

TEOLOGIA EWANGELICKA

Studia Oecumenica 5
Opole 2005

ABP ALFONS NOSSOL
Opole

KARL BARTH REDIVIVUS

Oryginalną teologią szwajcarskiego teologa dialektycznego zacząłem się zajmować, kiedy modne od czasów II Soboru Watykańskiego mówienie o kryzysie wiary i teologii, również w obrębie Kościoła katolickiego, zaczęło przybierać kształty realnego niebezpieczeństwa z chwilą jego ześrodkowania się na samym centrum tej wiary i teologii, jakim jest niewątpliwie tajemnica Jezusa Chrystusa. Stanowi ona przecież prawdziwy *articulus stantis et cadentis ecclesiae et totius vitae christianae*. Chrześcijanin bowiem to człowiek, który wierzy, iż w zbawczym wydarzeniu Jezusa Chrystusa ma naprawdę konkretnie i „po ludzku” do czynienia z samym Bogiem, ponieważ „Jezus Chrystus jest obrazem niewidzialnego Boga” (Kol 1,15; 2 Kor 4,4), „odblaskiem Bożej chwały i odbiciem Jego istoty” (Hbr 1,3), „w Nim mieszka cała Pełnia: Bóstwo na sposób ciała” (Kol 2,9); krótko rzecz ujmując: kto ogląda Chrystusa, widzi Boga (J 14,9). Teologiczne zakwestionowanie tej prawdy jest równoznaczne z przekreśleniem samej istoty wiary chrześcijańskiej. Stąd nie trzeba się wcale dziwić, że domena najżywszych dyskusji teologicznych bywa zawsze chry-stologia. Szukanie przez nią nowych twórczych sposobów podejścia do tajemnicy Chrystusa oraz prób jej teologicznego zgłębiania stanowi po prostu stałą potrzebę chwili. Wydawało mi się, że już sam powyższy fakt uzasadnia wystarczająco chęć podjęcia naukowej refleksji nad współczesną katolicką chrystologią. Swoiste podejście do niej, bo przez pryzmat największego od czasów reformacji protestanckiego chrystologa – Karola Bartha, zawdzięczam oczywiście swojemu teologicznemu Mistrzowi – Ks. Profesorowi dr. W. Granatowi, dziś już Słudze Bożemu. Jako ówczesny rektor KUL i prezes sekcji polskich teologów dogmatycznych, powierzył mi bowiem w 1967 r. opracowanie krótkiego wprowadzenia do dyskusji na temat „Teocentryzm czy chrystocen-

tryzm w wykładach teologii dogmatycznej?”, stanowiący jedno z zagadnień dorocznych sympozjów naukowych organizowanych przez sekcję. Siłą rzeczy musiałem się wtedy zapoznać także nieco bliżej z oryginalną koncepcją K. Bartha, dla którego cała w ogóle teologia sprowadza się do chrystologii. Jego życiowa „pasja dla problemu Chrystusa” urzekła mnie. O Barcie można by powiedzieć, że jego całe życie było niezwykle konstruktywną polemiką teologiczną i walką. Ale on nie walczył nigdy „z” ani „przeciw”, tylko zawsze „o”, mianowicie o Chrystusa! Dlatego też stał się on od samych niemalże początków swojego działania najpoważniejszym partnerem katolickiego dialogu z protestantyzmem. Mając na uwadze zasadnicze cele ekumenizmu wyznał on zresztą otwarcie, że my wszyscy, tzn. chrześcijanie różnych formacji wyznaniowych, „wierzymy tylko inaczej, ale nie wierzymy w Innego” Prawdziwe zjednoczenie Kościoła chrześcijańskiego może się, według Karola Bartha, dokonać wyłącznie na bazie autentycznego wyznania Boga w Jezusie Chrystusie. Całe więc swoje życie poświęcił „teologicznemu sylabizowaniu” imienia tegoż Boga. 10 grudnia 1968 r. nawet śmierć zastała go w trakcie przygotowywania ekumenicznego referatu na temat nieodzowności nowego nawrócenia się całego chrześcijaństwa do Chrystusa.

Młody wówczas teolog protestancki z Tybingi, Ebbard Jüngel, w swoim przemówieniu pogrzebowym w Bazylei stwierdził bardzo słusznie: „Karol Barth dał swoim czasom wiele. One wzięły jednak za mało. Należy przypuszczać, że przyszłość teologii Bartha jest jeszcze daleko przed nami” Przemawiający zaś wtedy ze strony Kościoła katolickiego Hans Küng nazwał go, ze względu na szeroką ewangelicko-katolicką perspektywę jego chrystocentrycznej teologii, po prostu „doktorem obu teologii”

Obrońca boskości ludzkiego Boga” – takim tytułem jako tematyczną klamrą sensacyjnego początkowego dzieła (*Der Römerbrief*, 1919) i niejako końcowej pracy będącej także zaskoczeniem już nawet w swoim sformułowaniu (*Die Menschlichkeit Gottes*, 1956), można by zamknąć istotę znaczenia zasadniczych idei teologicznych „największego teologa naszego stulecia” i „Ojca Kościoła XX wieku” O tym oryginalnym myślicielu napisano już wiele. W tym przypadku chodziłoby po prostu tylko o krótki syntetyczny szkic, przypominający obecnej epoce postmodernizmu wciąż aktualne dziedzictwo jego myśli teologicznej, jak też potrzebę do jej nawiązywania. W tym właśnie duchu, w optytywie sformułowano powyższy tytuł.

I. *Deus dixit*

1. Cała nasza wiedza o Bogu jest ostatecznie wiedzą przez Boga. Naprawdę wiemy o Nim tylko tyle, ile On sam nam o sobie powiedział, tzn. nam objawił. Otóż właśnie – objawienie, czyli słowo Boże, wypowiedzenie się Boga w Słowie jest dla autentycznej teologii decydujące. Nie własne rozumowania, intuicje

ani nawet najszlachetniej pojęte tęsknoty „nadprzyrodzone” mają w teologii, w nauce o Bogu, jako ludzkie ostatecznie aprioryzmy coś wiążącego do powiedzenia. Bóg wpierv musi do nas przemówić. Mało, bo ponadto jeszcze uzdolnić nas do dania odpowiedzi na swoje do nas wypowiedziane słowo. Uzdolnienie to jest wiara.

2. Jeżeli bowiem Bóg ma rzeczywiście być Bogiem, wtedy trzeba z tym się pogodzić, że między Nim a światem, którego koroną jest człowiek, panuje nieskończona przepaść, diastaza. Bóg jest całkowicie inny, transcendentny, „On jest w niebie a człowiek na ziemi” Tę diastazę, ową „nieskończoną różnicę jakościową” może przewyciężyć tylko sam Bóg w wydarzeniu objawienia. Aby objawić się ludziom, posłużył się trzema postaciami słowa: ucieleśnionym, pisany i przepowiadany, a więc wydarzeniem Jezusa Chrystusa, Biblią i przepowiadaniem Kościoła. Kerygmat Kościoła nie stanowi wprawdzie objawienia, ale je przypomina, aktualizuje i zapowiada jego pełną realizację w eschatologicznych czasach.

3. Droga do tych postaci słowa Bożego prowadzi nieodzownie przez Kościół i dlatego też teologia musi mieć charakter ściśle eklezjalny. Nie jakaś ogólnie „chrześcijańska” dogmatyka jest tu miarodajna, ale wyłącznie dogmatyka kościelna (*Kirchliche Dogmatik*), dla której decydującą normą jest samo słowo Boże. Językiem naszej dogmatyki, moglibyśmy w tym wypadku zaakcentować, że jest ono, zwłaszcza Słowo ucieleśnione, *norma normans non normata* i jako takie stanowi najwyższe kryterium teologii w ogóle, pojmowanej jako *scientia fidei*. Stąd też Barth tak mocno uwypukla w miejsce filozoficznej raczej analogii bytowej (analogia *entis*) ściśle teologiczną kategorię – analogię wiary (analogia *fidei*).

Teologowi nie wolno zatem własnych reflektorów ustawiać na ziemi i nasświetlać nimi niebo, ściągając zeń tylko w ten sposób zauważone tajemnice Boże. Jeżeli rości on sobie miano do prawdziwego teologa i to koniecznie chrześcijańskiego, wtedy musi polegać bezwzględnie na objawieniu, na owym jedynym reflektorze Bożym zawieszonym na niebie i w jego dopiero świetle patrzeć integralnie a nie wybiórczo na całość Bożego stworzenia. Tylko w ten sposób Bóg pozostanie dlań Bogiem a teologia przyczyni się do tak bardzo nam dziś wszystkim potrzebnego „ponownego odkrycia nieba” i to mianowicie – od czasu Betlejem – „nieba otwartego” nad naszą ziemią.

II. Solus Christus

1. Barthowskiemu przecięciu wszelkich zgubnych dla teologii zacieśnień natury kosmologiczno-antropologicznej bynajmniej nie można zarzucić, że prowadzi ono z konieczności do teologii pojmowanej jako „monologu w niebie” Wszakże odwieczne Słowo Boże ucieleśniło się w wydarzeniu Wcielenia, sam Bóg zstąpił na ziemię. Dlatego też chrześcijaństwo radykalnie pojęte tj.

ściśle teologicznie potraktowane wcale nie jest jedną z religii. To zupełnie nowa postawa ludzkiej egzystencji w wierze, której nie sposób opisać „religiologicznie” Podczas gdy w każdej religii wybija się na pierwszy plan pewien element prometejski, zgodnie z którym sam człowiek mocą wpojonej mu dynamiki ducha usiłuje przekroczyć barierę bóstwa, tzn. drogę i dostać się „na Olimp”, traktując przy tym ziemię jako odskocznię, to w chrześcijaństwie sam Bóg zstępuje do człowieka, ucieleśniając się w Tajemnicy Jezusa Chrystusa. I ten ruch odgórny ma znaczenie podstawowe. Człowiek religii zaciera tylko diastazę, bezwzględny dystans między sobą a Bogiem; on Boga antropologizuje. Dlatego też religia jest ostatecznie surogatem, tworem ludzkim a w pewnym znaczeniu nawet „bezbożnictwem” Jej zaś absolutnym przeciwieństwem jest chrześcijańska wiara. Stąd też autentyczne chrześcijaństwo rozpoczyna się właśnie dopiero tam, gdzie kończy się religia, gdzie zostaje istotnie przewyciężona. „Najgorszy upadek grzechowy teologii miał miejsce wtedy, kiedy ona sama poczęła się rozumieć i zaczęła uchodzić za religioznawstwo”

2. Dopiero poprzez taką konstruktywną teologiczną krytykę religii jesteśmy w stanie pojąć wielkość i oryginalność chrześcijaństwa, o której decyduje przede wszystkim wyłączenie objawienia Boga w Jezusie Chrystusie. Nie trzeba się przeto dziwić, iż wielki Bazylejczyk, pojmował całość swego życia jako „nieustanną walkę” o Chrystusa. Chrystocentryzm lub chrystologiczna koncentracja jego teologii nie zna stąd też na przestrzeni refleksyjnej wiary chrześcijańskiej czegoś podobnego. Wystarczy dla przykładu podać jego wstęp do analizy II artykułu wiary z „Credo” czyli ze szkicu jego wielotomowej potężnej „Dogmatyki Kościelnej” Słowa: *Et in Jesum Christum Filium eius unicum* stanowią wielki punkt centralny chrześcijańskiego wyznania wiary. W tym punkcie zapadają decyzje, od których zależy zrozumienie całości Symbolu jako chrześcijańskiego w całej jego oryginalności i inności w stosunku do wszystkich pozostałych, faktycznych i możliwych „wyznań wiary” Prawda Jezusa Chrystusa nie stanowi bowiem „jednej tylko prawdy pośród innych, ale ona jest samą prawdą, uniwersalną, stwarzającą wszelką inną prawdę i to w tym stopniu, w jakim jest prawdą Boga, *prima veritas*, która jest także *ultima veritas*. „W Jezusie Chrystusie stworzył Bóg wszystkie rzeczy, stworzył nas wszystkich. My nie istniejemy bez Niego i cały kosmos nie egzystuje bez Niego, lecz trwa w Nim; czy o tym wie, czy też nie, przezeń jesteśmy niesieni, przez wszechmocne Słowo. Poznać Jego, znaczy poznać wszystko”

3. W tej perspektywie staje się też zrozumiałą konsekwentny postulat Bartha, by „nauka chrześcijańska była wyłącznie i konsekwentnie we wszystkich swoich wypowiedziach, bezpośrednio lub pośrednio, nauką o Jezusie Chrystusie wypowiedzianym, dla nas żywym Słowie Bożym. Radykalny chrystocentryzm musi wobec tego już cechować jej założenia wyjściowe i być na całej przestrzeni jej wiążącą „regułą chrystologiczną” lub też „chrystologicznym imperatywem” Przy czym nie należy się wcale obawiać, iż na tej drodze można wpaść w szpony

jakiegoś systemowo i apriorycznie zacieśniającego „chrystomonizmu” Owszem, z nim mielibyśmy faktycznie do czynienia, gdyby tu chodziło o Jezusa Chrystusa pojmowanego jako ideę lub zasadę a nie o żywą i konkretną Osobę, stanowiącą istotne centrum wszystkiego co chrześcijańskie. Barthowska interpretacja reformacyjnego *solo Christo* jest niezmiernie poszerzającym pryzmatem pełni chrześcijańskiej wizji rzeczywistości.

III. Emmanuel

1. Na pytanie, kim jest Bóg, chrześcijanin zatem nie odpowiada, że jest najwyższą istotą albo przyczyną świata, lub absolutnym duchem, ale że jest On tym, który przemawia z istnienia Chrystusa. Chrystus jest Bożą Epifanią i kto Jego widzi, ogląda Boga (por. J 1,14,18; 14,9). Nie ma po prostu innego Boga jak tylko ten, który objawił się w Jezusie Chrystusie; to oblicze, które On ukazał w Jezusie jest rzeczywiście jego prawdziwym i jedynym obliczem. Tylko chrześcijaństwo ukazuje nam naprawdę „Boga dla nas” i „Boga z nami”, i właśnie dlatego jest „radosnym odwróceniem i przewycięzeniem każdej religii” Owszem, dla człowieka wierzącego Jezus Chrystus musi być stale brany w całość kształcie swej „paradoksalności” Trzeba mianowicie pamiętać, że dopiero Jego śmierć i zmartwychwstanie objawiają dostępną człowiekowi pełnię bliskości Boga, stanowiąc równocześnie – *sub contrario* – o jego ludzkości, a także o jego boskości.

2. Barthowska chrystologia pojednania, jako najdojrzalsza faza rozwojowa jego teologicznego opisu tajemnicy Chrystusa, uwypukla oczywiście mocno jej boski charakter. Jego bowiem zdaniem bóstwo Chrystusa stanowi po prostu przedmiot „chrześcijańskiego prapoznania”, wyprzedzającego późniejszy dogmat. Było ono zawsze „decydującym punktem”, w stosunku do którego różniły się wciąż od nowa duchy w Kościele. „I po dziś dzień nie istnieje chyba żaden punkt chrześcijańskiego poznania i chrześcijańskiego wyznania, który nie wiązałby się z tym jednym punktem, z owym chrześcijańskim prapoznaniem” W Osobie Jezusa z Nazaretu ewangeliczni świadkowie spotykają i respektują „kwalitatywnie innego”, tzn. w niej stykają się oni ze swoim Panem, prawodawcą i sędzią, z „eschatycznym wydarzeniem zbawczym” „Pojednanie człowieka z Bogiem realizuje się w tym, że sam Bóg działając wstępuje na plan ludzki” Z tym powiązany jest fakt samouniżenia się Boga, znajdujący swój finał w śmierci krzyżowej Chrystusa, które jest też objawieniem i sprawdzeniem się bóstwa Syna, czyli równocześnie „boskości Boga” Skondensowane w cierpieniu i mecie na krzyżu posłuszeństwo Jezusa względem Ojca jest wyrazem ukazania się „wysokości Boga” w niskości, bo tylko na tej drodze weryfikuje się historiozbawcza „identyczność” człowieka Jezusa z Bogiem. Skoro właśnie krzyż jest właściwym „centrum interpretacyjnym bóstwa Jezusa”, należy koniecznie mieć na uwadze ściśle staurologiczny charakter jego dowodzenia. Na tej też podstawie wolno nam mówić o pokornym, cierpiącym i „ukrzyżowanym

Bogu” oraz o konieczności wpisania tajemnicy Chrystusowego krzyża w chrześcijańskie pojęcie Boga. Bo to ostatecznie właśnie „ukrzyżowany Jezus jest obrazem niewidzialnego Boga, choć dopiero zmartwychwstanie ukazało jasno, że Bóg był w Chrystusie i pojednał świat z samym sobą” (por. 2 Kor 5,19). Objawiona w tym fakcie identyczność Zmartwychwstałego z Ukrzyżowanym pozwoliła bóstwu Jezusa Chrystusa historiozabawczo dojść w całej pełni do głosu i stanowi dlatego nieodzowny element integralnie pojętej precyzacji tajemnicy Chrystusa.

3. Niesłuchanie ważną rolę odgrywa w tym ujęciu także teologiczny realizm Jezusowego człowieczeństwa. To pewne, iż „ludzka komponenta” krzyża oraz „także cielesnie” dokonane zmartwychwstanie wskazują u samego szczytu, w samym punkcie kulminacyjnym historii pojednania, na realizm człowieczeństwa Jezusa, choć cechuje go od samych początków ściśle teologiczny wymiar. Cieleśność jest – zresztą i tak – kresem wszystkich dróg Bożych („Wierzę w ciała zmartwychwstanie ”) i samo „ucieleśnione Słowo Boże” jest wszak tego najwymowniejszym wyrazem. Choć Jezus Chrystus jest na pewno prawdziwym człowiekiem, jest nim także zupełnie inaczej od nas. Skoro Słowo stało się ciałem, stało się w konsekwencji także „czasem, ale czasem spełnionym” (*erfüllte Zeit*), czasem objawienia. Należycie pojęta boskość Boga zawiera dlatego również Jego „ludzkość”, objawioną właśnie w człowieczeństwie Jezusa, które jako takie stanowi „pierwszy sakrament” jest ono po prostu „przedmiotowym bytowaniem Boga” Przez nie mówi Bóg językiem świata, tzn. „w sposób świecki” o sobie, lub też „po ludzku” z nami. Jezus jest oto człowiekiem, p o n i e w a ż jest Bogiem.

Warto w tym kontekście jeszcze zaznaczyć, iż tajemnica predestynacji Jezusa Chrystusa i naszego wyboru „w Nim” wskazuje także z jednej strony na nieodzowność Jego radykalnego człowieczeństwa, z drugiej strony uwydatnia „wieczność” całej Jego rzeczywistości, a więc w jakiś sposób też i człowieczeństwa, stanowiącego wszakże integralny element tej rzeczywistości. Ostatecznie należy dlatego problem „historycznego Jezusa” usiłować rozwiązać nie „antropologicznie”, lecz ściśle teologicznie.

4. Rzeczywistość dzieła i osoby Jezusa Chrystusa jest na wskroś dynamiczną jednością, bo chodzi w niej o właściwe wydarzenie jedności Boga i człowieka. W Jezusie Chrystusie realizuje się to wydarzenie, w Nim urzeczywistnia się historia Jego dwóch „stanów”, stanu uniżenia Syna Bożego i wywyższenia Syna Człowieczego. Przy czym nie chodzi w tym przypadku bynajmniej o dwie następujące po sobie fazy rozwojowe, lecz o dwa aspekty lub kierunki względnie postaci tego, co dokonało się w Jezusie Chrystusie dla pojednania człowieka z Bogiem.

Na tej podstawie śmiało można mówić o równoczesności odgórnego i odolnego założenia wyjściowego jego integralnej chrystologii, która jako taka może być realnym drogowskazem oraz twórczym „koretywem” w prze-

zwyciężaniu każdorazowego kryzysu tradycyjnej postaci chrystologii. Warto w tym miejscu przypomnieć, iż „tradycja” jako świadek objawienia nie jest w Kościele bynajmniej strzeżeniem popiołów, lecz żywego ognia samego początku pełni objawienia.

IV. Theanthropologia

1. Daleki i transcendentny w swej boskości Bóg, „Bóg z nami” i „przed nami” jest w wydarzeniu Jezusa Chrystusa równocześnie Bogiem w swej ludzkości tak bardzo bliskim, bo przecież „Bogiem z nami” i „w nas”. Choć teologii chrześcijańskiej winno przyświecać na każdym swym odcinku tematycznym jednoznaczne hasło – *soli Deo Gloria* i chociaż w swym chrystologicznym radykalizmie może czasem jej, niesiony paradoksalną mocą opis wiary, sprowadzać się do *credo, qui absurdum*, to jednak w zasadzie brzmi on adekwatnie *credo ut intelligam* i opiera się na zdrowym pryncypium – *fides quaerens intellectum*. Stąd też nigdy nie może tracić z pola swego widzenia człowieka, odkupionego stworzenia Bożego. To właśnie ludzkość naszego Boga pozwala nam nawet określać dogłębnie rozumianą teologię chrześcijańską mianem prawdziwej teantropologii. Jej istotnym przedmiotem nie jest wszak abstrakcyjny i teoretyczny Absolut, ale konkretny „Bóg dla świata, Bóg dla człowieka, nieba i dla ziemi”. Tak jest, ściśle „ewangeliczna” teologia ma zawsze do czynienia z „Emmanuelam”, z „Bogiem z nami”.

2. Zrywając zdecydowanie ze wspomnianymi już powyżej chęciami wszelkiego rodzaju zacieśnienia kosmologiczno-antropologicznego, będącego zresztą dziedzictwem XIX-wiecznego liberalizmu, stwarza ona jednak wiele miejsca dla świata i życia człowieka w nim. To właśnie jako radykalno-chrystologiczne myślenie cechuje ją postawa otwartego dialogu ze światem, czego dowodem jest wymowne ongiś kościelno-polityczne zaangażowanie samego Bartha, jego współudział w kształtowaniu się słynnego „Kościoła wyznającego” (*Bekennende Kirche*). A nawet, kiedy pozbawiono go głosu i nie pozwolono mu już kształtować z katedry uniwersyteckiej młodych umysłów i serc, nie przestał uchodzić za „duszpasterza uciemienionych narodów” oraz „sumienie chrześcijaństwa”. Wyrazem dialogicznej otwartości teologii tegoż „najznacniejszego ewangelickiego teologa od czasów Lutera i Kalwina” jest m.in. również posłuch, jaki znalazła ona nawet we współczesnym świecie fizyki. Za jej z kolei perspektywicznie niebezpieczną mocą „ideologiczną” przemawia znowu ważny postulat ostrożności w potraktowaniu jej przez walczący ateizm.

3. Teantropologia wreszcie musi być radosna, skoro słowo Boże, sama Ewangelia jako radosna nowina, i jako taka jest jej źródłem, światłem i ostatecznym kryterium. Ten szczegół nie jest zwłaszcza dzisiaj bez znaczenia, kiedy to społeczno-polityczne konteksty nauk świeckich obok swoich dumnych

scientystycznie prognoz nagromadziły w sobie równocześnie tyle potencjału prorocstwa niedoli.

Trzeba jeszcze dodać, iż koniecznym elementem teologii jako „wiedzy radosnej” jest także postulat jej nieodzownego łączenia z modlitwą, ponieważ w tej dziedzinie nauki nie sposób oddzielić *docere* od *orare*. Samo mówienie o Bogu byłoby tutaj niczym, gdyby na każdym etapie nie usiłowało przechodzić w ważny dialog z Bogiem tj. w mówienie z Nim i do Niego.

Myślę, iż całościowo wzięta Barthowska teologia zmieści się także śmiało w nowszej w tej chwili definicji tej szczególnej dyscypliny naukowej, zwłaszcza w aspekcie jej jedności: „Teologia mówi o Bogu. Chrześcijańska teologia mówi wyzywająco i krytycznie o tym Bogu, który w Jezusie Chrystusie zwrócił się zbawczo ku człowiekowi i światu, i zdobywa w Duchu Świętym zaufanie tegoż człowieka do wszystko określającej rzeczywistości. Teologia ujmuje Boga, człowieka i świat razem w zbawczym wydarzeniu, rozróżniając je jednocześnie. Wydarzenie obejmujące zbawienie jak też równoczesne ich ujęcie oznacza jedność” (*Einführung in des Studium der ewangelischen Theologie*, Hrsg. von H. Schröer 1982, 180).

V. *Aliter non alium*

1. Bez pobieżnego chociażby uwzględnienia właściwego wymiaru ekumenicznego tej „najbardziej protestanckiej teologii”, będącej samą „kwintesencją protestantyzmu” nie mielibyśmy jej strukturalnie pełnej wizji. Równocześnie bowiem odznacza się ona niewątpliwie „najsilniejszym zbliżeniem się do katolicyzmu” – stwierdza słusznie taki znawca Bartha, jakim był powszechnie uznawany teolog szwajcarski Hans Urs von Balthasar. Z tego właśnie powodu uważał on go jednocześnie za najpoważniejszego, choć „niewygodnego” partnera dialogu ekumenicznego, który pozostanie dla nas katolików jeszcze długo „koniecznym niewygodnym korektywem” Decydujące znaczenie posiada oczywiście i w tym przypadku jego konsekwentna koncentracja chrystologiczna.

Otóż nasz „Kant i Einstein teologii” przyznaje jawnie, że Kościół rzymskokatolicki (a raczej według jego nomenklatury „petrynistyczno-katolicki” w przeciwieństwie do „ewangelicko-katolickiego”) już od dawna interesował go bardzo żywo (*Ad limina apostolorum*, 1967). W tym kontekście podkreślał też chętnie „swoisty zaszczyt” w związku z głośnym echem, jaki znalazła jego teologia w katolicyzmie. Od czasów reformacji nie zainteresowano się ze strony teologii katolickiej faktycznie żadną inną postacią teologii protestanckiej tak szczegółowo, jak właśnie jego doktryną.

2. Na ogół jednak zwykło się o nim mówić jako o „krytycznym przyjacielu ekumenii” oraz że „był bliski ekumenizmowi, ale daleki od Genewy” Przyznać trzeba, że unikał on raczej spektakularnych wystąpień na oficjalnym forum ruchu ekumenicznego. Niemniej jednak uważa go słynny przedstawiciel tego ru-

chu Vissert Hooft za „Pastor Pastorum Ecumenicus” i nie wyobraża sobie zupełnie odnowy ekumeny lat trzydziestych i czterdziestych bez jego „krytycznych pytań”

Na czym więc polega ostatecznie oryginalność jego ekumenicznej postawy? Otóż jak cała zresztą jego teologia jest również wyłącznie teologicznie lub raczej chrystologicznie motywowana. Skoro całe życie walczył tylko o Chrystusa, chciał i w tym ważnym punkcie chrześcijańskiej refleksji wiary położyć mocny akcent na Niego, ponieważ tylko „w Nim! W żadnym imieniu nie ma zbawienia, jak tylko w tym imieniu” Jezus Chrystus, nasz Pan i Zbawiciel wszystkich, tylko On jest tym, *in quo omnes unum sint*. Owszem trzeba przyznać, iż dzisiaj prawosławni, katolicy i protestanci w „wielkim trójkącie chrześcijaństwa” wierzą wprawdzie „i n a c z e j” nie wierzą jednak w „I n n e g o” Dlatego też konkretna realizacja ekumenizmu powinna przebiegać w kierunku raczej wertykalnym, a nie horyzontalnym. Oznacza to, że interkonfesyjny dialog musi zmierzać przede wszystkim do żywej wiary i głębszego umiłowania Chrystusa, a nie do nawracanie na inne wyznanie. W tym celu trzeba więcej słuchać słowa Bożego, które przejawia się w każdym wyznaniu, usuwa grzech będący przyczyną rozbicia i wzywa chrześcijan do ściślejszego zjednoczenia się wokół Chrystusa.

Być może, iż również w tym ważnym dla całego chrześcijaństwa dziele można rzeczywiście zaliczyć Bartha do grona „duchowych ojców odnowy katolickiej związanej Soborem Watykańskim II” i przyznać mu radośnie tytuł *doctor utriusque theologiae*. Zapewne zgodziłby się dziś, po encyklice *Ut unum sint* (1995), że ekumenizm to naprawdę „droga Kościoła” oraz „imperatyw chrześcijańskiego sumienia”

Na zakończenie przypomnijmy, że jedno z twierdzeń wypowiedzianych nad trumną tegoż „doktora obu teologii” wydaje się być nadal niepodważalne: „Karl Barth dał swoim czasom wiele. One jednak wzięły za mało. Należy przypuszczać, że przyszłość teologii Bartha jest jeszcze daleko przed nami” Dziś np. pragną niektórzy nawet widzieć drzemiące w jego „nauce wiary” możliwości skutecznego przeciwstawienia się liberalistycznemu pluralizmowi postmoderny z jego groźną „dyktaturą relatywizmu” (Karl Barth, *A Future for Post-modern Theology?*, ed. by G. Thompson and Ch. Mostert, Adelaide 2000). Nasz słynny Bazylijczyk jakby i to przewidywał. Na końcowy semestr swoich uniwersyteckich wykładów obrał bowiem „wprowadzenie do ewangelickiej teologii”, uwypuklając w teologicznej pracy cztery zasadnicze wymiary: modlitwę, studium, służbę i miłość, mniemając w ten sposób wskazać na zbawienną alternatywę do rozpowszechniającego się coraz bardziej fenomenu tzw. „Mixophilosophicotheologia” (*Einführung in die Evangelische Theologie*, Zürich 1962).

Karl Barth redivivus

Zusammenfassung

Seit dem II. Vatikanischen Konzil wurde in der katholischen Theologie wieder deutlicher, dass ihr Zentrum das Mysterium Jesu Christi ist. Das war schon jedoch viel früher die Hauptthese des reformierten schweizerischen Theologen Karl Barth, bei dem die Christologie den innersten Kern seiner theologischen Reflexion bildet. Die Christologie von K. Barth ist dabei zutiefst ökumenisch geprägt, wessen Beweis seine Feststellung ist: „Wir glauben anders, aber nicht an einen Anderen“

Eine seiner Schlüsselformulierungen ist, dass unser ganzes Wissen über Gott von Gott selbst hervorkommt und eine fundamentale Rolle hier nicht nur Bemühungen der Theologen, sondern die Kirche spielt. Im Unterschied zu den anderen Religionen steigt im Christentum durch die Menschwerdung Jesu Christi Gott zu den Menschen herab und seine Person bleibt der Mittelpunkt von all dem, was christlich ist. In der Person Jesu Christi realisiert sich das Ereignis der Einheit von Gott und Mensch und dadurch wird Gott in seiner Menschlichkeit zu Jemandem, der uns sehr nahe steht, sich zum Mensch und zur Welt wendet (dies ist die sog. „Theoantropologie“ von K. Barth). Das hat seine Konsequenzen auch für den ökumenischen Dialog, der sich konkret uns zutiefst nicht in der horizontalen, sondern vertikalen Richtung realisieren sollte, d.h. im lebendigen Glauben und der vertieften Liebe zu Jesu Christi. Zusammenfassend kann man feststellen, dass das genauere Studium des Werkes von K. Barth zur Erkenntnis führt, er kann uns auch heute noch inspirieren, weil er noch immer zu wenig von uns rezipiert wurde. Und gerade dies täte der pluralistischen Theologie der Postmoderne not.