

Ks. Piotr Jaskóła*
WT UO, Opole

DIASTAZA I DUCH ŚWIĘTY W MYŚLI MŁODEGO K. BARTHA

Artykuł jest komentarzem do wykładu K. Bartha *Der Heilige Geist und das christliche Leben*. Centralną myśl stanowi teza, że nie istnieje żadna forma „kontynuacji” (*Kontinuität*) między duchem człowieka a Duchem Boga. Ten brak ciągłości widoczny jest w tajemnicy stworzenia – istnieje ontologiczna „nieciągłość” (*Diskontinuität*) między stworzeniem a Stwórcą. Podobną „nieciągłość” zauważa Barth w tajemnicy pojednania – grzech oddziela człowieka od Tego, który jest Święty. Także w tajemnicy odkupienia różnica między czasem a wiecznością tworzy diastazę między żyjącym w czasie człowiekiem a wiecznym Bogiem. Relacja między nimi może zaistnieć jedynie w wyniku cudu Bożej łaski.

Karl Barth (1886–1962), uważany za najwybitniejszego teologa ewangelicko-reformowanego od czasów Jana Kalwina i powszechnie ceniony reprezentant całej współczesnej teologii ewangelickiej, opublikował w 1930 roku wykład pt. *Der Heilige Geist und das christliche Leben*¹. Wykład pozwala poznać nie tylko pneumatologię młodego Bartha, ale już sama struktura wykładu stanowi jakby zapowiedź jego późniejszej *Kirchliche Dogmatik* – wielotomowego dzieła życia tegoż teologa². To pierwsze dzieło, które ukazuje początki pneumatologicznej myśli Bartha, stanie się poniżej po krótkim wprowadzeniu przedmiotem bliższej

* Ks. prof. dr hab. Piotr Jaskóła – kierownik Katedry Teologii Kościołów Poreformacyjnych w Instytucie Ekumenizmu i Badań nad Integracją Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN; e-mail: pj@uni.opole.pl.

¹ K. Barth, *Der Heilige Geist und das christliche Leben*, w: K. Barth, H. Barth, *Zur Lehre vom Heiligen Geist*, München 1930, s. 39–105.

² S.E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 1978, s. 196–202. Dobrym wprowadzeniem w pneumatologię Bartha są dzieła: P.J. Rosato, *The Spirit as Lord: The Pneumatologie of Karl Barth*, Edinburgh 1981; T. Freyer, *Pneumatologie als Strukturprinzip der Dogmatik: Überlegungen im Anschluß an die Lehre von der „Geisttaufe“ bei Karl Barth*, Paderborn 1982. Zob. też A. Nossol, *Chrystologia Karola Bartha*, Lublin 1979; B. Willems, *Ekumeniczne znaczenie Karola Bartha*, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1–2 (1965/1966), s. 321–325; r. Borski, *Koncepcja religii we wczesnym okresie teologii Karola Bartha*, „Rocznik Teologiczny” 28 (1986), nr 2, s. 145–156; P. Jaskóła, *Panem jest Duch*, Opole 2000, s. 130–162; M. Hintz, *Etyka ewangelicka*

analizy w trzech punktach wskazanych przez samego Autora: Duch Święty jako Stwórca, Pojednawca i Wybawca.

Myśl ewangelickiego teologa ma charakter uniwersalny. Warto ją przypomnieć w roku, kiedy w Kościele katolickim realizowany jest program duszpasterski mający na celu „odkrywanie Osoby Ducha Świętego oraz Jego darów”³.

DIASTAZA MIĘDZY STWÓRCĄ A STWORZENIEM

W wykładzie *Duch Święty i chrześcijańskie życie (Der Heilige Geist und das christliche Leben)* wygłoszonym 7 października 1929 roku w czasie Tygodnia Teologicznego w Elberfeld Barth przeciwstawił się próbom „zrównywania” ludzkiego i Bożego Ducha przez Schleiermachera i innych idealistycznych teologów. Tego rodzaju porównania i identyfikacje są dla niego absolutnie nie do przyjęcia. Godny zauważenia jest przy tym sposób rozprawiania się Bartha z teologicznymi przeciwnikami. Barth nie atakuje wprost modernistów czy też ich teologii, ale wskazuje na źródła ich ujęć. Źródła tych dopatruje się przede wszystkim w myśli Augustyna, ojca zachodniej teologii. Swój wykład rozpoczyna więc od krytyki augustynizmu, dopiero później przechodzi do teologów idealistycznych epoki nowożytnej, nie tracąc po drodze z pola widzenia również myśli reformatorów. Zdaniem Bartha, Augustyn popełnił wielki błąd, kiedy ukazywał pewną „ciągłość” między Bogiem a człowiekiem wyrażającą się w myśli, że Duch Boży może być obecny w ludzkim duchu, czy też w twierdzeniach, iż duch człowieka ma swój ostateczny początek w Duchu Boga⁴. Kiedy ukazuje się Boga otwartego na człowieka i człowieka otwartego na Boga, to w konsekwencji pojednanie i wybawienie można wyprowadzić ze współpracy człowieka z Bogiem. Oczywiście takiej teologii Barth sprzeciwia się zdecydowanie w imię obrony zasady *sola gratia*. Jakakolwiek

i jej wymiar eklezjalny, Warszawa 2007, s. 89–135; A. Maffei, *Karl Barth, un teologo tra le confessioni cristiane*, „Hermeneutica” 17 (2009), s. 27–66.

³ Konferencja Episkopatu Polski, *Nowy dwuletni program duszpasterski (2017–2019)* – „*Duch, który umacnia miłość*”, <http://episkopat.pl/nowy-dwuletniego-programu-duszpasterskiego-2017-2019-duch-ktory-umacnia-milosc/> (dostęp: 22.06.2018).

⁴ „Augustin hat gewußt, was spätere idealistische Theologen nicht mehr recht wußten, daß Gottes Leben darum, weil er in der Bibel auch Geist, Heiliger Geist, genannt wird, nicht identisch ist mit dem, was wir als unser eigenes geschaffenes Geistes- oder Seelenleben kennen. [...] Aber freilich: auch Augustin hat den ungeschaffenen Geist in der Kontinuität des geschaffenen Geistes gesucht. Gott ist freilich nicht die Seele nach seiner Lehre. Aber der über der Seele, mehr als die Seele ist, ist nach ihm doch ursprünglich auch in der Seele, ihr eigentlich gewußter, nur vergessener und mit Hilfe der Gnade sehr wohl zu erinnernder Ursprung”. K. Barth, *Der Heilige*, s. 41.

forma współpracy czy też mowa o współpracy, jego zdaniem, podważałaby istotę objawienia – istnienie łaski, a także prawdę o Bogu jako Panu⁵.

Barth patrzy podejrzliwie nawet na pojęcie łaski w ujęciu Augustyna, mimo że właśnie ten ojciec Kościoła był największym przeciwnikiem ufnego w siły natury pelagianizmu. Reformowany teolog uważa, że pojęcie łaski, którym operował ojciec Kościoła, „nie czyniło niepotrzebnym przyszłej reformacji”⁶. Wybiera on biskupa z Hippony jako swego teologicznego przeciwnika, ponieważ chce pokazać problematyczność jego teologicznych ujęć, jak i tych, którzy swymi korzeniami do niego sięgają. Nawet ceniona przez ewangelicką teologię augustyńska nauka o łasce nie wydaje się Barthowi wolna od pewnych niebezpieczeństw. Podstawowa różnica między katolicką a ewangelicką teologią polega jego zdaniem na tym, że prawdziwie ewangelicka teologia nie przyjmuje żadnej formy ciągłości (*Kontinuität*) między duchem ludzkim a Duchem Bożym⁷. Wprost przeciwnie, zakłada radykalną przepaść między nimi, diastazę, brak ciągłości (*Diskontinuität*). W odniesieniu do Ducha Świętego jako Stwórcy oznacza to, że relację między Stwórcą a stworzeniem należy rozpatrywać, wychodząc od Stwórcy. Relacja ta oznacza zaś totalną diastazę między nimi.

DUCH ŚWIĘTY JAKO STWÓRCA

Nie tyle istniejące więzi, ile ich brak to konieczny punkt wyjścia w określaniu relacji między Stwórcą a stworzeniem. Dopiero kiedy tę prawdę przyjmie się jako pierwszą, to można, zdaniem Bartha, mimo wszystko mówić o pewnych więziach, o pewnej ciągłości (*Kontinuität*) między Stwórcą a stworzeniem – i to nie tyle istniejącej przez sam fakt stworzenia, ile będącej „dodatковым czynem” Stwórcy. Ta relacja jest wolnym czynem Stwórcy w stosunku do stworzeń i nie należy ona do stworzenia jako takiego. Jest ona dodatkowym darem Stwórcy w stosunku do stworzeń⁸. Człowiek nie ma sam w sobie czy też z siebie możliwości nawiązania więzi z Bogiem, to jedynie Duch Święty stwarza więzi między Bogiem a człowiekiem. Duch Boży jest Tym, który przychodzi i objawia Boga przez zwiastowane słowo Boże. Obraz i podobieństwo Boże w człowieku należy więc, zdaniem Bazylejczyka, rozumieć nie jako *datum*, ale jako *dandum*, nie jako wypełnienie (*Erfüllung*), ale jako obietnicę (*Verheissung*). Łaską jest fakt stworzenia, łaską jest również nasze stworzenie ukierunkowane na Boga⁹. W konsekwencji relacja

⁵ Zob. G. Obst, *Veni Creator Spiritus! Die Bitte um den Heiligen Geist als Einführung in die Theologie Karl Barths*, Gütersloh 1998, s. 322–325.

⁶ K. Barth, *Der Heilige*, s. 42.

⁷ Por. D.L. Dabney, *Die Kenosis des Geistes. Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes*, Neukirchen 1996, s. 24–28.

⁸ K. Barth, *Der Heilige*, s. 43.

⁹ Barth nazywa to: „zu Gott hin Geschaffensein”. Tamże, s. 45.

człowieka do Boga pozostaje jakby w ustawicznym stanie oczekiwania i realizacji, jest ona wyłącznie łaską, dziełem Boga.

Po zarysowaniu diastazy między Duchem Bożym a duchem ludzkim przechodzi Barth do drugiej części tytułu swego wykładu, odnosząc się do „chrześcijańskiego życia”. Kiedy człowiek nie ma żadnej relacji do Boga, która miałaby swoje ugruntowanie w samym fakcie stworzenia na obraz Boży, lecz więź ta jest mu dana jako „drugi cud” łaski, to rodzi się pytanie o konsekwencje zaistniałej więzi dla chrześcijańskiego życia. Odpowiedź Bartha pozostaje ściśle w ramach logiki zarysowanej wcześniej. Jedyne braki ciągłości (*Diskontinuität*) jako punkt wyjścia prowadzi do łaski, a łaska odpowiada istocie objawienia. Chrześcijańskie życie nie jest niczym innym jak przyjęciem objawienia. Ma to miejsce wtedy, gdy Bóg daje się poznać, i u tego, któremu Bóg daje się poznać. W każdym wypadku wydarzenie to jest dziełem Ducha Świętego. Nie dzieje się ono wszędzie i zawsze, lecz tylko w konkretnych warunkach ludzkiego życia. Znaczenie Ducha Świętego w chrześcijańskim życiu polega więc na tym, że Duch przemawia do człowieka w konkretnej życiowej sytuacji, przez właściwe słowo Boże. I właśnie to konkretne słowo Boże musi człowiek usłyszeć, jeżeli pragnie swoje życie po chrześcijańsku rozumieć. W konsekwencji Barth wyklucza jakiegokolwiek roszczenia poznania Boga z rzeczy stworzonych czy nawet przez Biblię. Jako stworzenie człowiek w ogóle nie wie, czego Bóg od niego żąda. Prawa natury i Pismo św. stwarzają tylko możliwość zaistnienia chrześcijańskiego życia, nie stanowią natomiast objawienia woli Bożej w konkretnych sytuacjach życia, *hic et nunc*. Przeciwnie, twierdzi Barth, aby życie człowieka było życiem chrześcijańskim, musi nastąpić cud, drugi cud w stosunku do samego aktu zaistnienia ludzkiego życia. Ten drugi cud polega na życiu wsłuchującym się w słowo Boże, a ono jest dziełem Ducha Świętego¹⁰.

DUCH ŚWIĘTY JAKO POJEDNAWCA

Rozważania o Duchu Świętym jako Pojednawcy prowadzi Barth podobną metodą jak w pierwszej części swego wykładu. Znowu opiera się na tezie, że nie ciągłość (*Kontinuität*), ale brak ciągłości (*Diskontinuität*) określa prawdziwą relację między człowiekiem a Bogiem, ponieważ między stworzeniem a Stwórcą istnieje przepaść, którą tylko od strony Boga można przekroczyć. Kreśli więc drugą linię podziału, granicę, która – jego zdaniem – istnieje między człowiekiem jako grzesznikiem a Duchem Bożym jako Duchem Świętości: „Świętość Ducha nie wyczerpuje się w jego różnicy w stosunku do ducha istot stworzonych. Ta świętość jest zupełnym

¹⁰ „Es müßte ein reines Wunder an ihm geschehen, ein zweites Wunder über das Wunder seiner Existenz hinaus, wenn sein Leben wirklich christliches Leben, Leben im Hören des Wortes Gottes sein sollte. Dieses Wunder ist das Amt des heiligen Geistes”. Tamże, s. 55.

przeciwieństwem radykalnej obłudy i grzechu duchów stworzonych”¹¹. Ta druga różnica jest o wiele poważniejsza i głębsza niż pierwsza. Istotna nierówność nie wyraża się już tylko w ontologicznej, pasywnej, logicznej różnicy między stworzeniem a Stwórcą, ale jest ona aktywną, wrogą różnicą; jest wrogością tego, co nieświęte, przeciwko temu, co święte; jest wrogością samousprawiedliwiającego się człowieka przeciwko Bogu i Jego łasce. Zdaniem Bartha to przeciwieństwo stanowi *mysterium iniquitatis*, wyraża się w nim fundamentalny sprzeciw człowieka wobec Boga.

Sprzeciw człowieka wobec Boga przedstawia Barth obrazowo jako wojnę buntowników przeciwko prawowitemu królowi. Człowiek żyje jako wróg Boga. Przed Bogiem i innymi ludźmi pragnie się usprawiedliwić. Przeciwstawia się Bogu i temu niepowtarzalnemu sposobowi, w jaki Bóg zwraca się do człowieka: łasce¹². W relacji między Bogiem a człowiekiem widzi Barth miejsce dla Ducha Świętego, który w tej „wojnie” musi pełnić rolę pojednawcy. W procesie pojednania Duch Święty zajmuje zupełnie inną pozycję niż grzeszny człowiek. Człowiek absolutnie nie chce być pojednany z Bogiem i przez Boga, odrzuca Bożą łaskę, zachowuje się jak wróg Boga, nie czci swego Stwórcy. Dzieło Ducha Świętego w pojednaniu polega na przewyciężeniu tej wrogości, tzn. na przemianie człowieka niewierzącego w człowieka wiary, w tego, który ufa Bogu i przyjmuje Go jako Pojednawcę.

Barth uważa, że istnienie tej drugiej absolutnej granicy między grzesznym człowiekiem a świętym Bogiem w historii teologii ciągle było zapominane. Winę przypisuje nie tylko Pelagiuszowi, ale już pierwszym greckim teologom. Także Augustyn, jego zdaniem, granicy tej nie dostrzegał wyraźnie. Oczywiście zwalczał on pelagian i semipelagian, aby móc ujmować zbawienie tylko i jedynie jako dzieło Boga; mówił, że łaska zależna jest tylko od Boga, że usprawiedliwienia dostępuje człowiek przez wiarę, która jest darem Boga. Mimo to reformowany teolog zarzuca Augustynowi liczne uchybienia. Przede wszystkim nie podoba mu się próba podporządkowania usprawiedliwienia nowemu rodzajowi posłuszeństwa, którym jest łączenie uświęcenia z usprawiedliwieniem w taki sposób, że usprawiedliwienie „rozpływa się” w uświęceniu; sprzeciwia się rozumieniu łaski jako *inspiratio bonae voluntatis atque operis*, uzależnianiu wiary od ludzkich możliwości woli i realizacji tego, co nakazuje prawo¹³. Zdaniem Bartha, Augustyn przypisuje zbyt

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 56.

¹³ „Er hat (Augustin) aber leider ebenso unzweideutig die Rechtfertigung in der direkt einsichtigen Wirklichkeit des neuen Gehorsams gesucht. Er hat die Heiligung nicht nur mit der Rechtfertigung zusammenfallen, sondern er hat die Rechtfertigung in der Heiligung aufgehen lassen, die Gnade als *inspiratio bonae voluntatis atque operis* verstanden und den Glauben als Mitteilung eigenmenschlicher Fähigkeit zum Wollen und Vollbringen dessen, was das Gesetz befiehlt. Und er hat unheimliche Vorliebe gezeigt für das paulinische Wort, daß die Liebe zu Gott ausgegossen sei in unsere Herzen durch den heiligen Geist. Er hat nach dem anderen Pauluswort den Glauben in der Liebe so kräftig sein lassen, das kein Zweifel besteht: er hat in diesem feurigen

wielkie znaczenie Paulińskiej koncepcji miłości Boga, która rozlana jest w naszych sercach przez Ducha Świętego (Rz 5,5); tak przesadnie łączy wiarę z miłością, że wiara traci swój zbawczo-rozstrzygający wymiar. Barth daleki jest od wiązania usprawiedliwienia z miłością wierzących – nawet tą miłością, która „w naszych sercach przez Ducha Świętego jest rozlana”. Wprawdzie w kwestii usprawiedliwienia przez miłość Augustyn wyraża się bardzo ostrożnie, podkreślając, że chrześcijanin ustawicznie potrzebuje nowego przebaczenia grzechów, to jednak dla Bartha tego typu sformułowania są tylko próbą usprawiedliwienia przekonania, że we wspólnocie grzesznego człowieka ze świętym Bogiem człowiek dzięki miłości, a więc także dzięki własnym siłom, może stopniowo przemienić się w niegrzesznika¹⁴. To zaś zakładałoby pewien rodzaj ciągłości między Bogiem a stworzeniem. Błąd ten, zdaniem Bartha, zaważył na całej średniowiecznej nauce o usprawiedliwieniu i na trydenckim katolicyzmie. Bazylejczyk tak radykalnie pojmuje łaskę i jej rolę, że nie tylko nowożytnym protestanckim teologom zarzuca „zjedzenie zatrutych owoców”, ale samych reformatorów uważa za współwinnych, ponieważ nie dostrzegli i nie potępiли „zatrutej augustyńskiej nauki o usprawiedliwieniu”.

Podobnie jak w części dotyczącej stwórczej roli Ducha Świętego, Barth skupia się po rozważeniu roli pojednawczej na praktycznym aspekcie podjętego tematu: Duch Pojednawca a chrześcijańskie życie. Rozważania dotyczące tego aspektu rozpoczyna od retrospektywnego spojrzenia na myśl reformatorów odnoszącą się do relacji duch ludzki a Duch Święty. Następnie prezentuje własne rozwiązania, grupując je wokół trzech tradycyjnych pojęć: pokuta, zaufanie i uświęcenie.

Barth jest przekonany, że reformatorzy wyraźnie widzieli konieczność podkreślania różnicy między duchem ludzkim a Duchem Bożym, gdyż różnica ta wpływa wprost z Ewangelii. Reformatorzy tak formułowali naukę o usprawiedliwieniu, że wykluczała ona jakiegokolwiek usprawiedliwienie przez uczynki. Zdaniem reformatorów i Bartha, katolicyzm w istocie rzeczy identyfikuje łaskę Bożą z dziełem człowieka i tym samym „zewnątrzną sprawiedliwość”, czyli usprawiedliwienie przez łaskę, czyni „własnością” człowieka. Tymczasem samo zaistnienie, jak i kształtowanie się w człowieku chrześcijańskiego życia są zdaniem naszego teologa tylko i wyłącznie dziełem Ducha Świętego. Barth pyta: Co oznacza, że Duch Święty jako Duch Syna czy Słowa otwiera nas na tegoż Syna czy na Boże słowo?¹⁵ I odpowiada: chrześcijańskie życie w aspekcie pokuty wyraża się w tym, że Duch Święty zwraca człowiekowi uwagę na jego grzech. Paradoksalnie można by stwierdzić, że dzięki Duchowi Świętemu po raz pierwszy człowiek staje się

Lieben das Maß und Kriterium und den entscheidenden Inhalt des Glaubens gesehen”. Tamże, s. 59.

¹⁴ Tamże, s. 60.

¹⁵ Tamże, s. 69.

grzesznikiem. Człowiek może pojąć i przyjąć, że jest grzesznikiem, tylko przez wiarę, a więc tylko przez Ducha Świętego¹⁶.

Następnie odnosi się Barth do pojęć „zaufanie” i „wiara”, które stawia na równi i wprost utożsamia ze sobą. Píše o nich w terminach: „doświadczenie”, „życiowe doświadczenie”, „doświadczenie serca”, a nawet „doświadczenie uczuciowe”¹⁷, które mimo to pozostaje czymś ukrytym, gdyż wiara czy też zaufanie ukierunkowane są na słowo Boże, pochodzące nie od człowieka, ale od Boga. Chociaż wiara jest doświadczeniem, to jednak zupełnie innym niż każde nam znane. Doświadczenie wiary przeciwstawia się każdemu innemu ludzkiemu doświadczeniu.

W końcowej części swego wykładu odnosi się reformowany teolog do pojęcia uświęcenia. Przyznaje, że zarówno św. Paweł i apostoł Jakub w Nowym Testamencie, jak i później sami reformatorzy przyjmowali, że wiara ostatecznie nie może żyć bez uczynków. Oznacza to, że usprawiedliwienia jednak nie można oddzielić od uczynków. Słowo Boże, które usprawiedliwia człowieka, uświęca go przecież równocześnie. Przy czym zarówno usprawiedliwienie, jak i uświęcenie są dziełem łaski Boga¹⁸. Podsumowując pojednawcze dzieło Ducha Świętego, trzeba stwierdzić, że Barth uważa je za konieczne tak w odniesieniu do pokuty, jak i usprawiedliwiającej wiary i uświęcenia człowieka.

DUCH ŚWIĘTY JAKO WYBAWCA

W trzeciej, ostatniej części wykładu zajmuje się Barth eschatologicznym wymiarem działania Bożego Ducha. Swoją myśl Barth rozwija w trzech punktach. Wychodzi od twierdzenia, że istotą Ducha Świętego jest Jego eschatologiczny charakter. Następnie wykazuje, że eschatologiczny charakter Ducha oznacza, iż jest On Duchem Wybawicielem. W trzecim punkcie rekapitułuje, że Duch Wybawca, który przychodzi od zewnątrz, jest Duchem obietnicy.

Dla Bartha eschatologiczny charakter Ducha jest rozstrzygający dla każdego innego aspektu pneumatologii¹⁹. Mieć charakter eschatologiczny znaczy dla Bartha tyle co mieć udział w tym, co wieczne. Wieczność należy do sfery Boga i zamie-

¹⁶ „Sünde ist so wenig wie Gerechtigkeit eine Eigenschaft, die dem Menschen abgesehen von Gottes Offenbarung zu eigen wäre und einsichtig werden könnte. Daß er ein Sünder ist, das kann er nur glauben, d.h. aber, er kann das Urteil, das durch das Wort, das im Kreuz Christi über ihn gesprochen ist, nur durch den Heiligen Geist vernehmen”. Tamże, s. 70.

¹⁷ Dosłownie: „Erfahrung, Lebenserfahrung, Herzenerfahrung, Gefühlserfahrung sogar”. Tamże, s. 73.

¹⁸ Por. tamże, s. 80 i n.

¹⁹ „Die Heiligkeit des Heiligen Geistes besteht drittens und zu höchst darin, daß er dem menschlichen Geist in Gottes Offenbarung nicht anders als eschatologisch gegenwärtig ist. Gerade damit bezeichnen wir seine in der Offenbarung wirkliche positive Beziehung, seine wahre Kontinuität zum menschlichen Geist. So, eschatologisch, ist er uns auch als Geist Gottes des Schöpfers und Versöhners gegenwärtig”. Tamże, s. 96.

rzeń Jego woli w stosunku do człowieka. Wolą Boga w stosunku do stworzeń jest wybawienie, które realizuje się w eschatonie. Eschatologiczny Duch objawia Tego, którego pochodzeniem jest wieczność, Duch objawia też Jego słowo. Eschatologiczny Duch Boga Wybawiciela objawia w czasie to, co wieczne. Duch objawia, że wolą Boga w stosunku do człowieka nie jest śmierć, ale życie. Śmierć nie jest czymś ostatecznym, jest przedostatnia. Wybawienie jest ostatecznym wydarzeniem w egzystencji człowieka. Eschatologię i soteriologię widzi Barth jako ściśle ze sobą powiązane nauki. To, co eschatologiczne, jak i samo objawienie są ze sobą nierozdzielnie związane. Jeżeli Duch Święty przemawia do człowieka, to nie objawia tego, czego można doświadczyć, patrząc, słuchając czy czując. Doświadczenia zmysłowe nie mają zdaniem reformowanego teologa nic wspólnego z objawieniem. Wprost przeciwnie – Duch objawia to, czego człowiek żyjący w uwarunkowaniach czasowych nigdy nie mógłby pojąć: wieczność i należącą do wieczności ostateczną wolę Boga, która wyraża się w wybawieniu, tzn. zmartwychwstaniu umarłych i życiu wiecznym²⁰.

Także eschatologicznie ukierunkowaną pneumatologię odnosi Barth do konkretnego życia chrześcijańskiego. Jeżeli Duch Święty jest eschatologiczną wielkością, to życie chrześcijańskie wyraża się przede wszystkim w przyjęciu chrześcijańskiej obietnicy, tym samym jest ono życiem nadziei. Takie życie jest w rzeczywistości jedynym prawdziwym życiem z Chrystusem, życiem ukrytym w Bogu. Życie to charakteryzują bliżej trzy aspekty: pewność, wdzięczność i posłuszeństwo oraz postawa modlitewna. Każdy z tych trzech aspektów wskazuje, zdaniem Bartha, nie na obecną, ale przyszłą, wieczną rzeczywistość.

* * *

W wykładzie *Der Heilige Geist und das christliche Leben* można zauważyć reakcję K. Bartha na pneumatologię idealistycznych teologów dziewiętnastego wieku. Centralną myśl stanowi teza, że nie istnieje żadna forma „kontynuacji” (*Kontinuität*) między duchem człowieka a Duchem Boga. Ten brak ciągłości widoczny jest w tajemnicy stworzenia, która obrazuje ontologiczną „nieciągłość” (*Diskontinuität*). Między stworzeniem a Stwórcą istnieje absolutna diastaza. Relacje między nimi określa tylko sam Bóg Stwórcą. Podobną „nieciągłość” zauważyć trzeba w tajemnicy pojednania człowieka z Bogiem. Tu znowu w grzechu człowieka ujawnia się brak ciągłości. Grzech oddziela człowieka od Tego, który jest Święty. Także w tajemnicy odkupienia różnica między czasem a wiecznością tworzy diastazę między żyjącym w czasie człowiekiem a wiecznym Bogiem. Relacja między nimi na każdym z tych poziomów może zaistnieć jedynie w wyniku cudu łaski Bożej.

W myśli Bartha widoczny jest problem relacji chrystologii do pneumatologii. Z jednej strony chrystologia widziana jest jako absolutnie niezbędna dla pneu-

²⁰ Por. tamże.

matologii, z drugiej – stanowi ograniczenie pneumatologii. Według T.P.J. Rosato, pneumatologia Bartha jest ograniczona przez jego chrystologię *Logosu* i przez stosowanie chrystocentrycznej metody. W konsekwencji można nazwać Ducha Świętego *Spiritus redemptor*, ale już nie *Spiritus creator*²¹. Jako równie przekonującą można by sformułować opinię przeciwną: jeśli Duch Boży jako *Spiritus creator* nie miałby odniesień do Ducha Chrystusa, to zostałyby zapoznana trynitarna jedność Syna i Ojca. Mimo wysuwanych wątpliwości na podstawie analizowanego tekstu z całą pewnością można jednak stwierdzić, że Barth rozwijał naukę o Duchu Świętym w jej ścisłym powiązaniu z chrystologią. Ten typ pneumatologii stał się u niego dominujący. Pod tym względem jest on kontynuatorem reformowanej tradycji sięgającej Jana Kalwina.

BIBLIOGRAFIA

- Barth K., *Der Heilige Geist und das christliche Leben*, w: K. Barth, H. Barth, *Zur Lehre vom Heiligen Geist*, München 1930, s. 39–105.
- Borski R., *Koncepcja religii we wczesnym okresie teologii Karola Bartha*, „Rocznik Teologiczny” 28 (1986), nr 2, s. 145–156.
- Busch S.E., *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 1978.
- Dabney D.L., *Die Kenosis des Geistes. Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes*, Neukirchen 1996.
- Dahlke B., *Theologie als Christologie: zur Dynamik von Karl Barths Denken*, „Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie” 56 (2014), s. 89–107.
- Freyer T., *Pneumatologie als Strukturprinzip der Dogmatik: Überlegungen im Anschluß an die Lehre von der „Geisttaufe“ bei Karl Barth*, Paderborn 1982.
- Hintz M., *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny*, Warszawa 2007.
- Jaskóła P., *Panem jest Duch*, Opole 2000.
- Maffei A., *Karl Barth, un teologo tra le confessioni cristiane*, „Hermeneutica” 17 (2009), s. 27–66.
- Nossol A., *Christologia Karola Bartha*, Lublin 1979.
- Obst G., *Veni Creator Spiritus! Die Bitte um den Heiligen Geist als Einführung in die Theologie Karl Barths*, Gütersloh 1998.
- Rosato P.J., *The Spirit as Lord: The Pneumatology of Karl Barth*, Edinburgh 1981.
- Willems B., *Ekumeniczne znaczenie Karola Bartha*, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1–2 (1965/1966), s. 321–325.

²¹ T.P.J. Rosato, *The Spirit*, s. 148–180. Zob. B. Dahlke, *Theologie als Christologie: zur Dynamik von Karl Barths Denken*, „Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie” 56 (2014), s. 89–107.

DIASTASE AND THE HOLY SPIRIT IN THE THOUGHT
OF THE EARLY K. BARTH

Summary

The article is a commentary on K. Barth's lecture *Der Heilige Geist und das christliche Leben* (*The Holy Spirit and the Christian Life*). Its central thought is the thesis that there is no form of 'continuation' (*Kontinuität*) between man's spirit and the Spirit of God. This lack of continuity can be seen in the mystery of creation – there is an ontological 'discontinuity' (*Diskontinuität*) between the creation and the Creator. Barth observes the similar 'discontinuity' in the mystery of reconciliation – the sin separates man from That, who is Holy. Also in the mystery of redemption the difference between time and eternity creates the diastase between the man living in time and the eternal God. The relation between them can appear only as a result of the miracle of God's grace.

Keywords: diastase, Holy Spirit, grace, Reconciler, Creator, Redeemer

Słowa kluczowe: diastaza, Duch Święty, łaska, Pojednawca, Stwórca, Wybawca