

Henryk Ómiel OSPPE

LA RELIGIONE E IL MISTERO DELL'UOMO SECONDO
IL COMMENTARIO ALL'EPISTOLA DI S. PAOLO AI ROMANI
DI KARL BARTH

L'INTRODUZIONE

Nella teologia protestante, specie in Karl Barth, non soltanto si distingue ma addirittura si contrappongono, "religione" e "fede". Mentre la religione sarebbe lo sforzo vano (nel senso di futile), ma vano anche nel senso di essere pretesa autoaffermazione dell'uomo davanti a Dio con il quale egli cerca di stabilire una relazione con le sue proprie forze, la fede sarebbe un atto di abbandono fiduzioso con il quale l'uomo si confida totalmente nelle mani di Dio, atto che sostanzialmente è stato reso possibile per la redenzione in Cristo¹.

La comprensione della religione secondo Karl Barth è il tema che proverò un po' a sviluppare. Certamente la mia esposizione non sarà esauriente, ma vorrei almeno presentare il suo modo d'intendere la religione².

IL CONTESTO STORICO E LA POSIZIONE DI KARL BARTH

Il periodo successivo alla prima guerra mondiale è contrassegnato nel Protestantismo di lingua tedesca da un rinnovamento del pensiero teologico operato dalla cosiddetta *teologia dialettica* o *teologia della crisi*. Essa volle essere essenzialmente una teologia della Parola, cioè della rivelazione in contrapposizione alla teologia

¹ P. Lippert: *Vivere la fede cristiana nel mondo contemporaneo*. Riflessioni di teologia pastorale. Academia Alfonsiana 1987/88 p.42.

Cfr. K. Barth: *Kurze Erklärung des Römerbriefes*. München: Cr. Kaiser 1964; *Der Römerbrief*. Zürich: Herrmann Schmidt - Theologischer Verlag (1985).

Parola, cioè della rivelazione in contrapposizione alla teologia dell'esperienza religiosa intima, che aveva predominato, in forme diverse, da Schleiermacher in poi. Il rinnovamento teologico ebbe origine nell'ambiente dei socialisti religiosi svizzeri (H. Kutter, L. Ragaz) ed ebbe il suo massimo esponente in Barth.

Karl Barth (nato a Basilea nel 1886, morto nel 1968) studiò teologia a Berna (1904), Berlino (1906), dove divenne discepolo di A. Harnack, Tubinga (1907-1908) e Marburgo, dove fu influenzato da W. Herrmann e collaborò con Martin Rade alla redazione del periodico *Die christliche Welt*, organo del Protestantismo liberale. Dopo un vicariato di due anni a Ginevra, fu nominato pastore a Safenwil nell'Argovia (1911), dove si interessò alla questione sociale e aderì al movimento religioso-sociale. Durante la prima guerra mondiale attraversò una crisi spirituale, perchè gli sembrava che il liberalismo teologico svuotasse il messaggio biblico del suo contenuto di verità e di grazia. Insieme al suo amico Ed. Thurneysen cominciò a fare una revisione della teologia protestante e a consacrarsi a un inteso studio della Bibbia. Nel 1919 pubblicò il famoso *Commentario all'Epistola di s. Paolo ai Romani* (*Der Römerbrief*; importante la seconda edizione del 1922) con cui mise in agitazione tutta la teologia liberale³.

Il *Commentario all'Epistola di s. Paolo ai Romani* (1919) nasce dal crollo della sintesi teologica liberale e anche socialista - religiosa, assolutamente inadeguate all'esplosione del conflitto mondiale, in cui sono coinvolte senza capacità di opporsi tutte le forze del progresso culturale ed etico, della trasformazione sociale e politica. Con questo è decretata anche la morte di quella lettura del cristianesimo che ne faceva un elemento portante della sintesi. A partire da questo esito negativo, Barth riprende a interrogarsi su quel carattere che fa del vangelo una forza produttrice di salvezza, e sul significato della sua presenza storica, della sua efficacia in genere⁴.

³ A. Nola: *Enciclopedia delle religioni*, Vallecchi editore 1970, vol. 1, pp. 958-959; *Lexicon für Theologie und Kirche*, Freiburg: Herder 1958 pp. 5-6.

⁴ Cfr. K. Barth: *Breve commentario all'Epistola ai Romani*, Brescia: Queriniana 1974 pp. 8-9.

IL CONTENUTO DEL LIBRO

Il commentario di Karl Barth all'Epistola ai Romani è interamente costruito sulla pregiudiziale di una audace, talora temeraria indentificazione dei fatti, dei problemi, delle tendenze dell'epoca paleocristiana con fenomeni analoghi o, almeno, da Barth considerati analoghi, del nostro tempo, per cui la parola di Paolo rivestiva bensì una violenta, bruciante autorità, ma a prezzo di un travestimento che pareva forzato: la polemica contro la legge e il giudaismo diventava una critica della chiesa e del cristianesimo. La dottrina paolinica della salvezza rimaneva trasferita su di un piano di suprema astrazione, al di là di ogni dato psicologico, sociologico, storico, al di là della esperienza religiosa, della mistica come della osservanza ortodossa e legalistica: una realtà inafferrabile, non intuibile, chiuso nella sua trascendente oggettività ed inaccessibile agli uomini: la stessa salvezza per fede, fonte di tutta la pietà protestante, si trasferiva senza residui su quel piano oggettivo divino: le parole di Paolo: "Il giusto vivrà per la sua fede" (Rom 1, 17), sono rese da Barth in una forma oggettiva: "Il giusto vivrà per la fedeltà di Dio!"⁵.

TRA I BLUMHARDT E KIERKEGAARD

Nella prefazione alla seconda edizione di suo *Commentario*, nel 1922 Barth scrive: "Se ho un sistema, esso consiste in questo, che cerco di tenere presente con la maggior possibile costanza, nel suo significato negativo e positivo, quella che Kierkegaard definisce: *l'infinita differenza qualitativa* tra il tempo e l'eternità". Dio è nel cielo e tu sei sulla terra. La relazione di questo Dio è per me il tema della Bibbia e al tempo stesso la somma della filosofia. I filosofi chiamano questa crisi della conoscenza umana: *l'origine*. La Bibbia vede a questo incrocio di vie: Gesù Cristo⁶. Fondandosi su questa citazione, il suo autore è stato considerato finora quasi esclusivamente come uno dei promotori della Kierkegaard - Renaissance. Ma questa interpretazione non rende ragione di tutto Barth. Non degli

Cfr. K. Barth: *l'Epistola ai Romani* a cura Giovanni Miegge. Milano: Feltrinelli 1974 pp. 9-10.

⁶ K. Barth, op. cit., p. 10.

sviluppi posteriori del suo pensiero: Barth non va a sfociare in una filosofia dell'esistenza, in una tormentosa escavazione del "Dasein" "situazioni - limite", per estrarne la soluzione immanente dell'enigma dell'esistenza; ma dopo una vigorosa riconquista del "totalmente Altro" si stabilisce nella certezza di una concezione teocentrica, anzi "Cristocentrica", e ne sviluppa con serenità crescente gli aspetti positivi fondamentali. Ma neppure il tono di questo commentario è quello di Kierkegaard. Chi si addentra in queste pagine, quando abbia vinto l'impressione delle prime massicce negazioni, quando anzi si immedesima con la "dialettica" particolare dell'autore, avverte l'impeto gioioso di una predicazione, che ha ben poco di comune con lo spirito amaro, l'ironia, l'ermetismo di Kierkegaard⁷

Tra le influenze che possono avere avuto una importanza decisiva sulla formazione di Karl Barth, prima del 1914, nessuna si presenta con maggiore grado di probabilità, che quella dei Blumhardt, padre e figlio⁸. Nelle sue opere si delinea così una serie di opposizioni, di tensioni, la fede contro la "religione", l'annuncio del Regno di Cristo contro il "cristianesimo" dei benpensanti, l'immediatezza di Dio al mondo contro il chiuso delle sacrestie e dei cenacoli. Noi ritroviamo queste antitesi in Karl Barth. La dura polemica anti-ecclesiastica, diciamo pure "antireligiosa", con la sua assimilazione della religione al "fariseismo" neotestamentario o addirittura alla "hybris" del mito prometeico, tentativi umani di impadronirsi del divino e di ridurlo a statura d'uomo, la contrapposizione di Dio come il "totalmente Altro" al "dio di questo mondo, concepito, sulla linea di Feuerbach, come una proiezione di fini e di valori umani, l'annuncio della "crisi" di tutti i valori del cristianesimo, il richiamo ad una sovranità di Dio, che esorbita, che trascende in tutti i sensi le delimitazioni del sacro e del profano⁹

BARTH E JASPERS

Karl Barth definisce la sua posizione nei riguardi dell'esistenzialismo, nel III volume della *Dogmatik*. Mentre egli riconosce le

⁷ Cfr. K. Barth, op. cit., pp. 11-12.

⁸ Cfr. K. Barth, op. cit., p. 13.

⁹ Cfr. K. Barth, op. cit., p. 14.

affinità, e in certo qual modo il "parallelismo" della propria teologia, particolarmente nella dottrina delle "situazioni-limite", in cui l'uomo viene posto nella necessità angosciata di trascendersi - Barth ricorda a questo proposito la relazione che Lutero poneva tra i "conflitti" interiori, le "tentazioni" da una parte e la "elezione" e la "vocazione" dall'altra - egli critica, nella filosofia di Jaspers, soprattutto il concetto di trascendenza. Egli riconosce che "non è impossibile" che il trascendimento jaspersiano "venga interpretato come qualche cosa di simile alla relazione originaria dell'uomo con Dio", e quindi, che "in questo concetto della trascendenza possa riconoscersi Dio stesso"; ma osserva che questa interpretazione e questo riconoscimento, non solo non sono inevitabili, ma non s'impongono in nessun modo¹⁰.

Il pensiero di Barth nel suo *Commentario* è stato definito una "teologia della crisi", appunto per l'importanza fondamentale che riconosce alla "situazione-limite" dell'uomo posto in presenza della relatività, anzi del carattere problematico, in ultima analisi negativo, dei suoi valori, e condotto appunto da questa esperienza, al riconoscimento di un totalmente Altro: Dio. E si è parlato, sempre a proposito di Barth, di una "implicanza di positivo e negativo", di una "dialettica" per mezzo della quale si compie il capovolgimento del negativo umano, temporale, peccaminoso, finito, nel positivo divino, l'eternità, l'infinito, la "grazia". È dunque necessario chiarire, che la "situazione-limite" non conduce alla trascendenza, se non si suppone già presente la trascendenza nella situazione stessa o nell'uomo che l'affronta, e che la "situazione-limite", la "crisi" per se stessa, non comprende la trascendenza come un elemento logico, della sua struttura, se almeno si tratta della vera trascendenza, in senso proprio, che è tutt'uno con Dio.

La "crisi" di cui parla il *Commentario* di Barth non è quella dell'uomo "in extremis", come tale, ma la crisi in cui la Trascendenza pone, rivelandosi, i valori e l'esistenza dell'uomo. Non è il "No" dell'uomo, che scavato fino ad una certa profondità si rivela come un "Si" divino (il "No" della crisi rimane sempre un "No", per quanto scenda a fondo nell'abisso della disperazione, o della ribellione o dell'apatia): ma il "Si" divino, che pronunciandosi con sovrana libertà sull'esistenza concreta dell'uomo e

¹⁰ Cfr. K. Barth, op.cit., p.18.

sui suoi valori, rivela la loro intrinseca problematicità, relatività, non-autonomia, e conferisce loro, nella fede, una nuova fondazione. Non si rende giustizia alle intenzioni dell'autore di questo *Commentario*, finché gli si attribuisce una cupa teologia negativa, una paradossale teoria della disperazione salutare; per intenderne il significato reale, profondo, è necessario superare la scorta delle radicali, talvolta brutali negazioni, e percepire, al cuore di esse, l'impetuosa celebrazione del "Sì" divino, che effettivamente, in ogni sua proposizione, "atterra e suscita, affanna e consola"¹¹.

La "teologia dialettica" di Barth è una dialettica della grazia: quando la trascendenza divina viene riconosciuta dalla fede, essa mette in opera un processo di valutazioni contrarie, di negazioni e di nuove posizioni, in cui l'esistenza umana è realmente negata nella sua presunta autonomia e autosufficienza, ma al tempo stesso nuovamente posta in funzione di Dio e del suo giudizio. Questa nuova posizione, da parte di Dio, è quella che Barth designa, con l'apostolo Paolo e con Lutero: la "giustificazione per fede"; o, sempre con l'apostolo Paolo, ma questa volta con la Chiesa universale: la "nuova nascita", l'"uomo nuovo", la "santificazione", la "risurrezione" dai morti; ma la dialettica della grazia non è un semplice processo logico, dotato di intrinseca necessità; è la libera esplicazione di quello Spirito, che secondo l'Evangelo di Giovanni "soffia dove vuole"¹².

IL PROBLEMA DELL'ETICA

Le presentazioni dell'etica di Barth sottolineano effettivamente il suo carattere relativistico. L'etica è la traduzione della "crisi" nei giudizi di valore, nelle decisioni concrete dell'uomo: omaggio reso all'assolutezza di Dio solo, e non dei principi o degli ideali morali dell'uomo, rinuncia all'autonomia kantiana, appropriazione incondizionata del "giudizio di Dio": è questo secondo Barth il "sacrificio vivente, santo, accettabile a Dio".

L'etica cristiana è dunque anzitutto la critica di ogni etica filosofica o religiosa, sia legalistica come quella del tardo giudaismo o del cattolicesimo, sia deontologica come quella kantiana,

¹¹ Cfr. K. Barth, *op.cit.*, pp. 22-23.

¹² Cfr. K. Barth, *op.cit.*, pp. 23-24.

sia agatologica, come quella del protestantesimo moderno. Essa implica la critica di perfezionismo e migliorismo, sia nel campo della vita privata, sia in quello della vita pubblica. La sua espressione negativa più alta è la rinuncia alla rivoluzione, cioè alla suprema ambizione di riplasmare il mondo secondo un piano prestabilito; ma al tempo stesso, rinuncia al conservatismo, che ipostatizza come una volontà divina il disordine esistente. Si può dire che la suprema espressione negativa dell'etica è la libertà: l'omaggio reso alla trascendenza di Dio, che si manifesta nelle concrete decisioni della fede e dell'obbedienza umana, all'infuori di tutti gli schemi prestabiliti delle etiche tradizionali. Ma l'omaggio, diciamo meglio con Barth la "testimonianza", la "dimostrazione" resa alla trascendenza divina ha ancora una forma positiva, altrettanto fondamentale che la critica: e l'amore, "agape"; e s'intende chiaramente l'amore del prossimo, dell'uomo concreto, in cui si devono riconoscere giorno per giorno le concrete esigenze di Dio per noi. L'amore del prossimo è il correttivo, la "crisi", la negazione "dialettica" della libertà. Barth illustra questi pensieri commentando le esortazioni di Paolo al rispetto dei "deboli nella fede": la teologia della crisi è una concezione da "forti", che sanno di potere essere, di dover essere "ubbidienti" a Dio al di Fuori e al di sopra di ogni "legge"; ma la loro libertà trova il suo limite nella carità, che è capace di rinunciare alla libertà per non scandalizzare "uno dei questi piccoli" cioè per non violare una concreta esigenza di Dio che si presenti appunto nella debolezza del "prossimo"¹³.

L'etica del cristianesimo è essenzialmente un'etica della grazia. La grazia nel pensiero di Barth è sempre al tempo stesso condanna e assoluzione, riprovazione ed elezione. Ma l'elezione non è una dottrina metafisica astratta: il contenuto della elezione divina per Barth, concretamente la persona di Gesù Cristo: e, si noti, nel suo duplice aspetto positivo e negativo, di giudizio e di grazia. Gesù Cristo è l'uomo secondo il volere di Dio, l'uomo scelto da Dio per renderlo partecipe del suo "Patto"; ma è al tempo stesso l'uomo in cui Dio condanna, vicariamente, le possibilità negative dell'uomo: lo scandalo della croce è certo un parados molto forte, assai più scandaloso di quello, che ha avuto una triste fortuna i critici

¹³ Cfr. K. Barth, op cit pp. 25-26.

italiani di Barth, secondo cui Dio si compiacerebbe apparentemente di assolvere arbitrariamente Cesare Borgia e di condannare San Francesco d'Assisi! Ma dopo tutto questo paradosso è il centro stesso della fede cristiana¹⁴.

Il fondamento dell'etica della grazia è l'elezione dell'uomo Gesù Cristo, è quindi dell'uomo in Gesù Cristo. Il contenuto quell'etica è appunto Gesù Cristo, o più precisamente, l'elezione divina, l'amore divino, il perdono divino, l'espiazione divina in favore dell'uomo manifestatisi in un attimo incomparabile di storia, in Gesù Cristo. Il fondamento e il contenuto dell'etica della grazia sono identici. Prima ancora che l'uomo sia chiamato a rispondere alle concrete esigenze di Dio nelle sue decisioni morali, egli è edotto del fatto che Dio ha preso una fondamentale decisione nei suoi riguardi: egli lo ha scelto come "partenaire" del suo patto, ha preso su di sé, sulla croce, la negatività, la trasgressione dell'uomo e le ha annullate, per considerare in lui soltanto l'uomo che Egli vuole che sia, e che ancora non è: l'uomo alla statura di Cristo. Questa decisione avvenuta di Dio è lo sfondo oggettivo, trascendentale, su cui si proietta, su cui si compie la decisione dell'uomo¹⁵.

Orbene: come il riconoscere questa decisione avvenuta di Dio in nostro favore, abbandonarsi ad essa "lasciarla vedere", *gelten lassen*, secondo l'espressione cara a Barth, e l'essenza della fede, così la massima dell'etica è di vivere in modo che la nostra esistenza sia una testimonianza resa alla decisione avvenuta di Dio in nostro favore.

La grazia di Dio per l'uomo, l'elezione dell'uomo in Cristo, che è il fondamento dell'etica, è anche il supremo termine di confronto, il supremo modello, la norma non codificata, la massima vivente dell'etica. La grazia vuole e stabilisce il patto di Dio con l'uomo. Essa determina come "socio" di Dio. Essa determina quindi la sua azione ad una somiglianza con l'azione divina. L'uomo e la sua azione devono diventare un'immagine dell'azione di Dio. In questa determinazione dell'uomo risiede la sua pace con Dio¹⁶.

Il nome di Dio non rappresenta un'astrazione metafisica, ma il Dio incarnato del cristianesimo: imitazione di Cristo, discepolato.

¹⁴ Cfr. K. Barth, op.cit., p.27.

¹⁵ Cfr. K. Barth, op.cit., p.27.

¹⁶ Cfr. K. Barth, op.cit., pp.28-29.

Il nome di Gesù stesso è la designazione del contenuto della esigenza divina, della sostanza della legge divina. Rendersi ubbidiente a Gesù significa rendersi ubbidiente a Dio.

Barth precisa che *imitatio Christi* non esclude un rapporto personale tra Dio e l'uomo. Dio non è, astrattamente, il "totalmente Altro". La persona di Dio è una persona del tutto determinata, e nella sua determinatezza, nel carattere della sua volontà e nella direzione delle sue intenzioni, niente affatto nascosta, anzi pienamente manifesta e conosciuta. Ma nonostante questo l'infinita differenza qualitativa non è soppressa. Non succede alcuna deificazione o cristificazione dell'uomo; vi è una responsabilità e una corrispondenza, una chiara e insopprimibile contrapposizione di Dio e dell'uomo. L'uomo è invitato a produrre una immagine di Dio, non un secondo Dio in forma umana. Si tratta della vita eterna della creatura come tale. Qualunque sia l'azione che ci è richiesta, sarà una azione nostra, umana. Essa dovrà attestare, confermare le grandi azioni di Dio; non potrà mai proseguirle né ripeterle. Noi ci atteniamo al Patto, alla nostra qualità di "soci", non addivieniamo ad alcuna identità di Dio con l'uomo. Gesù Cristo regnerà e l'uomo sarà soggetto. Anche in questa esposizione dell'etica, Barth mantiene le sue riserve verso la concezione tomistica, fondata su di una metafisica dell'essere e sul principio di una analogia essenziale tra l'essere divino e quello umano, tra il regno della natura e quello, superiore ma in contiguità con esso, della grazia; e svolge per conto proprio un'etica, rigorosamente centrata sul "comandamento" divino, inteso, con Kierkegaard, come una esigenza concreta, individuale, storica, attuale, rivolta a ciascuno nella sua particolare situazione; ma il comandamento non è dato dalla situazione, non è un "comandamento dell'ora", ma un comandamento di Dio nell'ora; e il suo contenuto ha un nome unico nella immensa varietà delle situazioni concrete: Gesù Cristo.

Karl Barth presenta la tipica comprensione della fede e della religione nel Protestantesimo. Adesso vorrei presentare - a conclusione di questo tema - una soluzione cattolica concernente il nesso tra religione e fede. Questa soluzione è suggerita da Herrmann Stenger - un professore della psicologia a Innsbruck - un Redentorista. Allora Stenger supera la impossibile contrapposizione tra religione e fede distinguendo e chiarando complementarie quelle

due realtà, l'esperienza del numinoso (che può esistere anche all'in fuori del cristianesimo) e l'esperienza della fede. Ambedue sono: complementarie, non contrapposte, ma vi è, tra di loro, anche una gerarchia. Mentre il livello fede è superiore, ha bisogno, per veramente mettere radici nell'anima e nella psyche dell'uomo, del religioso: d'altro canto, il religioso senza l'elemento fede non è cristiano, non è il culmine di ciò che Dio ci offre. Poi Stenger aggiunge un'altra dimensione, quella terapeutica. Una realtà può essere vissuta, prima di essere percepita come trascendente-numinosa, come terapeutica, vuol dire integrativa di guarigione, di balsamo per la psiche ferita. Siccome la redenzione riguarda tutto l'uomo, tale dimensione fa parte integrale dell'insieme redentivo cristiano¹⁷

RELIGIA I TAJEMNICA CZŁOWIEKA
WEDŁUG KOMENTARZA DO LISTU ŚW. PAWŁA APOSTOŁA DO RZYMIAN
KARLA BARTHA

Streszczenie

Zasadniczym motywem, którym kierował się autor niniejszego artykułu, jest próba ukazania problemu religii i religijności człowieka w ujęciu protestanckiego teologa Karla Bartha (1886-1968). O. Henryk Ćmiel wskazuje na słynny *Komentarz Listu św. Pawła Apostoła do Rzymian* z 1919 r. – dzieło, które z czasem wywarło niemały wpływ na upadek liberalizmu w teologii protestanckiej.

We wstępie do drugiego wydania *Komentarza* można odnaleźć stwierdzenie, że każdy system opiera się na konsekwentnym poszukiwaniu. W pewnym sensie znalazło to potwierdzenie w osobistej postawie Bartha. Nie odnajduje on sensu w filozofii egzystencjalnej. Po odkryciu Boga, czyli "Zupełnie Innego" – jak sam Go określa, zatrzymuje się nad koncepcją teocentryzmu czy nawet chrystocentryzmu. Analizując problem Boga i tajemnicy człowieka, posługuje się całym szeregiem przeciwstawień: wiary wobec religii, królestwa mesjańskiego wobec chrześcijańskiego konformizmu, obecności Boga w świecie wobec zamkniętych kościołów i tabernakulów.

Myśl Bartha określa się jako *teologię kryzysu*, w której istotnym jest rozpoznanie tzw. *sytuacji granicznych*, czyli miejsca człowieka w danej rzeczywistości. Kryzys, o którym wspomina *Komentarz* nie jest w człowieku jakby *in extremis*. Kiedy następuje utrata transcendencji, wówczas ów kryzys nabiera znaczenia egzystencjalnego. *Teologia kryzysu* jest bowiem koncepcją ludzi silnych, którzy potrafią być, istnieć, którzy potrafią podobać się Bogu poza i ponad wszelkim prawem, gdyż swoją wolność odnajdują w miłości.

Etyka Bartha posiada charakter relatywny. Jest ona niejako prze-

¹⁷ Cfr. H. Stenger: *Die Wiederentdeckung der Bilder. Überlegungen zu E. Drewermanns Deutung der lukanischen Kindheitsgeschichte*, in *Theologische Gegenwart* 30 (1987) 232-241.

chodzeniem od samego kryzysu do sądów wartościujących i do konkretnych decyzji człowieka. W tym kontekście etyka chrześcijańska jest więc krytyką każdej etyki filozoficznej lub religijnej, choćby nawet legalistycznej, takiej jak judaistyczna czy katolicka. Albowiem z istoty swej jest etyką łaski. Łaska zaś w myśli Bartha jest jednocześnie oskarżeniem i uniewinnieniem, dezaprobatą i świadomym wyborem. Wybór ten nie jest wszakże metafizyczną doktryną, lecz urzeczywistnia się w Jezusie Chrystusie. Fundamentem etyki łaski jest właśnie wybór Jezusa Chrystusa, a w konsekwencji wybór człowieka w Jezusie Chrystusie. Zatem fundament i treść etyki łaski utożsamiają się. Łaska powoduje utwierdzenie przymierza człowieka z Bogiem, determinuje działanie ludzkie, czyniąc je podobnym do działania Bożego.

Artykuł zawiera także kilka uwag ujmujących omawiany problem z punktu widzenia katolickiej doktryny wiary. O. Henryk Ćmiel powołuje się na O. Herrmanna Stengera, profesora psychologii w Innsbrucku, ujmującego religię i wiarę jako dwie rzeczywistości odrębne. Dzięki takiemu założeniu można wskazać na istnienie pomiędzy wiarą a religią pewnej "hierarchii". Otóż podkreślając wyższość wiary, trzeba koniecznie odwołać się do religijności człowieka, innymi słowy: religijność bez elementu wiary nie jest chrześcijańska.

Reasumując, można stwierdzić, że myśl Bartha zawiera niemało elementów teologicznie istotnych, jednakże wydaje się, iż nie obejmuje ona pełnego zakresu relacji, jakie tworzy człowiek w odniesieniu do Boga.

Przełożył i streszczył Jerzy Kielech OSPPE