

KS. PIOTR JASKÓŁA

PNEUMATOLOGIA MŁODEGO BARTHA

1. Duch Święty jako Stwórca – 2. Duch Święty jako Pojednawca – 3. Duch Święty jako Wybawca

Teologia ewangelicka przy całym swoim progresywnym nastawieniu żyje w zaskakujący sposób wieloma problemami, którymi już Ojcowie Kościoła się zajmowali. Do takich problemów należy stosunek stworzenia do odkupienia w dziele Ducha Świętego. Stosunek ten był niejednokrotnie przedmiotem sporu nie tylko teologów katolickich i ewangelickich, ale i wśród samych ewangelików nie było pod tym względem jednomyślności¹. Ostatecznie spór ten dotyczy relacji natury do łaski.

W 1930 r. Karl Barth opublikował wykład *Der heilige Geist und das christliche Leben*². Wykład pozwala poznać nie tylko pneumatologię młodego Bartha, ale struktura tego wykładu stanowi jakby zapowiedź późniejszej *Kirchliche Dogmatik* — dzieła życia tegoż teologa³. To pierwsze dzieło, które ukazuje początki pneumatologicznej myśli Bartha, stanie się przedmiotem bliższej analizy.

1. Duch Święty jako Stwórca

W wykładzie *Der Heilige Geist und das christliche Leben*, wygłoszonym 7 października 1929 r. w czasie Tygodnia Teologicznego w Elberfeld, Barth przeciwstawił się próbom zrównywania ludzkiego i Bożego Ducha przez SCHLEIERMACHERA i innych idealistycznych teologów. Tego rodzaju identyfikacje są dla niego absolutnie nie do przyjęcia. Godny zauważenia jest przy tym sposób rozprawiania się z teo-

¹ H. FISCHER, *Systematische Theologie*, w: G. STRECKER (red.), *Theologie im 20. Jahrhundert*, Tübingen 1983, s. 289–388, zwł. 289.

² K. BARTH, *Der heilige Geist und das christliche Leben*, w: TENZE, *Zur Lehre vom heiligen Geist*, München 1930, s. 39–105.

³ S.E. BUSCH, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 1978, s. 196–202. Wprowadzeniem w pneumatologię Bartha są następujące 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.

logicznymi przeciwnikami. Barth nie atakuje wprost modernistów czy też ich teologii, ale wskazuje na źródła ich ujęć, których dopatruje się przede wszystkim u 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, iż Duch Boży może być obecny w ludzkim duchu czy też, że duch człowieka ma swój ostateczny początek w Duchu Boga⁴. Kiedy bowiem 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 forma współpracy, czy też mowa o współpracy podważałaby, jego zdaniem, istnienie łaski, istotę Objawienia, a także prawdę o Bogu jako Panu⁵

Barth patrzy podejrzliwie nawet na pojęcie łaski w ujęciu Augustyna — mimo iż 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 wydaje się Barthowi nie być wolną od pewnych niebezpieczeństw. Podstawowa różnica między katolicką a ewangelicką teologią polega, jego zdaniem, na tym, iż prawdziwie ewangelicka teologia nie przyjmuje żadnej formy ciągłości (*Kontinuität*) pomiędzy 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, iż relację między Stwórcą i stworzeniem należy rozpatrywać wychodząc od Stwórcy. Relacja ta oznacza zaś totalną diastazę. Nie tyle istniejące więzi, ale ich brak jest koniecznym punktem wyjścia w określaniu relacji między Stwórcą a stworzeniem. Dopiero kiedy tę prawdę przyjmie się jako pierw-

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 [...] Aberfreilich: 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*; BARTH, *Der heilige Geist und das christliche Leben*, s. 41.

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 *Tamże*, 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.

szą, to można, zdaniem Bartha, mimo wszystko mówić o pewnych więziach, o pewnej ciągłości (*Kontinuität*) — nie tyle jednak istniejącej przez sam fakt stworzenia, ile będącej dodatkowym czynem Stwórcy. Ta relacja jest wolnym czynem Stwórcy w stosunku do stworzeń i nie należy do stworzenia jako takiego. Jest ona następnym 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 pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Duch Boży jest Tym, który przychodzi i objawia Boga poprzez 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 sam fakt stworzenia, łaską jest również nasze stworzenie ukierunkowane na Boga⁹. W konsekwencji relacja człowieka do Boga pozostaje jakby w ustawicznym stanie oczekiwania i realizacji, jest ona wyłącznie łaską, dziełem Boga.

Po zarysowaniu diastazy pomiędzy Duchem Boskim a naszym ludzkim przechodzi Barth do drugiej części tytułu swego wykładu, odnosząc się do „chrześcijańskiego życia”. Kiedy człowiek nie posiada żadnej relacji do Boga, która miałaby swoje ugruntowanie w samym fakcie stworzenia na obraz Boży, lecz więź ta jest mu dana jako „drugi cud”, to rodzi się pytanie o konsekwencje zaistniałej więzi dla chrześcijańskiego życia. Odpowiedź Bartha pozostaje ściśle w ramach logiki zarysowanej wcześniej teologii. Jedynie brak 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 ma ono miejsca 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, poprzez 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 na poznanie Boga z rzeczy stworzonych, czy nawet poprzez Biblię. Jako stworzenie człowiek w ogóle nie wie, czego Bóg od niego żąda. Prawa natury i Pismo Święte stwarzają tylko możliwość chrześcijańskiego życia, nie stanowią natomiast objawienia woli Bożej w konkretnych sytuacja 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 i jest ono dziełem Ducha Świętego¹⁰

⁸ Tamże, s. 43.

⁹ Barth nazywa to: *zu Gott hin Geschaffensein*; tamże, s. 45.

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.

2. Duch Święty jako Pojednawca

Rozważania o Duchu Świętym jako Pojednawcy prowadzi Barth w podobnym kierunku jak w pierwszej części swego wykładu. Także tam wysunął tezę, 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. Obecnie kreśli 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 pełnym 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 nie-święte, 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 jakim 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 pojednanym 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 też jest darem Boga. Mimo to reformowany teolog zarzuca Augustynowi szereg uchybień. Przede wszystkim nie podoba mu się próba podporządkowania usprawiedliwienia nowemu rodzajowi posłuszeństwa; łączenie

¹¹ *Tamże*.

¹² *Tamże*, s. 56.

uświęcenia z usprawiedliwieniem w taki sposób, że usprawiedliwienie „rozpływa się” w uświęceniu; rozumienie łaski jako *inspiratio bonae voluntati adque operis*, uzależnianie wiary od ludzkich możliwości woli i realizacji tego, co nakazuje Prawo¹³ Zdaniem Bartha Augustyn przypisuje zbyt wielkie znaczenie Paulińskiej koncepcji miłości Boga, która rozlana jest w naszych sercach przez Ducha Świętego (Rz 5,5); tak przesadnie łączy wiarę z miłością, iż 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, iż chrześcijanin ustawicznie potrzebuje nowego przebaczenia grzechów, to jednak dla Bartha tego typu sformułowania są tylko próbą usprawiedliwienia przekonania, iż 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 pewnien 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, iż nie tylko nowożytnym protestanckim teologom zarzuca „zjedzenie zatrutych owoców”, ale samych reformatorów uważa za współwinnych, ponieważ nie dostrzegli i nie potępili „zatrutej augustyńskiej nauki o usprawiedliwieniu”

Podobnie jak w części dotyczącej stwórczej roli Ducha Świętego, Barth skupia się po rozważeniu roli pojednawczej na praktycznym aspekcie swego tematu: Duch–Pojednawca a chrześcijańskie życie. 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 podkreślenia różnicy między duchem ludzkim a Duchem Bożym, gdyż różnica ta wypływa wprost z Ewangelii. Reformatorzy tak formułowali naukę o usprawiedliwieniu, że wykluczała ona jakiegokolwiek usprawiedliwienie poprzez uczynki. Zdaniem reformatorów i Bartha katolicyzm w istocie rzeczy identyfikuje łaskę Bożą z dziełem człowieka i tym samym „zewnętrzną sprawiedliwość” (czyli usprawiedliwienie przez łaskę) czyni „własnością” człowieka.

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 Lieben das Maß und Kriterium und den entscheidenden Inhalt des Glaubens gesehen; tamże, s. 59.*

¹⁴ *Tamże, s. 60.*

Samo zaistnienie, jak i kształtowanie się w człowieku chrześcijańskiego życia jest, 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, iż dzięki Duchowi Świętemu po raz pierwszy człowiek staje się grzesznikiem. Człowiek może pojąć i przyjąć, iż 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. Pisze 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, które nie od człowieka, ale od Boga pochodzi. Chociaż wiara jest doświadczeniem, to jednak zupełnie innym niż każde nam znane. Doświadczenie wiary przeciwstawia się każdemu innemu ludzkiemu doświadczeniu.

W końcu odnosi się reformowany teolog do pojęcia uświęcenia. Przyznaje, że zarówno Paweł i Jakub w Nowym Testamencie, jak i sami reformatorzy przyjmowali, że wiara nie istnieje bez uczynków. Oznacza to jednak, że usprawiedliwienia nie można oddzielić od uczynków. Słowo Boże, które usprawiedliwia człowieka, uświęca go równocześnie. Zarówno jednak usprawiedliwienie i uświęcenie stanowią łaskę Bożą. Każda z nich z osobna jest darem wprost „z góry” otrzymanym. Ponieważ zarówno w odniesieniu do pokuty, wiary, jak i uświęcenia rola człowieka jest ostatecznie żadna, stąd też pojedyncze dzieło Ducha okazuje się niezbędne.

3. Duch Święty jako Wybawca

W trzeciej, ostatniej części wykładu zajmuje się Barth eschatologicznym Duchem Boga Wybawcy, który jako taki jest Duchem Obietnicy. Swoją myśl rozwija w trzech punktach. Wychodzi od twierdzenia, iż 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 jest Duchem Obietnicy, przychodzi od zewnątrz.

¹⁵ *Tamże*, s. 69.

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.

Dla Bartha eschatologiczny charakter Ducha jest rozstrzygający dla każdego innego aspektu pneumatologii¹⁸. Posiadać charakter eschatologiczny znaczy dla Bartha tyle, co mieć udział w tym, co wieczne. Wieczność należy do sfery Boga i zamierzeń Jego woli w stosunku do człowieka. Wołą Boga w stosunku do stworzeń jest wybawienie, które realizuje się w *eschatonie*. Eschatologiczny Duch objawia Tego, którego pochodzeniem jest wieczność, objawia też Jego słowo. Eschatologiczny Duch Boga–Wybawiciela objawia w czasie to, co wieczne. Duch objawia, że wołą Boga w stosunku do człowieka nie jest śmierć, ale życie. Śmierć nie jest czymś ostatecznym, jest przedostatnim. 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, co można doświadczyć patrząc, słuchając czy czując. Doświadczenia zmysłowe nie posiadają, zdaniem reformowanego teologa, nic wspólnego z Objawieniem. Wprost przeciwnie — Duch objawia to, co 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 wiecznym¹⁹.

Także eschatologicznie ukierunkowaną pneumatologię odnosi Barth do konkretnego życia chrześcijańskiego. Jeżeli Duch Święty jest czysto 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.

* * *

Rekapitulując, można powiedzieć, iż wykład *Der heilige Geist und das christliche Leben* jest reakcją Bartha na pneumatologię idealistycznych teologów dziewiętnastego wieku. Centralną myśl stanowi teza, że nie istnieje żadna forma kontynuacji pomiędzy duchem człowieka a Duchem Boga. Ten brak ciągłości widoczny jest w tajemnicy stworzenia, która obrazuje ontologiczną nieciągłość (*Diskontinuität*). Stworzenie nie jest Stwórcą ani żadną Jego częścią, a relacje między nimi określa tylko sam Bóg–Stwórca. Podobną nieciągłość zauważyć trzeba w tajemnicy pojed-

¹⁸ *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.*

¹⁹ Por. tamże.

niania. Tu znowu w grzechu człowieka wyraża się brak ciągłości. Grzech dzieli człowieka jako grzesznika od Tego, który jest Święty i który jest Pojednawcą. Także w tajemnicy odkupienia różnica między czasem a wiecznością tworzy diastazę pomiędzy żyjącym w czasie człowiekiem a wiecznym Bogiem. Dla Bartha nie istnieje więc żadna ciągłość między duchem człowieka i Duchem Bożym. Każda relacja między nimi może zaistnieć jedynie w wyniku „drugiego cudu łaski Bożej”

Pneumatologie des jungen Barths

Zusammenfassung

In seinem Vortrag *Der heilige Geist und das christliche Leben* entwickelt Barth eine Pneumatologie als Antwort auf die Behauptung der idealistischen Theologen des neunzehnten Jahrhunderts: es besteht eine Kontinuität zwischen dem Geist des Menschen und dem Geist Gottes. Er entfaltet seine Auffassung der Lehre vom Heiligen Geist in drei Schritten: Schöpfung, Versöhnung und Erlösung. Bei jedem Schritt betont er die absolute Diskontinuität zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Geist. In der Schöpfung ist dies zunächst eine ontologische Diskontinuität: Das Geschöpf ist nicht der Schöpfer, und die Beziehung zwischen ihnen kann nur Gott bestimmen. In der Versöhnung stellt wiederum die Sünde des Menschen die Diskontinuität dar, die den Mensch von seinem Versöhner trennt; und in der Erlösung bildet schließlich der Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit die Diskontinuität zwischen dem zeitlichen Menschen und dem ewigen Gott. Nach *Barth* existiert also überhaupt keine schon gegebene Kontinuität zwischen dem Geist des Menschen und dem Geist Gottes. Jede mögliche Beziehung zwischen ihnen muß aus einem „zweiten Wunder der Gnade Gottes” entstehen.