożego. W oparciu o *intellectus fidei* powinna owa wierność objąć szerokim zasięgiem również starokościelne i reformacyjne wyznania³⁰. W chrystologii ujawnia się tak ujęta wierność w przyjęciu nauki pierwszych soborów chrystologicznych, przede wszystkim zaś Soboru Chalcedońskiego. Już we wczesnym okresie chrystologii zmartwychwstania podzielał Barth pogląd, iż w każdym nieprzemyślanym i pozbawionym czci odejściu od formuły tego soboru, „przy której trwanie z całym spokojem *mutatis mutandis* jeszcze dziś jest godne zalecenia”, zachodzi „teologiczny absurd”³¹. Później wiedział już Barth, że tradycyjna nauka o dwóch naturach Jezusa Chrystusa stała się przedmiotem poważnego nieporozumienia i „dlatego okazała się nauką wymagającą przynajmniej interpretacji”. Nie jest to jednak powód, by z niej rezygnować³². Barth dokonał wprawdzie pełnej reinterpretacji owej nauki, ale mimo to z H. Volkem można stwierdzić: „usprawiedliwiona wątpliwość dotycząca autentyczności

²⁶ KD IV/2, 214; por. tu także s. 6, 19, 30, 31 n, 34, jak również KD IV/3, 2, 5.

²⁷ Chodzi tu przede wszystkim o niezwykle pożyteczne studium: B. Klapert, *Die Auferweckung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart*, Neukirchen-Vluyn 1971.

²⁸ KD IV/3, 5.

²⁹ KD I/1, VIII.

³⁰ K. Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich 1961, 51.

³¹ K. Barth, *Von der Paradoxie des positiven Paradoxes*, w: *Anfänge der dialektischen Theologie I* (wyd. J. Moltmann), München 1966.

³² KD IV/2, 26.

chrystologii Bartha w jej uznaniu Chalcedonu nie ma racji bytu. Merytoryczna i formalna zgodność jest tutaj przekonywająca”³³.

W podyktowanym koniecznością skrócie należałoby jeszcze wskazać na najważniejsze merytoryczne elementy integralnego określenia Chrystusa w rozumieniu Bartha. Na uwagę zasługuje tu w szczególności zbawcza tajemnica, która dźwiga całą chrystologię, a także następujące problemy: „Bóg był w Chrystusie”, teologiczny realizm człowieczeństwa Jezusa, dynamiczna jedność „rzeczywistości Jezusa Chrystusa” i wreszcie paschalny wymiar jej obecności (rzeczywistości Jezusa Chrystusa) dzisiaj.

Całkowicie pod znakiem tajemnicy stoi tzw. „chrystologia konsekwentna” tzn. w radykalny sposób chrystocentrycznie ujęta teologia, jak również — szczególnie przedmiot naszych dociekań — tzw. „chrystologia specjalna”. „Mówiąc chrystologicznie wskazujemy na samego Jezusa Chrystusa” — podkreśla dobitnie Barth. Jezusa Chrystusa „nie może objąć i zawrzeć w sobie żadna nauka, ani też żadna nauka o nim, czy też nawet najtrafniejsza chrystologia. On jest bowiem jako geneza i przedmiot wszelkiej nauki o nim, także jej Panem: nie jest on od niej uzależniony, tak jak ona jest przez niego warunkowana i ograniczana. W stosunku do niej pozostaje on suwerenny i to jako miara i kryterium wszelkiej nauki o nim i w ogóle wszelkiej nauki”³⁴. Ze szczególną uwagą skonstatować należy, że w żadnym wypadku nie chodzi tu o „Chrystusa — zasadę”, ale „o poświadczonego przez Pismo św. samego Chrystusa”³⁵.

Zainteresowania K. Bartha koncentrują się nie wyłącznie na żywotności osoby Chrystusa, ale dotyczą także jej boskiego charakteru. „Cała dogmatyka nie ma — według niego — nic bardziej wzniosłego niż to, że Bóg był w Jezusie Chrystusie i pojednał świat ze sobą” (2 Kor 5, 19)³⁶. Innymi słowy, wiara chrześcijańska ugruntowana jest w fakcie, że Bóg jest jej przedmiotem. Jeżeli odrzuci się biblijną naukę o tym, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym i to Synem jedynym, i że wszelkie objawienie Boże, a także wszelkie pojednanie między Bogiem i człowiekiem w nim się zawiera — „i jeżeli mimo to mówi się o ‚wierze’ w Jezusa Chrystusa, to wtedy wierzy się w jakąś istotę pośrednią, wtedy uprawia się w rzeczywistości metafizykę, wtedy odpadło się już podświadomie od wiary chrześcijańskiej, by popaść w politeizm”³⁷. W nauce o pojednaniu traktuje Barth o boskości Jezusa Chrystusa jako o „chrześcijańskim poznaniu pierwotnym”, przy czym chodzi jednak o pośredniość tego po-

³³ H. Volk, *Christologie bei Karl Barth und Emil Brunner*, w: *Das Konzil von Chalkedon III*, Würzburg 1954, 638.

³⁴ KD IV/3, 435; por. też KD II/2, 138, 189; KD IV/2, 120.

³⁵ KD IV/3, 199 n.

³⁶ KD II/2, 95.

³⁷ *Credo*, Zollikon² 1948, 46.

znania w wydarzeniu pojednania, tzn. że dokonuje się ono za pośrednictwem człowieczeństwa Chrystusa jako wyrazu poniżenia Syna Bożego. Z tego powodu należałoby w tym kontekście mówić o staurolologicznym momencie bóstwa Chrystusa, ponieważ wchodzi tu w grę dostrzeganie w Jezusie ukrzyżowanym samego niewidzialnego Boga ³⁸.

Ten wertykalny moment Tajemnicy Chrystusa nie zamierza w żadnym wypadku przesłonić „ludzkich komponentów” krzyża. To właśnie eksponuje Barthowskie ujęcie „cielesności” Zmartwychwstania. „Końcem wszystkich Bożych dróg jest cielesność — to stwierdzenie zawiera już jego chrystologia zmartwychwstania ³⁹. Tutaj zostaje ugruntowany „teologiczny” realizm człowieczeństwa Chrystusa. W dalszym ciągu mówi Barth konkretnie o prawdziwości „stania się ciałem” — i to w sensie przyjęcia *sarx* — a nie abstrakcyjnie o „człowieczeństwie”. Uwolnione od wszelkich mistycznych przedstawień człowieczeństwo Jezusa Chrystusa jest jako takie „pierwszym sakramentem, ugruntowaniem tego wszystkiego co — jako drugorzędna przedmiotowość Boga w jego objawieniu — przez niego zostało zawarte” ⁴⁰. W oparciu o to założenie „rozwiązuje” Barth także problem „Jezusa historycznego” teologicznie, ponieważ dla niego „Chrystus poświadczony jako Zmartwychwstały” jest po prostu „ewangelijnym historycznym Jezusem Chrystusem”. Jako taki musi być tym samym Chrystusem „od wieków” ⁴¹. Później prawdę tę rozwija Barth systematycznie w teologii imienia Jezusa Chrystusa.

Kolejnym zagadnieniem jest dynamiczna jedność rzeczywistości Jezusa Chrystusa. Trudno jest przypuścić, aby kiedykolwiek udało się przewyższyć Barthowskie ujęcie historiozbawczej dynamiki. Aby określić centralny problem chrystologii, tzn. problem jedności Boga i człowieka w Jezusie Chrystusie, sięga Barth wprawdzie ku tradycyjnym i pierwotnie kościelnym kategoriom, jak np. doktryna o an- i en-hipostazie ludzkiej natury Chrystusa, aby przedstawić autentyczną *unio personalis*, unię hipostatyczną, a przez to przewyciężyć wszelkie skażone monofizytyzmem lub nestorianizmem interpretacje, bądź też wszelkie zawężenia dogmatu Chrystusa. Nie przeszkadza mu to jednak w tym, by widzieć osobę i dzieło Jezusa Chrystusa jako całkowitą jedność i mówić o „działającej osobie” oraz o „osobowym dziele” Chrystusa. Pojednanie świata z Bogiem jest niewątpliwie, w swej całości „historią”, w której dokonywaniu się ugruntowana jest tajemnica jedności Chrystusa ⁴². Egzystencja

³⁸ KD II/2, 132.

³⁹ *Die Auferstehung der Toten*, Zollikon ⁴ 1953, 116.

⁴⁰ KD II/1, 132.

⁴¹ *Wissenschaftliche Theologie oder Theologie der Offenbarung Gottes?* (Barth-Harnack), w: *Anfänge der dialektischen Theologie* I, 339.

⁴² Por. KD IV/3, 240.

Chrystusa jest aktem (*actus purus*), jest egzystencją spontanicznej aktualizacji. Światło Barthowskiej zasady *esse sequitur agere* wskazuje drogę ku zgłębieniu osoby Jezusa Chrystusa w sposób bezwarunkowy poprzez jego dzieło⁴³; pamiętać przy tym należy, iż dokonująca się w Chrystusie historia, jest „historią” samego Boga. Nie jest wykluczone, że przedstawiony tu aktualizm wywołać może dziś wrażenie obcości, niemniej nie można nie doceniać jego soteriologicznej orientacji.

Owej dynamicznej rzeczywistości Jezusa Chrystusa nie przysługiwałyby żadne zbawcze znaczenie, gdyby nie była ona wydarzeniem wciąż obecnym i aktualnym. Chodzi tu o jej konkretną i prawdziwą historiozbawczą obecność. Według Bartha, tworzą „historię zbawienia *in nuce*” Krzyż i Zmartwychwstanie, które jako takie, a także w ich związku mają szczególną wagę. Szczególne znaczenie przysługuje tu Zmartwychwstaniu, ponieważ dzięki jego mocy dawne wydarzenie Krzyża rozciąga się na całą przeszłość, teraźniejszość i przyszłość; Ukrzyżowany żyje jako Zmartwychwstały i jest on jako Zmartwychwstały, w swojej historycznej jedności „raz na zawsze” w historii obecny. Nadchodząca w ten sposób eschatologiczna przyszłość stanowi, zgodnie z najwcześniejszym ujęciem Bartha (List do Rzymian) — *futurum resurrectionis*, które obejmuje wszystkie nasze kategorie czasu. W tym kontekście należy koniecznie uwzględnić — powiązany ściśle ze Zmartwychwstaniem — faktor pneumatologiczny, czyli fakt, że Duch Święty „nie jest niczym innym jak tylko obecnością i aktywnością samego Jezusa Chrystusa”, po prostu jego ciągłą „skuteczną obecnością”⁴⁴.

Szkicowo zarysowane, najważniejsze formalne i treściowe elementy Barthowskiej chrystologii zakotwiczone są w „Tekście”, tzn. w Biblii. Pragną one respektować „komentarz do Tekstu”, tzn. naukę soborów chrystologicznych, jak również dochować wierności integralnemu charakterowi Tajemnicy Chrystusa. Owo *propter nos et nostram salutem* tej tajemnicy powinno zostać ukazane naszym oczom i doprowadzić ku wszechogarniającej, teologicznie integralnej wizji Chrystusa. Jeżeli więc stoimy dziś przed koniecznością znalezienia konkretnego wyjścia z kryzysu chrystologii, to rzeczą godną polecenia byłoby sięgnięcie ku oryginalnym koncepcjom Bartha, by wykorzystując je zbudować katolicką chrystologię integralną. Przede wszystkim należałoby przejąć wprost formalne elementy jego chrystologii. To samo dotyczy prawie wszystkich wymienionych tu elementów merytorycznych. Niezbędne byłoby tu jednak wprowadzenie pewnych modyfikacji i uzupełnień.

Jedną z pożądanych modyfikacji powinna zdążyć w kierunku po-

⁴³ KD IV/2, 126; KD IV/3, 42; por. też KD IV/2, 120; H. U. von Baltasar, *Karl Barth*, Köln² 1962, 203 n.

⁴⁴ KD IV/2, 360 n, 143.

szerzenia ujęcia paschalnego wymiaru obecności tajemnicy Chrystusa, w sensie paschalnego misterium⁴⁵. Ten sam postulat dotyczy aktualistycznego ujęcia jedności „rzeczywistości Jezusa Chrystusa”, którą należałoby uzupełnić przez biblijną ontologię wydarzeniową.

Chrystologia Bartha wymagałaby — z katolickiego punktu widzenia — także merytorycznych uzupełnień. Przede wszystkim najistotniejsze tajemnice całego ziemskiego życia Jezusa powinny stać się przedmiotem dogmatyczno-chrystologicznych dociekań. Umożliwiłoby to opracowanie wciąż otwartego problemu Jezusa historycznego w sposób bardziej adekwatny, tzn. w sposób bardziej teologiczny⁴⁶. Pożądanym byłoby jeszcze więcej historiozbowawczo ukierunkowane traktowanie o osobowej jedności Jezusa z „jego Ojcem”. O tej jedności, o jedności bóstwa i człowieczeństwa w Jezusie Chrystusie mówiono dotychczas za mało konkretnie, tzn. w sposób zbyt słabo eksponujący aspekty soteriologiczne. Uwzględnienie tych aspektów przyniosłoby pożądane wzbogacenie przedmiotu ze strony chrystologii „relacjonalnej”. Na jej terenie niedopuszczalna byłaby próba przeciwstawiania ontologicznego ujęcia chrystologii, ujęciu funkcjonalnemu. We wzajemnym odniesieniu, w relacji Jezusa ku Ojcu i Ojca ku Jezusowi wychodzi eschatologicznie na jaw, kim Bóg właściwie jest. Choć Bóg jest tu pojmowany wprawdzie jako odwieczna relacyjna Istota, nie można jednak w odniesieniu do niego stosować jednoznacznie pojęć relacji i osoby⁴⁷.

2. Pomijając dalsze szczegóły chrystologii integralnej warto powrócić raz jeszcze do struktury jej pneumatologicznego wymiaru, zwłaszcza iż do ostatnich wypowiedzi Karola Bartha należy również i ta: „Myślę, że my wszyscy we wszystkich wyznaniach stoimy przed palącą potrzebą, aby także i trzecią Osobę, Ducha Świętego potraktować o wiele poważniej niż to z reguły ma miejsce... Wszystko to, co dotyczy wiary, myślenia i mówienia o Bogu Ojcu i o Bogu Synu, w sensie pierwszego i drugiego Artykułu należałoby w podstawach

⁴⁵ Por. M. Bordoni, *Orientamenti metodologici dell'attuale cristologia dogmatica*, Miscellanea Lateranense 40—41 (1974—75) 214—225; „Il misterio pasquale principio formale della cristologia”; H. U. von Balthasar, *Mysterium paschale*, w: *Mysterium Salutis* III/2, 133—326; por. L. Scheffczyk, *Auferstehung als Schlüssel zum Persongeheimnis Christi*, dz. cyt., 219—241.

⁴⁶ Por. VIII rozdział zbiorowego dzieła — *Mysterium Salutis* III/2, 1—131: „Die Mysterien des Lebens Jesu” (A. Grillmeier, R. Schulte, Ch. Schütz).

⁴⁷ Por. D. Wiederkehr, *Konfrontationen und Integrationen der Christologie*, 28 nn; tenże, *Entwurf einer systematischen Christologie*, w: *Mysterium Salutis* III/2, 491; W. Kasper, *Christologie von unten*, w: *Grundfragen der Christologie heute*, 167. Co zaś tyczy się samej idei „chrystologii integralnej” zob.: A. Nossol, *Ein ökumenischer Versuch zur Überwindung der aktuellen Krise katholischer Christologie*, *Trierer Theologische Zeitschrift* 85(1976)290 nn. oraz A. Altermatt, *Christus pro nobis*, *Analecta Cisterciensia* 33(1977) fasc. 1, 157—159.

przepoić Bogiem Duchem Świętym — *vinculum pacis inter Patrem et Filium*"⁴⁸.

Zapytajmy teraz konkretnie: jak przejawia się dziś w tych ramach pneumatologiczna obecność Chrystusa — w słowie, sakramencie i wspólnocie? Odpowiedź na to pytanie — nie podejmując istotnej analizy zagadnienia — uzyskać chcemy od teologii prawosławnej przez wskazanie na właściwe jej modalności. Będzie to niejako spełnienie życzenia K. Bartha, który na krótko przed śmiercią wyznał, iż bardzo odczuwa brak bliższego kontaktu z teologią prawosławną, tzn. z teologią trzeciego wyznania w wielkim „trójkącie chrześcijańskim” (Meinhold). Wcześniej jednak zauważyć należy, że już same — ze strukturą Słowa Bożego związane — problemy, jak inspiracja, hermeneutyka czy przepowiadanie, zawierają istotnie pneumatologiczne komponenty⁴⁹.

Jeżeli zaś chodzi o tradycję Wschodu, stwierdzić trzeba przede wszystkim, że faktycznie słowo i sakrament nie zostały tu nigdy rozdzielone, a to dlatego, że w rzeczy samej chodzi tu — analogicznie do Logosu i Pneumy — o dwie nierozdzielne rzeczywistości. Stąd też dynamiczność i wydarzeniowość Słowa jako napędowa siła Ducha była tu rzeczywistością niepodważalną. Uzupełnia to jeszcze epikletyczny charakter każdego sakramentu, ponieważ starano się je zawsze pojmować jako wzywanie Ducha Świętego. W ten sposób podkreślić chowano osobową obecność zarówno Logosu jak też i Ducha (*Pneuma*), nie ograniczając się tylko do stwierdzania ich dynamiki, w sensie nieosobowej mocy sprawczej. Uwidacznia się to w sposób szczególny w Eucharystii⁵⁰. Dotyczy to również chrztu i to choćby tylko dlatego, że nie udzielano go nigdy oddzielnie, ale zawsze w połączeniu z bierzmowaniem jako „sakrament podwójny”⁵¹. Epikletyczny charakter sakramentów chronił je przed wszelkiego rodzaju uprzedmiotowieniem w sensie reizacji łaski. Razem z nimi i w nich następowało zawsze uobecnienie nie tylko wydarzenia Paschy, ale równocześnie też i Zielonych Świąt⁵².

⁴⁸ K. Barth, *Kirche in Erneuerung*, w: *Einheit und Erneuerung der Kirche*, Freiburg (Schweiz) 1968, 12; tenże, *Nachwort*, w: *Schleiermacher-Auswahl*, München-Hamburg 1968, 311.

⁴⁹ H. Berkhof mówi np. o problemie hermeneutyki jako o „zagadnieniu pneumatologicznym we współczesnoteologicznej szacie”, dz. cyt., 12.

⁵⁰ Por. E. P. Siman, *L'Expérience de l'Esprit par l'Eglise d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1971, 214—244; tenże, *Die pneumatologische Dimension der Eucharistie nach der Überlieferung der syrischen Kirche*, *Catholica* 28(1974)207—227; W. Hryniewicz, *Der pneumatologische Aspekt...*, 132 nn.

⁵¹ Por. D. Dimitriewiç, *Die Heilsbedeutung von Taufe und Firmung nach orthodoxem Verständnis*, *Una Sancta* 25(1970) 350—356; G. Wagner, art. cyt., 218.

⁵² Zob. J. Klinger, *Prawosławne a heterodoksyjne rozumienie Eucharystii*, *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego* 2(1972) z. 1, 33—52.

W związku z duchową obecnością Jezusa Chrystusa we wspólnocie, należy z wczesną podkreślić, iż powinna być ona pojmowana bardzo ściśle jako *koinonía*, a więc nie od strony jej jurydyczno-instytucjonalnej struktury, ale od strony personalno-eklezjalnego aspektu. W ten sposób pojmowane są również konstytutywne elementy wspólnoty: instytucja i wydarzenie, które nie są przeciwieństwami, lecz komplementarnymi, integralnymi elementami, w sensie prawdziwej *realitas complexa*. Dotyczy to także oczywiście urzędu jako istotnej struktury wspólnoty⁵³. W tym, co jest widzialno-inkarnacyjne, wychodzi nam na spotkanie to, co jest niewidzialno-pneumatyczne, nakładając tym samym do fundamentalno-dynamicznego rozumienia urzędu.

To wszystko usprawiedliwia przekonanie, że bardziej dogłębne poznanie prawosławnej tradycji prowadzi w jakiś sposób do ujawnienia nowych twórczych perspektyw poznawczych w zakresie gruntowania nieodzownego wymiaru pneumatologicznego nie tylko chrystologii integralnej, lecz w ogóle całokształtu naszej teologii.

Najtrafniejszym wyrażeniem i podsumowaniem przedstawionych rozważań, wydają się być słowa prawosławnego biskupa i wykładowcy teologii prawosławnej w Paryżu, który stwierdził, iż wielkim niedostatkiem całego współczesnego chrześcijaństwa jest brak „teologii epiklezy Ducha Świętego”. Obrazem tego stanu rzeczy jest nasz Kościół, gdy ze wzniesionymi ku niebu, pustymi rękoma prosi o przyjęcie Ducha Świętego, który ma prowadzić do centrum wszystkiego, tj. ku Jezusowi Chrystusowi⁵⁴.

DER GEIST ALS GEGENWART JESU CHRISTI

In der Tradition waren immer schon gewisse Züge zu einer pneumatischen Christologie vorhanden, aber durch die adoptianische Missdeutung des Persongeheimnisses Christi sind sie verschüttet worden. Die schliessliche Durchsetzung der Logos-Christologie verhinderte die Durchführung eines eigentlich pneumatologischen Ansatzes, der erst in der Neuzeit wieder versucht wurde (u.a. bei Calvin), aber hier keinen überzeugenden Ausdruck erreichte, wie sich etwa an A. Ritschls „Geistchristologie“ ersehen lässt. Wesenselemente einer pneumatologischen Christologie sind vor allem aus den biblisch-paulinischen Quellen zu erheben, in denen der „Geist Gottes“ immer deutlicher als der „Geist Christi“ verstanden wird (vgl. Röm. 8, 9), ohne dass es zu einer förmlichen Identifizierung kommt, wohl aber zu einer Korrelation, nach welcher sich Christus im Geist den Menschen zuwendet, der Geist aber zur Erkenntnis Christi führt. Sie wird im. 4. Evangelium zu einer gewissen Parallelität zwischen der Sendung Christi und der Sendung des Geistes entwickelt, an welcher aber auch die „christologische Differenz“ sichtbar bleibt. Gerade darum ist heute die sogenannte „integrale Christologie“ bemüht, weil sie sich keineswegs in der Beziehung des Logos zur Menschheit Jesu und im Geschehen der Inkarnation erschöpft, sondern sich in

⁵³ W. Hryniewicz, *Człowiek w mocy Ducha Świętego. Zarys pneumatologii Ojców wschodnich*, Znak 29(1977)775—793 (zwl., s. 782 nn).

⁵⁴ G. Wagner, *art. cyt.*, 222.

die eschatologische Offenbarung des Geistes Christi ausweitet. Sie bietet methodologisch auch die Möglichkeit, den gegenwärtig (etwas willkürlich) aufgerissenen Graben zwischen einer „Christologie von unten“ und einer „Christologie von oben“ zu schliessen; denn wenn der irdische Christus als der vollendete Geistträger verstanden wird, von dessen Geisterfülltheit die Auferstehung das entscheidende Zeugnis gibt, ist der Gegensatz zwischen „unten“ und „oben“ von allem Anfang an überbrückt. Die pneumatologische Dimension strukturiert auch die Anwesenheit Christi in der Kirche, was hier konkret an der pneumatischen Bestimmung des Wortes, des Sakraments und der Gemeinschaft aufgewiesen werden kann.