

MARIUSZ ORŁOWSKI

KARLA BARTHA TEOLOGIA SŁOWA BOŻEGO W *RÖMERBRIEF* ORAZ *KIRCHLICHE DOGMATIK**

KARL BARTH'S THEOLOGY OF THE WORD OF GOD
IN *THE EPISTLE TO THE ROMANS* AND *CHURCH DOGMATICS*

Abstract. *The Epistle to the Romans* (Germ. *Römerbrief*, 1919 and 1922) and *Church Dogmatics* (Germ. *Kirchliche Dogmatik*, 1932-1967) are the two most important Karl Barth's works – milestones on the path of his theology development. And it had a great influence for whole 20th century theology – Evangelic and Catholic. Phrase used in the title – „theology of the Word of God” – is especially appropriate in a context of a whole theological thought of the citizen of Basel, including *The Epistle to the Romans* and *Church Dogmatics*. For K. Barth theology was man's response to the Word of God. The Word requires response, as it focuses on Jesus Christ – the only revelation of wholly different and transcendent God.

Key words: Karl Barth; *The Epistle to the Romans*; *Church Dogmatics*; liberal theology; dialectical method; analogical method.

Karl Barth (1886-1968) jest uważany za najwybitniejszego myśliciela chrześcijańskiego XX wieku. Pomimo ewidentnego wpływu na twórczość takich teologów, jak H.U. von Balthasar, K. Rahner, P. Schoonenberg czy H. Küng, a z polskich – A. Nossol i W. Benedyktowicz¹, twórczość samego K. Bartha jest nadal mało znana w naszym kraju z powodu braku tłumaczeń jego dzieł². Niewiele jest również prac w języku polskim, które omawiają myśl bazylejskiego teologa.

Mgr MARIUSZ ORŁOWSKI – doktorant Instytutu Ekumenicznego KUL; adres do korespondencji – e-mail: mariusz_orlowski@o2.pl

* Artykuł jest skróconą i częściowo zmienioną wersją pracy dyplomowej napisanej na seminarium z duchowości katolickiej pod kierunkiem ks. dra hab. Adama Rybickiego, prof. KUL.

¹ Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Przedmowa*, w: K. VOYTSEL, „*Menschlichkeit Gottes*”. *Proludzki charakter bytu i działania Boga w interpretacji Karla Bartha*, Świdnica: Dolnośląski Instytut Dialogu i Tolerancji 2013, s. 19.

² Na język polski w całości przetłumaczono do tej pory tylko jedno pomniejsze dzieło K. Bartha z 1947 r. – K. BARTH, *Dogmatyka w zarysie*, tłum. I. Nowicka, Warszawa: Semper 1994.

Do tej pory ukazały się w naszym kraju tylko cztery poważniejsze opracowania w całości traktujące o twórczości K. Bartha – dwa teologiczne i dwa filozoficzne. Pierwszym z nich jest rozprawa habilitacyjna ks. abpa A. Nossola, która ukazała się drukiem w 1979 r., nakładem Redakcji Wydawnictw KUL, pt. *Chrystologia Karola Bartha. Wpływ na współczesną chrystologię katolicką*. Na drugą teologiczną książkę w języku polskim poświęconą twórczości K. Bartha czekano ponad 30 lat, kiedy to w 2013 r. nakładem Dolnośląskiego Instytutu Dialogu i Tolerancji ukazała się rozprawa doktorska Rosjanina K. Voytsela „*Menschlichkeit Gottes*”. *Proludzki charakter bytu i działania Boga w interpretacji Karla Bartha*, przygotowana w Instytucie Teologii Dogmatycznej KUL pod kierunkiem ks. bpa dra hab. A. Czai. W 2009 r. w krakowskim Wydawnictwie A wydano rozprawę doktorską J. Gui *Koncepcja wiary w Römerbrief Karla Bartha*, przygotowaną na Wydziale Filozoficznym UJ pod kierunkiem prof. dra hab. K. Tarnowskiego. Trzy lata później w serii „Studia i Materiały Wydziału Teologicznego UAM” ukazała się publikacja o. dra R.S. Nizińskiego, adiunkta Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej UAM, pt. *Wiara i rozum w poznaniu Boga. Studium myśli Karla Bartha*. Wszystkie wymienione publikacje stanowią ważny wkład do teologii dogmatycznej i filozofii religii.

Ponieważ myśl K. Bartha koncentruje się wokół Słowa objawiającego się Boga, a w teologii posoborowej podkreśla się znaczenie doświadczenia Bożego Słowa, w którym zostało wyrażone wydarzenie zbawcze³, uzasadnione wydaje się podjęcie tematu przedstawionego w następującym ujęciu: *Karla Bartha teologia Słowa Bożego w „Römerbrief” i „Kirchliche Dogmatik”*.

Dwa niewątpliwie najważniejsze dzieła K. Bartha – *List do Rzymian* (niem. *Römerbrief*, 1919 i 1922) i *Dogmatyka kościelna* (niem. *Kirchliche Dogmatik*, 1932-1967) – stanowią dwie cezury na drodze rozwoju jego teologii. Pierwsze z nich było zwieńczeniem wczesnej myśli teologicznej bazylejczyka i okazało się punktem zwrotnym w historii teologii ewangelickiej, drugie zaś stało się dziełem życia teologa z Bazylei i miało wpływ na twórczość wielu katolickich teologów posoborowych.

W tytule pracy zastosowano określenie „teologia Słowa Bożego”, gdyż – jak twierdzi S.C. Napiórkowski – K. Barthowi „zawsze chodziło nie o «świadomość wspólnoty», nie o *sensus fidei*, ale o samo Słowo objawiającego się Boga”⁴. Ponieważ rzeczywistość Słowa Bożego stanowi kłamrę łączącą

³ Zob. L. BORIELLO, G. DELLA CROCE, B. SECONDIN, *Historia duchowości*, t. VI, tłum. M. Pierzchała, Kraków: Homo Dei 1998, s. 329-330.

⁴ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Przedmowa*, s. 19.

wczesną myśl teologiczną K. Bartha z jego późniejszą teologią, określenie „teologia Słowa Bożego” jest adekwatne w stosunku do całej refleksji teologicznej K. Bartha⁵.

I. TWÓRCZOŚĆ K. BARTHA PRZED *RÖMERBRIEF* – OD TEOLOGII LIBERALNEJ DO TEOLOGII DIALEKTYCZNEJ

Ramy pierwszej fazy teologii K. Bartha z lat 1909-1922 tworzą, z jednej strony, juvenilia teologa z lat 1909-1914, z drugiej – ostateczna wersja *Römerbrief* z 1922 r.⁶ Chociaż już najwcześniejsze prace i wystąpienia teologa z Bazylei charakteryzowała pewna niejednoznaczność, niepozwalająca na przyklejenie mu etykiety „teolog liberalny”, to prawdziwie antyliberalna okazała się dopiero druga wersja *Römerbrief*⁷.

Przyjęło się używać terminu „teologia liberalna” w dwóch znaczeniach. W znaczeniu szerszym jest to określenie wszelkich nurtów teologicznych, które – akcentując kwestię wolności teologicznej – są otwarte na dialog ze współczesną nauką i kulturą. W znaczeniu węższym jest to określenie szkoły teologicznej zainicjowanej około połowy XIX wieku przez A. Ritschla (1822-1889), która w sposób znaczący wpłynęła na teologię akademicką w Niemczech drugiej połowy XIX i początku XX wieku. K. Barth szczególnie ostro krytykował kontynuatorów myśli A. Ritschla. Nie szczędził jednak również słów krytyki wobec XIX-wiecznej teologii opartej na założeniach F. Schleiermachera⁸.

⁵ Zob. M. HINTZ, *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny. Studium historyczno-systematyczne*, Warszawa: ChAT 2007, s. 116.

⁶ Część badaczy uważa, że pierwsza faza teologii K. Bartha zakończyła się dopiero w 1931 r. wraz z wydaniem przezeń *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*. Jak jednak słusznie zauważa R.S. Niziński, w latach 1922-1932 K. Barth odchodzi stopniowo od metody teologii dialektycznej na rzecz metody analogii wiary. Zwrot w poglądach teologa daje się zauważyć w jego dziele *Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik* (München: C. Kaiser 1927). Drugą pozycją K. Bartha na jego drodze dojścia do metody analogii wiary jest wspomniana już praca *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (München: Theologischer Verlag 1931), poświęcona Anzelmowi z Canterbury. Nową metodę teolog w pełni wyeksponuje w *Die kirchliche Dogmatik* (Zürich: Theologischer Verlag oraz Evangelischer Verlag 1932-1967), niektórzy badacze uważają jednak, że zerwanie z metodą dialektyczną w przypadku K. Bartha nigdy nie było ostateczne. Zob. R.S. NIZIŃSKI, *Wiara i rozum w poznaniu Boga. Studium myśli Karla Bartha*, Poznań: UAM 2012, s. 22-24.

⁷ Zob. J. GUJA, *Koncepcja wiary w „Römerbrief” Karla Bartha*, Kraków: Wydawnictwo A 2009, s. 31.

⁸ Por. M. HINTZ, *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny*, s. 94.

Odchodzenie K. Bartha od teologii liberalnej było jednak procesem stopniowym. Transformacja jego myśli teologicznej trwała bowiem kilkanaście lat⁹.

1. KRYTYKA MYŚLI E. TROELTSCHA I A. RITSCHLA
W NAJWCZEŚNIEJSZYCH PRACACH I WYSTĄPIENIACH K. BARTHA

Inspirowane myślą W. Herrmanna pierwsze prace i wystąpienia K. Bartha¹⁰ postulują konieczność uczynienia przedmiotem teologii realności objawienia i aktu religijnego. Teza ta skierowana jest zarówno przeciwko heidelberskiej szkole historyczno-krytycznej interpretacji Biblii, jak i teologicznemu idealizmowi reprezentowanemu przez A. Ritschla. W swoich wystąpieniach na konferencjach teologicznych w latach 1910-1911 K. Barth zarzuca E. Troeltschowi, stojącemu wówczas na czele ośrodka w Heidelbergu, że poświęca realność objawienia na rzecz historii, a A. Ritschlowi, że czyni to na rzecz interpretowanej po kantowsku moralności. Błędem obydwu jest, według K. Bartha, nieuwzględnianie rzeczywistości wiary prowadzącej do żywej relacji między człowiekiem a Bogiem. Rozważania teologiczne w oderwaniu od wiary pozostają, w rozumieniu K. Bartha, tylko metafizyczną spekulacją. Zamiast skupiania się wyłącznie na podmiocie religijnego aktu, jakim jest człowiek, teologia powinna mówić, zdaniem K. Bartha, także o jego transcendentnym przedmiocie – Bogu, jak czyniła to protestancka ortodoksja. Jak widać, główna intencja wczesnej myśli K. Bartha nie odbiega zbyt od przedstawionej kilka lat później w *Römerbrief* krytyki charakterystycznych dla teologii liberalnej: antropocentrycznego subiektywizmu, metafizyki i idealizmu. Zarówno w pierwszych wystąpieniach, jak i w *Römerbrief* chodziło K. Barthowi o to samo – o odzyskanie transcendentnego przedmiotu wiary, który zachowała teologia reformacyjna. Intencja jest więc podobna, a różnica zawiera się w odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób adekwatnie mówić o transcendentnym przedmiocie wiary. W *Römerbrief* K. Barth zwróci się w kierunku teologii negatywnej i XVI-wiecznych reformatorów – M. Lutra i J. Kalwina¹¹.

⁹ Niektórzy krytycy K. Bartha twierdzą, że pomimo zerwania z myślą teologiczną swoich nauczycieli, jego teologia zaczęła z czasem nabierać pewnych form kontynuacji, czego dowodem jest polityczne zaangażowanie całej barthowskiej etyki. Zob. M. HINTZ, *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny*, s. 102.

¹⁰ Zob. K. BARTH, *Vorträge und kleinere Arbeiten (1909-1914)*, Zürich: Theologischer Verlag 1992.

¹¹ Zob. J. GUJA, *Koncepcja wiary w „Römerbrief”*, s. 32-33.

2. ODRZUCENIE TEOLOGII RELIGIJNEGO DOŚWIADCZENIA I TEOLOGII NATURALNEJ W *SUCHET GOTT, SO WERDET IHR LEBEN!*

Suchet Gott, so werdet ihr leben! to książka wydana w 1917 r. przez K. Bartha wspólnie z E. Thurneysenem¹², w której szwajcarscy teologowie deklarowali odrzucenie zarówno charakterystycznej dla F. Schleiermachera i W. Herrmanna teologii religijnego doświadczenia, jak i teologii naturalnej. Co ciekawe, kilka lat wcześniej K. Barth skłaniał się ku szkole herrmannowskiej, a studiując w Marburgu, był nawet bezpośrednim uczniem W. Herrmanna. Pod wpływem liberalnej teologii W. Herrmanna powstały również pierwsze prace i wystąpienia teologiczne K. Bartha. W *Suchet Gott, so werdet ihr leben!* jednak wyraźnie dawał się już zauważyć odwrót K. Bartha od teologii liberalnej i tendencja powrotu do ortodoksyjnej, a więc asymetrycznej wizji relacji Bóg–człowiek. Człowiek nie jest, według K. Bartha, „wspólnikiem” Boga w budowaniu Królestwa Bożego, jak chcieli tego teologowie liberalni. Nie może też twierdzić, że „ma Boga”, ale raczej – za M. Lutrem i J. Kalwinem – że Bóg „ma jego”. Celem, jaki chce osiągnąć K. Barth przez podkreślenie asymetryczności relacji między Bogiem a stworzeniem, jest uwydatnienie idei zwycięskiego boskiego „tak”, która zostanie rozwinięta w pierwszej edycji *Römerbrief*¹³.

II. K. BARTHA KOMENTARZ DO LISTU DO RZYMIAN – PRZEŁOM W TEOLOGII EWANGELICKIEJ

Rzadko zdarza się, że drugie wydanie jakiejś książki na tyle różni się od wydania pierwszego, że praktycznie mamy do czynienia z zupełnie nowym dziełem. Ponieważ sytuacja taka zaistniała w przypadku komentarza do Listu do Rzymian autorstwa K. Bartha, konieczne staje się oddzielne omawianie obydwu edycji *Römerbrief*.

1. PIERWSZA EDYCJA *RÖMERBRIEF*

Już pierwsze wydanie *Römerbrief* K. Bartha, które ukazało się drukiem w 1919 r., uznano za manifest „nowej” teologii. Co ciekawe, *Römerbrief* nie ma charakteru komentarza egzegetycznego. Teolog z Bazylei nie zajmuje się

¹² K. BARTH, E. THURNEYSEN, *Suchet Gott, so werdet ihr leben!*, Bern: Bäschlin 1917.

¹³ Zob. J. GUJA, *Koncepcja wiary w „Römerbrief”*, s. 34.

w nim krytyką greckiego tekstu apostoła Pawła, chociaż posługuje się własnym przekładem Listu do Rzymian¹⁴. Poza tym K. Barth, ani w swoim tekście, ani w przypisach, prawie wcale nie odwołuje się do komentarzy do Listu do Rzymian. Najczęściej korzystał z popularnego komentarza A. Schlattera *Der Römerbrief ausgelegt für Bibelleser* (Stuttgart: Verlag der Vereinsbuchhandlung 1887), rzadziej z Th. Zahna *Der Brief des Paulus an die Römer* (Leipzig: A. Deichert 1910). Ponieważ K. Barth traktuje Pawłowy List do Rzymian przede wszystkim jako tekst prorocki, którego adresatem są wszyscy ludzie wszystkich czasów, kwestie lingwistyczne nie odgrywały dlań większej roli. Nie negując sukcesów metody historyczno-krytycznej, K. Barth podkreśla, że od formalnej analizy tekstu ważniejsze jest jego uniwersalne przesłanie, które apostoł kieruje do wszystkich czytelników listu¹⁵.

Motywy przewodnim pierwszej wersji komentarza K. Bartha do Listu do Rzymian jest odejście od subiektywizmu i idealizmu na rzecz obiektywizmu i realizmu. Termin „subiektywizm” w rozumieniu K. Bartha mieści w sobie zarówno schleiermacherowskie „uczucie całkowitej zależności” i herrmannowskie „wewnętrzne życie”, jak i ritschlikańsko-kantowski „etyczny rdzeń” człowieka. Z powodu swego subiektywizmu i antropocentryzmu wszystkie wymienione wyżej są, zdaniem K. Bartha, niegodne zaufania. W teologii nie idzie bowiem o doświadczenia i odczucia ludzkie, lecz o prawdę obiektywną, którą jest Objawienie Boga. Przeciwwstawiając z kolei idealizm realizmowi, odnosi się K. Barth do luterskiej dialektyki Prawa i Ewangelii. W ujęciu tym Prawo stanowi wyraz tego, co idealne (niem. *wahrlich*), a tym samym pozostaje poza zasięgiem człowieka. Natomiast Ewangelia zwiastuje to, co rzeczywiste (niem. *wirklich*), co realnie przemienia świat i człowieka. Jest ona działaniem Boga odmiennym od Prawa. Idealizm Prawa i realizm Ewangelii, ludzki subiektywizm („nie” człowieka) i Boży obiektywizm („tak” Boga) pozostają w relacji dialektycznej, przy czym zaprezentowana tutaj dialektyka nie posiada – tak charakterystycznych dla późniejszej myśli K. Bartha – cech paradoksalnej dialektyki bez syntezy. Dialektyka w pierwszej edycji *Römerbrief* nosi jeszcze rysy dialektyki heglowskiej, dialektyczne bowiem przeciwieństwa zostają pogodzone ostatecznie w triumfującym Boskim „tak”. Realizm objawienia jest realizmem, który usuwa przeciwieństwa – Ewangelia znosi Prawo, a Boskie „tak” ludzkie „nie”. W kontekście rzeczywistości Boskiej rzeczywistość człowieka staje się „nierzeczywistością”, jego grzech i potępienie są tylko incydentem,

¹⁴ Zob. tamże, s. 12.

¹⁵ Zob. M. HINTZ, *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny*, s. 109-110.

które znosi Boskie „tak”. „Tak” Boga to Jego triumf, który usuwa napięcie pomiędzy ludzkim subiektywizmem i Bożym obiektywizmem – jest syntezą. „Tak” stanowi afirmację Boga. Bóg zwycięża i staje się jawny. Objawienie, nieskrytość Boga przezwyciężają jego ukrycie. Ta optymistyczna wizja prowadzi K. Bartha do konkluzji niczym z pism A. Harnacka, iż zwiększaniu się jawności Boga towarzyszy „organiczny wzrost” Królestwa Bożego na ziemi¹⁶.

Zdaniem R. Bultmanna K. Barth, krytykując w pierwszym wydaniu *Römerbrief* teologię liberalną, sam nie zdołał wyzwolić się spod wpływów swoich liberalnych nauczycieli, w tym od myśli teologicznej A. Harnacka¹⁷. Bultmann zarzuca K. Barthowi, że kreśląc wizję Boga, który pozostaje w „organicznym” związku ze światem i triumfalnie odslania się w historii, porusza się w sferze mitu. Poza tym, tak samo jak teologowie liberalni, gubi K. Barth egzystencję człowieka. „Człowiek z jego wiarą – mówi Bultmann – może być zrozumiany tylko w relacji do świata i kultury, w której żyje. Świat teologii Bartha jest – wobec wszechwładnego, wszystko znoszącego Boskiego «tak» – jedynie «rzekomym» światem, a historia «rzekomą» historią. Czy egzystencja człowieka nie jest w niej także jedynie «rzekomą»? Czy jest tu miejsce dla mówienia o żywej, «realnej», jak chciał Barth, wierze?”¹⁸. W odpowiedzi na tę krytykę teolog z Bazylei pisze nową, zmienioną wersję komentarza do tekstu św. Pawła, w której uwzględnia krytyczne uwagi R. Bultmanna.

2. DRUGA EDYCJA *RÖMERBRIEF*

Druga wersja komentarza do Listu do Rzymian ukazała się w 1922 r. Jego motywem przewodnim stała się tym razem konstatacja istnienia diastazy¹⁹, czyli nieskończonego dystansu między Bogiem a stworzeniem. K. Barth dokonał w swym dziele wielu poprawek i uzupełnień w stosunku do pierwowzoru. I chociaż początkowe rozdziały drugiego wydania *Römerbrief* są w swej treści i budowie zbliżone do pierwszej wersji książki, dalsze jej

¹⁶ Zob. J. GUJA, *Koncepcja wiary w „Römerbrief”*, s. 34-35.

¹⁷ Por. J.M. ROBINSON (red.), *The Beginnings of Dialectic Theology*, Richmond: John Knox Press 1968, s. 232.

¹⁸ J. GUJA, *Koncepcja wiary w „Römerbrief”*, s. 37-38. Na temat dyskusji o hermeneutyce teologicznej między K. Barthem a R. Bultmannem zob. W.G. JEANROND, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tłum. M. Borowska, Kraków: Wydawnictwo WAM 1999, s. 152-176.

¹⁹ Por. A. NOSSOL, *Chrystologia Karola Bartha. Wpływ na współczesną chrystologię katolicką*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1979, s. 24.

partie uległy większym modyfikacjom. W konsekwencji druga wersja komentarza prezentuje odmienną – w stosunku do pierwszej edycji – wizję Boga, człowieka i rzeczywistości wiary. Nic więc dziwnego w tym, że *Römerbrief*, jako wyraz najgłębszej krytyki paradygmatów teologii liberalnej, w chwili ukazania się okrzyknięty został dziełem programowym nowej szkoły teologicznej²⁰.

Należy podkreślić, że o kształcie drugiej wersji *Römerbrief* zdecydowała nie tylko krytyka R. Bultmanna, lecz przede wszystkim nowe źródła inspiracji. Obok M. Lutra głównym mistrzem dla K. Bartha stał się S. Kierkegaard. Jest on najczęściej cytowanym przez K. Bartha myślicielem. Od Kierkegaarda przejął bazylejski teolog teorie, które następnie zreinterpretował i rozwinął. Należą do nich idea jakościowej różnicy między Bogiem a stworzeniem, wizja paradoksalnej wiary, która jest skokiem w próżnię, oraz koncepcja człowieka, który staje się sobą poprzez zapośredniczenie w Bogu²¹. Na ostateczny kształt *Römerbrief* wpłynęła również myśl F. Nietzschego, F. Dostojewskiego i L. Feuerbacha. Szczególnie uwidacznia się to w barthowskiej antropologii i krytyce religii. Poza tym w przedmowie do komentarza K. Barth twierdzi, że inspirował się również myślą I. Kanta i Platona. Filozofem, którego w *Römerbrief* K. Barth nie cytuje, jest G.W.F. Hegel. Teolog z Bazylei jednak niemalże na każdej stronie swego dzieła polemicznie ustosunkowuje się do jego myśli. Teologia K. Bartha jest bowiem w pewnym sensie antytezą filozofii G.W.F. Hegla. Nie można również pominąć krytycznej myśli F. Overbecka na temat współczesnego chrześcijaństwa. K. Barth zgadzał się z główną jego tezą o utraceniu przez chrześcijaństwo orientacji eschatologicznej z chwilą wkroczenia w nowoczesność. Dlatego też w *Römerbrief* zmartwychwstanie odgrywa rolę centralną²². Co ciekawe, w drugiej edycji *Römerbrief* K. Barth częściej powołuje się na M. Lutra niż na J. Kalwina, a do U. Zwingliego odwołuje się tylko sporadycznie²³.

O odmienności pierwszego i drugiego wydania *Römerbrief* decyduje radykalizacja tezy o ukryciu Boga i nieskończonym dystansie między Bogiem a stworzeniem, czyli diastazie. Jest to rozłam dotyczący wszystkich trzech sfer rzeczywistości – ontologicznej, etycznej, poznawczej – którego

²⁰ Zob. M. HINTZ, *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny*, s. 112.

²¹ Por. J. GUJA, *Koncepcja wiary w „Römerbrief”*, s. 40-41; R. BORSKI, *Religia a teologia w poglądach K. Bartha i P. Althausa*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 1988, z. 1, s. 138-139.

²² Zob. J. GUJA, *Koncepcja wiary w „Römerbrief”*, s. 41.

²³ Por. M. HINTZ, *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny*, s. 112.

człowiek nie jest w stanie pokonać o własnych siłach. Przyjęcie przez K. Bartha tezy o diastazie sprawia, że znika „liberalny” optymizm pierwszej wersji *Römerbrief*. W takiej sytuacji niemożliwy staje się „organiczny wzrost” Królestwa Bożego w historii. Do tej pory „nie” człowieka było w fazie przewyższania przez „tak” Boga. Pełna synteza, chociaż jeszcze nie nastąpiła, była już blisko, prawie w ludzkich rękach. Teraz natomiast Królestwo Boże weszło w nierozwiązywalny konflikt ze światem. To starcie dwóch realności, w którym synteza jest niemożliwa, a nie jedynie konflikt „rzeczywistego” z „nierzeczywistym”, co zarzucał pierwszej wersji *Römerbrief* R. Bultmann. Konsekwencją istnienia diastazy jest całkowita negacja teologii naturalnej, doświadczenia religijnego oraz krytyka religii jako takiej²⁴. Wysiłek zasypywania przepaści między Bogiem a światem, próby „sprowadzania” Boga na ziemię wynikają z grzesznej natury ludzkiej, a dokonują się poprzez filozofię, etykę, pobożność mistyczną i religię jako taką. Źródłem tych działań jest identyfikacja człowieka z Bogiem wynikająca z tomistycznej zasady analogii, umieszczającej Boga i człowieka w jednym porządku bytowym, pomimo – jak stwierdza sam św. Tomasz – nieskończonego dystansu dzielącego Boga i człowieka. Zabieg Akwinaty pozwala człowiekowi wypowiadać sądy na temat Boga, a nawet łączyć się z nim w religijnym przeżyciu²⁵.

Innym problemem, który K. Barth podejmuje w swym komentarzu, jest kwestia wiary. Z powodu istnienia diastazy poza wiarą niemożliwa jest jakakolwiek relacja między człowiekiem a Bogiem, a wręcz – jak twierdzi K. Barth za S. Kierkegaardem – wiara decyduje o prawdziwym człowieczeństwie. W pierwszej edycji *Römerbrief* K. Barth przedstawiał ją jako objawioną człowiekowi przez Ducha Świętego „bezpośredniość” prawdy. Wiara jest rozumiana tam przez K. Bartha jako swoista praktyka religijna, umożliwiająca człowiekowi uczestnictwo w „życiu Boga”. W drugim wydaniu *Römerbrief* K. Barth odcina się jednak od tej koncepcji. Ponieważ między Bogiem a człowiekiem istnieje nieskończony dystans, wiara jest czymś paradoksalnym. Jest niepojętym cudem, który w pewnym sensie dokonuje się wbrew ludzkiej naturze, stanowiąc jednocześnie klucz do jej zrozumienia. Człowiek może bowiem zrozumieć siebie, tylko ustosunkowując się wobec Boga²⁶.

²⁴ Por. B. MILERSKI, *Religia a Słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha*, Łódź: Wydawnictwo Ewangelickie św. Mateusza 1994, s. 39.

²⁵ Zob. J. GUJA, *Koncepcja wiary w „Römerbrief”*, s. 39-40.

²⁶ Zob. tamże, s. 40.

K. Barth jest zdecydowanym przeciwnikiem umieszczania metody historyczno-krytycznej w centrum teologicznych badań nad Pismem Świętym, co stanowiło powszechną praktykę wśród ówczesnych teologów liberalnych. Analiza lingwistyczna i metoda historii form (niem. *Formgeschichte*) mają – zdaniem K. Bartha – swoje uzasadnienie jedynie jako etap poprzedzający właściwą interpretację tekstu biblijnego, nigdy natomiast jako jego ostateczna interpretacja, gdyż zastępując właściwą egzegezę, przekraczają swoje uprawnienia metodologiczne. Metoda historyczno-krytyczna nie jest jednak zasadniczym przedmiotem krytyki K. Bartha. Podważa on przede wszystkim rozwijany przez E. Troeltscha sposób uprawiania teologii, wedle którego teolog powinien przyjmować postawę niezaangażowanego badacza Biblii. K. Barth odrzuca takie podejście na rzecz hermeneutycznego „uwikłania” i prezentuje swój model interpretacji inspirowany hermeneutyką filozoficzną. Proces interpretacji tekstu postrzega K. Barth jako swego rodzaju dialog, w którym następuje przekroczenie schematu „obiektywny badacz – badany przedmiot”²⁷. Hermeneutyczna orientacja K. Bartha widoczna jest już w pierwszej edycji *Römerbrief*. We wstępie do tego komentarza pisze on o swoistej ahistoryczności procesu interpretacji²⁸, a w przedmowie do jego drugiej wersji ideę tę rozwija, podkreślając uniwersalne, egzystencjalne znaczenie interpretowanego tekstu²⁹. W procesie interpretacji zniknąć musi – zdaniem K. Bartha – wszystko, co incydentalne i „zaledwie historyczne”³⁰. Chodzi o sam rdzeń tekstu, dotyczący w tej samej mierze zarówno jego autora, jak i czytelnika, o „Słowo wyrażone w słowach”³¹. Czytając Pismo Święte, badacz musi zmagać się z tekstem tak długo, aż zniknie różnica między „wczoraj” a „dzisiaj” i dopóki fakt, iż to nie on jest autorem tekstu, stanie się bez znaczenia: „dopóki nie będę znał autora tak dobrze, że pozwolę mu mówić w moim imieniu, a ja będę zdolny mówić w jego imieniu o sobie”³². Wzorem hermeneutycznej interpretacji są dla K. Bartha analizy M. Lutra i J. Kalwina, w których – jego zdaniem – mamy do czynienia z hermeneutycznym „umieszczaniem siebie” w tekście, co sprawia, iż następuje swego rodzaju transparentność między pierwszym (Apostoł Paweł w I wieku mówi) a szesnastym wiekiem (człowiek XVI wieku słucha). Biblia skierowana jest w ten sam sposób do wszystkich ludzi wszystkich czasów, a do jej

²⁷ Zob. tamże, s. 41-43.

²⁸ Zob. K. BARTH, *Der Römerbrief* [1], Bern: Bäschlin 1919, s. V.

²⁹ Zob. K. BARTH, *Der Römerbrief* [2], München: C. Kaiser 1922, s. IX.

³⁰ J. GUJA, *Koncepcja wiary w „Römerbrief”*, s. 44-45.

³¹ Tamże, s. 45.

³² K. BARTH, *Der Römerbrief* [2], s. IX. Cyt. za: J. GUJA, *Koncepcja wiary w „Römerbrief”*, s. 45.

interpretacji potrzebne są tylko/aż wiara i inspiracja Ducha Świętego, która daje pewność interpretacji. O to właśnie chodzi K. Barthowi, gdy mówi o „przymusie inspiracji”³³. Partykularność interpretacji i aktywne odnoszenie jej do osobistej sytuacji egzystencjalnej nie oznacza, że interpretacja ta dokonuje się na sposób samowolny. Człowiek czytający Biblię jest bowiem – zdaniem K. Bartha – „prowadzony”³⁴.

Wczesną teologię K. Bartha określano różnymi nazwami: teologia Słowa Bożego (teologia biblijna), neoortodoksja, teologia kryzysu czy teologia dialektyczna³⁵. Każde z tych określeń na swój sposób uzmysławiało znaczenie przewrotu w jego myśli teologicznej. W istocie teologia K. Bartha była jednak odmianą znanej od starożytności teologii apofatycznej³⁶.

III. DOGMATYKA KOŚCIELNA – OPUS MAGNUM SZWAJCARSKIEGO TEOLOGA

Pierwszy zarys dogmatyki K. Bartha zawierał w swym tytule przymiotnik „chrześcijańska”³⁷. W wydanym jednak kilka lat później pierwszym tomie dzieła swojego życia bazylejski teolog zastępuje przymiotnik „chrześcijańska” przymiotnikiem „kościelna”³⁸. K. Barth dochodzi bowiem do wniosku, że dogmatyka nie jest nauką „wolną”, lecz nauką związaną z przestrzenią Kościoła, gdyż jedynie na jego łonie istnieje możliwość pozytywnej wypowiedzi o Bogu. To Kościół jest depozytariuszem Bożego objawienia i tylko w nim dana jest właściwa jego wykładnia. Kościół jako społeczność ludzi wierzących jest realnością, w której przechowywana jest prawowierna interpretacja treści chrześcijańskiej wiary³⁹. Takie stanowisko jest konsekwencją ewolucji poglądów teologicznych K. Bartha. W *Liście do Rzymian* mieliśmy do czynienia z opozycją religii i Bożego objawienia. W *Dogmatyce chrze-*

³³ J. GUJA, *Koncepcja wiary w „Römerbrief”*, s. 45-46.

³⁴ Tamże, s. 46.

³⁵ Por. B. MILERSKI, *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Łódź: Wydawnictwo Ewangelickie św. Mateusza 1996, s. 70; R. BORSKI, *Koncepcja religii we wczesnym okresie teologii Karola Bartha*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 1986, z. 2, s. 152-154.

³⁶ Por. J. GUJA, *Koncepcja wiary w „Römerbrief”*, s. 33.

³⁷ Zob. K. BARTH, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, t. 1: *Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik*, München: C. Kaiser 1927.

³⁸ Zob. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, t. I/1: *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, Zürich: Theologischer Verlag 1932.

³⁹ Zob. B. MILERSKI, *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, s. 73; K. KARSKI, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1971, s. 43.

ścijańskiej jest to opozycja religii i chrześcijaństwa, która w *Dogmatyce kościelnej* przekształca się w przeciwstawienie religii i Kościoła, którego rzeczywistość jest – zdaniem K. Bartha – postacią Bożej łaski i Bożego wybrania⁴⁰.

Po dziesięciu latach od wydania komentarza do Listu do Rzymian K. Barth zmodyfikował też swoją metodę teologiczną. Metoda dialektyczna sprawdziła się jako narzędzie krytyczne teologii liberalnej, nie dawała jednak możliwości budowania jakiegokolwiek teologii pozytywnej. Stopniowo więc w pracach K. Bartha dialektyka ustępuje miejsca metodzie analogii, a diastaza – koncentracji chrystologicznej⁴¹. Metoda analogii, koncentracja chrystologiczna i doktryna o predestynacji to trzy filary, na których K. Barth buduje swoją *Dogmatykę kościelną*.

1. METODA ANALOGII

Począwszy od wydanej w 1931 r. pracy poświęconej Anzelmowi z Canterbury⁴², K. Barth zaczyna dostrzegać istnienie analogii między Bogiem a człowiekiem. Nie chodzi mu jednak o stosowaną przez Tomasza z Akwinu metodę analogii bytu, gdyż – zdaniem K. Bartha – analogia nie opiera się na jakiejś właściwości i dyspozycji człowieka. Żadna analogia między stworzeniem a Bogiem nie jest możliwa do odkrycia z perspektywy człowieka. Ponieważ człowiek nie ma zdolności sądzenia o Bogu, *analogia entis* stanowi dla K. Bartha formę bałwochwalstwa. Chociaż analogia ma miejsce, to biegnie w odwrotnym kierunku – zawsze od Stwórcy do stworzenia. Innymi słowy, między Bogiem a człowiekiem istnieje analogia tylko dlatego, że to Bóg objawił człowiekowi swoją Boską istotę. W opozycji do *analogia entis* szwajcarski teolog używa określeń *analogia revelationis*, *analogia fidei* oraz *analogia relationis*. Chociaż zachodzi analogia między Stwórcą a stworzeniem, tylko Bóg – przez Objawienie – może ukazać ją człowiekowi. Do tego analogię tę dane jest poznać człowiekowi tylko w wierze. Najgłębsze znaczenie analogii dostrzec można w relacjach zachodzących między osobami

⁴⁰ Zob. B. MILERSKI, *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, s. 73-74. B. Milerski uważa podwójne niebezpieczeństwo tego ostatniego ujęcia. Po pierwsze, przeciwstawienie subiektywnie przeżywanej religijności jej reprezentacji kościelnej powoduje, że wiara, określana przez normy wobec jednostki zewnętrzne, przybiera charakter heteronomiczny zamiast autonomicznego. Po drugie, Kościół jest zarówno rzeczywistością duchową (niewidzialną), jak i materialną (widzialną), nie wiadomo więc, która z nich władna jest rozstrzygać o treści chrześcijańskiej wiary.

⁴¹ Zob. M. HINTZ, *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny*, s. 118.

⁴² Zob. K. BARTH, *Fides quaerens intellectum*.

Trójcy Świętej. Stosunek między Stwórcą a stworzeniem jest analogią stosunku, jaki zachodzi między trzema osobami Trójcy. Bóg więc działa w świecie analogicznie do tego, jak działają wobec siebie Ojciec, Syn i Duch Święty. To, co Bóg czyni w świecie, w znaczeniu chrześcijańskim trzeba postrzegać i rozumieć jedynie jako odbłask relacji między Ojcem a Synem, kiedy to Ojciec „zrodził” Syna. K. Barth kreśli więc obraz świata i człowieka analogiczny do obrazu Boga, inspirując się nowotestamentowym „jako w niebie, tak i na ziemi”⁴³.

Pod wpływem studiów nad myślą Anzelma z Canterbury K. Barth skłania się ku nowej formule opisu wiary – *credo ut intelligam*, odchodząc od poprzedniej – *credo quia absurdum*. Od tej pory teologii K. Bartha przyświecać będzie zasada św. Anzelma zaczerpnięta z myśli św. Augustyna – *fides quaerens intellectum*⁴⁴.

2. KONCENTRACJA CHRYSTOLOGICZNA

W dziejach Kościoła i całej myśli chrześcijańskiej nie ma takiej koncentracji na Chrystusie, z jaką spotykamy się w *Dogmatyce kościelnej* K. Bartha. Cała jego dogmatyka jest w zasadzie chrystologią, czyli nauką o Chrystusie. Przez jej pryzmat K. Barth interpretuje zarówno naukę o pojednaniu, usprawiedliwieniu i zbawieniu, jak i stworzeniu, wybraniu, Kościele i rzeczach ostatecznych. K. Bartha nie interesuje jednak Jezus z Nazaretu – syn Maryi, ale Jezus Syn Boży i druga osoba Trójcy. Bóg jest naszym Ojcem tylko dlatego, że jest Ojcem swego Syna, i tylko jako taki objawia się człowiekowi. Myślenie chrystologiczne K. Bartha jest jednocześnie myśleniem trynitarnym. Jego chrystologia jest zarazem trynitologią, w Chrystusie bowiem skupia się wszystko: początek i koniec, czas i wieczność. Koncentracja chrystologiczna K. Bartha prowadzi do chrystologicznego uniwersalizmu. Dla teologa z Bazylii całe dzieje świata i zbawienia są skoncentrowane w jednym punkcie, z którego wychodzą – w Jezusie Chrystusie⁴⁵.

Według A. Nossola rozwój chrystologii K. Bartha można podzielić na trzy etapy. Pierwszy, z okresu komentarza do Listu do Rzymian, to tzw. chrystologia zmartwychwstania. Wychodząc od nieskończonego dystansu,

⁴³ Zob. M. HINTZ, *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny*, s. 118-119; K. KARSKI, *Teologia protestancka XX wieku*, s. 45-46.

⁴⁴ Zob. A. NOSSOL, *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii*, Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża 1978, s. 343.

⁴⁵ Zob. K. KARSKI, *Teologia protestancka XX wieku*, s. 44-45.

jaki istnieje między Bogiem a człowiekiem, K. Barth konstruuje wertykalną chrystologię „z góry w dół”⁴⁶. Jest to przykład chrystologii paradoksalnej, albowiem – według K. Bartha – bóstwo Chrystusa nie ukazuje się w historii, lecz w wydarzeniu śmierci i zmartwychwstania. Biblijną inspirację do chrystologii zmartwychwstania czerpie K. Barth przede wszystkim z pism św. Pawła. Etap drugi to tzw. chrystologia wcielenia, którą K. Barth rozwija w pierwszym tomie swej *Dogmatyki kościelnej*. Kluczowym zdarzeniem Objawienia, obok śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, staje się dla K. Bartha także jego wcielenie. Bazylejski teolog pisze teraz więcej o tajemnicy niż o „paradoksie” Jezusa Chrystusa. Jego chrystologia odchodzi od myślenia dialektycznego na rzecz samoobjawienia Boga. Wychodząc od podwójnego imienia „Jezus Chrystus”, K. Barth wyodrębnia podwójny ruch myślenia chrystologicznego – z dołu i z góry. Pomimo tego nadal rozwija tylko ten drugi, chrystologia wcielenia mówi bowiem ciągle o wszechdziałaniu Boga. Barthowska chrystologia wcielenia bazuje głównie na pismach biblijnych św. Jana. Trzeci etap to tzw. chrystologia pojednania, rozwijana przez K. Bartha w czwartym tomie jego *Dogmatyki kościelnej*. Teolog z Bazylei dopuszcza tu w końcu do głosu również chrystologię „z dołu”, syntetyzując ją w jedną całość z chrystologią „z góry” w dogmatycznej kategorii „wydarzenia przymierza”. Będąc Synem Bożym, Jezus poświadcza swym życiem i śmiercią wieczną miłość Boga do nas, a jako Syn Człowieczy jest Chrystus człowiekiem pojednanym z Bogiem. W ten sposób Jezus Chrystus stanowi więc „wydarzenie”, w którym następuje wzajemna konfrontacja Boga i człowieka. Jedność wydarzenia Chrystusa jest zakotwiczona w odwiecznym wyborze Boga, w którym dokonujący wyboru Bóg i wybrany człowiek pierwotnie się ze sobą utożsamiają⁴⁷. Według K. Bartha – jak zauważa K. Voytsel – „w Jezusie Bóg stoi przed człowiekiem, a człowiek – przed Bogiem, i to nie tylko w czasie Objawienia, lecz wiecznie”, gdyż już „na początku (*en arche*) Bóg określa siebie jako tego, który jest bezwarunkowo łaskawy względem człowieka w Jezusie Chrystusie”⁴⁸.

⁴⁶ A. Nossol wyróżnia pięć typów chrystologii: 1) chrystologię „z góry w dół”, 2) chrystologię „w dole”, 3) chrystologię „z dołu w górę”, 4) chrystologię równoczesnego „z dołu i z góry”, 5) chrystologię równoczesnego „z góry i z dołu”. Zob. A. NOSSOL, *Nowe próby ujmowania tajemnicy Chrystusa w teologii dogmatycznej*, w: E. KOPEĆ (red.), *Chrystocentryzm w teologii. Ogólnopolskie Sympozjum Chrystologiczne, kwiecień 1974*, Lublin: KUL. Wydział Teologiczny 1977, s. 47.

⁴⁷ Zob. A. NOSSOL, *Teologia na usługach wiary*, s. 285-286.

⁴⁸ K. VOYTSEL, „*Menschlichkeit Gottes*”, s. 245-246.

Oparta przede wszystkim na ewangeliach synoptycznych chrystologia równoczesnego „z góry i z dołu” K. Bartha stanowi najbardziej dojrzały etap rozwoju jego teologii i – jak zauważa A. Nossol – „posiada dzisiaj, w dobie modnych również katolickich ujęć jezulogicznych [chrystologia „w dole” – przyp. M.O.], niezwykłą aktualność”⁴⁹. Akceptując w całości chrystologiczny dogmat chalcedoński, K. Barth przejmując też podstawowe kategorie tradycyjnej chrystologii, dokonuje jednak ich transformacji w świetle swych oryginalnych ujęć. Nauka o dwóch naturach (Boskiej i ludzkiej), dwóch stanach (uniżenia i wywyższenia) i trzech urządach (kapłańskim, królewskim i prorockim) stanowi horyzont interpretacyjny zapewniający chrystologii K. Bartha dynamiczny charakter⁵⁰.

W barthowskiej doktrynie pojednania można wyróżnić trzy perspektywy chrystologiczne: 1) Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem w stanie kenozy, tzn. uniżającym się i w ten sposób pojednującym jako najwyższy kapłan; 2) Jezus Chrystus jest prawdziwym człowiekiem, tzn. wywyższonym przez Boga i tak pojednanym człowiekiem, urzędującym urząd królewski; 3) Jezus Chrystus jest w jedności obu stanów (uniżenia i wywyższenia) Bogiem-człowiekiem, tzn. rękojmią i świadkiem naszego pojednania, realizującym misję prorocką. Krytykując tradycyjne oddzielanie chrystologii od soteriologii i eklezjologii, nauki o osobie Chrystusa od nauki o Jego dziele, doktryny o dwóch naturach Chrystusa od doktryny o Jego dwóch stanach, K. Barth tworzy „chrystologię integralną”⁵¹. Należy przy tym zaznaczyć, że teolog z Bazylei nie łączy bezpośrednio nauki o dwóch stanach z nauką o trzech urządach. Jak zauważa K. Voytsel, „również w stanie chwały – we wskrzeszeniu i wniebowstąpieniu – jest realizowana i kontynuowana kenoza Syna Bożego. Tak samo w uniżonym życiu w ciele i na krzyżu człowieczeństwo Jezusa jest wywyższone do stanu bycia partnerem Boga w przymierzu. Uniżenie i wywyższenie nie są dwoma następującymi po sobie oddzielnymi wydarzeniami, lecz dwoma wymiarami tego samego wydarzenia Jezusa Chrystusa – wyniszczonego Boga i uwielbionego człowieka”⁵².

⁴⁹ A. NOSSOL, *Nowe próby ujmowania tajemnicy Chrystusa*, s. 47.

⁵⁰ Zob. A. NOSSOL, *Teologia na usługach wiary*, s. 286.

⁵¹ Por. K. VOYTSEL, „*Menschlichkeit Gottes*”, s. 320. O integralnym charakterze chrystologii K. Bartha decydują następujące jej elementy: formalne (pluriformizm, równoczesność odgórnego i oddolnego założenia wyjściowego, eklezjalny kontekst) i merytoryczne (zbawcza tajemnica, Bóg w Chrystusie, teologiczny realizm Jezusowego człowieczeństwa, dynamiczna jedność „rzeczywistości Jezusa Chrystusa”, paschalny wymiar obecności wydarzenia Chrystusa). Zob. A. NOSSOL, *Chrystologia Karola Bartha*, s. 103-111.

⁵² K. K. VOYTSEL, „*Menschlichkeit Gottes*”, s. 320.

Radykalnej koncentracji chrystologicznej teologa z Bazylei stawiano zarzut chrystomonizmu lub chrystologicznego zacieśnienia⁵³. Zarzut taki nie wydaje się słuszny, gdyż K. Barth nie proponuje modelu dogmatyki, która dedukuje wszystkie prawdy wiary z tajemnicy Chrystusa, lecz chrystologicznie interpretuje zagadnienia dogmatyczne⁵⁴. Mówiąc o chrystocentrycznej teologii K. Bartha, trzeba pamiętać o inspiracjach, jakie czerpał on z XVI-wiecznych reformatorów – zwłaszcza z J. Kalwina. W takich okolicznościach chrystologiczne zacieśnienie stanowi jedynie radykalną koncentrację na reformacyjnym *solus Christus*⁵⁵. Tę sporną kwestię – chrystomonizm czy chrystocentryzm – trafnie rozstrzyga J. Herbut, który pisze: „Chrystomonizm mamy wówczas, kiedy: 1) wszystkie wyjściowe twierdzenia teologii (jej przesłanki) mówią o zbawczej roli Chrystusa, 2) Chrystus stanowi zarówno źródło, jak i kryterium twierdzeń teologicznych (przyjmuje się chrystocentryzm epistemologiczny). Chrystocentryzm charakteryzuje się tym, że: 1) przesłanki teologii dotyczą zbawczej roli wszystkich osób Trójcy Świętej, 2) Chrystus (taki, jakiego przedstawiają księgi NT) jest źródłem i kryterium poznania teologicznego”⁵⁶.

3. DOKTRYNA O PREDESTYNACJI

Doktryna o predestynacji K. Bartha jest swoistym zwieńczeniem jego chrystocentrycznej teologii, stanowi jej wspólny mianownik. W nauce o wybraniu skupia się jak w soczewce uniwersalistyczna myśl szwajcarskiego teologa. Mówiąc o predestynacji, K. Barth odrzuca kalwiński pogląd, według którego Bóg jeszcze przed założeniem świata przeznaczył jednych do zbawienia, a innych do potępienia. Dla K. Bartha predestynacja to świadectwo, iż wszelkie dzieła Boga mają swój początek i koniec w jego łasce. Do rewizji nauki o podwójnej predestynacji skłania K. Bartha koncentracja chrystologiczna. Jezus Chrystus jest jednocześnie podmiotem, jak i przedmiotem Bożego wyboru, jest wybierającym Bogiem i wybranym człowiekiem. W nim Bóg dokonał wyboru samego siebie, ale w postaci człowieka. W Jezusie Chrystusie – zdaniem K. Bartha – ujawniają się obie strony pre-

⁵³ Zarzut chrystologicznego zacieśnienia pochodzi od H.U. von Balthasara. Zob. A. NOSSOL, *Teologia na usługach wiary*, s. 345.

⁵⁴ Por. A. NOSSOL, *Dyskusja po referacie*, w: E. KOPEĆ (red.), *Chrystocentryzm w teologii*, s. 52-53.

⁵⁵ Zob. A. NOSSOL, *Teologia na usługach wiary*, s. 345.

⁵⁶ J. HERBUT, *Dyskusja po referacie*, w: E. KOPEĆ (red.), *Chrystocentryzm w teologii*, s. 51.

destynacji: wybrany – człowiek i odrzucony – Syn Boży. Bóg w Jezusie Chrystusie wziął na siebie skutki nieposłuszeństwa człowieka, którymi są odrzucenie i śmierć. Przeznaczył człowiekowi wybranie, zbawienie i życie, a sobie odrzucenie, potępienie i śmierć. Odrzucenie nie dotyczy więc ludzi. Jedynym odrzuconym człowiekiem jest Syn Boży. W ujęciu K. Bartha wiara w Bożą predestynację jest wiarą w nie-odrzucenie człowieka i niewiarą w jego odrzucenie. Cała *Dogmatyka kościelna* to praktycznie wielki hymn szwajcarskiego teologa na cześć uniwersalizmu Bożej łaski, którym wkracza on w zasadzie na grunt apokatastazy⁵⁷.

IV. PODSUMOWANIE

Myśl K. Bartha, która zrodziła się na gruncie teologii liberalnej, po 1914 r. rozwijała się w opozycji do niej. W początkowej fazie twórczości K. Barthowi bliska była teologia oparta na religijnym doświadczeniu, co stanowiło wynik fascynacji myślą F. Schleiermachera i W. Herrmanna. Później, skłaniając się ku tezom M. Lutra i J. Kalwina, atakuje on teologów liberalnych za zdradę Boskiej transcendencji. W *Römerbrief* K. Barth prezentuje własne stanowisko. Motywem przewodnim myśli K. Bartha staje się podkreślanie nierównorzędności w relacji Bóg–człowiek. Pierwsza wersja komentarza ma jeszcze rysy dialektyki Hegla – dialektyczne przeciwieństwa zostają ostatecznie pogodzone w Bożym „tak”. To optymistyczna wizja organicznego związku między Bogiem i światem. W drugiej jednak wersji komentarza K. Barth radykalizuje swoje stanowisko, mówiąc o ontologicznej różnicy między Bogiem a człowiekiem i wynikającym z niej nieskończonym między nimi dystansie, czyli diastazie. Poza Objawieniem i wiarą inne drogi do ukrytego Boga – poznawcze, religijne, mistyczne – nie istnieją. Problem wiary zajmuje w drugiej edycji *Römerbrief* pozycję centralną. Chociaż tylko ona prowadzi do pełni człowieczeństwa, z powodu niedostępności swojego przedmiotu pozostaje ekskluzywna. Ten paradoksalny charakter wiary, egzystencji człowieka i jego relacji z Bogiem jest w stanie oddać – według K. Bartha – tylko język oparty na dialektycznych frazach⁵⁸.

Z egzystencjalną optyką komentarza współgra metoda hermeneutyczna, łącząca założenia diltheyowskie z luterską koncepcją Słowa, którą przyjął w interpretacji Listu do Rzymian K. Barth. Co ciekawe, swój teologiczny

⁵⁷ Zob. K. KARSKI, *Teologia protestancka XX wieku*, s. 46-48.

⁵⁸ Zob. J. GUJA, *Koncepcja wiary w „Römerbrief”*, s. 49-50.

radykalizm druga wersja *Römerbrief* zawdzięcza przede wszystkim inspiracjom filozoficznym – S. Kierkegaardowi, L. Feuerbachowi, F. Nietzschemu⁵⁹.

W rozumieniu K. Bartha chrystologia nie powinna stanowić odrębnego obszaru dociekań teologicznych. Postuluje on, aby cała chrześcijańska teologia była bezpośrednio lub pośrednio nauką o Jezusie Chrystusie jako żywym Słowie Bożym. Jedynie chrystocentryczna teologia pozwala bowiem – zdaniem K. Bartha – na prowadzenie dyskursu o Bogu i człowieku, ponieważ cała rzeczywistość poddana jest Chrystusowi i Bóg udzielił się człowiekowi poprzez Objawienie w Jezusie Chrystusie. Chrystologia znajduje swe ostateczne odniesienie w życiu Trójcy Świętej, kryjącym tajemnicę Wcielenia. Bóg uzasadnia i potwierdza swój byt jako Ojciec, Syn i Duch Święty na mocy przedwiecznej decyzji o człowieczeństwie Jezusa. Bóg bowiem postanowił przed wszystkimi wiekami zawrzeć przymierze z człowiekiem w Jezusie Chrystusie, w którym wybierający Bóg i wybierany człowiek spotykają się, tworząc jedność. Preegzystujący Bóg-człowiek Jezus stanowi fundament wszelkich wyborów ludzkich, gdyż sam jest Bogiem wybierającym ludzi w swoim człowieczeństwie. Wzajemna wewnątrztrzytna wierność odnośnie do przedwiecznej decyzji o człowieczeństwie Jezusa stanowi klucz do tajemnicy Krzyża. Jezus jest wierny aż do Krzyża, gdyż Bóg jest wierny swojemu przedwiecznemu przymierzu. Ów dramat wierności Boga wprowadza dynamizm nadający historycznej egzystencji Jezusa najgłębszy sens⁶⁰.

Niniejsze opracowanie nie aspiruje do statusu dogłębnej analizy teologii K. Bartha. Z uwagi na ograniczoną objętość pracy zdecydowano skoncentrować się w niej tylko na dwóch najważniejszych dziełach K. Bartha: *Römerbrief* i *Kirchliche Dogmatik*. Wśród niedomogów opracowania można wymienić więc przede wszystkim arbitralny dobór źródeł i opracowań. Poszerzenie rozprawy o analizę dzieł K. Bartha, które powstały pomiędzy *Römerbrief* a *Kirchliche Dogmatik*, pozwoliłoby na pogłębione prześledzenie rozwoju myśli teologa z Bazylei. Poglądy wielkiego Bazylejczyka ewoluowały bowiem wraz z modyfikacją stosowanej przez niego metodologii – od metody dialektycznej w *Römerbrief* do metody analogii w *Kirchliche Dogmatik*.

⁵⁹ Zob. tamże, s. 50.

⁶⁰ Zob. R. WINLING, *Teologia współczesna 1945-1980*, tłum. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków: Znak 1990, s. 117-118.

BIBLIOGRAFIA

1. PISMA K. BARTHA

- BARTH Karl: Der Römerbrief [1], Bern: Bäschlin 1919.
BARTH Karl: Der Römerbrief [2], München: C. Kaiser 1922.
BARTH Karl: Die christliche Dogmatik im Entwurf, t. 1: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik, München: C. Kaiser 1927.
BARTH Karl: Die kirchliche Dogmatik, t. I/1-2: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, Zürich: Theologischer Verlag 1932-1938.
BARTH Karl: Die kirchliche Dogmatik, t. IV/1-3: Die Lehre von der Versöhnung, Zürich: Evangelischer Verlag 1953-1959.
BARTH Karl: Dogmatyka w zarysie, tłum. Ivonna Nowicka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper 1994.
BARTH Karl: *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, München: Theologischer Verlag 1931.
BARTH Karl, THURNEISEN Eduard: Suchen Gott, so werden ihr Leben!, Bern: Bäschlin 1917.
BARTH Karl: Vorträge und kleinere Arbeiten (1909-1914), Zürich: Theologischer Verlag 1992.

2. OPRACOWANIA

- BORSKI Ryszard: Koncepcja religii we wczesnym okresie teologii Karola Bartha, „Rocznik Teologiczny ChAT” 1986, z. 2, s. 145-155.
BORSKI Ryszard: Religia a teologia w poglądach K. Bartha i P. Althausa, „Rocznik Teologiczny ChAT” 1988, z. 1, s. 123-254.
GUJA Jowita: Koncepcja wiary w „Römerbrief” Karla Bartha, Kraków: Wydawnictwo A 2009.
NAPIÓRKOWSKI Stanisław C.: Przedmowa, w: Kirill VOYTSEL, „Menschlichkeit Gottes”. Proludzki charakter bytu i działania Boga w interpretacji Karla Bartha, Świdnica: Dolnośląski Instytut Dialogu i Tolerancji 2013, s. 19-21.
NIZIŃSKI Rafał S.: Wiara i rozum w poznaniu Boga. Studium myśli Karla Bartha, Poznań: Wydział Teologiczny UAM 2012.
NOSSOL Alfons: Chrystologia Karola Bartha. Wpływ na współczesną chrystologię katolicką, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1979.
VOYTSEL Kirill: „Menschlichkeit Gottes”. Proludzki charakter bytu i działania Boga w interpretacji Karla Bartha, Świdnica: Dolnośląski Instytut Dialogu i Tolerancji 2013.

3. LITERATURA POMOCNICZA

- BORRIELLO Luigi, CROCE Giovanna della, SECONDIN Bruno: Historia duchowości, t. VI, tłum. Maria Pierzchała, Kraków: Homo Dei 1998.
HERBUT Józef: Dyskusja po referacie, w: Edward KOPEĆ (red.), Chrystocentryzm w teologii. Ogólnopolskie Sympozjum Chrystologiczne, kwiecień 1974, Lublin: KUL. Wydział Teologiczny 1977, s. 51.
HINTZ Marcin: Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny. Studium historyczno-systematyczne, Warszawa: ChAT 2007.
JEANROND Werner G.: Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie, tłum. Maria Borowska, Kraków: Wydawnictwo WAM 1999.
KARSKI Karol: Teologia protestancka XX wieku, Warszawa: Wiedza Powszechna 1971.

- MILERSKI Bogusław: Religia a Słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha, Łódź: Wydawnictwo Ewangelickie św. Mateusza 1994.
- MILERSKI Bogusław: Z problemów hermeneutyki protestanckiej, Łódź: Wydawnictwo Ewangelickie św. Mateusza 1996.
- NOSSOL Alfons: Dyskusja po referacie, w: Edward KOPEĆ (red.), Chrystocentryzm w teologii. Ogólnopolskie Sympozjum Chrystologiczne, kwiecień 1974, Lublin: KUL. Wydział Teologiczny 1977, s. 52-53.
- NOSSOL Alfons: Nowe próby ujmowania tajemnicy Chrystusa w teologii dogmatycznej, w: Edward KOPEĆ (red.), Chrystocentryzm w teologii. Ogólnopolskie Sympozjum Chrystologiczne, kwiecień 1974, Lublin: KUL. Wydział Teologiczny 1977, s. 41-49.
- NOSSOL Alfons: Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii, Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża 1978.
- ROBINSON James McBride (red.): The beginnings of dialectical theology, Richmond: John Knox Press 1968.
- WINLING Raymond: Teologia współczesna 1945-1980, tłum. Krystyna Kisielewska-Sławińska, Kraków: Znak 1990.

KARLA BARTHA TEOLOGIA SŁOWA BOŻEGO
W RÖMERBRIEF ORAZ KIRCHLICHE DOGMATIK

Streszczenie

List do Rzymian (niem. *Römerbrief*, 1919 i 1922) i *Dogmatyka kościelna* (niem. *Kirchliche Dogmatik*, 1932-1967) to dwa najważniejsze dzieła K. Bartha, kamienie milowe na drodze rozwoju jego myśli teologicznej, które znacząco wpłynęły na rozwój teologii XX wieku – ewangelickiej i katolickiej. Użyte w tytule pracy określenie „teologia Słowa Bożego” jest adekwatne w odniesieniu do całej refleksji teologicznej bazylicyjskiej, w tym *Listu do Rzymian* i *Dogmatyki kościelnej*. Dla K. Bartha teologia była bowiem reakcją człowieka na Słowo Boże, które wymaga odpowiedzi, ponieważ skupia się na Jezusie Chrystusie – jedynym Objawieniu całkowicie odmiennego, transcendentnego Boga.

Słowa kluczowe: Karl Barth; *List do Rzymian*; *Dogmatyka kościelna*; teologia liberalna; metoda dialektyczna; metoda analogii.