

Franciszek Manthey

Kultura i religia w teologii Karola Bartha

Collectanea Theologica 28/2, 382-392

1957

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

FRANCISZEK MANTHEY

KULTURA I RELIGIA W TEOLOGII KAROLA BARTHA

I

Na pytanie o istotę człowieka czyli o to, czym jest człowiek, można próbować odpowiedzi w podwójnym kierunku. Raz człowiek przedstawia się nam jako istota kulturotwórcza. Żadna inna bowiem istota prócz niego nie stworzyła sobie obok świata przyrody świata kultury; tylko człowiek pracuje dla celów, które on sam sobie stawia; tylko człowiek potrafi przeciwstawić się przyrodzie; tylko człowiek zmienia przyrodę, budując z jej tworów jako materiału surowego drugą niejako naturę swoich wytworów technicznych, estetycznych, naukowych. I tylko człowiek zdolny jest zmienić nawet swoją własną naturę i jej niejako się przeciwstawić, ujmując ją w pewne prawidła etyczne i wytwarzając ze surowca swych uzdolnień i dążeń psychicznych cudowny i jednorazowy twór własnej swej osobowości. Z drugiej zaś strony człowiek jest istotą religijną. Bo znów tylko człowiek obok świata danego jego zmysłom uznaje jeszcze świat jakiś „inny“, nadziemski i nadludzki, świat Boga i krainę niewidzialnych duchów i dusz. I tylko dla człowieka świat ten mocy niezmysłowych jest niemniej rzeczywisty, aniżeli świat „tutejszy“; owszem: istnieją całe kręgi kulturalne, które raczej „ten“ świat tu uważają za mało realny, przenosząc pełnię rzeczywistości do świata „tamtego“ i żyjąc tu na ziemi raczej dla zaświatów aniżeli dla ziemskiego bytowania przedśmiertelnego. Tylko człowiek jest istotą, która żyje niejako w wielości „światów“, wytwarzając obok świata współ-

nego z zwierzętami, roślinami i nieorganizmami świat kultury i uznając ponad tymi światami jeszcze nadziemski świat rzeczywistości religijnej. I człowiek w tych dwóch swoich światach, w kulturze i religii, żyje nawet bardziej po „domowemu“ aniżeli w świecie przyrody.

Lecz pytamy się, w jakim do siebie stosunku stoją te właściwe tylko człowiekowi światy: kultura i religia, dziedzina pracy ludzkiej i sfera mocy bożej. — Jeżeli ograniczymy pytanie to tylko do owej religii, w której od blisko 2000 lat żyje ludzkość naszego europejskiego kręgu kulturalnego, to na pytanie to dawano w ciągu dziejów kultury i chrześcijaństwa rozmaite odpowiedzi. *Katolicyzm*¹⁾ dąży przez cały ciąg swych dziejów w teorii swej i praktyce zawsze do jakiejś syntezy chrześcijaństwa i kultury, wydając jako piękne owoce tych swoich tendencji kulturę wczesno-chrześcijańską i średnio-wieczną. A jako dzisiejszy program postawił sobie Kościół katolicki również organiczne zespolenie poważnionych ze sobą ruchów kulturalnych i religijnych w harmonię nowoczesnej jakiejś kultury katolickiej²⁾. *Liberalny protestantyzm*, idąc pod tym względem za rozmaitymi systemami gnostycznymi starożytności chrześcijańskiej i za humanizmem renesansu, chciał zamienić chrześcijaństwo na „religię kultury“ (*Troeltsch*)³⁾, tak że kultura miała być elementem rządzącym, religia służącym. Chrześcijaństwo miało być częścią, naturalnie częścią najszlachetniejszą, niejako „koroną“ nowoczesnej cywilizacji — ale bądź co bądź tylko częścią, należąca jako tępka do całości tego, co nazywamy „humanizmem“

¹ Por. Dawson, *Progress and religion* (przekład niemiecki: *Die wahre Einheit der europäischen Kultur*, Regensburg 1935); K. Thieme, *Das alte Wahre*, Leipzig 1934; Rademacher, *Religion und Bildung*, Bonn 1935.

² Por. Maritain, *Humanisme intégral* (przekład niemiecki: *Die Zukunft der Christenheit*, Einsiedeln-Köln 1938) i *Religion et Culture* (przekład polski: *Religia i kultura*, Poznań br.); Michel, *Renovatio*, Stuttgart 1947.

³ Por. Sabatier, *Die Religion und die moderne Kultur*, Freiburg i. Br.-Tübingen 1898; Kapp, *Bildung und Religion*, Tübingen 1907; Bertholet, *Kultur und Religion*, Göttingen 1924; Soden, *Christentum und Kultur*, Tübingen 1933; Tillich, *Kirche und Kultur*, Tübingen 1924.

czyli ideałem człowieka „szlachetnego, dobrego i gotowego do pomocy“. Protestantyzm reformatorów, podejmując — jak zwykle — pewne myśli św. Pawła i św. Augustyna, szedł w kierunku skrajnie przeciwnym. Kultura była dla niego rzeczą radykalnie drugorzędną. Bo na pierwszym, a właściwie na jedynym planie stały mu sprawy boże i sprawy zbawienia duszy — czyli owe dręczące duszę Marcina Lutra pytanie: „Jak mogę znaleźć łaskawego Boga?“ Protestantyzm reformatorski sądził, że w odpowiedzi na to pytanie kultura ludzka nam nic pomódz nie może, gdyż jest ona sprawą wyłącznie świecką i ludzką. Nie jest możliwa — jak tego pragnął katolicyzm średniowieczny — żadna synteza religii i kultury.

Myśli tej reformatorskiej teologii protestanckiej podejmuje w czasie między pierwszą a drugą wojną światową t.zw. „teologia dialektyczna“, zwana też „teologią kryzysu“, której czołowym przedstawicielem jest teolog szwajcarski Karol Barth⁴). Odnośne myśli jego, wyrażone w najslawniejszym jego dziele, w wielkim jego komentarzu do *Listu św. Pawła do Rzymian*, są następujące:

Jeżeli spojrzymy na człowieka *sub specie aeternitatis* — a takie powinno być nasze spojrzenie — to przedstawia się on nam jako istota pełna grzechu i śmierci. Człowiek jest „człowiekiem grzechu“⁵), bo grzech jest potęgą wszechwładnie panującą na tym świecie⁷). Grzech jest cechą najistotniejszą i zarazem zasadniczym kierunkiem życia człowieka⁸). Grzech — to rzeczywistość tego, że człowiek chciał osiąść już od pó-

⁴ Urodził się w Bazylei dnia 10 maja 1886, profesor teologii protestanckiej w Göttingen, Bonn i Monasterze, 1934 zwolniony z urzędu z powodu odmówienia przysięgi, od 1935 profesor teologii w Bazylei. Główne dzieła: *Der Römerbrief* (1919) i *Kirchliche Dogmatik* (od 1927). — Por. Fries, *Bultmann-Barth und die katholische Theologie*, Stuttgart 1955; Backhaus, *Evangelische Theologie der Gegenwart*, München-Basel, 1956.

⁵ *Der Römerbrief*, München 1933, 17 i 18 wyd.

⁶ S. 145 nn.

⁷ S. 145.

⁸ S. 145.

czątku swoich dziejów ową potęgę „wiedzy dobrego i złego“⁹). Grzech jest następstwem nigdy nie gasnącego pragnienia człowieka stania się Bogiem¹⁰). Człowiek, tak jak stoi przed nami w historii, w czasie i w ciele, jest grzeszny i niesprawiedliwy przed Bogiem¹¹), a wszystko, co człowiek nazywa „życiem“, jest niczym innym, jak właśnie grzechem¹²). Drugą zaś cechą istotną człowieka, to jego znikomość, jego śmiertelność. Śmierć bowiem jest następstwem grzechu¹³), śmierć jest oznaką triumfu grzechowego nad człowiekiem. To że człowiek jest niewolnikiem grzechu, skazuje go na to, że musi umierać¹⁴). Wszelkie stosunki ludzi między sobą i wobec Boga są nacechowane właśnie przez śmierć¹⁵). Można też powiedzieć: człowiek oglądany pod aspektem wieczności jest tylko „ciałem“ — „sarx“ — ciało zaś, to „najradykałniejsza niewystarczalność stworzenia wobec swego Stwórcy“, to „nieczystość“, to „postępowanie zawsze w kółko“, to „arcyłudzkość“¹⁶).

Pod strasznym tym prawem grzechu i śmierci stoi też wszystko to, co jest ludzkie. Całe dzieje ludzkości — to czyny grzeszne i skazane na zagładę¹⁷), boć z punktu religijnego są one zastraszająco relatywne i zagrożone przez czas¹⁸). Ich celem ostatecznym, to śmierć, wobec której żadna „wielkość historyczna“ się nie ostoja¹⁹). Także inne dzieła ludzkie, cała ludzka twórczość kulturalna, mają znaczenie conajwyżej może „psychologiczne“ lub „historyczne“, ale nie istotne²⁰), bo nie uwalniają od grzechu i nie zabezpieczają przed umieraniem. Wszelka „chwała“ ludzka, wszelki nawet „heroizm“ ludzki stoją jeszcze „po tej stronie“ demarkacyjnej „linii śmierci“, od-

⁹ S. 235.

¹⁰ S. 145.

¹¹ S. 63.

¹² S. 489.

¹³ S. 239.

¹⁴ S. 240.

¹⁵ S. 146.

¹⁶ S. 63.

¹⁷ S. 184.

¹⁸ S. 185.

¹⁹ S. 185.

²⁰ S. 37.

dzielającej człowieka od Boga i czas od wieczności²¹). Nawet etyka jako najwspanialszy wytwór zmagania się człowieka z naturą, bo z naturą własną, nie ma w obliczu Boga i wieczności żadnego znaczenia²²). Co człowiek uważa za dobre i sprawiedliwe, nie jest wcale tym, co go może usprawiedliwiać przed Bogiem²³); nie na ideałach lub wartościach można budować etykę — bo to są sprawy czysto ludzkie i świeckie — lecz tylko na miłosierdziu bożym i na odpuszczeniu grzechów²⁴). Wszystko, co człowiek uważa za „najczystsze, najbardziej uprawniające do nadziei, najwspanialsze“, to wszystko jest czymś, co obraca się tylko w kręgu „humanitas“²⁵) i jako takie podlega „kwestionalności“ („Fragwürdigkeit“) tego co ludzkie²⁶). Bo nie tylko poszczególne jakieś partie działalności ludzkiej chwieją się pod nami, lecz w ogóle wszystko to, co jest z tego świata, „nie ma żadnego dna“²⁷). Wolno co prawda ludziom cieszyć się wielkością ludzką i heroizmem, ale sąd ostateczny nad człowiekiem nie zależy od tego, co jest dziełem człowieka, lecz od jego stosunku do wiary, która w nim jest wyłącznie dziełem bożym²⁸). Wszelki „humanizm“ i wszelki „klasycyzm“ mogą mieć co najwyżej to znaczenie, że człowiekowi uświadamiają jego ograniczoność i stworzoność, jego „dwuznaczność“ i „relatywność“ i w ten sposób przygotowują go do „sądu nad sobą samym i nad swoimi wytworami czyli nad kulturą²⁹“). Cała działalność kulturalna człowieka jest „z tego świata“ i dlatego nie ma żadnego znaczenia przed Bogiem i w momencie „sądu“; wobec sądu bożego bowiem nic nie jest ani wielkie ani ważne³⁰). Nawet przeciwieństwa takie jak „przysłaknięcie kulturze“ i jej „negacja“ („Kulturbejahung“ i „Kulturverneinung“) nic nie znaczą wobec konieczności poddawania się są-

²¹ S. 95.

²² S. 410 nn.

²³ S. 42.

²⁴ S. 416.

²⁵ S. 239.

²⁶ S. 147.

²⁷ S. 227.

²⁸ S. 98.

²⁹ S. 95.

³⁰ S. 82.

dowi bożemu, który w każdej chwili życia nad nami się odbywa³¹).

Na przeciwko kulturze ludzkiej stoi religia objawiona, chrześcijaństwo. Zadaniem tej religii nie jest nic innego, jak tylko wykazanie tego, że człowiek jest grzesznikiem i że wszystko, co czyni i przedsięwzię, stoi pod panowaniem grzechu³²). Religia udowadnia potęgę grzechu³³) i zarazem religia żyje z tego, że człowiek musi umierać; bo „sensem religii jest śmierć“³⁴). Religia zarazem wykazuje, że dla człowieka nie ma żadnego wyjścia z jego beznadziejnego położenia³⁵). Ale religia jest jeszcze czymś więcej, aniżeli tą ustawiczną przestrożą: religia jest ową wielką „przeszkodą“ w życiu człowieka, która nie dopuszcza do żadnej radości z twórców kulturalnych. Myśl o Bogu bowiem niweczy wartość wszystkich dzieł ludzkich³⁶). Kto, myśli o Bogu, już nie może być artystą lub naukowcem; kto pamięta o sędzie, przestaje być smakoszem literackim, rzeźbiarzem lub budowniczym. Owszem — religia jest wprost „nieszczęściem“ dla człowieka³⁷); zabiera mu ona jego „securitas“, jego twórczą beztróskę wewnątrz świata twórców kulturowych³⁸). Religia jest jak „dynamit“³⁹), który rozsada wszystkie budowle kultury ludzkiej, wykazując, na jak kruchych są zbudowane fundamentach i jak znikomą posiadają wartość. Komu zależy na spokoju osobistym, kto lubi harmonię humanitarności i cieszy się stałością rozwoju cywilizacyjnego, ten ucieka od religii i przeszkadza jej w wywieraniu wpływu na kręgi pracy kulturalnej — jak to czynili całkiem konsekwentnie Lessing, Lichtenberg, Kant i Goethe⁴⁰). Bo religia bynajmniej nie jest ukoronowaniem i speł-

³¹ S. 450.

³² S. 240.

³³ S. 239.

³⁴ S. 235.

³⁵ S. 489.

³⁶ S. 410.

³⁷ S. 241.

³⁸ S. 449.

³⁹ S. 238.

⁴⁰ S. 250.

nieniem prawdziwej humanitarności, lecz jest przeciwnie punktem zaczepnym przeciwko wszelkiej humanitas; jest miejscem, gdzie poznaje się chorobliwość człowieka i dysharmonię wszelkich spraw ludzkich. Religia nie wytwarza kultury, lecz kwestionuje ją w sposób najbardziej radykalny⁴¹). Religia nie jest uzupełnieniem kultury ani jej surogatem, lecz jest ową potęgą, która wszystko niszczy, co posiada jakąś wartość dla nauki, sztuki, etyki, narodowości, państwowości, młodości i porządku społecznego. Gdzie religia zajmie właściwe swoje miejsce w jakiejś kulturze ludzkiej, tam „już żadna trawa nie rośnie“⁴²). Religia wszystkie „pozycje górne“ ludzkości stawia pod znak zapytania i jest protestem przeciwko wszystkiemu, co u ludzi ma znaczenie biologiczne, erotyczne, etyczne⁴³). Religia jest „kryzysem wszelkiej kultury“ i jako taki jest największym wrogiem człowieka⁴⁴), pojętego jako istota kulturotwórcza. Bo skoro człowiek choć raz jedyny „sub specia aeterni“ spojrział na życie⁴⁵), skoro raz tylko urzeczywistnił ową typowo ludzką możliwość „pomyślenia o Bogu i o świecie pośmiertnym“⁴⁶), wtedy na pewno straci wszelką chęć do pracy kulturalnej i do przypisywania jakiegos znaczenia tej swojej pracy. Religia stawia człowiekowi pytanie: kim ty właściwie jesteś? — a skoro człowiek uświadomił sobie na serio to pytanie, już nie może żyć tak, jak żył dotychczas — mianowicie w kulturze i dla kultury⁴⁷).

Nie można też szukać wyjścia w tym wybiegu, że istnieją przecież pewne próby pogodzenia ze sobą kultury i religii. Mamy co prawda teologię jako ludzką naukę o sprawach bożych — ale czy może ktoś na prawdę być „profesorem tego, że Chrystus został ukrzyżowany“, jak pytał się już K i e r k e g a a r d⁴⁸). Istnieje co prawda filozofia religii — ale kiedy człowiek poznał

⁴¹ S. 240.

⁴² S. 249 n.

⁴³ S. 451.

⁴⁴ S. 250.

⁴⁵ S. 450.

⁴⁶ S. 250 n.

⁴⁷ S. 251.

⁴⁸ S. 432.

„tę“ prawdę, to już go nie interesują „rozmaite prawdy“⁴⁹), a jeżeli uświadomił sobie jako filozof tajemnicę religii, to wszelka „świętość“ będzie go prowadziła precz od człowieka i w kierunku do Boga, wszelka „sprawiedliwość“ będzie mu tylko porównaniem z boską sprawiedliwością a wszelkie „dobro“ tylko pamiątką tego, że człowiek właśnie nie jest dobry⁵⁰). Tak zwana „religia naturalna“ nie jest bowiem niczym innym, jak tylko oznaczeniem tego punktu, gdzie „możliwości ludzkie wstępują w światło możliwości bożych“⁵¹), a wiemy przecież, że wobec Boga wszystko, co myśli i czyni człowiek, jest niczym. Nawet istnienie jakiegoś „kościola“ nie świadczy o możliwości pogodzenia się jakiejś kultury z religią. Bo każdy kościół stoi co prawda na „szczytach humanitarności“, ale tylko jako dowód namacalny tego, że wyczerpały się wszystkie możliwości ludzkie⁵²). Każdy kościół albo zdradza sprawy boże na rzecz tego świata i jego kultury lub polityki⁵³) albo, o ile zależy mu na chrześcijaństwie, jest on „ślepą uliczką“ tego faktu, że wszystko, co ludzkie, się kończy i że trzeba na prawdę radykalnie i poważnie stawić sobie pytanie o Boga⁵⁴). Wszelka próba zjednoczenia spraw bożych i spraw kulturalnych prowadzić musi na manowce, bo albo znosi wszelką pracę ludzką po „tej“ stronie śmierci („*Diesseitigkeit*“)⁵⁵) albo jest zagrożeniem chrześcijaństwa przez moce tego świata i stworzenia⁵⁶).

Jedyną właściwą rzeczywistością jest tylko Bóg i jego, przekraczające wszelkie ludzkie pojęcie, zmiłowanie⁵⁷). Tylko ze strony Boga istnieje jakaś sprawiedliwość ludzka⁵⁸). Bo tylko Bóg wybiera bez wszelkiej działalności ze strony człowieka tego właśnie człowieka na zbawienie, ratując go tym samym

⁴⁹ S. 451.

⁵⁰ S. 236.

⁵¹ S. 236.

⁵² S. 322.

⁵³ S. 379.

⁵⁴ S. 322.

⁵⁵ S. 413.

⁵⁶ S. 184.

⁵⁷ S. 378.

⁵⁸ S. 82.

od odrzucenia⁵⁹); łaska boża jest wszechmocą bożą nad człowiekiem jednolitym i niepodzielnym⁶⁰). Jeżeli zaś tak jest — jeżeli Bóg jest łaskawy wobec nas — jeżeli Bóg nas wybiera i zbawia — to co znaczy jeszcze ten świat ziemski i cała nasza na nim praca? Cały nasz pobyt tu na ziemi jest zakwestionowany przez rzeczywistość świata nadziemskiego — a jeżeli świat boży się zgłasza, jeżeli puka do drzwi naszego świata ziemskiego, jeżeli zbliża się i już nadchodzi — czym może wtedy być ten nasz świat i nasza na nim kultura? ⁶¹)

Kultura ludzka więc nie ma żadnego znaczenia wobec nadświatowej mocy religii; religia bowiem jest ową wszechpotęgą, która wykazuje nam znikomość wszelkiej pracy kulturalnej ⁶²).

II

Teologia Karola Bartha — jak widzieliśmy — na pierwszym miejscu stawia Boga i jego wobec nas miłosierdzie. Światu nowoczesnemu, który nawet w teologach swoich i myślicielach przyzwyczał się, przyznawać Bogu stanowisko drugorzędne lub nawet Boga całkiem lubi ignorować, skupiając uwagę swoją wyłącznie na człowieku, Barth przypomniał, że istnieją sprawy ważniejsze od techniki i handlu, od urządzania się w tym świecie lub przepędzania w nim czasu. Ze stanowiska religii trzeba bezwzględnie uznać zasługę tej teologii, która postawiła zdecydowanie i bez ogródek przed Bogiem wielkie „plus“ a przed wszystkim, co jest sprawą tego świata — a więc także przed kulturą — wielkie „minus“.

Ale świat i pracujący w nim człowiek, to przecież nie tylko „minus“ w obliczu Boga. Człowiek i świat, to przecież także „stworzenie boże“, które chyba jako takie nosi w sobie coś z rzeczywistości bożej i wykazuje piętno boskiej działal-

⁵⁹ S. 386.

⁶⁰ S. 203.

⁶¹ S. 203.

⁶² Por. Tischleder, *Die geistesgeschichtliche Bedeutung des hl. Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br. 1927, str. 34.

ności twórczej. Przecież Bóg nawet „tak umiłował ten świat, że Syna swego jednorodzonego dał...“, w co wierzą także Barth i jego szkoła. Pewnie, że grzech ludzki zdeprawował nie tylko człowieka, ale i całą jego pracę w tym świecie i cały ten świat sam, ale przecież człowiek przy wszystkich swej złej woli zachował też dużo dobrej woli i w ten sposób także w grzechu swoim pozostaje tym stworzeniem, które szuka i dobra i piękna i prawdy i świętości. Człowiek, wytwarzając swój świat kultury, także jako grzesznik nie zapomniał o owym wielkim przykazaniu bożym, danym zaraz na zaraniu świata, aby ludzie świat ten „czynili sobie poddanym“ i, tworząc kulturalnie, nic innego nie czyni, tylko naśladuje i kontynuuje twórczą działalność bożą.

Stąd trudno przypuszczać, żeby kultura nie miała z a d n e g o zgoła znaczenia dla religii i aby religia była tylko „kryzysem kultury“. Czynność kulturalna podnosi przecież człowieka ze stanu prymitywizmu, uprzytamnia mu, że jest jednak czymś więcej, aniżeli tylko zwierzęcem stworzeniem tej ziemi, i pozwala mu stworzyć coś, co już jest więcej aniżeli tylko płodem ziemi — mianowicie kulturą. Kto działa kulturalnie, tym samym już wyznaje, że ziemia i jej dary już mu nie starczą i nie mogą go nigdy zadawać. A z drugiej strony przecież religia obowiązuje swoich wyznawców, aby nie pozostawiali świata sobie samemu, lecz zatroskali się o niego⁶³). I sam Barth zresztą napomina nas, abyśmy nie przechodzili obojętnie obok tych, „którzy wpadli między zbójców“, ale abyśmy im „służyli“. Mamy pomagać ciałom, aby nie psuły się dusze, mamy goić rany czasowe, aby nie zablizniała się „rana wieczna“⁶⁴). To zaś nie jest niczym innym, jak właśnie troską o kulturę czyli dbałością o to, aby człowiek kulturotwórczy był całkowitym człowiekiem i aby, wypełniwszy swe człowieczeństwo, mógł potem zatęsknić także za zbawieniem jakimś z góry. Bo zanim człowiek nie będzie całkowicie „człowiekiem“, nie może być istotą, odczuwającą potrzebę zbawienia.

⁶³ Por. Gogarten, *Gericht oder Skepsis?*, Jena 1937.

⁶⁴ Barth, *Römerbrief*, str. 432.

Mimo to jednak i dla nas katolików, przekonanych przecież o możliwości i konieczności syntezy między kulturą i religią, dobrze będzie pamiętać o krytycznym stanowisku Bartha wobec kultury ludzkiej. Boć i wedle naszego przekonania ostatecznie i zasadniczo, jeżeli chodzi o sprawy boże i o sprawy duszy, kultura jest niczym⁶⁵). Raz kiedyś cały świat i wszelkie jego wspaniałości kulturalne miną i zginą, a w obliczu śmierci nie będziemy już pamiętali ani o książkach ani o rzeźbach, ani o swej pracy politycznej ani o swoich poczynaniach etycznych, lecz tylko jedna wówczas rzecz będzie ważna: łaskawy Bóg i wołająca za zbawieniem ze strony Boga dusza nasza.

ZUSAMMENFASSUNG

KULTUR UND RELIGION IN DER THEOLOGIE KARL BARTHS

Wenn wir den Menschen als „religiöses“ und zugleich als „kulturschaffendes Wesen“ definieren, entsteht für uns die Frage, in welchem Verhältnis diese beiden — Religion und Kultur — zu stehen haben. Die katholische Weltanschauung fordert eine Synthese zwischen Kultur und Glaube; der liberale Protestantismus suchte die Religion der rein humanistisch verstandenen Kultur unterzuordnen — der Protestantismus der Reformatoren erklärte alle Kultur für ein bloss „weltlich Ding“ und sah in Menschen vor allem denjenigen, der einen „gnädigen Gott“ suchen solle. Karl Barth schliesst in seinem Römerbriefkommentar an die Lehre des Altprotestantismus an: jegliche menschliche Kultur steht unter dem Gerichte Gottes, ist Sünde und Tod und Widergöttlichkeit. Doch fehlen bei Barth nicht gewisse Ansätze zu einer mehr „katholischen“ Fassung des Problems. Wenn Gott auch nach Barth der Schöpfer der Welt und der Erlöser des Menschen ist, dann ist auch im sündhaften Menschen seine Kulturarbeit in etwa gerechtfertigt. Kultur ist dann Teilnahme an Gottes Schaffenswerk und wenigstens Vorbereitung auf ein Verständnis für die Notwendigkeit der Erlösung. Man kann nicht erlöster Mensch sein, wenn man nicht zuvor Mensch gewesen — und Mensch wird man nur durch kulturelle Arbeit an der Welt und an sich selbst. Barth selbst mahnt ja zudem, nicht vorüberzugehen an denen, die „unter die Räuber gefallen“ sind, sondern ihnen nach Kräften zu helfen. Im Angesichte des Todes allerdings erhält Barth vollkommen recht: wir werden dann nicht nach unserer Kulturarbeit gefragt, sondern nur danach, was wir für unsere Seele getan. Trotzdem aber gilt es, „zu wirken, solange es Tag ist!“.

⁶⁵ Por. Haecker, *Christentum und Kultur*, München, Kösel-Pustet; tenże, *Dialog über Christentum und Kultur*, Leipzig, Hagner.