Studia Oecumenica 5
Opole 2005

KORNELIUSZ T. WENCEL
Bieniszew

CZAS BOGA I CZAS CZŁOWIEKA W ESCHATOLOGII K. BARTHA

Pojęcie eschatologii we współczesnej myśli teologicznej ma zróżnicowane znaczenie. Po pierwsze, zgodnie ze swym leksykalnym sensem, jest ona nauką o *ta eschata* – tym, co „ostatnie" W drugim znaczeniu eschatologia bierze w kontekst swych rozważań czasowy walor rzeczywistości, stając się systematycznym uzasadnieniem chrześcijańskiej nadziei w odniesieniu do obiecanej w przestrzeni Objawienia przyszłości w królestwie Bożym. W trzecim ujęciu eschatologia jest wielkością, która nadaje kształt całości teologii i stanowi moment uzasadniający wszystkie jej podstawowe pytania, jak i wskazuje na ich ograniczenia[1]

Jaki kształt przyjmuje myśl eschatologiczna w interpretacji Karola Bartha (1886-1968), protestanckiego Ojca Kościoła XX wieku? Z pozycji „teologii dialektycznej", „teologii kryzysu" Barth dokonał zwrotu w tradycyjnym antropocentryzmie protestanckim, kładąc podwaliny pod biblijne głoszenie kazań oraz chrystocentryczne ukierunkowanie egzystencji chrześcijańskiej[2] Jednym z podstawowym momentów eschatologicznej refleksji Bartha jest zagadnienie czasu. Czas rozumiany jako rzeczywistość wydarzająca się w przestrzeni objawienia Jezusa Chrystusa ma dla niego w odniesieniu do założeń natury hermeneutycznej pierwszeństwo przed czasem chronologicznym. Historia Jezusa jest jednorazową i niepowtarzalną manifestacją przymierza między Bogiem a stworzeniem, jest sytuacją ostateczną, *eschatonem*[3] W imieniu Emmanuela, w którym „Bóg ma czas dla człowieka", manifestuje się w sposób ekskluzywny i misteryjny tajemnica przymierza nieba z ziemią na niwie chronologicznego układu historii. Z jednej strony to objawienie nie jest jedną z wielu, lecz jedyną drogą ukazania tej prawdy Boga w historii. Z drugiej zaś strony, poprzez przecięcie swą tajem-

[1] Por. I. BOKWA, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hans Ursa von Bathasara,* Radom 1998, 7.

[2] Por. A. SKOWRONEK, *Karl Barth,* w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku,* red. J. MAJEWSKI, J. MAKOWSKI, Warszawa 2003, 21.

[3] Por. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Die Lehre von der Versöhnung,* Zürich 1960, 21. Dalej skrót: KD.

niczą obecnością każdego układu chronologii, łaska przymierza jest owocem dynamicznego w swej wolności i wyłączności wyboru stworzenia przez Boga[4]

1. Przymierze jako wypełnienie czasu

Teolog z Bazylei stwierdza, iż sensem istnienia świata jest uwielbienie Bożej chwały, a więc Boże królowanie. Istotą objawienia Boga pozostaje Jego samoudzielanie się stworzeniu, które swój szczytowy moment odnajduje w posłaniu Chrystusa i Kościoła[5] Początkiem tej rzeczywistości jest akt stwórczy, który znajduje swą kontynuację w historycznie ugruntowanym związku przymierza człowieka z Bogiem (Izrael – Chrystus). Jej kresem jest natomiast fakt Jego zmartwychwstania i uwielbienia wraz z całym stworzeniem. Podobnie jak Izrael pełnił rolę pośredniczącą na płaszczyźnie ustalania relacji przymierza pomiędzy Bogiem jedynym i narodami pogańskimi, tak Chrystus jest jedynym pośrednikiem pojednania i zbawienia między Bogiem i całością stworzenia[6] W świetle chwały Jezusa Chrystusa – ukrzyżowanego i zmartwychwstałego – cały kosmos jaśnieje nowym blaskiem Bożej wspaniałości, która wyznacza jego ostateczny kres[7]

Biblijne passusy ukazujące stwórcze działanie Boga, nie mogą być odczytywane w sposób niezależny od całego kontekstu historii Izraela. Następujące po sobie księgi Pisma świętego stanowią najlepszy komentarz do Księgi Rodzaju, tak jak Nowy Testament jest pełnym wyjaśnieniem Starego Testamentu. W opinii Bartha Boża decyzja bycia z człowiekiem nie jest uwarunkowana żadną uprzednią historią, lecz odwiecznym aktem miłości Ojca do Syna, w który od zawsze włączone jest stworzenie[8] Toteż biblijne świadectwo historii relacji Boga ze światem winno być odczytywane w odwróconym porządku, od jego ostatnich stron do pierwszych, i jedynie w takim porządku może być poprawnie rozumiany jego chronologiczny układ. Chrystologiczna koncentracja nauki o stworzeniu umożliwia uniknięcie abstrakcyjnego traktowania tego tematu i pozwala spojrzeć nań w bardzo konkretnej perspektywie, która swój punkt szczytowy odnajduje w eschatologicznej pełni Bożego królowania[9].

Stworzenie samo w sobie jest formą łaski, będącą założeniem kolejnego, większego daru, jakim jest przymierze. Wzajemny związek pomiędzy tymi dwoma płaszczyznami Barth wyraża w słynnej formule: stworzenie (porządek natury)

---

[4] Por. A. NOSSOL, *Chrystologia Karla Bartha*, Lublin 1979, 54.

[5] Por. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik II/1. Die Lehre von Gott*, Zollikon 1958, 682nn.

[6] Por. TENŻE, *Die Kirchliche Dogmatik III/1. Die Lehre von der Schöpfung*, Zollikon 1957, 241nn. (KD III 1).

[7] Por. TENŻE, *Die Kirchliche Dogmatik IV/3. Die Lehre von der Versöhnung*, Zollikon 1959, 170 nn. (KD IV 3).

[8] Por. K. TANNER, *Creation and providence*, in: *Karl Barth*, red. J. WEBSTER, Cambridge 2000, 113.

[9] Por. tamże 112.

stanowi zewnętrzny warunek przymierza[10]. Natomiast przymierze (porządek łaski wcielenia i odkupienia) jest wewnętrznym uzasadnieniem stworzenia[11]

Akt przymierza Boga z całym stworzeniem (a nie tylko z wybraną grupą społeczną – Izraelem) inauguruje inkarnacja Słowa. Łaska wcielenia, przyjęcie ludzkiej natury przez Syna pozostaje największym darem ustanowienia wiecznego przymierza ze światem. Kościół (a przez niego człowiek i świat) jest nie tylko partnerem Boga, lecz pozostaje pośrednio w Chrystusie i przez Niego zjednoczony z Bogiem. Pomiędzy naturą a łaską istnieje analogiczna relacja motywowana nadprzyrodzonym celem, nie zaś swoistym *continuum*[12] Ta relacyjność wskazuje, iż w wymiarze formalnym stworzenie pozostaje obrazem – symbolem nadprzyrodzonej łaski, w czym dostrzegamy echa teologii aleksandryjskiej. Ta symbolika nie ma charakteru abstrakcyjnego, lecz opiera się bezpośrednio na metaforyce biblijnej. Stworzenie jest samo w sobie jedynym znakiem przymierza, jego sakramentem i testamentem[13]

Poprzez akt kreacji w wolnym darze miłości, immanentna relacyjna jedność Boga Trójjedynego wyraża się na zewnątrz w świecie stworzonym. Związek Ojca z Synem przekłada się na drodze analogii na relację świata z Trójcą Świętą[14] Człowiek i świat w Chrystusie są niejako „wcieleni" w immanentną rzeczywistość Boga Trójjedynego. Człowiek Jezus w odróżnieniu od każdego z nas jest jednocześnie Synem Bożym, który za pośrednictwem Ducha Świętego otwiera przystęp do swego dzieła pojednania i zbawienia całemu stworzeniu[15]

Ścisłe rozróżnienie pomiędzy stworzeniem a łaskawym dopełnieniem przymierza w Chrystusie można wyrazić na kilka sposobów. Wzajemne odniesienie pomiędzy tymi dwoma porządkami Barth określa jako związek pomiędzy tym co skryte i objawione, pomiędzy założeniem i realizacją, obrazem i spełnieniem[16] Analogiczna relacyjność tych płaszczyzn, fakt, iż stworzenie pozostaje otwarte na dopełniające je Boże działanie, sprawia, że człowiek i świat mogą być pojmowane jedynie jako założenie ostatecznego daru przymierza Boga w Jezusie Chrystusie. Jeśli Bóg Stwórca jest Ojcem Jezusa Chrystusa, to świat jest łaskawym podarunkiem Ojcowskiej miłości zwróconej do Syna, a w Nim do każdego z nas[17] Tak zorientowana nauka o stworzeniu zostaje zabezpieczona przed redukcją monistyczną czy dualistyczną. Bóg na mocy przymierza miłości wiąże się ze światem w ten sposób, iż stworzenie zostaje w sposób trwały włączone w historyczny proces Bożego działania[18] Partnerski związek i współdziałanie

[10] Por. KD III 1, 103-258.
[11] Por. tamże 258-377.
[12] Por. KD II 1, 569n.
[13] Por. KD III 1, 264.
[14] Por. KD III 3, 273nn.
[15] Por. KD III 1, 51nn.
[16] Por. KD II 1, 572.
[17] Por. B.L. MCCORMACK, *art. cyt.*, 107.
[18] Por. T. HART, *dz. cyt.*, 61.

Boga i stworzenia wymaga zarówno pośrednictwa Chrystusa i Ducha Świętego, jak i zachowania indywidualnej tożsamości, które jest warunkiem wzajemnego współistnienia. Fakt, iż rzeczywistość świata stwarzana w Chrystusie (Słowie) pozostaje tożsama od zawsze z człowiekiem Jezusem, oznacza, iż to On wyznacza kierunek i cel jego dziejów[19]

Chrystologiczne ukierunkowanie teologii stworzenia wyznacza punkt oparcia dla idei *creatio ex nihilo*. Akt stworzenia rozgrywa się w przestrzeni Bożego Słowa i jedynie w Nim. Wyprowadzenie świata stworzonego z bezkształtnej nicości mocą Słowa stanowi z jednej strony podstawowy punkt oparcia dla utrzymania jego tożsamości jako stworzenia. Z drugiej zaś strony otwiera perspektywę wolnego działania Boga w wydarzeniu objawienia, odkupienia i zbawienia, a więc konkretnej historii przymierza-partnerstwa Boga i człowieka[20]

2. Rzeczywistość czasu w perspektywie Objawienia

W swą naukę o stworzeniu Barth włącza ideę czasu. Wydarzenie kreacji jest aktem procesualnym, rozgrywającym się w czasie[21] W opinii teologa, jeśli Bóg staje się człowiekiem Jezusem żyjącym w konkretnej historii, to nie ma żadnych powodów by przeczyć, iż akt stworzenia rozgrywa się w wymiarze czasowym. W powyższym stwierdzeniu można dostrzec konstatację faktu, iż w swym ograniczonym czasowym istnieniu świat koresponduje z ekonomicznym wymiarem Bożego działania; stworzenie daje początek historii chronologicznej i eschatologicznej. Stworzenie nie jest samo w sobie bezczasową prawdą, gdyż chronologiczny przepływ czasu ma w nim swój początek. Zgodnie z nauką Biblii nie ma bezczasowej prawdy, gdyż w swej istocie jest ona ekspresją objawiającego działania Boga w dziejach świata. Prawda ma swoje źródłowo pozaczasowym Bożym porządku, a zarazem wyraża się w konkretnej historii[22] Stworzenie pozostaje aktem Słowa mówiącego: „Niech się stanie!" W swej początkowej fazie jest ono nie obserwowalne, stanowi założenie każdej historii. Barth mówi w tym kontekście o „przedhistoryczności" stworzenia, w czym można odnaleźć mocną analogię do niemożności obserwacji a jednocześnie konkretnej realności faktu zmartwychwstania[23] Stworzenie jest pierwszym, „przed-historycznym" momentem przymierza, a więc pozostaje w sposób całkowity nakierowane na wydarzenie inkarnacji. Podobnie jak wydarzenie Jezusa Chrystusa, w swej „przedhistoryczności", obejmuje całość czasu[24]

---

[19] Por. *tamże*, 62n.
[20] Por. K. TANNER, *art. cyt.*, 116.
[21] Por. KD III 1, s. 14.
[22] Por. *tamże*, 64.
[23] Por. *tamże*, 82.
[24] Por. *tamże*, 86.

W opinii szwajcarskiego teologa ludzkie istnienie jest określone poprzez dwa zasadnicze łuki napięcia, a mianowicie jego związek z Bogiem oraz z innymi ludźmi i światem. Możliwość zaistnienia każdego z tych biegunów warunkuje fakt pozostawania ludzkiej osoby w ontologicznej otwartości. Ta podwójna relacyjność człowieka rozgrywa się w wymiarze czasu, jest on jej koniecznym podłożem: mówić „człowiek" znaczy wypowiadać „historię"[25] Czas jest dla Bartha czynnikiem konstytuującym człowieka. Jest on zagadką określoną przez to, co przeszłe, teraźniejsze i przyszłe. Bóg ma czas „dla" człowieka w Jezusie Chrystusie (*Gott hat Zeit für uns*) i stąd nie można go z jednej strony absolutyzować, z drugiej zaś uważać za wielkość iluzoryczną. Objawienie określa miarę czasu, jednakże twierdzenie to pozostaje nieodwracalne[26]

Należy pamiętać, iż zarówno pierwotna (*primäre*), jak i wtórna (*sekundäre*) postać Bożej obecności jest w swej istocie zwrócona ku człowiekowi, jest obecnością *dla nas*[27] Ludzka odpowiedź na tę obecność, będącą darem-łaską, osadzona jest w kadrze linearnie ukierunkowanego czasu i przyjmuje dwie formy: „wspomnienia" (*Erinnerung*) oraz „oczekiwania" (*Erwartung*). „Pamięć" ma tutaj bardzo konkretny sens. W odróżnieniu od myśli platońsko-augustiańskiej odnosi się wprost do „wspominania" tego, co Bóg o sobie samym wypowiedział w kontekście biblijnego objawienia. Czas Jezusa Chrystusa wyznacza samo centrum historii, a więc jest on cezurą, jest „międzyczasem" (*Zwischenzeit*), który rozstrzyga o ukierunkowaniu i sensowności ludzkiej historii. Wcielenie jest obecnością Bożego Słowa „pomiędzy" czasami, „międzyczasem", początkiem i końcem. Toteż eschatologiczne pytanie: jaki związek istnieje pomiędzy przyszłością Boga a pozostającą z Nim w bezpośredniej relacji przyszłością świata odnajduje odpowiedź w wydarzeniu Jezusa Chrystusa[28]

Faktyczny wymiar czasu ukazuje się w przestrzeni Chrystusowego objawienia i nigdzie indziej. Imię Jezusa Chrystusa, człowieczeństwo Boga staje się dla teologa hermeneutyczną zasadą, dzięki której można wyrazić w sposób najpełniejszy *concretissimum* przesłania biblijnego. W tymże imieniu wszystkie idee i pojęcia (mające charakter wskazujący, nie zaś definitywny) nabierają nowego pełnego sensu i jakości[29] Prymat tego imienia nad każdym innym pojęciem nie wynika bynajmniej z postawy sprzeciwu, jaką przyjął Barth wobec – liberalnej proweniencji – teologii naturalnej z jej antropocentryzmem. Teologia imienia Jezus znajduje się na linii rozważań nad istotą objawienia wyrażoną w człowieczeństwie Boga, w wydarzeniu Chrystusa, w którym antropologia nie stoi już

[25] Por. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik III/2. Die Lehre von der Schöpfung*, Zollikon 1959, 297 (KD III 2).

[26] Por. *tamże*, 526.

[27] Teolog wyróżnia dwa aspekty Bożej obecności (obiektywności). Pierwsza z nich odnosi się do trynitarnej postaci Bożej egzystencji, druga natomiast przyjmuje formę objawienia.

[28] Por. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik I/1. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik*, Zürich 1964, 309 (KD I 1).

[29] Por. KD IV 1, 16.

dłużej w opozycji do teologii, lecz jest „teoantropologią"[30] Tak zorientowana hermeneutyka pozwala wyświetlić istotę znaczenia czasu linearnego (chronologicznego) i jego związki z wymiarem wieczności[31] Jednakże owa istota nie ukazuje się w prostej konstatacji faktu trzydziestoletniej ziemskiej historii Jezusa. Barth wskazuje, iż to immanentny czas wydarzenia Jezusa Chrystusa, czas objawienia, czas, który Bóg ma dla nas (*Gott hat Zeit für uns*) determinuje znaczenie każdego rodzaju czasowości, łącznie z historią Jego życia[32]

Czas rozumiany jako rzeczywistość wydarzająca się w przestrzeni objawienia Jezusa Chrystusa ma, w odniesieniu do założeń natury hermeneutycznej pierwszeństwo przed czasem rozumianym jako konkretne historyczne ramy Jego ziemskiego życia. W Jego historii istotnie „czas się wypełnił" i owa „pełnia czasu" ukazana w ziemskiej historii Jezusa wyraża jego immanentną strukturę. Historia ta ma charakter jednorazowy i niepowtarzalny, toteż nie można traktować jej jako swoistej manifestacji powszechnej prawdy czy idei o przymierzu Boga z człowiekiem. W historii Jezusa nie tyle zostaje przedstawiona idea prawdy o związku człowieka ze Stwórcą, co raczej w niej wydarza się ono i konkretyzuje w sposób jedyny, który nie może być transponowany w żaden inny czas i historię[33]

Jezus Chrystus nie jest jednym z wielu obrazów czy też przykładów tegoż przymierza, lecz jedynie w Nim rozgrywa się ono w sposób źródłowy. Jezus ze swoją historią pozostaje jawną i jednorazową demonstracją przymierza. W imieniu Emmanuela, w którym „Bóg ma czas dla człowieka" manifestuje się w sposób ekskluzywny i misteryjny (na miarę cudu łaski) tajemnica przymierza nieba z ziemią na niwie chronologicznego układu historii. Z jednej strony to objawienie nie jest jedną, lecz jedyną drogą ukazania tej prawdy. Z drugiej zaś strony poprzez przecięcie swą tajemniczą obecnością każdego układu chronologii jest owocem dynamicznego w swej wolności i wyłączności wyboru stworzenia przez Boga. Jezus Chrystus, będąc objawieniem przymierza, nie może być traktowany jako statyczny punkt uniwersalnego wymiaru historii, lecz jedynie jako wydarzenie, w którym ta historia jest antycypowana i wyrażona w wolnym dialogu – przymierzu, jaki w Nim Bóg prowadzi z każdym z nas[34]

Formalnym założeniem historii przymierza dwóch wolnych podmiotów jest czas. Pozostaje on podstawowym pryncypium, formą dialogu, wzajemnego zwrócenia się ku sobie, pomiędzy niebem i ziemią. Faktyczność zwrócenia się Boga ku człowiekowi w postawie otwartości i dialogu jest równoznaczna z ofiarowaniem mu czasu; „Bóg ma dla nas czas" a zarazem człowiek ma (ofiarowa-

[30] Por. A. NOSSOL, *dz. cyt.*, 53nn.

[31] Por. T. HART, *dz. cyt.*, 61.

[32] Por. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik I/2. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, Zollikon 1960, 64 (KD I 2).

[33] Por. KD IV 1, 21.

[34] Por. A. NOSSOL, *dz. cyt.*, 54.

ny mu uprzednio) czas dla Boga. Czas tworzy wyraźne a zarazem konieczne ramy historii spotkania Boga i człowieka, toteż wyznacza formalne założenie przymierza, które z kolei określa jego ukierunkowanie i zwieńczenie. Jednakże takie zorientowanie wektora czasu nie wynika z jego stworzonej charakterystyki (nieodwracalnego „przed", „teraz" i „po"), nie jest nią zdeterminowany, lecz zawiera się w wolnej decyzji Boga jako Tego, który jest z człowiekiem, czyli „ma dla niego czas"[35]

Określenie czasu mianem „formy" przymierza nie stoi w opozycji do afirmacji jego wiecznego charakteru. W przekonaniu Bartha czas jest immanentną funkcją tego, co wieczne, toteż przedwieczny Bóg może istnieć „w" i „na sposób" czasu, który jest zasadą Jego działania w kontekście ekonomii zbawienia. Ten rodzaj egzystencji pozostaje wyrazem Jego pragnienia samoograniczenia się ze względu na człowieka. Personalne ludzkie istnienie pozostaje zwrócone w stronę drugiego podmiotu i jest ekspresją jego egzystencji jako „Bożego obrazu" Ten „zwrot" (*Verkehr*) w stronę drugiej osoby, relacja pomiędzy „ja" i „ty" odnosi się zarówno do Boga, jak i drugiego człowieka. Toteż związek przymierza będący spełnieniem stworzonej formy czasu, którego istota odnosi się do relacji Boga z człowiekiem, obejmuje sobą i wyraża wzajemność międzyludzkich odniesień[36]

Egzystencja człowieka osadzona w wymiarze czasu ma charakter relacji, którą teolog utożsamia z analogiczną zasadą „obrazu Bożego", a jej pierwowzór odnajdujemy w człowieku Jezusie. Relacja pomiędzy podmiotowo rozumianym „ja" oraz „ty" ma swe bezpośrednie odniesienie i podłoże w egzystencji trynitarnej. Czas określa nie tylko sposób ludzkiej egzystencji jako osoby, lecz także, na co wskazywano, Bóg wchodzi w relację z człowiekiem na sposób czasu. W Jezusie Chrystusie relacja pomiędzy Bogiem Ojcem i Synem jest tożsama ze związkiem, jaki zachodzi na linii Bóg – człowiek w wymiarze czasowym. Dzieje się tak dlatego, iż wewnątrztrynitarny proces Bożego życia nie jest rzeczywistością zastygłą, raz na zawsze ustalonym paradygmatem, lecz ciągle nową historią wzajemnych odniesień w Duchu miłości[37]

Termin „historia" w odniesieniu do immanentnego wymiaru Bożego życia należy rozumieć w sposób analogiczny. Stworzony charakter czasu określa podłoże Bożego działania „na zewnątrz", w wymiarze historiozbawczym, natomiast wieczność jest zasadą dynamiki życia Ojca, Syna i Ducha Świętego[38] Tak jak czas charakteryzuje ziemską historię Boga, tak też wieczność jest formą Jego immanentnej „historii". Zarówno jedna, jak i druga spotykają się w osobie Jezusa Chrystusa[39] Każda historia zakłada czas jako swą formę, gdyż znajduje

[35] Por. KD I 2, 50; KD III 2, 525 n.
[36] Por. KD III 2, 634.
[37] Por. KD III 1, 14.
[38] Por. KD II 1, 687.
[39] Por. KD III 2, 525.

on swe wypełnienie w konkretnym działaniu, przekraczaniu własnego „ja" na rzecz drugiej osoby. Jedynie czas stwarza przestrzeń koegzystencji, współbycia pomiędzy Bogiem i ludźmi[40]

W „prawdziwym człowieku" Jezusie Chrystusie naturalne warunki egzystencji, swoista „scena życia" (w odróżnieniu od sytuacji grzesznika), pozostają w doskonałej zgodności z Jego konkretną życiową historią. Jedną z podstawowych składowych tychże naturalnych warunków egzystencji jest również wymiar czasu. Jezus Chrystus, jako Zbawiciel uzgodnił raz na zawsze właściwe proporcje i równowagę pomiędzy stworzonym wymiarem czasu a konkretną ludzką egzystencją, której treść obciążona grzechem stoi w opozycji do tegoż wymiaru, jako daru Boga. Ziemską historię Jezusa Chrystusa nazywa Barth „czasem wszystkich czasów", jego wypełnieniem, gdyż objawione w Nim zbawcze działanie Boga stanowi ukoronowanie dzieła stworzenia. Czas, który jest założeniem historii świata, jego dziejów nie ma swej własnej egzystencji, lecz określa jej formalne założenie (teolog używa tutaj takich pojęć jak: „ramy", „scena", „widownia")[41] Barth wyraża istotę treści historii Jezusa Chrystusa Pawłowym stwierdzeniem: *pleroma tou chronou*. *Pleroma* jest spełnioną formą, projektem, planem a tym samym określoną treścią, sensem, celem stworzenia, która jest mu głoszona jako pewne założenie i możliwość[42]. Odniesienie historii Jezusa do stworzonego wymiaru czasu ma się tak, jak faktyczny aktualny stan rzeczy do jego potencjalności. Pełnią czasu, która nadchodzi z Jezusem Chrystusem jest przymierze człowieka z Bogiem, a świat stworzony jest jego pierwotnym założeniem[43] Stworzenie jako zewnętrzny warunek, scena, na której rozegrana zostaje historia przymierza, zakłada istnienie formy czasu. Sensem stworzenia świata wraz z czasem jest zamysł relacji przymierza Boga z człowiekiem w Jezusie Chrystusie[44]

3. Człowiek w obliczu śmierci

Ludzkie ziemskie życie utożsamia się z czasem. Czas życia człowieka jest formalną zasadą jego egzystencji, która określa granicę pomiędzy narodzinami i śmiercią. Fakt ścisłej określoności, co do zakresu ludzkiego życia w wymiarze czasu wskazuje, iż w odniesieniu do empirycznego doświadczenia człowiek jako egzystencjalna, stworzona rzeczywistość nie istnieje „przed" narodzinami oraz „po" swej śmierci. Skończony charakter egzystencji człowieka odnosi się w opinii teologa nie tyle do konsekwencji grzechu, co raczej do stworzonego wymiaru jego natury, a więc jest owocem Bożej decyzji. Czasowe ograniczenie ludzkiego

[40] Por. KD I 2, 60.
[41] Por. KD III 2, 546.
[42] Por. KD I 2, 58n.
[43] Por. KD III 2, 80; KD III 1, 78.
[44] Por. KD III 2, 551.

życia zakończone śmiercią jest zamierzoną przez Boga określoną specyfiką jego charakteru (*Bestimmung*) i przeznaczenia, gdyż nieokreślona może być jedynie nicość[45] Skończoność ludzkiej kondycji, która stanowi jej podstawową charakterystykę (*Bestimmung*), wyznacza jedyną i niepowtarzalną specyfikę ludzkiego podmiotu. Oznacza to, iż jedynie w swej śmiertelności człowiek może mieć własne imię wyrażające jego indywidualne narodziny i śmierć[46]

Skończoność, a więc i śmiertelność jako zamierzona przez Boga, jest warunkiem receptywności człowieka wobec Bożego słowa, określa możliwość przyjęcia w historii królestwa Bożego. Tylko stworzenie naznaczone normą ograniczoności może być przywołane przez Boga po imieniu, toteż jego śmiertelność staje się oparciem dla łaski przymierza. Dzięki swej ludzkiej ograniczoności człowiek staje się adresatem łaski wezwania, która warunkuje zawarcie przymierza, a więc uświęcenie i zbawienie[47] Śmierć nie jest więc determinantem, który skazuje człowieka na unicestwienie, lecz warunkiem wiecznego życia w relacji z Bogiem, określonym horyzontem jego czasowości. Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba jest Bogiem żywych nie zaś umarłych (Łk 20, 37n), toteż ludzka skończoność jest ocalona poprzez włączenie jej (z całą niepowtarzalnością i jedynością) w obejmującą wszystkie czasy Bożą wieczność (*Ewigkeit*)[48] Jedynie w obliczu śmierci człowiek może przeżywać swą egzystencję jako swą własną. Ludzkie doświadczenie nieuniknionego zakończenia trwania w czasie wskazuje, iż po pierwsze nie jest on źródłem własnego życia oraz, po drugie, iż możliwość podtrzymania tegoż trwania leży w gestii Pana czasu i wieczności, Boga[49]

Podmiotowy związek bosko-ludzkiego przymierza, ustalony w kontekście czasowego sposobu konstytuowania ludzkiej egzystencji, określa ekspresję łaskawości Boga ze względu na ocalenie człowieka[50] Stworzone istnienie nie przynależy do samego siebie, lecz do swego odwiecznego Źródła, które w obliczu śmierci jawi się jako poręka zbawienia. Bóg jako jedyny gwarant ludzkiej nadziei ukazuje się w ciągu całego naszego życia, a śmierć ten fakt jedynie ostatecznie odkrywa i potwierdza[51]

Wydarzenie śmierci jest związane z „oddaniem ducha", którego Bóg „tchnął" w człowieka w chwili stworzenia. Nieśmiertelny duch określa podłoże podmiotowego istnienia i działania, który w chwili śmierci powraca do Boga. Nowotestamentalna nadzieja życia wiecznego odnosi się wprost do wydarzenia Jezusa Chrystusa, do Jego powstania z martwych i właśnie ten moment odróżnia ją od wizji wieczności roztaczanej przez Stary Testament. Ufność chrześcijańska wypływająca z doświadczenia wiary wyraża przekonanie, iż człowiek

[45] Por. *tamże*, 651.
[46] Por. E. JÜNGEL, *Tod*, Gütersloh 1970, 150n.
[47] Por. KD III 4, 660.
[48] Por. KD III 2, 754.
[49] Por. KD III 3, 261.
[50] Por. KD III 1, 267 n.
[51] Por. KD III 2, 419.

wraz z Jezusem zostaje wskrzeszony z martwych i wraz z Nim będzie królował. Oznacza to, iż życie wieczne nie jest prostym przywróceniem i rozciągnięciem w przestrzeni wieczności subiektywnej, czasowej formy ludzkiego trwania, lecz nową jakością egzystencji. Jest ono „byciem-z-Jezusem-przed-Bogiem" podarowanym człowiekowi w zmartwychwstaniu[52]. Nowość życia w przestrzeni wieczności polega na tym, iż nie ma w niej już więcej rozdziału pomiędzy naszym wiernym trwaniem w Chrystusie a osobowym prozaicznym życiowym doświadczeniem, lecz – w odniesieniu do niego – życie wraz z Chrystusem pozostaje naszym jedynym wymiarem dynamicznego trwania w Bogu[53]

Możliwość powstania z martwych oraz skończoność (w swym ziemskim charakterze) ludzkiej egzystencji ma zdaniem Bartha formalno-czasowy prototyp w związku między krzyżem Chrystusa a Jego zmartwychwstaniem. Rozstrzygająca w tym względzie jest tutaj Pawłowa proklamacja Zmartwychwstałego jako Ukrzyżowanego. Teza ta wskazuje na fakt, iż ukrzyżowanie Jezusa, ale cel Jego ziemskiej wędrówki, jest rzeczywistością jednorazową i nieodwracalną, która prowadzi do wiecznego uwielbienia Jego człowieczeństwa.

4. Paruzja a czas

Związek pomiędzy paruzją a czasem ma charakter analogiczny i odnosi się wprost do teologii stworzenia. Tak jak stworzenie określa początek wszelkiego czasu, wobec którego nie ma żadnego „przed" (*Vorher*), podobnie paruzja wyznacza zwieńczenie historii, toteż nie ma ona z kolei żadnego „po" (*Nachher*). I tak jak rzeczywistość stworzenia wyznacza czasowe wydarzenie początku chronologicznego czasu, tak paruzja jest jego kresem[54] W optyce Bartha zmartwychwstanie determinuje pierwotny kształt paruzji. Paruzja jest skuteczną obecnością Chrystusa, która objawia ostatecznie Jego chwałę, która (w kontekście Jego ziemskiego czasu, łącznie z wydarzeniem krzyża) pozostawała skryta. Paruzja to w perspektywie objawienia swoista nowość, która nie odnosi się do jego treści, lecz formy; Jezus Chrystus – Syn Boży i Syn Człowieczy – w swym powtórnym przyjściu objawia własne panowanie i chwałę w sposób jawny, nie skryty. Jego powtórne przyjście nie stoi w opozycji do ziemskiego historycznego (zawartego w kontekście trzydziestu lat) pierwszego przyjścia, lecz w sposób bezpośredni z nim koresponduje. Barth łączy paruzję u końca czasów, oczekiwaną przez chrześcijan, z paruzją wielkanocną[55] Choć Nowy Testament mówi wyraźnie o paruzji związanej z ostatecznym przyjściem Chrystusa, to jednak przynależy ono jakościowo do ukierunkowania logiki biblijnego objawienia, uka-

[52] Por. *tamże*, 437; 757.

[53] Por. K. BARTH, *Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluss an das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Zollikon 1948, 146.

[54] Por. KD III 2, 759.

[55] Por. KD IV 3, 335.

zanego w wydarzeniu Wielkiej Nocy[56]. Przestrzeń czasu łącząca Zmartwychwstanie z ostatecznym przyjściem Chrystusa to swoisty „międzyczas" (*Zwischenzeit*) będący, dzięki obecności Ducha Świętego, osobliwą formą paruzji.

Wielkanoc określa centralny moment eschatologicznego namysłu Bartha. Wydarzenie zmartwychwstania jest antycypacją przyjścia Chrystusa u końca czasów. Teologia stworzenia, w tej chrystologicznie zorientowanej myśli, jest odniesiona do soteriologii i eschatologii. Toteż eschatologiczno-antycypujący charakter treści zmartwychwstania przynależy wprost do wydarzenia krzyża. Spojrzenie Bartha na związek łączący krzyż ze zmartwychwstaniem odnosi się do historii Jezusa, Jego osoby, czasu oraz dzieła pojednania.

Historia Jezusa to zespół wzajemnie ze sobą powiązanych zdarzeń, począwszy od chwili narodzin aż po śmierć na Golgocie. Co charakterystyczne ten ciąg wydarzeń, który buduje zamkniętą w sobie całość nie znajduje swego logicznego przedłużenia w wymiarze zmartwychwstania[57] Krzyż określa *telos,* szczytowy punkt ziemskiej historii Jezusa. Dynamiczna historyczna struktura teologii wcielenia jest założeniem teologii krzyża. Jedność osoby i czynów Chrystusa buduje podłoże dla wydarzenia paschy, natomiast sam krzyż jest syntezą, integralną ekspresją, szczytem tej historii[58] Zmartwychwstanie natomiast nie może pozostawać prostą kontynuacją wektora tej historii, lecz stoi „wobec" (*gegenüber*) niej. Wydarzenie Wielkiej Nocy pozostaje jedynym „komentarzem" celu i syntezy tej historii, jaką jest krzyż[59] Toteż zmartwychwstanie pozostaje formalnym, nie zaś materialnym aspektem historii Jezusa. Nie oznacza to, iż wskrzeszenie Jezusa i Jego spotkania z uczniami jest traktowane w teologii Bartha jako ahistoryczne. Jest wręcz przeciwnie, co widać wyraźnie w jego komentarzu do myśli Bultmanna[60] Jako zasada formalna w odniesieniu do historii Jezusa wydarzenie wielkanocne jest komentarzem, proklamacją oraz objawieniem jej treści, którą pozostaje postać Zmartwychwstałego. Wskrzeszenie z martwych jest próbą, swoistą „rewizją" faktu krzyża. Ukrzyżowanie wprowadza cezurę, „międzyczas" w historyczny ciąg zdarzeń życia Jezusa, poprzez który manifestuje się boski, pełen chwały charakter Jego posłannictwa. Jezus jako wybrany przez Boga Prorok zostaje ukrzyżowany przez grzeszne siły ciemności i wskrzeszony przełamującą je mocą samego Boga, dzięki której ukazuje się pełnia Jego chwały[61]

W odniesieniu do osoby Jezusa Barth akcentuje tożsamość pomiędzy Zmartwychwstałym a historycznym Jezusem z Nazaretu, która w jego opinii zasadza się na dialektyce Bożego słowa. Zmartwychwstanie nie jest powrotem

[56] Por. *tamże*, 340.

[57] Por. A. NOSSOL, *dz. cyt.*, 91.

[58] Por. KD IV 1, 202; A. NOSSOL, *dz. cyt.*, 93.

[59] Por. KD I 2, 122; KD IV 1, 249.

[60] Por. KD III 2, 530nn.

[61] Por. G. HUNSIGER, *How to Read Karl Barth. The Shape of His Theology*, New York 1991, 103.

do pierwotnej ziemskiej struktury Jego egzystencji, ani wywyższenia ludzkiej natury na wysokości niebios, lecz pierwotnym objawieniem Jego boskiej wzniosłości w *kenozie*, zmartwychwstania w Ukrzyżowanym, tryumfu Słowa w Jego byciu człowiekiem[62]

W rozumieniu Bartha Jezus Chrystus jest nowym człowiekiem, „drugim Adamem" Nowość ta ma swe pierwotne źródło we wcieleniu a wypełnia się w wydarzeniu zmartwychwstania, toteż przyjmuje charakterystykę kreacyjno-eschatologiczny (por. Ga 6,15; 2 Kor 5,17; Ef 4,24). Owa nowość nie wypływa z ontologicznej dialektyki (ciało-duch, stworzony-wieczny), lecz z historyczno-dynamicznego charakteru przymierza, objawionego w Chrystusie[63] Zmartwychwstanie jako komentarz do historii Jezusa kulminującej w krzyżu nie dodaje doń niczego nowego, lecz ją odkrywa, objawia, czyni czytelną[64]. Dla wspólnoty uczniów Jezus przedpaschalny jest Jezusem popaschalnym, który przez czterdzieści dni po swym zmartwychwstaniu obcuje z nimi w nowej postaci. Używając terminologii chrystologicznej Bartha można powiedzieć, iż historia Jezusa Chrystusa jest *kenozą* Bożego Syna i wywyższeniem Syna Człowieczego. Ta bipolarna struktura przymierza pozostaje, w opinii teologa, gwarantem obiektywnego charakteru wypowiedzianego przez Boga „tak" w stronę człowieka. Cierpienie i śmierć poniesione w zastępstwie *(Stellvertretung)* grzesznika w kontekście historii tegoż przymierza ma zasadnicze znaczenie. Krzyż jest posłusznym pojednawczym i zbawiającym „tak" wobec Boga, przełamującym grzeszne „nie" człowieka[65] Bóg jako Stwórca czasu jest jego Panem, który w celu realizacji swych zamysłów pozostaje transcendentnym wobec chronologicznej logiki czasu. Po zmartwychwstaniu upływ czasu jest pozorny *(scheinbar)*. Ukazuje się tutaj nowość sytuacji objawienia czasu Bożego panowania, który określa podłoże nowej historii przymierza wspólnoty uczniów Chrystusa z Bogiem[66]

Pod pojęciem „koniec czasów" tzn. czas ostateczny Barth rozumie przestrzeń zawartą pomiędzy biegunem pierwszej (fakt zmartwychwstania) i drugiej (u kresu historii) paruzji Chrystusa[67] Te dwa momenty przyjścia Chrystusa wyznaczają przestrzeń, nazwaną przez teologa „międzyczasem" (*Zwischenzeit*), w którym realizuje się szczególny związek przymierza pomiędzy Bogiem i człowiekiem na gruncie wspólnoty eklezjalnej. Wydarzenie zmartwychwstania (pierwsza paruzja) jest manifestacją Bożego królowania w świecie stwarzającego przestrzeń nowego czasu i historii, poprzez które ukazuje się zamysł Bożej łaskawości w stosunku do świata w wymiarze zbawienia[68]

---

[62] Por. KD I 2, 180n.
[63] Por. KD IV 1, 53, 125, 248; KD IV 2, 448.
[64] Por. KD III 2, 405.
[65] Por. KD IV 2, 148; KD IV 3, 321.
[66] Por. KD IV 3, 417.
[67] Por. KD IV 1,820.
[68] Por. *tamże*, 823; KD IV 3,384n.

* * *

Podstawowym problemem eschatologicznej myśli Bartha jest zagadnienie czasu, który odnosi się bezpośrednio do objawiającego działania Jezusa Chrystusa. Czas objawienia ma dla teologa pierwszeństwo przed czasem chronologicznym. Historia Jezusa jest jednorazową i niepowtarzalną ekspresją przymierza między Bogiem a stworzeniem, jest sytuacją ostateczną, *eschatonem*. W Jezusie Chrystusie „Bóg ma czas dla człowieka"; w Nim ukazuje się w sposób wyłączny i tajemniczy misterium przymierza nieba z ziemią na niwie chronologicznego układu historii. W Jego ziemskich dziejach istotnie „czas się wypełnił" i ta „pełnia czasu" ukazana w historii Jezusa wyraża immanentną strukturę czasu. Historia ta ma charakter jednorazowy i niepowtarzalny, dlatego nie można traktować jej jako swoistej manifestacji powszechnej prawdy o przymierzu Boga z człowiekiem. W historii Jezusa konkretyzuje się w sposób niepowtarzalny idea przymierza, która nie może być transponowana w żaden inny czas.

Skończony charakter egzystencji człowieka odnosi się nie tyle do konsekwencji grzechu, co raczej do stworzonego wymiaru jego natury, jest owocem Bożej decyzji. Czasowe ograniczenie ludzkiego życia zakończone śmiercią jest zamierzoną przez Boga określoną specyfiką jego charakteru i przeznaczenia. Czas Wielkiej Nocy określa samo centrum eschatologicznej myśli Bartha. Wydarzenie zmartwychwstania jest antycypacją przyjścia Chrystusa u końca czasów. Teologia stworzenia w tej chrystologicznie zorientowanej myśli, jest odniesiona do soteriologii i eschatologii. Eschatologiczno-antycypująca dynamika zmartwychwstania przynależy wprost do wydarzenia krzyża. Logika związku łączącego krzyż ze zmartwychwstaniem odnosi się wprost do historii Jezusa, Jego osoby, czasu oraz dzieła pojednania.

Gotteszeit und Menschenzeit in der Eschatologie von K. Barth

Zusammenfassung

Der geschaffene Charakter der Zeit bezeichnet die formelle Gründung der Geschichte der Freundschaftsbeziehungen zwischen Gott und Mensch und Menschen untereinander. Diese Beziehung betrachtet Barth in drei Zeitspannen: als Werk der Schöpfung, der Versöhnung und der Erlösung. Seiner Meinung nach bildet das Ereignis der Schöpfung eine Grundlage (eine Bedingung der Möglichkeit) der Beziehung des Bündnisses, die im Werk der Versöhnung und

der Erlösung verwirklicht wurde. Das Kreuz und die Auferstehung sind nicht nur Momente der Versöhnung sondern drücken sie vor allem die Gnade der Erlösung und des endgültigen Bündnisses aus, welches den Horizont seines endgültigen Ziels bezeichnet. Die verborgene, misterielle Dimension der Gnade der Versöhnung und des Bündnisses, welche mit sich die völlige Erneuerung der Schöpfung trägt, wird in der Dimension der Offenbarung in Jesus Christ offenbart.