

Alfons Nossol

Aktualność chrystologii K. Bartha

Collectanea Theologica 44/4, 179-182

1974

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

AKTUALNOŚĆ CHRYSTOLOGII K. BARTHA

Tytuł rozprawy doktorskiej¹ przyjętej przez Wydział Teologii Ewangelicznej w Bonn, sugeruje raczej metodologiczne podejście do chrystologii K. Bartha, jednakże autor usiłuje przedstawić cały najdojrzalszy etap myśli chrystologicznej tegoż wielkiego teologa szwajcarskiego, nazywanego „doktorem obu teologii” (H. Küng). Na toczącej się aktualnie żywą dyskusję teologiczną wokół dzieła i osoby Jezusa Chrystusa wywarły idee Bartha niewątpliwie duży wpływ. Jego na wskroś dynamiczna koncepcja odpowiada w dużej mierze „rewolucjonizowanej”, antymetafizycznej wizji świata, która stanowczo odzęgtuje się od wszelkiego statyzmu. W tym kontekście warto od razu wskazać na nowe idee chrystologiczne Teilharda de Chardina. Chociaż leżą one również po linii takiej właśnie wizji, stanowią w sumie jednak produkt nie tyle Biblii, ile jego oryginalnej ogólnej filozoficzno-teologicznej koncepcji. Inaczej przedstawia się chrystologia Bartha, będąca wyrazem ścisłego „związku pomiędzy historyczno-egzegetycznym i systematycznym stawianiem zagadnienia” (VII). Określanie krzyża i zmartwychwstania, czyli najważniejszych wydarzeń Nowego Testamentu, jako jej podstawowego założenia, przesądza apriorycznie o ściśle biblijnym charakterze omawianej nauki oraz jej teologicznej wadze, a poniekąd również o jej znaczeniu ekumenicznym.

Klappert dzieli swoje studium na trzy części, mianowicie na ogólne przedstawienie *Krzyża i zmartwychwstania we współczesnej chrystologii*, na szczegółową analizę *Krzyża i zmartwychwstania w chrystologii K. Bartha*, oraz na syntetyczne ujęcie *Wskreszenia Ukrzyżowanego jako założenia chrystologii K. Bartha w powiązaniu z chrystologią współczesną*.

Zastanawiając się w części I (1—82) nad założeniem i metodą chrystologii ustala pięć zasadniczych jej typów: 1. chrystologię „z góry w dół” (chrystologia inkarnacyjna); 2. chrystologię „w dole” (jezulogia czystego bytu osobowego, F. Gogarten); 3. chrystologię „z dołu w górę” (chrystologia wskrzeszenia, W. Pannenberg); 4. chrystologię równoczesnego „z dołu i z góry” w kerygmacie (chrystologia przepowiadania Chrystusa, R. Bultmann) względnie kerygmatycznego spotkania Chrystusa (O. Weber); 5. chrystologię równoczesnego „z dołu i z góry” w historii uniesienia w Krzyżu (K. Barth), a następnie opisuje bliżej koncepcje chrystologiczne F. Gogartena, W. Pannenberga i W. Marxena, klasyfikując je odpowiednio pod względem metodycznym i treściowym.

¹ Berthold Klappert, *Die Auferweckung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart*, Neukirchen-Vluyn 1971, Neukirchener Verlag, s. X + 422. Cyfry w nawiasach odsyłają do stron tej rozprawy.

W części II (83—377), stanowiącej właściwy trzon pracy, analizuje autor szczegółowo barthowską, „chrystologię pojednania” (100, 186). Idąc przy tym ściśle za schematem myślowym wielkiego bazylejczyka, rozważa kolejno aspekt osobowy pojednania w Krzyżu, aspekt samego czynu czyli dzieła pojednania, oraz aspekt zawartego w pojednaniu sądu, Bożego orzeczenia. Analiza pierwszego aspektu (*Personaspekt der Versöhnung im Kreuz*) uwypukla przede wszystkim jedność osoby i dzieła w pojednaniu, zagadnienie podmiotu pojednania w kontekście problemu Syna Człowieczego, oraz samouniżenie się Syna Bożego w Krzyżu jako objawienie boskości Boga.

Ścisła jedność osoby i dzieła Jezusa Chrystusa jest dla Bartha szczególnie ważna, ponieważ utożsamia on właściwie chrystologię z nauką o pojednaniu. Jedność ta stanowi po prostu „ramę interpretacyjną” (95) nauki o Chrystusie Panu i jako taka implikuje tradycyjną naukę o Jego dwóch naturach i stanach (uniżenia i wywyższenia). Konsekwentne trwanie w zakresie tej ramy interpretacyjnej pozwala od razu spojrzeć na chrystologię Bartha jako na radykalne zdynamizowanie, uhistorycznienie oraz zaktualizowanie „stacycznej” chrystologii klasycznej (86). Nie ma to jednak nic wspólnego z modnymi współcześnie odmianami różnych typów horyzontalnych „jezulogii”, ponieważ Barth zwraca zdecydowanie uwagę na bóstwo Jezusa, nazywając je nawet „chrześcijańskim prapoznaniem” (139). Centrum interpretacyjne tegóż bóstwa stanowi jednak Krzyż, pojęty nie jako „retroaktywa” lecz „retrospektywa” (160). Jako akt samouniżenia i wyraz posłuszeństwa Syna Bożego jest bowiem Krzyż „najgłębszym objawieniem boskości Boga” (178).

Drugi aspekt pojednania w Krzyżu dotyczy samego pojednawczego czynu, czyli dzieła odkupienia (*Tataspekt der Versöhnung im Kreuz*). Analizując go bliżej podkreśla Klappert najpierw poszczególne aspekty zawartego w pojednaniu Chrystusowego *pro nobis*, które Barth opisuje treściowo jako „osądzonego na naszym miejscu sędziego” (194), a następnie ukazuje jego szczegółowe wymiary, czyli przedstawia *pro nobis* jako *pro se, contra nos, extra nos, in nobis* (226).

Trzeci aspekt (*Urteilsaspekt der Versöhnung*) ześrodkowuje się na wydarzeniu zmartwychwstania i jego związku z Krzyżem. Pytając o rolę zmartwychwstania w chrystologii Bartha dochodzi autor do przekonania, że jako wskrzeszenie (*Auferweckung*) jest ono przede wszystkim „ekskluzywnym czynem Boga” (293) i stąd też stanowi objawienie podmiotu pojednania w Krzyżu oraz walidację samego aktu czynu pojednania. Zaś jako akt samego Chrystusa (*Auferstehung*) stanowi zmartwychwstanie objawienie wywyższonego w Krzyżu „królewskiego człowieka” (315), będąc oczywiście prawdziwym wydarzeniem w historii. Historyczność Zmartwychwstania należałoby według Klapperta właściwie sprecyzować bliżej w sensie „prehistorycznego wydarzenia z historycznym implikatem” (334). Jako takie wiąże się ono ściśle z Krzyżem. Chodzi o wzajemny nierozzerwalny związek obu wydarzeń, będący „zróznicowanym związkiem” (*differenzierter Zusammenhang*), „jednością nieodwracalnego ciągu” (361).

Część III studium Klapperta (378—397) określa metodycznie założenie lub raczej punkt wyjścia chrystologii Bartha w powiązaniu ze współczesną nauką o Jezusie Chrystusie. To założenie stanowią — zdaniem autora — oczywiście Krzyż i zmartwychwstanie. Chociaż owe zbawcze wydarzenia decydują również o jezulologii wcielenia Marxena, jezulologii Krzyża Gogartena, o jezulologii zmartwychwstania Pannenberg, oraz chrystologii „teraźniejszości przychodzącego Syna Człowieczego” W. G. Kümmela (384), to charakterystyczne dla oryginalnej koncepcji Bartha są przede wszystkim poruszone w II części pracy — na tle ścisłego związku, tj. zachodzenia na siebie osoby i dzieła — trzy aspekty pojednania w Krzyżu. Mając na uwadze jedność egzystencji Syna Bożego z Jezusem

z Nazaretu w Krzyżu i zmartwychwstaniu, czyli właściwie Barthowi „myślenie chrystologiczne”, można by określić „ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa jako aksjomat chrystologii” (393). Innymi słowy, chrystologia K. Bartha reprezentuje chrystologię „wskrzeszenia Ukrzyżowanego” (397).

Oto — w wielkim oczywiście skrócie — rozwój ideowy obszernej, wnikliwej i niezwykle twórczej pracy B. Klapperta. Obok szczegółowego przeanalizowania i równocześnie syntetycznego ujęcia „chrystologii pojednania” Bartha na szczególną uwagę zasługuje jasne wypunktowanie jej oryginalności. Właściwe *novum* tej nauki nie polega bowiem wcale na licznych reinterpretacjach i modyfikacjach tradycyjnej „chrystologii inkarnacyjnej”, które można by w sumie sprowadzić do wyżej wspomnianej radykalizacji w sensie zdynamizowania, uhistorycznienia i zaktualizowania dawnej chrystologii (86). W tym przypadku należy mieć na uwadze samą historię pojednania jako istotne miejsce tych modyfikacji. Dla Bartha chrystologia pokrywa się po prostu z nauką o pojednaniu (odkupieniu), pominiętą osobą i dziełem Chrystusa zachodzi ścisła jedność lub nawet identyczność (95), *munus* i *opus* tworzą „wciąż nową przeciwstawną jedność” (93). W świetle tego ujęcia stanowi nauka o dwóch naturach Chrystusa implikat dzieła pojednania, tzn. ona tłumaczy naukę o pojednaniu, a nie odwrotnie, jak to akcentowała chrystologia tradycyjna. Nauka o dwóch stanach Jezusa Chrystusa jest również interpretowana w perspektywie jego trzech urzędów, a samo wcielenie jest aktem. Na tej podstawie zajmuje *communicatio operationum* miejsce dawnej *communicatio idiomatum*. Fundamentalnym pryncypium metodycznym Bartha jest w tym zakresie stałe przezeń podkreślana zasada *Esse sequitur operari* (137). Poznanie *esse* w *operari* stanowi prostą metodyczną konsekwencję zachodzenia na siebie osoby i dzieła Chrystusa.

Takie postawienie zagadnienia stoi według Bartha w ścisłym związku z nowotestamentową „chrystologią funkcyjną” (137) i „teologią Krzyża” Lutra (99). Chrystologia winna się przeto na wszystkich swoich etapach zajmować „wydarzeniem Chrystusa” (*Christusereignis*, *Christusgeschehen*). Jako taka posiada zdecydowany prymat w całej teologii chrześcijańskiej, ponieważ z rzeczywistości Chrystusa pomaga rozumieć boskość Boga (137). Jeżeli Krzyż Chrystusa jest rzeczywistością objawieniem Bożym *sub contrario* (297—300), wówczas postulat „wkreślenia chrystologicznej tajemnicy w pojęcie Boga” (187) uchodzi wprost za teologiczną nieodzowność. Na uwagę zasługuje jeszcze i ten fakt, że autor udowodnił, zdaje się przekonująco, iż dojrzałego stadium nauki Bartha o wydarzeniu Chrystusa nie wolno bynajmniej traktować metodycznie dłużej jako klasycznego przykładu wyłącznie wertykalnej chrystologii „z góry w dół”. Jako „chrystologia wskrzeszenia Ukrzyżowanego” musi bowiem z konieczności być chrystologią „równoczesnego z dołu i z góry”. Według wypowiedzi samego Bartha „cała dogmatyka nie ma nic wyższego i głębszego do czynienia, nic istotnie innego do powiedzenia jak to, że Bóg był w Chrystusie i pojednał świat z samym sobą (2 Kor 5,19)” — KD II/2,95 (138). Dzięki takiemu ujęciu nie przestaje być jego chrystologią aktualna również dzisiaj w dobie modnych w tym zakresie skrajnie horyzontalnych (jezologicznych) koncepcji. Idąc bowiem jakby po ich linii twierdzi także Barth, że bóstwo jest odczytywane z człowieczeństwa Syna Bożego, tzn. że uważa człowieczeństwo za „punkt wyjściowy dla wszystkich dalszych rozważań” — KD IV/1,181 (153), przy czym nie pozwała jednak ująć uwadze, iż to właśnie człowieczeństwo ukazuje Jezusa z Nazaretu wciąż jako „jakościowo Innego” (102). I tu może nauka ta bez wątplenia uchodzić za niezwykle twórczy korektyw w aktualnej debacie nad przewyżczeniem kryzysu „nowej” chrystologii.

Z zakresu uwag formalnych narzuca się szczęśliwe potraktowanie nauki

Bartha na tle i w kontekście współczesnej chrystologii protestanckiej. Autor omawianej pracy dysponuje rzeczywiście również i pod tym względem głęboką rzeczową wiedzę, która wyraża się nie tylko w znajomości ogólnych systematycznych zagadnień chrystologicznych, ale także związanych z nimi ważnych szczegółowych problemów egzegetycznych.

Studium Klapperta nie czyta się jednak ani łatwo, ani płynnie. Jest to właściwie dość męcząca lektura. Zasadniczy tok rozumowania rwą ustawicznie różne iteracje i ciągle wykazywania organicznych związków pomiędzy poszczególnymi ideami, co właściwie przesłania przejrzystość rzeczowych wywodów autora. To samo należałoby w pewnym sensie powiedzieć o umieszczanych przy końcu poszczególnych punktów opracowania ideowych streszczeń, powtarzanych prawie zawsze raz jeszcze w skondensowanej formie po każdym paragrafie. Ale ten mankament można by kłaść na karb „szkolnego” charakteru pracy, będącej wszakże dysertacją. Dotyczy to również niemalże „sformalizowanej” struktury aparatu pojęciowego tych streszczeń. Szkoda, że autor prawie nie cytuje katolickich znawców chrystologii Bartha, ani nie przywiązuje żadnej wagi do jej tak przecież w tej chwili ważnego aspektu ekumenicznego.

Te i inne jeszcze, może mniej czy bardziej uzasadnione, zarzuty pod adresem formalnego ujęcia studium nie chcą bynajmniej podważać niewątpliwego waloru rzeczowego pracy. Po jej dokładniejszym zgłębieniu można bowiem dojść do przekonania — szkoda, że K. Barth już nie żyje. Znając tę pracę nie omieszkałby zapewne z zadowoleniem podkreślić, że tutaj został znowu raz dogłębnie zrozumiany nawet w samym podtekście, jak to zresztą ongiś powiedział o pracy H. Künga: *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957 (wyd. IV — 1964).