

KS. PIOTR JASKÓŁA

## PNEUMATOLOGIA W KOŚCIELNEJ DOGMATYCE KAROLA BARTHA

1. Duch Święty jako „sposób bytowania Boga” – 2. Miejsce Ducha Świętego w nauce o Trójcy Świętej – 3. Pneumatologiczna chrystologia – 4. Pneumatologiczna eklezjologia – 5. Znaczenie pneumatologii Bartha

*Kościelna dogmatyka*<sup>1</sup> — liczące ponad 9 tysięcy stron dzieło życia Karola Bartha można nazwać współczesną sumą teologiczną. Autor koncentruje się w nim przede wszystkim na nauce o usprawiedliwieniu. W aspekcie usprawiedliwienia rozwija podstawowe kwestie dogmatyczne i w nowy sposób rozważa szereg teologicznych problemów. Dzieło nie posiada wprawdzie systematycznie rozpracowanej pneumatologii, ale mimo braku całościowych ujęć właśnie pneumatologia obrazuje oryginalność myślenia tego reformowanego teologa z Bazylei<sup>2</sup>. W rzeczywistości Barth poświęcił więcej uwagi Duchowi Świętemu niż jego reformowani protoplaści, którzy zasadniczo skupiali swoją uwagę na Ojcu i Synu.

### 1. Duch Święty jako „sposób bytowania Boga”

W *Kościelnej dogmatyce* znajdujemy określenia, które można by przyjąć jako definicje Ducha Świętego: „Jeden Bóg objawia się według Pisma jako Wybawca, tj. Pan, który czyni nas wolnymi. Jako taki jest On Duchem Świętym, którego przyjmując stajemy się dziećmi Bożymi. Sam w sobie jest On Duchem miłości Boga Ojca i Boga Syna”<sup>3</sup> Duch Święty, którego otrzymujemy, jest więc Wybawicielem i Pa-

---

<sup>1</sup> Barth początkowo napisał *Die christliche Dogmatik* (München 1927). Poprawiona wersja z tytułem *Die Kirchliche Dogmatik* (*Kościelna dogmatyka*; dalej skrót: KD.) zaczęła się ukazywać od 1932 r., początkowo w ZÜRICHU, potem w ZOLLIKON. Wszystkie tomy wielokrotnie wznawiano. W języku polskim najważniejsze pozycje bibliograficzne K. Bartha zebrał i w rozprawie habilitacyjnej pod kątem chrystologicznym przeanalizował A. NOSSOL, *Chrystologia Karola Bartha*, Lublin 1979.

<sup>2</sup> Problem usprawiedliwienia ujęty z perspektywy pneumatologicznej nigdy nie doczekał się u Bartha wyczerpującego opracowania, pozostawał jednak w sferze jego planów. Wspomina o tym biograficzne opracowanie, którego autorem jest E. BUSCH, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 1975, s. 511.

<sup>3</sup> KD I/1, s. 470.

nem, który czyni nas wolnymi. Z tego też względu musi On być rozumiany jako „osoba”<sup>4</sup> Barth uważa jednak, że określenie „osoba” ze względu na nowożytne pojęcie osobowości utraciło dawną teologiczną adekwatność. Według niego, określenie „sposób bytowania” (*Seinsweise*) nie tylko mogłoby, ale ponieważ jest prostsze i bardziej jasne winno zastąpić dotychczasowe określenie „osoba”. W związku z tym szwajcarski teolog pisze: „Nauka o Trójcy Świętej jest kościelną nauką o jedności Boga w trzech sposobach bytowania: jako Ojca, Syna i Ducha Świętego, lub też o potrójnym innym byciu jednego Boga w sposobach bytowania Ojca, Syna i Ducha Świętego”<sup>5</sup> Tym samym, jego zdaniem, zamiast mówić „osobie” Ducha Świętego, winno się używać określenia „sposób bytowania” Ducha Świętego.

Tradycyjne pojęcie „osoby” w stosunku do Boga oznaczało przede wszystkim, że Bóg nie jest nieosobową potęgą. Podobnie teologiczne określenie Ducha Świętego jako „osoby” pragnie wyrazić, że nie jest On nieosobową potęgą, nierozumną mocą, absolutnym duchem, ale Panem — podmiotem, który swój Boży Byt pozwala rozumieć jako istnienie osobowe. „Osoba” Ducha Świętego wyraża nie to, że Duch jest osobowością w sensie nowożytnego rozumienia osoby, także nie oznacza personifikacji Ducha Świętego, lecz wskazuje na Jego osobowe działanie. Barth jest jednak przekonany, że określenie „sposób bytowania Ducha Świętego” o wiele lepiej wyraża, kim jest Duch Święty, niż określenie „osoba”. Poprzez określenie „sposób bytowania” lepiej zostaje wyrażona jedność pomiędzy Bożym istnieniem (*dasein*) a Bożym bytem (*sein*). Sposób bytowania Ducha Świętego oznacza, że Duch Święty jako sposób bytowania Boga jest równy bytowi Boga, ponieważ ten sposób bytowania Ducha w pełni oddaje Boże bytowanie: „Kim On jest w Objawieniu, tym był On przedtem w sobie samym. Kim On był przedtem w sobie samym, tym jest On w Objawieniu”<sup>6</sup>. Ponieważ Duch Święty w pełni oddaje istotę Boga, stąd sposób bytowania Ducha Świętego w Jego objawieniu jest równocześnie samym Bogiem. Według Bartha, Duch Święty nie jest najpierw Bożym Duchem, a potem Bogiem, ale jest Bogiem jako Duch, sposobem bytowania Boga. Nie mówi więc o osobie Ducha Świętego, ale o sposobie Jego bytowania.

Określenie „osoby” nie zostało, według Bazylejczyka, do końca wyjaśnione ani w pierwszych wiekach chrześcijaństwa przy wprowadzeniu tego pojęcia do kościelnego i teologicznego języka, ani też później w średniowiecznej scholastyce czy też nawet poreformacyjnej teologii. Współczesne ujęcie osoby jest, według niego, źródłem jeszcze większych nieporozumień. Osoba w sensie kościelnej nauki o Trójcy nie może być bezpośrednio utożsamiana z „osobowością”. Osób w Trójcy Świętej nie można rozumieć w sensie trzech różnych wzajemnie uzupełniających się duchowych centrów działania, trzech osobowości. Używając pojęcia „sposób bytowania” w odniesieniu do Osób Trójcy Świętej, Barth uczynił z pojęcia pomocniczego poję-

<sup>4</sup> A więc nie w kategoriach „mocy”; zob. KD I/1, s. 378.

<sup>5</sup> KD I/1, s. 395.

<sup>6</sup> KD I/1, s. 489.

cie istotne. Trzy sposoby bytowania, w których Bóg istnieje, są istotą Jego bytu. Używając określenia „sposób bytowania” w odniesieniu do Osób Trójcy Świętej, Barth wyklucza możliwość rozumienia tego pojęcia jako trzech boskich przymiotów. One nie są również trzema częściami Boskiej istoty czy działania. Kiedy Barth interpretuje Ducha Świętego w kategoriach tego co wspólne między Ojcem i Synem, to mamy do czynienia z trwałym zróżnicowaniem wszystkich trzech Boskich sposobów bytowania. Dla Ojca i Syna wspólne jest tchnienie Ducha Świętego. Barth stale zainteresowany jest utrzymaniem w wypowiedziach trynitarnych dialektycznej równowagi pomiędzy jednością i zróżnicowaniem w Bogu. Zależy mu na zachowaniu starochrześcijańskiej prawdy o *mysterium trinitatis*<sup>7</sup>, chociaż jedność Boga poprzedza u niego troistość Boga. Niezależnie jednak od zasadniczej teocentrycznej opcji, preferującej jedność i jedyność Boga, trynitarny charakter Boga zostaje w jego teologicznych koncepcjach w pełni zachowany. Szwajcarski teolog próbował bowiem konstruować taką teologię Ducha Świętego, która pomogłaby lepiej zrozumieć Ojca i Syna<sup>8</sup>.

## 2. Miejsce Ducha Świętego w nauce o Trójcy Świętej

*Kościelna dogmatyka* po części wprowadzającej rozpoczyna się nauką o Słowie Bożym, w którym Bóg sam się objawił. Treścią Bożego objawienia jest Bóg objawiający się jako Pan<sup>9</sup>. Barth pisze, że już to objawienie jest „trójjedyne”, ponieważ jeden Bóg według przekazu Pisma św. objawił się jako Stwórca — Pan naszego istnienia; jako Pojedynawca — Pan nad ludzkością pełną wrogości wobec Niego; jako Wybawca — Pan darzący człowieka wolnością i przywilejem dziecięctwa Bożego. Ponieważ Bóg w swej jedności, ale także różnorodności jest Objawiającym (*Offenbarer*), Objawieniem (*Offenbarung*) i Tym, który został objawiony (*Offenbarsein*) — stąd zarówno Boże objawienie, jak i sam Trójjedyny Bóg są równie ważne dla rozważań Bartha dotyczących pneumatologii w aspekcie trynitarnym<sup>10</sup>

### 2.1. Duch Święty w tajemnicy objawienia Trójcy Świętej

Nauka o Trójcy Świętej stanowi punkt wyjścia *Kościelnej dogmatyki*, chociaż Barth przyznaje, że nie jest to jedyna możliwość tworzenia systemu dogmatycznego.

<sup>7</sup> Por. KD I/1, s. 370–380.

<sup>8</sup> Barth nawiązuje do tego pod koniec swego życia w *Nachwort*, w: H. BOLLI (red.), *Schleiermacher – Auswahl*, München 1968, s. 311: *Alles was von Gott dem Vater und Gott dem Sohn in Verständnis des 1. Und 2. Articels zu glauben, zu bedenken und zu sagen ist, wäre in seiner Grundlegung durch Gott den Heiligen Geist, das vinculum pacis inter Patrem et Filium, aufzuzeigen und zu beleuchten.*

<sup>9</sup> KD I/1, s. 224; naukę o Trójcy Świętej tworzy pierwsza część rozdziału II KD I zatytułowanego *Die Offenbarung Gottes* („Objawienie Boga”). Dwie dalsze części tego rozdziału noszą tytuł *Wcielenie Słowa* oraz *Zesłanie Ducha Świętego* (KD I/1, s. 311 — KD I/2, s. 504). Trynitarną myśl Bartha w obrębie chrystologii analizuje NOSSOL, *dz. cyt.*, s. 47–53.

<sup>10</sup> KD I/1, s. 311.

Akcentuje on trójjedyność Boga, a także trzy ważne momenty biblijnego świadectwa o objawieniu Boga: odkrycie (*Enthüllung*), zakrycie (*Verhüllung*) i udzielanie się (*Mitteilung*). Inaczej mówiąc, wskazuje na postać (*Gestalt*), wolność (*Freiheit*) i historyczność (*Geschichtlichkeit*) lub też na Wielkanoc, Wielki Piątek i Zesłanie Ducha Świętego, lub na Syna, Ojca i Ducha<sup>11</sup>. Ostatecznie chodzi więc o tajemnicę objawienia się Boga, którą Barth, zgodnie z chrześcijańską tradycją, interpretuje w trynitarnych kategoriach. Korzeniem nauki o Trójcy Świętej jest, według niego, zdanie: „Bóg objawia się jako Pan”<sup>12</sup>. Znaczy to przede wszystkim, że Bóg w swoim objawieniu przybiera pewną postać (*Gestalt*), a to przybranie postaci jest Jego samoodślonieniem, odkryciem (*Enthüllung*). Bóg „w swoim objawieniu staje się niejako własnym sobowtórem”, tzn. właściwe jest Mu „odróżniać się od samego siebie”. Może On istnieć w sobie, być Bogiem ukrytym, ale „równocześnie też może być jeszcze raz Bogiem całkowicie inaczej, mianowicie w sposób objawiony, czyli w postaci tego, czym On sam nie jest”<sup>13</sup>. Na tym, zdaniem Bartha, polega władztwo i wolność Boga: On ma możliwość odróżniania się od samego siebie. W tymże „samoodślonieniu się”, jako akcie suwerennej boskiej wolności, zachowuje jednak Bóg swoją tajemnicę, tzn. Ojciec jako Objawiciel (*Offenbarer*) pozostaje Bogiem także w swojej „innej” postaci, którą jest Syn jako Jego objawienie (*Offenbarung*). To objawienie, jako Boży „fakt bycia objawionym” (*Offenbarsein*), jest w sumie jednorazowym wydarzeniem, które staje się udziałem człowieka. Bóg objawia się bowiem jako Duch, jako Duch Ojca i Syna, a więc jako ten sam jeden Bóg w otwierającej się względem człowieka jedności Ojca i Syna. Inaczej można by to, zdaniem szwajcarskiego teologa, tak ująć: Bóg objawia się w Synu, czyli jako Ojciec jest On objawiony w Synu przez Ducha Świętego. Oznacza to, że władztwo Boga (*Gottes Herr-Sein*) w Jego objawieniu ukazuje się w tym, iż jako „Objawiciel” jest równocześnie „Objawieniem” i „Objawionym”, objawiając sam siebie za każdym razem w innej postaci<sup>14</sup>.

Troistość Boga zdaje się być przez Bartha spychana w cień poprzez mówienie o trzech momentach jedyne objawienia jedności Boga. Szczególnie trzeci moment wydaje się być zagrożony, ponieważ podmiot (*Offenbarer*) i predykat (*Offenbarung*) są bardziej konkretne niż przedmiot (*Offenbarsein*), zaś momenty ukrycia (Bóg Ojciec) i ujawnienia się (Syn Boży) wyraźniejsze są niż moment posłania czy udzielenia (Duch Święty). Podmiot i predykat czynią zdanie jaśniejszym, ale przedmiot jest czasami zbędny. Przedmiot jest zależny, ponieważ jest przedmiotem określanym przez podmiot i predykat. Przenosząc to na język bardziej teologiczny: bycie objawionym nie jest niezależne, ponieważ jest uwarunkowane objawiającym i objawieniem. Bycie objawionym nie jest momentem udzielenia niezależności, ponieważ zawsze uwarunkowane jest momentami zakrycia i odkrycia. Osoba Ducha Świętego nie zostaje więc w jasny sposób pokazana. Wydaje się, że rację ma MOLTSMANN, kiedy mówi, że pneumatologia Bartha nie jest pozbawiona problemów, ponieważ trzeci

<sup>11</sup> KD I/1, s. 351n.; por. KD I/1, s. 401.

<sup>12</sup> KD I/1, s. 224.

<sup>13</sup> KD I/1, s. 333.

<sup>14</sup> Por. NOSSOL, *dz. cyt.*, 48n.; szerzej o tych skomplikowanych wywodach w KD I/1, s. 337–351.

artykuł wyznania wiary może być uważany jako zależny: „Bóg, który objawił się w trzech sposobach bytowania, nie może swojej podmiotowości wykazać w byciu objawionym, w Duchu Świętym. Duch jest tylko wspólną więzią miłości, która łączy Ojca z Synem”<sup>15</sup>

## 2.2. Odwieczny Duch Ojca i Syna

Chociaż Duch jest rozumiany jako więź Ojca z Synem, to jednak jest On dla Bartha Duchem Bożym i wiecznie istniejącym. Jeżeli zaś Duch Święty jest boski i wieczny, to jest On także w stanie obdarzać wolnością. Dla szwajcarskiego teologa Boży byt określony jako „miłujący w wolności” pozwala także o Duchu Świętym mówić, że jest On Tym, który kocha w wolności<sup>16</sup>. W Duchu Świętym jako kochającym w wolności nie mamy do czynienia tylko z samym dziełem Boga, ale także z Jego istotą. Duch Święty działa w sposób zupełnie wolny jako Pan, gromadząc wspólnotę, przyczyniając się do jej wzrostu i umacniając ją w jej posłannictwie. Wolność Ducha wyjaśnia, jak bardzo Duch, jako „miłujący w wolności”, jest Bogiem. Pełna wolność jest bowiem przymiotem samego Boga<sup>17</sup>.

Duch Święty ma także swój udział w dziele stworzenia. Bóg–Stwórca jest Bogiem Trójjedynym — jest Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Ze względu na udział Ducha Świętego w stworzeniu możliwe jest nie tylko ukierunkowanie się Boga na stworzenie, ale także ukierunkowanie się stworzeń w kierunku Boga<sup>18</sup>. Barth nazywa Ducha Stwórcą zarówno w swych rozważaniach dogmatycznych, jak i kaznodziejskich<sup>19</sup>. Duch Święty, jako miłujący w wolności i jako Stwórca, jest u Bartha tylko jednym ze sposobów bytowania Boga, równy Ojcu i Synowi. Z tego też względu historia zbawienia nie jest niczym innym jak historią trzech sposobów bytowania Boga, które są trzema momentami jednego objawienia Boga.

Biblia mówiąc o Duchu Świętym, który został zesłany w dniu Pięćdziesiątnicy, ukazuje Go jako odwiecznego Ducha Ojca i Syna. Barth przedstawia dogmat o boskości i samoistności Ducha Świętego w oparciu o Symbol Niceokonstantynopolitański. Duch Święty różni się od Ojca i Syna, a równocześnie jest z Nimi ściśle związany. On jest tym, co wspólne pomiędzy sposobami bytowania Ojca i Syna, jak dalece znajdują się Oni w *oppositio relationis*<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> J. MOLTMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, s. 159.

<sup>16</sup> KD II/1, s. 693.

<sup>17</sup> Por. KD II/1, s. 299nn.

<sup>18</sup> Por. KD III/1, s. 51–60.

<sup>19</sup> Zob. K. BARTH, E. THURNEISEN, *Komm Schöpfer Geist! Predigten von Karl Barth i Eduard Thurneysen*, München 1924, s. 160–170.

<sup>20</sup> *Er ist es in einer neutralen Weise, neutral im Sinne von unterschieden, nämlich unterschieden von Vater und Sohn, deren Seinsweise je eine gegenseitige ist, neutral aber auch im Sinne von bezogen, nämlich bezogen auf Vater und Sohn, deren Gegenseitigkeit ja kein Gegeneinander, sondern ein Zueinander, Auseinander und Miteinander ist. Dieses Miteinander des Vaters und des Sohnes ist der Heilige Geist. Das Besondere der göttlichen Seinsweise des Heiligen Geistes besteht also, paradox genug, darin, daß er das Gemeinsame ist zwischen der Seinsweise Gottes des Vaters und der Gottes des Sohnes. Nicht*

Duch Święty w Symbolu Niceokonstantynopolitańskim określony został jako dawca życia. Jest On razem z Ojcem i Synem podmiotem aktu stworzenia. Stwórcza funkcja Ducha w relacji do funkcji ojcowskiej ukazana jest jako dająca życie, uzdalniająca do życiowej dynamiki. W stosunku do Ducha jako Ducha stwórczego ważność według Bartha zachowuje zasada: *Opera trinitatis ad extra sunt indivisa*<sup>21</sup>. Ta trynitologiczna zasada znajduje swoje ugruntowanie w myśli AUGUSTYNA, a przede wszystkim w dogmacie Kościoła rzymskokatolickiego sformułowanym na soborze we Florencji: *Pater et Filius et Spiritus Sanctus non tria principia creaturea sed unum principium* (DS 1331). Jedność boskiego działania, która zostaje wyrażona w *opus ad extra*, jest jednością różnorodności. Kiedy Barth określa Ducha Świętego w Jego działaniu na zewnątrz jako Ducha Stworzyciela, to chce tym samym wyrazić dwie rzeczy: niepodzielność dzieła Ojca, Syna i Ducha Świętego, oraz prawdę, że Duch Święty jest podobnie jak Ojciec i Syn stwórcą, choć w przypadającym Jemu właściwym porządku<sup>22</sup>.

W pierwszym artykule symbolu wiary nie tylko Ojciec jest Wszchemogący, Stwórcą nieba i ziemi, ale z Nim — w odpowiednim porządku, który każdemu z Nich przypada — także i przedmiot drugiego i trzeciego artykułu. Kiedy mówi się, że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna, to stwierdza się przede wszystkim bóstwo Ducha Świętego, negatywnie oznacza to, iż Duch Święty nie jest żadnym stworzeniem. To *qui pcedit* spełnia także funkcję pozwalającą na odróżnienie boskiego sposobu bytowania Ducha od sposobu bytowania Syna.

Odróżnienie Ducha i Jego działania od Syna dokonuje się przy pomocy apropiacji. Przez apropiacje rozumie Barth, podobnie jak TOMASZ Z AKWINU, możliwość przypisywania cech i czynności, które są wspólne wszystkim sposobom bytowania, jednemu z poszczególnych sposobów bytowania<sup>23</sup>. Appropriacje służą do określenia poszczególnych sposobów bytowania. Musi jednak istnieć pewne pokrewieństwo, podobieństwo, analogia pomiędzy trzema określającymi i trzema określonymi elementami, tzn. między Ojcem, Synem i Duchem Świętym z jednej strony, i trzema pierwotnymi relacjami z drugiej strony. Appropriacje są, według Bartha, niezbędnym językowym instrumentem służącym do określenia sposobów bytowania Boga. Działanie Boga w Objawieniu jest, według niego, jedynie we wszystkich trzech sposobach bytowania równoczesnym i wspólnym aktem. Ma to swoje zastosowanie zarówno w odniesieniu do tajemnicy stworzenia, jak i pojednania i wybawienia. Appropriacje nie mogą być rozumiane jako środki pomocnicze służące ukazaniu odwiecznych różnic, one nie dosięgają bytowania samego Boga. Odnosi się to także do określeń: Ojciec, Syn i Duch Święty. W każdym wypadku apropiacje są analogiami, które pomagają ukazać tajemnicę Trójcy Świętej. Barth przyjmuje pewne szczególne funkcje, które są przypisane Ojcu, Synowi czy Duchowi Świętemu. *Opus*

---

*das, was ihnen gemeinsam ist, sofern sie der eine Gott sind, sondern das, was ihnen gemeinsam ist, sofern sie der Vater und der Sohn sind*; KD I/1, s. 492.

<sup>21</sup> KD I/1, s. 495.

<sup>22</sup> KD I/1, s. 417.

<sup>23</sup> Szeroko na ten temat pisze Barth w KD I/1, s. 394–416.

*proprium* Ojca jest Jego bycie stwórcą. *Opus proprium* Syna jest Jego poczęcie, narodzenie, śmierć i zmartwychwstanie. *Opus proprium* Ducha Świętego jest Jego wylanie, Jego udzielenie się „wszelkiemu ciału”. Nie można jednak powiedzieć, że Bóg Ojciec umarł — jak to można powiedzieć o Jezusie z Nazaretu, czy też o Duchu Świętym, że stworzył niebo i ziemię. Rozróżnienie działań wewnątrztrynitarnych jest możliwe właśnie tylko przez *apropriacje*<sup>24</sup>.

### 2.3. Problem *Filioque*

W interpretacjach Symbolu Niceokonstantynopolitańskiego Barth wiąże się z tekstem łacińskim, który mówi, że Duch Święty od Ojca i Syna pochodzi. Zarzuca teologii wschodniej, że jej wypowiedzi o Trójcy immanentnej wykraczają poza granice Objawienia. Według niego, objawienie Trójjedynego Boga jako Ojca, Syna i Ducha Świętego trzeba przyjmować jako punkt wyjścia dla wszelkich wypowiedzi o Trójcy immanentnej. Wschodnie odrzucenie *Filioque* jest, według niego, biblijnie odizolowaną egzegetyczną spekulacją<sup>25</sup>. Konsekwencja jest taka, że wspólnota Ducha między Bogiem i człowiekiem traci swój obiektywny grunt i znaczenie. Wspólnota między Bogiem i człowiekiem realizująca się w działaniu Ducha Świętego ostatecznie opiera się na odwiecznej wspólnocie Ojca i Syna. Ten Duch, który tworzy wspólnotę między Ojcem i Synem konstytuuje również wspólnotę między Bogiem a człowiekiem. Ustosunkowując się do powyższego sposobu myślenia i wyrażania się, należałoby stwierdzić, że trzy momenty objawienia, wbrew intencjom Bartha, wydają się spychać jego koncepcję w kierunku modalizmu. Jedność Objawienia w gruncie rzeczy zostaje przełożona na troistość momentów, które są tylko trzema aspektami jednego objawienia. Różnica między tymi „trzema momentami” a modalistycznymi „sposobami ukazywania się” wydaje się być bardzo nikła<sup>26</sup>.

Barth odrzuca modalizm jako taki. W modalizmie poza jednym bytem Boga istnieją jeszcze trzy sposoby Jego objawienia lub też trzy momenty bytowania Boga. Barth skłania się tylko do tego, by utożsamiać byt Boga z trzema momentami Jego objawienia. Owe trzy momenty nie są jednak boskiemu bytowi Boga czymś obcym. Wspomniane trzy momenty w pełni wyrażają, kim jest Bóg, ponieważ nie różnią się one od bytu Boga<sup>27</sup>. Barth pragnie tym samym identyfikować ekonomię objawienia Boga z Jego bytem. Skutek takiej identyfikacji jest taki, że jedność bytu Boga jest zawsze mocniej podkreślana niż troistość momentów Jego objawienia. Duch Święty jest jednym z trzech momentów jednego objawienia Boga i stąd jednym ze sposobów Jego istnienia, ale niekoniecznie jako podmiot. Osoba czy też sposób bytowania Ducha Świętego wydają się być ukazane przez niego jako mało wyraźny podmiot.

<sup>24</sup> Por. KD I/1, s. 418.

<sup>25</sup> Por. KD I/1, s. 504n.

<sup>26</sup> Określenia „Moment” w odniesieniu do Osób Trójcy używa S.K. RAHNER, w: *Der dreifaltige Gott als transzendentaler Urgrund der Menschheit*, MySal II, s. 372.

<sup>27</sup> Por. KD I/1, s. 401n.

Pneumatologia Bartha jest zależna nie tylko od nauki o Bogu, ale i od jego chrystologii. Powodem pewnej niewyrazistości Ducha w twórczości Bartha jest to, że aspekty pneumatologiczne zostają określone przez sformułowania chrystologiczne, przy jednoczesnym braku większego wpływu pneumatologii na chrystologię. Między chrystologią a pneumatologią u Bartha istnieje mocny, ale jednostronny związek. „Subiektywna” strona działania Ducha Świętego jest podporządkowana „obiektywnej”, którą reprezentuje Jezus Chrystus. Dokładniej mówiąc, Duch Święty jest Duchem Jezusa Chrystusa. Pneumatologia zawsze podąża za chrystologią, odwrotnej możliwości raczej nie widać. Wylanie Ducha Świętego urzeczywistnia obiektywne objawienie Ojca i Syna w świecie. Oznacza to, że nie ma żadnej wzajemności oddziaływania pneumatologii i chrystologii<sup>28</sup>. Z tego też względu Barth bronił *Filioque*, występując przeciwko pozycjom prawosławnym.

Barth interpretuje *Filioque* w ten sposób: „Duch Święty jest miłością, która jest istotą relacji między dwoma sposobami bytowania Boga”<sup>29</sup>. Twierdzenie to jest bardzo podobne do myśli Augustyna, który mówił o Duchu jako miłości między Ojcem i Synem. Bazylejczyk ujmuje jednak istotę Ducha Świętego w relacji do dwóch sposobów bytowania Boga. Rodzi się więc problem: Jak to jest możliwe dla istoty Ducha Świętego, by Jego istnienie ugruntowane było w samej relacji? Istnienie Ducha Świętego w samym sobie nie posiadałoby wtedy mocnej podstawy. Rację miałby wtedy FEUERBACH twierdząc, że nie ma więcej niż dwie Osoby, gdyż Trzecia Osoba nie reprezentuje niczego innego, jak tylko miłość<sup>30</sup>. Wydaje się, że rzeczywiście dla Bartha „Dwie Osoby” są, podobnie jak dla Feuerbacha, już wystarczającą ilością, ponieważ sposób istnienia Trzeciej Osoby jest inny od sposobu istnienia dwóch pozostałych Osób i osadzony jest tylko na relacji pomiędzy tymi dwoma Osobami. Podobny problem widzi Moltmann: „Jeżeli Duch ujmowany jest tylko jako jedność oddzielonych od siebie bytów, to wtedy przestaje On być owym centrum działania. On jest tylko energią, ale żadną osobą. On jest wtedy relacją, ale nie podmiotem”<sup>31</sup>. Słowa podobnej krytyki wyraża także R.D. WILLIAMS, według którego podmiotowość Ducha Świętego w trynitarnej nauce Bartha nie została wystarczająco zarysowana<sup>32</sup>. Te trudności można podnieść w stosunku do wszystkich poglądów broniących *Filioque* i opierających się na założeniach Augustyna, które teologia reformowana w całości przejęła.

<sup>28</sup> Zob. KD I/2, s. 243–269.

<sup>29</sup> *Der Heilige Geist ist die Liebe, die das Wesen der Beziehung zwischen diesen beiden Seinsweisen Gottes ist*; KD I/1, s. 504.

<sup>30</sup> L. FEUERBACH, *Das Wesen des Chritentums*, Leipzig 1849, s. 126.

<sup>31</sup> TENZE, *dz. cyt.*, s. 159.

<sup>32</sup> *Barth on the True God*, Oxford 1979, s. 181n.



### 3. Pneumatologiczna chrystologia

Nie sposób przebadac w syntetycznym opracowaniu wszystkich związków pneumatologii z chrystologią w *Kirchliche Dogmatik*. Wzorem poprzedniego punktu analizy ograniczą się do tych chrystologicznych wypowiedzi, które szczególnie służą pneumatologicznym ujęciom. Interesująco pod tym względem przedstawia się nauka o słowie Bożym w KD I/2 § 15,3 oraz w nauka o pojednaniu w KD IV/2 § 64,4 i KD IV/3/1 § 69,4. W pierwszym tekście nauka o wcieleniu Słowa zawiera wyrażenie pneumatologiczny wymiar tam, gdzie mowa jest o poczęciu Jezusa z Ducha Świętego i Jego narodzeniu z Dziewicy Maryi. Także dwa następne teksty, rozważając Osobę i dzieło Jezusa Chrystusa w kontekście nauki o usprawiedliwieniu, wiele miejsca poświęcają elementom pneumatologicznym. Analizy nie będą rozszerzone o inne zagadnienia chrystologii w *Kościelnej dogmatyce*, ponieważ zasadniczo nie wnoszą one ani nowych pneumatologicznych aspektów, ani też nie tworzą całościowego koherentnego spojrzenia na pneumatologię w chrystologicznym kontekście. Ponieważ Duch Święty i Jego dzieło urzeczywistniają się w pierwszym rzędzie w życiu człowieka Jezusa, i to od samego Jego początku, stąd prezentację pneumatologicznej myśli szwajcarskiego teologa rozpocznie się od tajemnicy Jego poczęcia.

#### 3.1. Poczęcie z Ducha Świętego

Trzecia część § 15 wspomnianego wyżej tekstu nosi tytuł *Cud nocy Bożego narodzenia (Das Wunder der Weihnacht)*. Cud ten dotyczy dwóch tajemnic: poczęcia Jezusa z Ducha Świętego i narodzenia z Dziewicy Maryi. Poczęcie Jezusa, jak to ukazuje Pismo Święte i co uściśla starochrześcijański dogmat, jest według Bartha, tajemnicą objawienia Boga. Narodzenie z dziewicy zawiera swój negatywny i pozytywny aspekt. Suwerenność boskiego działania została podkreślona przez wyraźną i konkretną negację. Narodzenie Jezusa jest zupełnie inne niż każde narodzenie według praw biologicznych. Porównać ten cud można tylko z cudem wskrzeszenia do nowego życia, zmartwychwstania<sup>33</sup> Pozytywny moment polega na tym, że narodzenie Jezusa Chrystusa, Jego wcielenie, jest narodzeniem prawdziwego człowieka<sup>34</sup> Odrzucając wszelki rodzaj senergizmu czy monizmu, Bóg ukazany jest jako

<sup>33</sup> *Sie ist darum unzweideutig, weil sie die Souveränität des göttlichen Handelns und also das Geheimnis der Weihnacht bezeichnet durch eine ausdrückliche und höchst konkrete Negation. «Geboren aus der Jungfrau Maria» heißt ja jedenfalls: geboren wie sonst keiner geboren wurde und wie es biologisch so wenig deutlich zu machen ist wie die Auferweckung eines Toten, nämlich geboren nicht auf Grund männlicher Zeugung, sondern allein auf Grund weiblicher Empfängnis; KD I/2, s. 202.*

<sup>34</sup> *Souveränen göttlichen Handelns Gegenstand ist der Mensch in diesem Geschehen. Gott selbst und Gott allein ist ein Meister und Herr. Nicht stark, nicht exklusiv genug, nicht abweisend genug gegen allen Synergismus oder auch Monismus kann das gesagt werden. Nur so darf es nicht etwa gesagt werden, daß das Einfache und Entscheidende vergessen und verdunkelt wird: es geht um ihn, den Menschen, in diesem Geschehen; KD I/2, s. 203.*

jedyny Pan, którego suwerennym przedmiotem działania w tym wydarzeniu jest prawdziwy człowiek, jakim był Jezus z Nazaretu. Według Bartha, narodzenie *ex virgine* wyraża nie tylko negację praw biologii, ale i negację właściwej człowiekowi wolności<sup>35</sup>

Jak prawda *natus ex virgine* stanowi „negatywną stronę” cudu Bożego narodzenia, tak *conceptus de Spiritu sancto* wyraża bardziej jego „stronę pozytywną” Wskazuje bowiem na ostateczny grunt i zawartość treściową tego, co prawda o narodzeniu z Dziewicy Maryi ujmuje w formie znaku. W poczęciu Jezusa z Ducha Świętego, we wcieleniu działa ostatecznie sam Bóg. To On tworzy boski początek, na który wskazuje mowa o narodzeniu z dziewicy. On pozostaje ostatecznie podmiotem wydarzenia Bożego narodzenia. Bóg–Duch Święty w swej absolutnej wolności i suwerenności posiadają w tym cudzie znaczenie decydujące. Komentując myśl Bartha, A. NOSSOL reprezentuje podobną argumentację: choć Syn Boży jest poczęty i zrodzony w świecie, w którym my wszyscy ludzie poczynamy się i rodzimy, to jest On jednak „inaczej” od nas wszystkich poczęty i zrodzony — bez współdziałania mężczyzny, bez ojca. Ten szczegół dystansuje nowinę Bożego narodzenia od wszystkich znanych historycznych paraleli. Nie posiada ona również żadnej analogii do znanych z historii religii mitów. Jest tu dlatego mowa o poczęciu *de Spiritu sancto*, a nie *ex Spiritu sancto*. Sam Bóg rozpoczyna istnieć w ludzkim ciele, żyć jako dziecko, poczęty w ciele Maryi, ale przez Boga. Bóg bowiem „może” być tylko przez Boga poczęty, bez współdziałania człowieka jako ojca, jako „przyczyny”. Mamy tu zatem do czynienia z „wydarzeniem” i z wyraźnym „czynem Boga”, z Jego „objawieniem i pojednaniem”, które może być porównywane jedynie z innym Bożym aktem, mianowicie „ze stworzeniem świata — z nicości”<sup>36</sup>

### 3.2. Duch unżenia Syna Bożego i wywyższenia Syna Człowieczego

Aspekt poczęcia z Ducha Świętego, który Barth rozważa w nauce o Słowie Bożym, znajduje swoje rozwinięcie w tej części chrystologii pojednania, gdzie mowa jest o wywyższeniu człowieka Jezusa<sup>37</sup>. Ducha opisuje tam Barth w kategoriach świętości. Świętość związana jest z osobą Chrystusa. Duch jest Święty, „ponieważ nie jest On niczym innym, jak obecnością i działaniem samego Jezusa Chrystusa, w pewnym sensie Jego przedłużonym ramieniem, On sam (Chrystus) w mocy swego zmartwychwstania”<sup>38</sup>. Ducha Świętego i Jego działania nie można w żaden sposób mieszać, czy nie odróżniać od wszelkich innych możliwych duchów i sił. Dla nowotestamentalnej wspólnoty Kościoła świętość Ducha, Jego absolutna inność była czymś oczywistym. Duch nie potrzebuje więc żadnego poświadczenia, legitymizacji ze strony człowie-

<sup>35</sup> *Tamże*, s. 206.

<sup>36</sup> TENŻE, *dz. cyt.*, s. 38nn.

<sup>37</sup> KD IV/2 § 64,4.

<sup>38</sup> KD IV/2, s. 361.

ka. On legitymuje się jako Duch samego Jezusa Chrystusa, jako przez Niego wysłany, wylany, jako Duch dany chrześcijanom<sup>39</sup>

Według Bartha, Duch Święty jest Duchem Jezusa Chrystusa w poczwórnym sensie. Po pierwsze — Jezus jest „duchowym” człowiekiem. On jest od początku nosicielem Ducha. Jezus żyje w Duchu i posyła Go po swoim wywyższeniu. Poczęcie z Ducha Świętego i narodzenie z Maryi Dziewicy nie przekazują jakiejś teologicznej legendy, ale zawierają istotne określenie relacji pomiędzy Jezusem a Duchem. Barth wymienia oprócz 1 Kor 15,45 i 2 Kor 3,17 opowiadanie o chrzcie Jezusa z Mt 3,16, gdzie Jezus nazwany jest Bożym umiłowanym Synem i jako taki od początku i przez całe życie duchowym, tzn. żyjącym dzięki zstąpieniu Bożego Ducha, zupełnie przez Niego napełnionym i Nim kierowanym<sup>40</sup>

Po drugie — Jezus Chrystus jest nie tylko nosicielem Ducha Świętego, On Go także posyła. W mocy Ducha Świętego ze względu na swoją śmierć Jezus Chrystus uobecnia się jako unижony i paradoksalnie w swoim unижeniu wywyższony. Swoją tezę Barth dokumentuje tekstami Pisma, które mówią, że pojednanie świata z Bogiem dokonało się mocą unижenia i wywyższenia Jezusa Chrystusa: J 1,30; 7,39; 15,26; 16,7; 20,22; Łk 24,49; Dz 2,33; 4,27n<sup>41</sup>.

Po trzecie — Duch ujawnia się jako Święty, kiedy daje świadectwo o Jezusie Chrystusie. Barth powołuje się przy tym m.in. na teksty J 14,16-18.26; 15,26; 16,7. 13n<sup>42</sup>.

Po czwarte — obecność i działanie Ducha Świętego ukazują się wyraźnie wtedy, kiedy można w tej obecności i działaniu rozpoznać Jezusa Chrystusa. Duch Święty prowadzi ludzi do poznania Jezusa Chrystusa, a tym samym i siebie samego<sup>43</sup>

W Duchu Jezusa Chrystusa mamy bowiem do czynienia z samym Duchem Boga. Reformowany teolog interesująco pokazuje, że Duch Jezusa Chrystusa jest Duchem unижenia Syna Bożego i wywyższenia Syna Człowieczego. Odwieczny Syn Boży stał się człowiekiem, a unижony aż do śmierci na krzyżu Jezus Chrystus został wywyższony. Duch Jezusa Chrystusa zaświadcza, iż obydwa przeciwieństwa w ich dialektycznej „konieczności” (*Notwendigkeit*) zostają przewyciężone w życiu Jezusa Chrystusa<sup>44</sup> Unижenie Bożego Syna ma swój początek i swoje podstawy w trynitarnej relacji Ojca do Syna. Ojciec posyła swojego Syna, a Syn posłuszny jest woli Ojca. Wywyższenie Syna Człowieczego ma swój początek i podstawy w „majestacie” odwiecznie przez Ojca wybranego Syna.

<sup>39</sup> *Tamże.*

<sup>40</sup> Por. KD IV/2, s. 362n.

<sup>41</sup> *Tamże.*

<sup>42</sup> KD IV/2, s. 364n.

<sup>43</sup> KD IV/2, s. 365.

<sup>44</sup> Por. KD IV/2, s. 390–401.

### 3.3. Obietnica Ducha

Pneumatologiczna część paragrafu chrystologicznego z KD IV/ 3/1, w której Jezus Chrystus ukazany jest jako „Poręczyciel” (*Bürge*), nosi tytuł *Obietnica Ducha* (*Die Verheißung des Geistes*). Odnosi się ta część do drugiej pośredniej postaci jednej i jedynej, choć na trzy części podzielonej, paruzji Jezusa Chrystusa. Ma ona miejsce pomiędzy wydarzeniem zmartwychwstania Chrystusa a Jego ostatecznym przyjściem. Przyjście Jezusa Chrystusa jako wydarzenie mające miejsce tu i teraz dokonuje się w obietnicy Ducha. Jest ono Jego bezpośrednią obecnością i działaniem między nami, wśród nas i w nas<sup>45</sup>. Duch Święty jest szczególnym sposobem przyjścia, a więc obecności i działania Jezusa Chrystusa w miejscu i czasie pomiędzy Jego zmartwychwstaniem a Jego ostatecznym objawieniem.

Barth jest przekonany, że obietnica Ducha odnosi się zarówno do chrześcijan, jak i niechrześcijan. Chrześcijanie są „odbiorcami, nosicielami i posiadaczami”<sup>46</sup> danej przez Ducha Świętego obietnicy ostatecznego przyjścia Chrystusa i spełnienia się w Nim ostatecznych nadziei. Ta obietnica odnosi się do wszystkich nie tylko ze względu na ostateczną przyszłość świata i życia każdego człowieka, ale jest także znakiem i poręczeniem obecności Jezusa Chrystusa i Jego pomocnego wsparcia w dochodzeniu do ostatecznego celu<sup>47</sup>. Niechrześcijanie wprawdzie jeszcze nie przyjęli Ducha Świętego i Jego obietnicy, niemniej także im ten Duch, którego mocą Jezus Chrystus zmartwychwstał, jest obiecany. Niechrześcijanie nie są skazani na życie bez Ducha (*Geistlosigkeit*). Ponieważ Jezus Chrystus jest także w swym drugim pośrednim okresie paruzji „Nadzieją” wszystkich ludzi<sup>48</sup>, stąd Obietnica Ducha odnosi się też do niechrześcijan. Barth sądzi, że Duch został także im obiecany, ponieważ zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa, przynajmniej potencjalnie, obejmuje wszystkich ludzi<sup>49</sup>.

Pierwsza i druga postać paruzji Jezusa Chrystusa różnią się od siebie. Wydarzenie Wielkanocy kończy się Wniebowstąpieniem Jezusa Chrystusa. Wtedy On jako pośrednik między Bogiem a światem osiągnął cel swej misji i w swojej Osobie wytyczył ostateczną przyszłość relacji między Bogiem a światem. Pomiędzy wydarzeniem Wielkanocy jako punktem wyjścia (*terminus a quo*) a ostatecznym przyjściem Jezusa Chrystusa jako punktem dojścia (*terminus ad quem*) nie istnieje żadna czasowa pustka (*Vakuum*), kiedy Jezus by nie działał. W tym czasie Jezus Chrystus jest obecny mocą Ducha Świętego. Druga postać paruzji Jezusa Chrystusa, Jego obec-

<sup>45</sup> O obietnicy Ducha pisze, że jest to: *die Wiederkunft Jesu Christi in ihrer mittleren Gestalt, in ihrem jetzt und hier stattfindenden Geschehen: Er kommt in der Verheißung des Geistes. Sie ist seine direkte, unmittelbare Gegenwart und Aktion unter, bei und in uns*; KD IV/3/1, s. 405.

<sup>46</sup> *Tamże*, s. 407.

<sup>47</sup> *Tamże*, s. 406.

<sup>48</sup> *Tamże*, s. 412.

<sup>49</sup> Por. KD IV/3/1, s. 406–412.

ność w Duchu Świętym, jest poręczeniem pierwszej i trzeciej postaci. W tym czasie „obietnicy Ducha” nie mają chrześcijanie tylko „pośredniej” relacji z Chrystusem, która byłaby tylko wspomnieniem minionej obecności i działania. Jezus Chrystus nie jest w tym czasie zdany, by być przez kogoś lub przez coś zastępowany czy reprezentowany. On jest obecny „mocą swego przyjścia w owej pierwszej postaci”, tzn. mocą Ducha Świętego<sup>50</sup>

Pierwszej i drugiej postaci paruzji Jezusa Chrystusa nie można wzajemnie przeciwstawiać. Jedna domaga się drugiej. W obydwóch ukazuje się, choć w różny sposób, jedno, niepodzielne, zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa. W pośredniej postaci paruzji Jezusa Chrystusa chodzi także o „Jego własne, bezpośrednie, osobiste przyjście”; ono nie jest mniej rzeczywiste niż to, które było wydarzeniem Wielkanocy. W obietnicy Ducha nie jest bowiem obecny żaden inny, jak tylko „Boży i Człowieczy Syn, Pośrednik między Bogiem a światem w pełni [...] swej istoty i egzystencji”<sup>51</sup>. Działanie Jezusa Chrystusa przy Jego drugim przyjściu w Duchu Świętym nie jest w żadnym stopniu jakościowo mniejsze niż Jego przyjście w pierwszej czy oczekiwane przyjście w trzeciej postaci.

#### 4. Pneumatologiczna eklezjologia

Dla Bartha chrystologia stanowi klucz do całej nauki o usprawiedliwieniu. Równocześnie jest on przekonany, że chrystologia musi mieć i ma swoje rozwinięcie. Jego zdaniem, zwłaszcza hamartiologia, soteriologia i eklezjologia są przyporządkowane i podporządkowane chrystologii. Dla eklezjologii oznacza to, że zachowuje ona relatywną w stosunku do chrystologii specyfikę. Jej zadanie związane jest z problemem subiektywnej realizacji pojednania, czyli z przysposobieniem sobie przez świat i człowieka łaski Jezusa Chrystusa. Obiektywne pojednanie świata z Bogiem, które dokonało się w Jezusie Chrystusie, realizujące się subiektywnie przez przysposobienie łaski Jezusa Chrystusa, zakłada potrzebę obecności i działania Ducha Świętego<sup>52</sup>. Barth uważa, iż właśnie w granicach eklezjologii rzeczywistość działania Ducha Świętego odnajduje swoje właściwe centrum. Duch Święty i Jego działa-

<sup>50</sup> *Die Gestalt, in der er jetzt und hier, in der er der Welt in der Zeit zwischen jenen zwei Zeiten gegenwärtig und offenbar ist, die Gestalt, in der er jetzt und hier zu uns kommt, ist die Kraft seines Kommens in jener ersten Gestalt, des Lichtes, das von dorthin in diese unsere Welt hineinfällt. Sie ist eben die Gestalt seines Kommens, in der er aller Menschen Hoffnung ist: die Verheißung seines Heiligen Geistes; KD IV/3/1, s. 411n.*

<sup>51</sup> Por. KD IV/3/1, s. 412n.

<sup>52</sup> *Die Aneignung der uns zugeeigneten Gnade Jesu Christi, die subjektive Realisierung der objektiv in ihm geschehenen Versöhnung der Welt mit Gott, die Existenz von Christenmenschen setzt voraus und schließt in sich die Gegenwart, das Geschenk und den Empfang, das Wirken und Vollbringen seines Heiligen Geistes; KD IV/1, s. 162.*

nie są podstawą istnienia chrześcijańskiej wspólnoty, jak i wiary pojedynczego człowieka. Bazylejczyk daje jednak pierwszeństwo wspólnotcie. Przysposobienie do zbawienia dokonuje się poprzez wspólnotę chrześcijan. Powołując się na *Katechizm Heidelberski*, twierdzi on, iż „Duch Święty nie jest żadnym prywatnym Duchem, ale jest Mocą, w której Syn Boży od początku aż do końca świata wybiera spośród całej ludzkości swój Kościół i przeznaczają go do wiecznego życia; Duchem swoim i słowem gromadzi go, chroni i utrzymuje w jedności prawdziwej wiary”<sup>53</sup>. Kościół jest miejscem, gdzie człowiek dzięki samemu Bogu i przez Niego staje się odbiorcą Objawienia. Dzięki przyjęciu przez Boski Logos ludzkiej natury, wierni usprawiedliwieni i uświęceni w Jezusie Chrystusie mogą wieść życie dzieci Bożych. To życie dzieci Bożych ze względu na Jezusa Chrystusa stanowi rzeczywistość Kościoła, subiektywną rzeczywistość objawienia<sup>54</sup>. Posiadając chrystologiczne ugruntowanie, Kościół nigdy nie może przeciwstawić się Chrystusowi lub też oddzielić się od Niego. Kościół ustawicznie znajduje się pod wpływem działania Jego łaski.

Gromadząc wiernych we wspólnotcie, Duch Święty działa jako budząca do życia moc i stąd daje On jakby podwaliny każdej wspólnoty wiernych. Barth uważa, że wyznanie wiary *Credo in Spiritum Sanctum* stwierdza fakt, że w zgromadzeniu wiernych można doświadczyć działania Ducha Świętego<sup>55</sup>. Barth chciałby umieścić pneumatologię pomiędzy chrystologią i eklezjologią. Pneumatologia ma być rozumiana jako cel chrystologii i jako punkt wyjścia dla eklezjologii.

Pneumatologia jest dla szwajcarskiego teologa celem chrystologii, ponieważ Duch Święty umożliwia kontynuację dzieła Chrystusa w Kościele. Pneumatologia stanowi również podstawę eklezjologii, gdyż w Kościele można doświadczyć działania Ducha Świętego. Ponieważ jednak nie sposób odróżnić i oddzielić Kościół widzialny od Kościoła niewidzialnego<sup>56</sup>, stąd istnieje możliwość poznania dzieła Ducha Świętego poprzez konkretną wspólnotę Kościoła. Wspólnota kościelna znajduje się w stadium przejściowym pomiędzy pierwszą a drugą paruzją Jezusa Chrystusa. By związać tę pierwszą i drugą paruzję Chrystusa ze sobą, konieczna jest, będąca dziełem Ducha Świętego, chrześcijańska wiara<sup>57</sup>. Wiara, której Duch jest twórcą, jest dziełem rzeczy-

<sup>53</sup> KD IV/1, s. 164; zob. *Katechizm Heidelberski*, pytanie 54.

<sup>54</sup> Adresatem Bożego objawienia jest człowiek. Tylko dzięki objawieniu i poprzez nie może człowiek samego siebie rozumieć w swej wolności przed Bogiem. Działanie Ducha Świętego realizuje się w dwóch ściśle na siebie nachodzących aspektach: subiektywnej rzeczywistości (*subjektive Wirklichkeit*) i subiektywnej możliwości Objawienia (*subjektive Möglichkeit der Offenbarung*). Wyjaśniając rozumienie „subiektywnej rzeczywistości” Barth stawia pytanie: Co oznacza objawienie jako wydarzenie ukazujące nie tylko samego Boga, ale także jako wydarzenie skierowane do człowieka? Jak daleko jako ludzie uczestniczący w wydarzeniu objawienia jesteśmy otwarci (dosłownie: wolni) dla Boga, by On mógł nam się objawić? Tę rzeczywistość, o którą pyta, nazywa subiektywną rzeczywistością objawienia i uzależnia ją od działania Ducha Świętego; KD I/2, s. 223.

<sup>55</sup> KD IV/1, s. 725.

<sup>56</sup> Zob. KD IV/1, s. 747n.

<sup>57</sup> Zob. KD IV/1, s. 810–826.

wistej wolności, która ma swoją przyczynę nie po ludzkiej, ale po boskiej stronie<sup>58</sup>. W budowaniu wspólnoty kościelnej Duch Święty działa jako ożywcza moc, poprzez którą uświęcona wspólnota staje się ciałem Jezusa Chrystusa, aby cały świat mógł być uświęcony<sup>59</sup>. Konkretna wspólnota kościelna (*communio sanctorum*) jest ujmowana przez Bartha w aspekcie wzrostu, zachowania i struktury organizacyjnej tejże wspólnoty. Siłą napędową w budowaniu wspólnoty kościelnej jest Duch Święty, ponieważ Jego ożywcza moc umożliwia i urzeczywistnia miłość. Ta zaś jest czynem wolności, która ma swą przyczynę po stronie Boga. Wolny czyn miłości nie ma ludzkiego, lecz boskie pochodzenie<sup>60</sup>. W ten sposób Barth łączy osobę Ducha Świętego z egzystencjalną kategorią miłości. Podobnie czyni w stosunku do kategorii nadziei.

Duch Święty jako oświecająca moc działa we wspólnocie kościelnej, by mogła ona realizować przymierze pomiędzy Bogiem i ludźmi. „Właśnie obecność i działanie Ducha Świętego jest paruzją Jezusa Chrystusa w czasie między Wielkanocą a Jego ostatecznym objawieniem”<sup>61</sup>. Na gruncie działania Ducha Świętego rozwija się chrześcijańska nadzieja. Przez powołanie i misję wspólnoty, w której dopełnia się nasze zbawienie, dzieło Ducha Świętego staje się przejściem do ostatecznego objawienia Chrystusa. Wspólnota kościelna powołana przez Ducha Świętego tworzy historię świata i stanowi „wolną część ludzkości”. Jest to możliwe tylko przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Jezus Chrystus działa przez Ducha Świętego zarówno w tajemnicy samego Boga, jak i w chrześcijańskiej wspólnocie. Podobnie Duch Święty działa dzięki Jezusowi Chrystusowi w Jego prawdzie i mocy. To jedno w podwójnej formie skuteczne działanie Boga stanowi, według szwajcarskiego teologa, podstawę chrześcijańskiej wspólnoty kościelnej, która istnieje nieprzerwanie dzięki działaniu Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego<sup>62</sup>. Natomiast kościelna wspólnota posłana jest do świata, by sama, żyjąc w nadziei, przekazywała innym prawdę o zbawieniu.

## 5. Znaczenie pneumatologii Bartha

Barth wprowadził teokratyczną korekturę w teologii, jak i pneumatologii. Podkreśla on przede wszystkim podmiotowość Boga. Jego rozumienie podmiotowości

---

<sup>58</sup> KD IV/1, s. 832.

<sup>59</sup> Por. KD IV/2, s. 695.

<sup>60</sup> Barth często powtarza: *Die Liebe ist ein freies Tun*; zob. KD IV/2, s. 725–824.

<sup>61</sup> KD IV/3, s. 578.

<sup>62</sup> *Jesus Christus wirkt, schafft, handelt durch den Heiligen Geist und so im Geheimnis Gottes an und in der christlichen Gemeinde. Und der Heilige Geist tut das von Jesus Christus her, in seiner Wahrheit und Macht und so wieder im Geheimnis Gottes. Das eine in dieser doppelten Gestalt wirksame Tun Gottes ist der Grund und das Geheimnis der christlichen Gemeinde*; KD IV/3, s. 861.

Boga, które MOLTSMANN krytykuje jako „trynitarną monarchię”<sup>63</sup>, jest uwarunkowane pojęciem „Absolutnego Podmiotu” (*Absolute Subject*), będącego wzorem czy ideałem dla podmiotu ludzkiego. Skutek jest taki, że w trynitologii Bazylejczyka jedność Boga zostaje podkreślona kosztem troistości Bożych Osób. Można by nawet powiedzieć, że nie ma wyraźnej różnicy pomiędzy jego pojęciem „sposoby bytowania” a modalistycznym określeniem „sposoby ukazywania się”. Modalistyczna tendencja zdaje się towarzyszyć teokratycznej pneumatologii Bartha.

Jeśli Duch Święty, który ma za zadanie pełnić rolę koordynatora między Jezusem Chrystusem a ludzką wspólnotą, ukazywany jest tylko jako Ten, który został objawiony, to zostaje zbyt mocno zaakcentowana prawda o jedności Boga. Ten Objawiający (*Offenbarer*) poprzez swoje Objawienie (*Offenbarung*) warunkuje Tego, który jest Jego Objawieniem (*Offenbarsein*). Barth używa modalistycznie brzmiącego wyrażenia, kiedy mówi, że w trynitologii nie mówi się o trzech boskich „Ja”, ale trzy razy o jednym boskim „Ja”<sup>64</sup>. Żeby obronić się przed tryteizmem Bazylejczyk podkreśla jedynność boskiego „Ja”, która jest równoznaczna z Absolutnym Podmiotem. Trzy Osoby Boskie jako sposoby bytowania zostały przez Bartha wcielone w Absolutny Podmiot. Osoba Ducha Świętego zdaje się jednak być przy tym pochłonięta przez podmiotowość jednego Boga. Jako reprezentant jednego Boga Duch Święty jest identyfikowany z jednym Panem.

W myśli Bartha widoczny jest problem relacji chrystologii do pneumatologii. Chrystologia jest widziana albo jako absolutnie niezbędna dla pneumatologii, albo jako ograniczenie pneumatologii. Według T.P.J. ROSATO pneumatologia Bartha jest ograniczona poprzez jego chrystologię Logosu i stosowanie chrystocentrycznej metody. W konsekwencji, Ducha Świętego można nazwać tylko *Spiritus redemptor*, a nie także *Spiritus creator*<sup>65</sup>. Przeciwną opinię wyraża reformowany teolog A.E. LEWIS: jeśli Duch Święty jako *Spiritus creator* nie miałby nic wspólnego z Duchem Chrystusa, to zostałaby zapoznana jedność Syna i Ojca. Duch Święty musi być ujmowany jako Duch Chrystusa, inaczej nie można by Go było poznać. Barth rozwinął naukę o Duchu Świętym w jej ścisłym powiązaniu a chrystologią — pod tym względem jest kontynuatorem reformowanej tradycji. W jego ujęciu ten typ pneumatologii stał się dominujący.

Jest rzeczą godną uwagi, że chociaż trzeci artykuł wyznania wiary zdaje się być w pewnym stopniu pochłonięty przez pierwszy artykuł, to jednak istnieje mocny związek między trzecim a drugim artykułem na gruncie chrystocentrycznych teorii Bartha. Dwa wnioski można z tego wyprowadzić. Po pierwsze, pneumatologia bazylejskiego teologa ożywczo działa na jego eklezjologię, a w konsekwencji również na antro-

<sup>63</sup> BARTH, *dz. cyt.*, s. 154–161.

<sup>64</sup> KD 1/1, s. 370.

<sup>65</sup> Zob. TENŽE, *dz. cyt.*, s. 148–180.



pologię. Ponieważ Duch Święty jest mocą, ożywczym sposobem bytowania Boga, stąd eklezjologia i antropologia są zdominowane nauką o roli Ducha Świętego. Po drugie, pneumatologia Bartha nie jest jednak niezależna od jego eklezjologii i antropologii. Ponieważ przedmiot pneumatologii sam w sobie nie jest wyraźny, stąd dopiero działanie Ducha Świętego w Kościele i w człowieku pozwala poznać Jego samego.

### **Pneumatologie in der *Kirchlichen Dogmatik* von Karl Barth**

#### **Zusammenfassung**

Die „Person“ des Heiligen Geistes soll neuzeitlich, nach K. Barth, durch den Begriff der „Seinsweise“ des Heiligen Geistes ersetzt werden. Der Begriff der „Seinsweise des Heiligen Geistes“ drückt viel besser aus, wer der Heilige Geistes ist, als der Begriff „Person des Heiligen Geistes“. Durch den Begriff der „Seinsweise“ betont Barth die Einheit zwischen Gottes Dasein und Gottes Sein.

Barth behauptet, daß Gott selbst in unzerstörter Einheit, aber auch in unzerstörter Verschiedenheit der Offenbarer, die Offenbarung und das Offenbarsein ist. Nach diesem Schema ist Gott das Subjekt, das Prädikat und das Objekt. Die Dreiheit Gottes wird durch den Ausdruck der drei Momente der einzigen Offenbarung von der Einheit Gottes unterdrückt, indem das dritte Moment besonders bedroht ist, weil das Subjekt (Offenbarer) und das Prädikat (Offenbarung) konkreter als das Objekt (Offenbarsein), und das Moment der Verhüllung und der Enthüllung deutlicher als das Moment der Mitteilung sind. Ein Subjekt und ein Prädikat machen einen Satz deutlich, aber das Objekt, manchmal sogar nur ein Teil des Prädikats, ist nicht unbedingt notwendig. Das Objekt ist abhängig, weil es das Objekt des Subjektes und des Prädikates ist. Das Offenbarsein ist auch nicht unabhängig, weil es im Zusammenhang des Offenbarers und der Offenbarung liegt, d.h. das Offenbarsein ist stets das Sein des Offenbaren von Offenbarer und Offenbarung.

Es ist bemerkenswert, daß, obwohl der dritte Artikel durch den ersten abgelöst zu werden droht, gibt es eine feste Verbindung zwischen dem dritten und dem zweiten Artikel aufgrund der christozentrischen Tendenz Barths. Daraus ergeben sich einige Folgerungen. Die Beziehung der Pneumatologie zur Ekklesiologie und Anthropologie wird in den Brennpunkt gesetzt. Barths Pneumatologie ist sehr lebendig in der Ekklesiologie und Anthropologie. Da der Heilige Geist eine Macht, eine lebendige Seinsweise Gottes ist und das subjektive Moment darstellt, sind die Ekklesiologie und die Anthropologie vom Heiligen Geist dominiert. Andererseits, weil das Subjekt der Pneumatologie nicht deutlich ist, ist Barths Pneumatologie nicht unabhängig von der Ekklesiologie und Anthropologie. Man muß den Heiligen Geist durch das Werk des Heiligen Geistes in der Ekklesiologie und Anthropologie erkennen.