

**Piotr Jaskóła**

ORCID 0000-0002-5387-6669

## Oryginalne pojęcia pneumatologiczne w Kościelnej dogmatyce Karla Bartha

**Streszczenie:** Artykuł wyjaśnia kilka podstawowych pojęć, które Karl Barth w swojej słynnej Kościelnej Dogmatyce proponuje zastosować w nauce o Duchu Świętym. Po wstępnej charakterystyce myśli reformowanego teologa, punkt drugi prezentuje pojęcie „sposób bytowania” („Seinsweise”). Tym pojęciem chciałby on zastąpić pojęcie „osoby” Ducha Świętego. Kolejny punkt mówi, że dla Bartha Duch Święty to „subiektywna rzeczywistość objawienia” (*subjective Wirklichkeit der Offenbarung*) i subiektywna możliwość objawienia (*subjective Möglichkeit der Offenbarung*). To „subiektywne” objawienie różni się od obiektywnego objawienia się Jezusa Chrystusa. W ostatnim punkcie ukazana jest nauka Bartha o chrzcie Duchem Świętym rozumianym jako „ekskluzywny” czyn Boga. Zakończenie zawiera podsumowujące wnioski.

**Słowa kluczowe:** Duch Święty, osoba, „sposób bytowania” („Seinsweise”), „subiektywna rzeczywistość objawienia” (*subjective Wirklichkeit der Offenbarung*), „subiektywna możliwość objawienia” (*subjective Möglichkeit der Offenbarung*), chrzest Duchem Świętym.

**Summary:** Original pneumatic concepts in the Church Dogmatic by Karl Barth

The article explains a few basic concepts that Karl Barth in his famous *Church Dogmatic* proposes to apply in his teaching about Holy Spirit. After the an introductory examination of the thought presented by the reformed theologian in the first part, the second part presents the concept of the „way of being” („Seinsweise”) intended to replace the concept of the Holy Spirit as a “person”. The following part presents the Barth’s view of the Holy Spirit as the „subjective reality of revelation” (*subjective Wirklichkeit der Offenbarung*) and the „subjective possibility of revelation” (*subjective Möglichkeit der Offenbarung*). This „subjective” revelation is different from the objective revelation of Jesus Christ. The last point presents the teaching of Barth on baptism with the Holy Spirit understood as the „exclusive” deed of God. The article ends with conclusive recapitulation.

**Keywords:** Holy Spirit, Person, „Way of being” („Seinsweise”), „Subjective reality of revelation” (*subjective Wirklichkeit der Offenbarung*), Subjective possibility of revelation (*subjective Möglichkeit der Offenbarung*), baptism with the Holy Spirit.

Karl Barth (1886–1968), duchowny Kościoła ewangelicko-reformowanego, profesor uniwersytetów – początkowo w Getyndze, później w Monastyrze i Bazylei, przez wiele lat XX w. nadawał ton całej teologii protestanckiej<sup>1</sup>. Był twórcą i czołowym przedstawicielem teologii dialektycznej. Już jego słynny Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian (*Der Römerbrief*) z 1919 r. zapowiadał zwrot „od okresu bezspornego liberalizmu ku nowej ortodoksji”<sup>2</sup>. Zaś jego *Kościelną dogmatykę*<sup>3</sup>, liczące ponad 9 tysięcy stron dzieło życia, można nazwać współczesną sumą teologiczną.

### 1. Prekursor „nowej ortodoksji”

K. Barth zauważył, iż teologia liberalna, w której był wychowywany, za mało miejsca przyznaje transcendencji Boga i istocie wiary. Jego zdaniem wszystkie zabiegi liberalistów dowodzą, że zatracili oni świadomość, iż Objawienie jest dziełem Boga, a wiara jako odpowiedź człowieka na Objawienie jest dziełem Ducha Świętego. Próby ludzkiego uzasadniania wiary sprawiają, iż chrześcijaństwo wyjalawia się, staje się pobożną etyką. Świadomość nieskończonej różnicy między odwiecznym Bogiem a naszym światem powinna powstrzymać ludzi od tego, by w swej chęci zbliżania się do Boga posługiwali się doktrynami religijnymi, metodami historycznymi i filozofią. Zdaniem Bartha, Objawienie przekreśla religię, stąd chrześcijaństwo nie uważał za religię<sup>4</sup>.

Zapoczątkowana przez Bartha teologia dialektyczna radykalnie akcentowała „boskość Boga”. Uważała słowo Boże za jedyny przedmiot teologii chrześcijańskiej, stąd też nazywana była teologią słowa Bożego lub teologią diastazy, teologią paradoksu. Teologia dialektyczna podkreślała, iż decydującą regułą jest dla niej

<sup>1</sup> Urodzony 10 maja 1886 r. w Bazylei i tamże zmarły 10 grudnia 1968 r.

<sup>2</sup> Zob. B. Willms, *Ekumeniczne znaczenie Karola Bartha*, „Concilium” (wyd. polskie) 1–2 (1965–66), s. 321n. Nowsze opracowania: R.M. Allen, *Karl Barth's Church Dogmatics: An Introduction and Reader*, T&T Clark 2012; M. Galli, *Karl Barth. An Introductory Biography for Evangelicals*, Eerdmans 2017; M. Hintz, *Jedność powinności i wolności – myśl etyczna Karola Bartha*, „Przegląd Ewangelicki” 1/2009, s. 29–47.

<sup>3</sup> K. Barth początkowo napisał *Die christliche Dogmatik*, München 1927. Poprawiona wersja z tytułem *Die Kirchliche Dogmatik* zaczęła się ukazywać pięć lat później: t. I/1–IV/4 Zollikon, Zürich 1932–1967. Wszystkie tomy wielokrotnie wznawiano. Dalej skrót: KD. Zob. S.E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 1978, s. 196–202.

<sup>4</sup> Zob. R. Borski, *Koncepcja religii we wczesnym okresie teologii Karola Bartha*, „Rocznik Teologiczny” XXVIII (1986)2, s. 145–156.

wydarzenie objawienia Bożego (*Deus dixit*). Punktem wyjścia, treścią i normą teologii nie jest religijne przeżycie człowieka, ale wyłącznie Bóg dający się poznać człowiekowi w objawieniu. Do specyficznych znamion teologii dialektycznej należy akcentowanie „odgórnej drogi” – od Boga do człowieka, podczas gdy każda inna religia i teologiczna refleksja ma charakter „drogi oddolnej” – od człowieka do Boga.

Aby objawić siebie ludziom, Bóg posłużył się trzema postaciami słowa Bożego: objawionym, pisanym i zwiastowanym. Słowem objawionym jest Chrystus w swojej ludzkiej naturze, słowem pisanym jest Biblia świadcząca o objawieniu dokonany w Jezusie Chrystusie, słowem zwiastowanym jest przepowiadanie Kościoła łącznie ze sprawowanymi sakramentami<sup>5</sup>.

Istotę dialektyki Bożej objawiło człowiekowi wcielone Słowo Boże – Jezus Chrystus, w którym na sposób paradoksu Bóg stał się człowiekiem, wieczność stała się czasem, a absolutność – względnością<sup>6</sup>. Specyfika dialektycznego myślenia Bartha znajduje odzwierciedlenie także na płaszczyźnie jego pneumatologii.

Interesującym jest, że Barth jako chyba najbardziej twórczy reinterpretator i kontynuator teologii Kalwina pod koniec swojego życia wyznaje, że pneumatologia została przez niego zaniedbana i właściwie niedostrzeżona. A przecież „wszystko, w co należałoby wierzyć, co zreflektować i powiedzieć o Bogu Ojcu i Bogu Synu w rozumieniu 1 i 2 artykułu, powinno być ukazane i naświetlone przez Boga Ducha Świętego, będącego *vinculum pacis inter Patrem et Filium*. Całe dzieło Boga dla stworzenia, dla człowieka, w Nim i z Nim można by uwidocznic”. Wielki teolog szwajcarski wymienia szczególnie takie ważne zagadnienia teologiczne, jak: usprawiedliwienie, uświęcenie i powołanie, stworzenie – jako *opus proprium* Boga Ojca. Zwraca też uwagę na wszystko ogarniającą chrystologię (*conceptus de Spiritu Sancto!*), pytając: „czyż Bóg – swojemu ludowi poprzez objawienie przymierza i jako taki w świecie przepowiadany – nie jest na całej linii Duchem (J 4, 24; 1 Kor 3, 17), tzn. tym Bogiem, który w właściwej sobie wolności, mocy, mądrości i miłości sam siebie uobecnia i udziela?”<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Zob. W. Dymny, *Barth Karl*, w: „Encyklopedia Katolicka”, Lublin 1985, t. II, k. 68–74. Dalej skrót: EK.

<sup>6</sup> A. Nossol, *Dialektyczna teologia*, EK, t. III, k. 1254n.

<sup>7</sup> Posłowie do: *Schleiermacher–Auswahl*, Hrsg. H. Bolli, München–Hamburg 1968, s. 311.

W 1930 r. Karl Barth opublikował wykład *Der heilige Geist und das christliche Leben*<sup>8</sup>, który jest jego reakcją 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 pojednania. 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. Wykład pozwala poznać nie tylko pneumatologię młodego Bartha, ale struktura tego wykładu stanowi zapowiedź późniejszej *Kirchliche Dogmatik* – dzieła życia tegoż teologa<sup>9</sup>.

W *Kościelnej dogmatyce*, gdzie Barth koncentruje się przede wszystkim na nauce o usprawiedliwieniu, brak systematycznie rozpracowanej pneumatologii. Problem usprawiedliwienia ujęty z perspektywy pneumatologicznej nigdy nie doczekał się u niego wyczerpującego opracowania, ale pozostawał w sferze jego planów<sup>10</sup>. Pneumatologia Bartha, mimo braku całościowych ujęć, stanowi jednak interesujący temat, gdyż w rzeczywistości poświęcił on o wiele więcej uwagi Duchowi Świętemu niż jego reformowani protoplaści, którzy zasadniczo skupiali swoją uwagę na Ojcu i Synu. Najbardziej oryginalne pojęcia pneumatologiczne staną się przedmiotem poniższych analiz.

---

<sup>8</sup>K. Barth, *Der heilige Geist und das christliche Leben*, w: tenże i H. Barth, *Zur Lehre vom heiligen Geist*, München 1930, s. 39–105.

<sup>9</sup>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. 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>10</sup>Wspomina o tym biograficzne opracowanie, którego autorem jest E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 1975, s. 511.

## 2.1. Osoba Ducha Świętego jako „sposób bytowania”

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, ponieważ sam w sobie jest On Duchem miłości Boga Ojca i Boga Syna”<sup>11</sup>. Duch Święty, którego otrzymujemy, jest więc Wybawicielem i Panem, który czyni nas wolnymi. Z tego też względu musi On być rozumiany jako „osoba”<sup>12</sup>. Barth uważa jednak, że określenie „osoba” ze względu na nowożytnie pojęcie osobowości utraciło dawną teologiczną adekwatność. Według niego, określenie „sposób bytowania” (*Seinsweise*) mogłoby zastąpić dotychczasowe określenie „osoba”, ponieważ jest prostsze i bardziej jasne. 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>13</sup>. Jego zdaniem, zamiast mówić o „osobie” Ducha Świętego, winno się używać określenia „sposób bytowania” Ducha Świętego. Określenie osoby w stosunku do Boga oznacza, że Bóg nie jest nieosobową potęgą. Podobnie w odniesieniu do Ducha Świętego. Określenie Ducha Świętego jako osoby oznacza, że nie jest On nieosobową potęgą, mocą, absolutnym duchem, ale Panem, podmiotem, który 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 też przekonany, że określenie „sposób bytowania Ducha Świętego” o wiele lepiej wyraża, kim jest Duch Święty niż określenie „osoba”. Poprzez określenie „sposób bytowania” podkreśla Barth 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 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>14</sup>. Ponieważ Duch Święty w pełni oddaje istotę Boga, stąd sposób bytowania Ducha Świętego w Objawieniu jest równocześnie samym Bogiem. Według Bartha,

---

<sup>11</sup> KD I/1, 470.

<sup>12</sup> A więc nie w kategoriach „mocy”. Zob. KD I/1, 378.

<sup>13</sup> KD I/1, 395.

<sup>14</sup> KD I/1, 489.

Duch Święty nie jest najpierw Bożym Duchem, ale Bogiem jako Duch, sposobem bytowania Boga. Oznacza to, iż jedność Boga poprzedza Jego troistość. Niezależnie jednak od zasadniczej teocentrycznej opcji, preferującej jedność Boga, trynitarny charakter Boga zostaje w jego teologicznych koncepcjach w pełni zachowany. On ustawicznie próbował konstruować taką teologię Ducha Świętego, która pomogłaby lepiej zrozumieć Ojca i Syna<sup>15</sup>.

## 2.2. Duch Święty jako „subiektywna rzeczywistość objawienia” i „subiektywna możliwość objawienia”

W dogmatyce Bartha istnieje mocny związek antropologii i pneumatologii. Duch Święty stanowi subiektywną rzeczywistość objawienia (*subjective Wirklichkeit der Offenbarung*) i subiektywną możliwość objawienia (*subjective Möglichkeit der Offenbarung*) wobec obiektywnego objawienia się Jezusa Chrystusa – co Barth nazywa także „wolnością człowieka dla Boga”<sup>16</sup>. Duch Święty tak otwiera obiektywne objawienie Jezusa Chrystusa jako Bożej wolności dla człowieka, że człowiek to obiektywne objawienie doświadcza subiektywnie jako ludzką wolność dla Boga. „Duch Święty jest mocą a Jego działanie jest dziełem koordynacji bytu Jezusa Chrystusa i istot od Niego różnych, ale z Nim złączonych we wspólnocie”<sup>17</sup>. Jeżeli działanie Ducha Świętego jest koordynacją między Jezusem Chrystusem a wspólnotą ludzi, to założenia Bartha podobne są do założeń Schleiermachera, który Ducha Świętego pojmował jako zjednoczenie Boskiej istoty z ludzką naturą w formie wszechobecnego Ducha (*Gemeingeist*). Barth jednak nie identyfikuje Ducha Świętego z „koordynacją”, a jedynie Jego działanie ma odpowiadać „koordynacji”. Tym samym wyraźna jest różnica w stosunku do Schleiermachera, który Ducha Świętego utożsamiał ze zjednoczeniem. Można powiedzieć, że podmiotowość Ducha Świętego została bardziej zaakcentowana, niż to uczynił Schleiermacher.

<sup>15</sup> Barth nawiązuje do tego pod koniec swego życia w *Nachwort*, w: *Schleiermacher–Auswahl*, red. H. Bolli, München 1968, s. 311: „Alles was von Gott dem Vater und Gott dem Sohn in Verständnis des 1. Und 2. Articals 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>16</sup> Szeroko rozważa to zagadnienie KD I/2, 222–303.

<sup>17</sup> „Der Heilige Geist ist die Macht und seine Aktion ist das Werk der Koordination des Seins Jesu Christi und des von ihm verschiedenen, aber in ihm eingeschlossenen Seins seiner Gemeinde”. KD IV/3, 870.

Jak istnieje w *Kirchliche Dogmatik* mocny związek antropologii i pneumatologii, tak też podobnie ścisły związek zachodzi między pneumatologią a chrystologią Bartha. Dzieło wcielenia, jak i wydarzenie wylania Ducha Świętego zarówno w swych warstwach „obiektywnych”, jak i „subiektywnych”, są dla Bartha w równym stopniu Boską tajemnicą. Jak „obiektywne Objawienie” (*objective Offenbarung*) ukierunkowane jest na „subiektywne” (*subjective Offenbarung*), tak też i na odwrót: „subiektywne objawienie”, którego źródłem jest Duch Święty, rozciąga się na „objawienie obiektywne”, które miało miejsce w Jezusie Chrystusie. Do „obiektywnego Objawienia” nie zostaje w żadnym wypadku dołączone drugie – „subiektywne”. To „obiektywne Objawienie” nie staje się też w żadnym wypadku „subiektywnym”. Ponieważ Duch Święty, jako Duch Ojca i Syna, nie jest Duchem istniejącym obok słowa Bożego, stąd „to subiektywne objawienie może być tylko przypieczętowaniem w nas Objawienia obiektywnego, czyli patrząc od naszej strony, jest ono jego odkryciem, uznaniem, jego potwierdzeniem przez nas samych”<sup>18</sup>.

Czym jest i jak należy rozumieć Barthowskie pojęcie „subiektywnej możliwości objawienia”, można dopiero właściwie pojąć, kiedy uściślone zostaje samo rozumienie „subiektywnej rzeczywistości”. Dla Bartha, pytanie o „subiektywną możliwość objawienia” jest pytaniem o możliwość ludzkiej wolności przed Bogiem. Jego zdaniem, może ono być tylko wówczas postawione, gdy wcześniej znajdzie swoją odpowiedź pytanie o samą rzeczywistość ludzkiej wolności. Samo działanie Ducha Świętego na człowieka i w człowieku chce być zrozumiałe samo w sobie i nie potrzebuje żadnych odniesień. Zaś pytanie człowieka o możliwość jego wolności dla Boga, czy przed Bogiem, zakłada już fakt wolności człowieka – a więc rzeczywistość objawienia. Ta rzeczywistość objawienia domaga się od człowieka przede wszystkim posłuszeństwa wobec objawienia, które wyraża się w pierwszym rzędzie w chęci jego zrozumienia. Jeżeli dochodzi do pouczenia przez słowo Boże, to ten proces pouczenia człowieka i samo pouczenie jest dziełem Ducha Świętego. Bez Ducha Świętego nie miałoby miejsca żadne pouczenie, ponieważ słowo domaga się działania Ducha. Działanie Bożego słowa zależne jest od działania Ducha<sup>19</sup>.

Dzieło Ducha Świętego w Jego subiektywnej rzeczywistości decyduje z góry o tym, że tylko w Duchu Świętym istnieje prawdziwa wolność człowieka dla

---

<sup>18</sup> KD I/2, 261.

<sup>19</sup> „Kommt es zum Belehren und zur Belehrung durch das Wort, dann ist dieses Belehren und diese Belehrung das Werk des Heiligen Geistes. Ohne dieses Werk kommt es eben nicht dazu, denn das Wort ist nicht ohne den Heiligen Geist”. KD I/2, 266.

Boga, jak również, że tylko w Nim wolność ta może być rozpoznana. W tym sensie działanie Ducha Świętego na człowieka i w człowieku posiada słowami Bartha „ściśle negatywne znaczenie” (*streng negative Bedeutung*), gdyż otrzymać Ducha Świętego, znaczy odkryć własną duchową niemoc, znaczy poznać, iż Ducha Świętego nie sposób posiadać<sup>20</sup>. Rzeczywistość objawienia Ducha Świętego ujawnia niemoc człowieka, jego skończoność i absolutny dystans wobec Boga. Wszelka próba człowieka, by samodzielnie próbować się uwolnić z owej niewoli czy też przekroczyć wspomniane granice, musi okazać się czystą spekulacją. Jedyna możliwość otwarcia człowieka na Boga, czyli bycia wolnym dla Boga, znajduje swoje spełnienie w działaniu Ducha Świętego. To działanie jest zależne jest od „obiektywnej możliwości objawienia”, którą jest Jezus Chrystus<sup>21</sup>.

### 2.3. Chrzest w Duchu Świętym jako „ekskluzywny” czyn Boga

Nauka Bartha o chrzcie Duchem Świętym opiera się na nowotestamentalnym rozumieniu misterium chrztu. Barth używa zamiennie dwóch nazw: chrzest w Duchu Świętym (*Taufe im Heiligen Geist*) i chrzest Duchem Świętym (*Taufe mit Heiligen Geist*). Od strony teologicznych treści można więc przyjąć, iż nie ma między tymi pojęciami zasadniczych różnic<sup>22</sup>.

W badaniach egzegetycznych dotyczących chrztu w Duchu Świętym, które to zagadnienie dla szwajcarskiego teologa nie jest problemem marginalnym, koncentruje się on głównie na tekstach: Mk 1,8 par.; 1 Kor 12,13; J 1, 33; Dz 1,5-8; 11,16; 19,2n. W oparciu o te podstawowe biblijne teksty wskazuje na zasadniczą różnicę pomiędzy chrztem Duchem Świętym a chrztem wodą. Chrzest Duchem Świętym jest dla niego takim chrztem, którego udziela tylko sam Bóg czy też przez Niego posłany Syn – Mesjasz Izraela i Zbawca Świata<sup>23</sup>. Chrzest ten oczyszcza człowieka, daje mu nową życiową orientację i czyni go świadkiem Jezusa Chrystusa. Jest on rzeczywistym początkiem nowego chrześcijańskiego życia<sup>24</sup>. Według Bartha, chrzest Duchem Świętym umożliwia chrzest wodą. Chrzest

<sup>20</sup> Por. jw.

<sup>21</sup> Cały paragraf 13 KD I/2 jest temu zagadnieniu poświęcony.

<sup>22</sup> Zob. KD IV/4, 3–44.

<sup>23</sup> KD IV/4, 33.

<sup>24</sup> Biblijnym wsparciem są dla Bartha także liczne inne teksty zarówno z Dziejów Apostolskich (pierwsze nawrócenia po mowie św. Piotra w Dzień Zesłania Ducha Świętego – 2,14–36, powołanie Korneliusza – 10,44; 11,15n, działalność św. Pawła w Efezie – 19,4–6), jak i Listów św. Pawła. Zob. KD IV/4, 41. 44. 47. 55.

Duchem Świętym jako wydarzenie boskie różni się jednak zasadniczo od chrztu wodą jako aktu ludzkiego<sup>25</sup>.

O ile nie budzi wątpliwości twierdzenie, że Bóg czy też Jego Syn są Tymi, którzy chrzczą, tak druga teza Bartha mówiąca, iż chrzest Duchem Świętym zasadniczo różni się od chrztu wodą, nie znajduje już w swym końcowym ukierunkowaniu i skutkach tak wyraźnych nowotestamentalnych dowodów. Nowy Testament nie jest zainteresowany systematycznym uściśleniem relacji pomiędzy udzieleniem Ducha a „chrześcijańskim chrztem wodą”. O wiele bardziej zależy mu na ukazaniu wzajemnej jedności i zależności obydwu aspektów w kontekście chrześcijańskiej inicjacji<sup>26</sup>. W sumie Nowy Testament zna wielość relacji między wydarzeniem udzielenia Ducha i chrześcijańskim chrztem wodą. Udzielenie Ducha może mieć miejsce w chrześcijańskim chrzcie wodą, może ten chrzest poprzedzać, może następować po nim. Także tam, gdzie obydwie wydarzenia wydają się nie mieć żadnego związku, podkreślana jest ich jedność i zależność. Wprawdzie dla Nowego Testamentu chrzest w Duchu Świętym odnosi się do Jezusa Chrystusa jako chrzczącego Duchem, a tym samym odnosi się ten chrzest do Boga, to jednak nie znajduje mocnego ugruntowania biblijnego pogląd Bartha, że chrzest ten może być udzielany człowiekowi jedynie „bezpośrednio przez Niego” (Chrystusa czy Boga). To „bezpośrednio” rozumie Bazylejczyk jako udzielenie z wyłączeniem wspólnoty kościelnej, a więc z wykluczeniem także sakramentalnego charakteru chrześcijańskiego chrztu wodą<sup>27</sup>. Barth wydaje się iść o wiele dalej niż reformator Kalwin, kiedy twierdzi, że chrzest (*Christliche Wasser-taufe*) odpowiada na misterium, jakim jest sakrament historii życia Jezusa Chrystusa, Jego zmartwychwstania, wylania Ducha Świętego. Chrzest sam jednak nie jest żadnym misterium, żadnym sakramentem. Chrzest nie jest dla niego środkiem, nośnikiem, czy też instrumentem łaski. Według niego, gdyby uznać chrzest za misterium, to wtedy Bóg zajmowałby miejsce człowieka, a człowiek miejsce Boga<sup>28</sup>. Dla Nowego Testamentu to bezpośrednio napelnienie Duchem Świętym

---

<sup>25</sup> „Die Taufe mit dem Heiligen Geist schließt die Taufe mit Wasser nicht aus, sie macht sie auch nicht überflüssig, sie ermöglicht und fordert sie vielmehr. Die Taufe mit Wasser wiederum ist, was sie ist, allein in ihrer Beziehung zur Taufe mit dem Heiligen Geist: sie setzt diese (...) voraus”. KD IV/4, 45.

<sup>26</sup> Jest to szczególnie widoczne, gdy udzielenie Ducha i „chrześcijański chrzest wodą” są od siebie oddzielone, np. Dz 8,14–17; 10,44–47; 19,1–7. Zob. KD IV/4, 43n.

<sup>27</sup> KD IV/4, 112.

<sup>28</sup> Por. KD IV/4, 116.

nie jest nieznanne – można by wspomnieć Dz 2,1-13, gdzie opisano zesłanie Ducha Świętego pod postacią ognistych języków. Jednakże Nowy Testament zna też „pośrednie” obdarzenie Duchem, które złączone jest z posługiwaniem powołanych mężczyzn (Dz 2,38; 8,17n; 10,44; 19,1-7). Większość egzegetów sprzeciwia się więc skrajnej tezie Bartha, by oddzielać chrzest Duchem – jako ekskluzywny czyn Boga, od chrześcijańskiego chrztu wodą – jako ekskluzywnego ludzkiego czynu.

Według Bartha, chrzest w Duchu Świętym jest boskim przygotowaniem człowieka do chrześcijańskiego życia w całej jego pełni. Biblijne źródła pozwalają mu mówić o trzech różnych wzajemnie się uzupełniających formach udzielania Ducha. Jak już wspomniano, to udzielenie Ducha może mieć miejsce przed chrześcijańskim chrztem wodą, kiedy chrzest w Duchu Świętym jest znakiem początku chrześcijańskiego życia. Może ono mieć miejsce w samym wydarzeniu chrześcijańskiego chrztu wodą oraz po chrześcijańskim chrzcie wodą, kiedy chrzest w Duchu Świętym związany jest z udzieleniem darów charyzmatycznych. Trudno jednak zgodzić się z poczynaniem Bartha, kiedy identyfikuje ze sobą pierwszy i trzeci sposób udzielania się Ducha. Dla niego udzielanie się Ducha jako inicjacja chrześcijańskiej egzystencji związane jest z udzieleniem darów charyzmatycznych<sup>29</sup>. Nowy Testament ukazuje raczej udzielenie Ducha i obdarowanie charyzmatami, które ma miejsce po chrześcijańskim chrzcie wodą – choć wyjątkiem jest tutaj wydarzenie opisane w Dz 10,44-47, kiedy dar Ducha Świętego wylany został na pogan zanim zostali ochrzczeni.

Wyniki analiz biblijno-teologicznych tekstów Bartha pozwalają stwierdzić, że udzielanie się Ducha i chrześcijański chrzest wodą są ze sobą ściśle związane, choć nie są ze sobą identyczne czy zmieszane. Pod tym względem trudno nie przyznać racji wielkiemu Bazylejczykowi. Chrzest w Duchu Świętym nie czyni jednak zbyt dużym chrześcijańskiego chrztu wodą, ale o wiele bardziej domaga się go. Z drugiej strony patrząc, chrześcijański chrzest wodą wskazuje na chrzest w Duchu Świętym. Obydwa są dla siebie komplementarnymi elementami chrześcijańskiej inicjacji. Duch Święty pozostaje przy tym w swoim działaniu suwerenną, niczemu niepodporządkowaną mocą, która nie wiąże się w ekskluzywny sposób tylko z jedną z trzech wyżej wymienionych form chrztu w Duchu Świętym<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Por. KD IV/4, 41n.

<sup>30</sup> Por. T. Freyer, *dz. cyt.*, s. 64nn.

Ustosunkowując się do myśli Bartha od strony teologii katolickiej, należałoby dopowiedzieć, że sakramentalność chrześcijańskiego chrztu wodą polega na tym, że zewnętrzny znak i wewnętrzna łaska w sposób niezmiśnany, ale i nierozłączny należą do siebie. Sakramenty Nowego Przymierza, których pierwszorzędnym dawcą jest Jezus Chrystus, zawierają łaskę, którą oznaczają i której udzielają tym, którzy łasce tej nie stawiają oporu. Dla Bartha przeciwnie: chrześcijański chrzest wodą nie jest żadnym środkiem łaski, on nie sprawia też tego, co oznacza. Barth widzi w nim tylko ludzkie działanie, które jest odpowiedzią na działanie Boga. W tym też zawarta jest jego podstawowa prawda o Bogu, który jako *Auctor primarius* stoi u początku wszelkiego działania stworzeń.

\*\*\*

Barth wprowadził teokratyczną korekturę w teologii, jak i pneumatologii. Podkreśla on przede wszystkim podmiotowość Boga. Jego rozumienie podmiotowości Boga, które J. Moltmann krytykuje jako „trynitarną monarchię”<sup>31</sup>, jest uwarunkowane pojęciem „Absolutnego Podmiotu” (*Absolutes Subject*), będącego wzorem, czy ideałem, dla podmiotu ludzkiego. Skutkiem tego jedność Boga zostaje podkreślona kosztem troistości Bożych Osób. Można by nawet powiedzieć, że nie ma wyraźnej różnicy pomiędzy pojęciem Bartha „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>32</sup>. Żeby obronić się przed tryteizmem Bazylejczyk podkreśla jedyność 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 przy tym pochłonięta przez podmiotowość jednego Boga. Jako reprezentant jednego Boga Duch Święty jest identyfikowany z jednym Panem<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Zob. Tenże, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, s. 154–161.

<sup>32</sup> KD 1/1, 370.

<sup>33</sup> Wydaje się, że rację ma Moltmann, kiedy pisze o pneumatologii Bartha, że nie jest ona pozbawiona problemów, ponieważ trzeci artykuł wyznania wiary może być uważany jako

Jest rzeczą godną uwagi, że chociaż trzeci artykuł wyznania wiary zdaje się pochłonięty przez pierwszy artykuł, to jednak istnieje mocny związek między trzecim a drugim artykułem na gruncie chrystocentrycznych teorii Bartha. Chrystologia jest widziana albo jako absolutnie niezbędna dla pneumatologii, albo jako ograniczenie pneumatologii. W każdym razie 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.

### Bibliografia:

1. Allen R.M., *Karl Barth's Church Dogmatics: An Introduction and Reader*, T&T Clark 2012.
2. Barth K., *Der heilige Geist und das christliche Leben*, w: tenże i H. Barth, *Zur Lehre vom heiligen Geist*, München 1930, s. 39-105.
3. Barth K., *Die christliche Dogmatik*, München 1927.
4. Barth K., *Die Kirchliche Dogmatik*, t. I/1–IV/4 Zollikon, Zürich 1932–1967.
5. Borski R., *Koncepcja religii we wczesnym okresie teologii Karola Bartha*, „Rocznik Teologiczny” XXVIII (1986)2, s. 145-156.
6. Busch S.E., *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 1978.
7. Dymny W., *Barth Karl*, w: „Encyklopedia Katolicka”, Lublin 1985, t. II, k. 68-74.
8. Freyer T., *Pneumatologie als Strukturprinzip der Dogmatik: Überlegungen im Anschluß an die Lehre von der „Geisttaufe” bei Karl Barth*, Paderborn 1982.
9. Galli M., *Karl Barth: An Introductory Biography for Evangelicals*, Eerdmans 2017.
10. Hintz M., *Jedność powinności i wolności – myśl etyczna Karola Bartha*, „Przegląd Ewangelicki” 1/2009, s. 29-47
11. Moltmann J., *Trinität und Reich Gottes*, München 1980.
12. Nossol N., *Dialektyczna teologia*, EK, t. III, k. 1254n.
13. Nossol A., *Chrystologia Karola Bartha*, Lublin 1979.
14. Rosato P.J., *The Spirit as Lord: The Pneumatologie of Karl Barth*, Edinburgh 1981.
15. Willms B., *Ekumeniczne znaczenie Karola Bartha*, „Concilium” (wyd. polskie) 1-2 (1965–66), s. 321-328.

**ks. Piotr Jaskóła** – prof. dr hab.; ksiądz diecezji opolskiej Kościoła rzymskokatolickiego; kierownik Katedry Teologii Kościołów Poreformacyjnych na Wydziale Teologicznym UO; członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN; członek „Societas Oecumenica”.

---

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”. Tenże, *Trinität und Reich Gottes*, s. 159.