

## WSTĘP

### *Temat*

Zagadnienie poznania Boga jest dla filozofa jedną z trudniejszych kwestii. Spośród kilku źródeł poznania Boga można wyróżnić wiarę oraz rozum. Ponieważ zarówno wiara, jak i poznanie rozumowe są aktami jednego człowieka, można by oczekiwać, że ze sobą współpracują, by wzajemnie się uzupełnić. W historii usiłowań teoretycznego zgłębienia sposobów poznania Boga nie zawsze tak uważano, czego świadectwem jest materiał zawarty w tej książce. Historia pokazuje, że niejednokrotnie dochodziło do prób zupełnego podporządkowania rozumu wierze lub wiary rozumowi. Właśnie z taką jednostronnością mamy do czynienia w przypadku poglądów, z którymi przyjdzie nam się zmierzyć w tej książce.

Analizy i przemyślenia zawarte w niniejszej pozycji są filozoficzną refleksją nad propozycją metody poznania Boga prezentowaną przez twórcę *teologii dialektycznej* Karla Bartha (1886-1968) w okresie jego dojrzałej myśli teologicznej. Stanowisko to, zwane *analogią wiary*, odwołujące się do poglądów Jana Kalwina, mamy okazję poznać dość dobrze, gdyż jest poglądem swego czasu szeroko dyskutowanym nie tylko wśród zwolenników teologii dialektycznej, ale także w innych środowiskach. W dyskusji z poglądami Bartha biorą udział inni teolodzy dialektyczni: Emil Brunner (1889-1966), Rudolf Bultmann (1884-1976) oraz Friedrich Gogarten (1887-1967). Teologowie ci po okresie wspólnej pracy (1918-1932), której owoce zamieszczali w periodyku „Zwischen den Zeiten” (1923-1933), rozeszli się, jednocześnie intensywnie ze sobą polemizując. Wówczas wykrystalizowały się ich poglądy, także w kwestii poznania Boga. Elementem wspólnym tym osobom jest odziedziczony po Marcynie Lutrze, a zwłaszcza po Kalwinie, nieufny stosunek do rozumu, nakazujący przede wszystkim w wierze upatrywać źródła wiedzy o Bogu. Teolodzy ci próbują odejść od skrajnego, reprezentowanego przez Bartha, poglądu na temat poznania Boga i proponują inne metody. Ten model poznania Boga zostaje przeszczepiony na grunt filozoficzny, gdzie próbuje się poznać Go na podstawie mocnych przesłanek wynikających z wiary.

Wspomniana wyżej dyskusja między teologami dialektycznymi, która zostaje poddana analizie w tej książce, ma za zadanie odpowiedzieć na następujące pytania: czy metoda Bartha, oparta jedynie na objawieniu i wierze z zupełnym pominięciem rozumu i analogii bytu, rzeczywiście pozwala poznać Boga? Drugie pytanie brzmi: czy nowe propozycje wysunięte przez pozostałych teologów dialektycznych są na tyle skuteczne, aby poznać Boga? Jeśli nie, to jakich modyfikacji wymaga paradygmat kalwińsko-luterański, aby umożliwić rzeczywiste poznanie Boga w ramach poznania opartego na wierze? Jaką rolę w poznaniu opartym na wierze odgrywa analogia bytu? Oraz czy sama struktura wiary nie zakłada jeszcze innego rodzaju poznania? Jakie konsekwencje pociąga za sobą przeniesienie tego samego paradygmatu poznania Boga na pole filozofii Boga? Gdy odpowiemy na ostatnie trzy pytania, choć pośrednio, zostaną wyjaśnione kontrowersje związane z metodą Bartha.

### *Plan pracy*

Aby osiągnąć powyższe zamierzenia, książka została podzielona na cztery rozdziały. Pierwsze dwa dotyczą teologii samego Bartha i leżącej u jej podstaw filozofii, a konkretniej – omawiają jego metodę poznania Boga oraz powody stosowania tej metody, czyli dlaczego tylko wiara jest w stanie poznać Boga. Zostają tu ukazane: sama metoda, którą jest analogia wiary, leżące u jej podstaw chrystocentryzm i aktowa koncepcja objawienia. Oprócz tych kwestii zostaną zaprezentowane filozoficzne argumenty Bartha nakazujące odrzucenie pomocy umysłu w poznaniu Boga. Wśród nich będzie mowa o braku analogii bytu między Bogiem a światem i opierającej się na tej analogii teologii naturalnej. Oprócz argumentów filozoficznych zostaną przedstawione argumenty teologiczne związane z naturą usprawiedliwienia, które to argumenty ponownie pozwolą odrzucić analogię bytu na gruncie teologii, a tym samym uniemożliwią powstanie opartej na analogii bytu teologii naturalnej, ograniczając poznanie Boga wyłącznie do poznania opartego na wierze i minimalizując rolę rozumu.

Ponieważ pogląd Bartha w kwestii poznania Boga jest skrajny, wywiązuje się polemika z pozostałymi teologami dialektycznymi. Teologowie ci starają się przezwyciężyć skrajność Bartha i dopuszczają – z różnym natężeniem – rozum do współpracy z wiarą. Polemika ta jest przedstawiona w trzecim rozdziale. Gogarten argumentuje, że poznanie Boga winno być skorelowane z poznaniem człowieka. Bultmann chce zamknąć teologiczne poznanie Boga w granicach

egzystencjalnej filozofii Martina Heideggera, a Brunner – który polemizuje z Barthiańskim rozumieniem skutków grzechu i tezą o braku analogii bytu – dopuszcza możliwość istnienia teologii naturalnej. Ukazujemy trzy powyższe propozycje zmiany metody poznania Boga, aby ocenić je od strony ich rzeczywistej skuteczności, to znaczy odpowiedzieć na pytanie, czy w ten sposób Boga można poznać. Jednocześnie propozycja Brunnera zarysuje pewną perspektywę modyfikacji luterkańsko-kalwińskiego paradygmatu poznania Boga w celu wybrnięcia z impasu, do którego ten paradygmat prowadzi, gdyż wydaje się, że interpretowany przez Bartha nie stwarza rzeczywistej możliwości poznania Boga w oparciu o samą tylko wiarę bez pomocy rozumu.

Pierwsze trzy rozdziały o charakterze częściowo historycznym pozwalają zgłębić się w samo zagadnienie poznania Boga przede wszystkim w teologii, a po części i w filozofii Boga, gdyż identyfikują podstawowe czynniki warunkujące to poznanie oraz ustalają różne możliwe schematy zależności między wiarą a rozumem. Ostatni, czyli czwarty rozdział jest próbą ukazania, że konieczna jest komplementarność wiary i rozumu w poznaniu Boga w oparciu o objawienie, a nie całkowita dominacja jednego z tych źródeł poznania. Na początku zostanie ukazana niekonkluzywność metody Bartha ze względu na brak analogii bytu. Następnym zaś krokiem jest poddanie weryfikacji braku analogii bytu na przykładzie teologii negatywnej i wykazanie konieczności analogii bytu w poznaniu Boga poprzez wiarę. Z tej racji będą omówione i porównane ze sobą trzy stanowiska: świętego Jana od Krzyża, przez niektórych zaliczanego do teologii negatywnej, Pseudo-Dionizego Areopagity oraz jego świadomego kontynuatora – autora *Obłoku niewiedzy*. Tym samym zostanie podjęta próba ukazania, że rozum jako źródło poznania oraz analogia bytu są koniecznym elementem w poznaniu Boga w oparciu o wiarę, co będzie stanowić wskazówkę do wyjścia z trudności, do których doprowadził Barth i inni starający się poznać Boga w duchu Kalwina.

Na końcu zostanie rozważona problematyka naukowej samodzielności odwołującej się do tego samego co Barth paradygmatu filozofii Boga. Z tej racji zostaną przedstawione poglądy na temat metody poznania Boga trzech filozofów, którzy na gruncie filozofii Boga podzielają sceptycyzm wobec samodzielności rozumu. Przyjrzymy się zatem filozofii Williama P. Alstona, Maxa Schelera oraz Christiana Linka. Autorzy ci uprawiają filozofię Boga, przy czym wychodzą od przesłanek, których dostarcza im wiara. Dla kontrastu zostanie przytoczony przykład filozofii tomistycznej, jako samodzielnego, niezależnego

od wiary filozoficznego poznania Boga oraz ukazana zostanie bezzasadność nieufności Bartha i innych wobec zdolności rozumu do niezależnego od wiary poznania Boga.

### Literatura

Do opracowania powyższych zagadnień zostały zanalizowane teksty źródłowe Bartha oraz autorów bezpośrednio zaangażowanych w polemikę z nim. Najważniejszym dziełem Bartha dotyczącym kwestii poznania Boga jest *Kirchliche Dogmatik (KD)* II/1 (1940). Lektura tego tomu jest uzupełniona o pozostałe tomy *KD* i pomniejsze pisma. Szczególnie ważne są *KD* I/1 (1932) i *KD* I/2 (1937), gdzie Barth zarysowuje podstawy swojej dogmatyki. Z pism Gogartena w poniższej prezentacji najważniejszym punktem odniesienia są *Gericht oder Skepsis* (1937), *Das Problem einer theologischen Anthropologie* (1924). Jeśli chodzi o poglądy Bultmanna, to głównymi wykorzystanymi pozycjami są: *Glauben und Verstehen* (1933) – zbiór zawierający artykuły wcześniej przez niego wydane – oraz korespondencja z Barthem zebrana w *Karl Barth – Rudolf Bultmann Briefwechsel 1922-1966* (1971). Ze strony Bartha w sporze z Bultmannem główną pracą jest *Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen* (1952). Z kolei najważniejszym pismem Brunnera wyrażającym jego poglądy w omawianej kwestii jest *Natur und Gnade* (1934). Barth natomiast polemizuje z Brunnerem w *Nein! Antwort an Emil Brunner* (1934).

Dalsze analizy, tym razem na polu filozofii Boga, związane z konsekwencjami wynikającymi ze stosowania paradygmatu, do którego odwołuje się Barth, zostały oparte na pozycjach takich jak: W. P. Alston, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience* (1993), M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen* (1921), Ch. Link, *Die Welt als Gleichni.* (1976). Natomiast obecność analogii bytu oraz jej brak zostaną omówione na podstawie następujących utworów: św. Jan od Krzyża, *Dzieła* (1986), Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie. Teologia mistyczna. Listy* (1997); *Hierarchia niebiańska. Hierarchia kościelna* (1999) oraz *Obłok niewiedzy* (2001) średniowiecznego anonimowego autora angielskiego.

Powyższe pozycje są czytane z ukierunkowaniem na analizę metod poznania Boga, ich skuteczności oraz ich założeń. Po zapoznaniu się z proponowanymi metodami praca zmierza do odkrycia warunków umożliwiających przewyciężenie trudności, do których prowadzi metoda Bartha i leżący u jej podstaw luterancko-kalwiński paradygmat poznania Boga.

### *Kontekst historyczny teologii Karla Bartha*

Aby dobrze zrozumieć pozycję, którą Barth zajmuje w kwestii poznania Boga, warto pobieżnie przypomnieć poprzedzające ją bezpośrednio etapy rozważań na temat roli wiary i rozumu w poznaniu Boga. Etapy te wpływają na dojrzałe poglądy Bartha.

W epoce oświecenia w stosunku do okresu wcześniejszego następuje silne zaakcentowanie rozumu jako źródła wiedzy o Bogu, przy jednoczesnym braku rozważań na temat omylności tejże władzy. Oświecenie dystansuje się wobec wiary jako drugiego i pewniejszego źródła wiedzy o Bogu. Powstają racjonalistyczne koncepcje Boga. Wystarczy tu wspomnieć systemy Barucha Spinozy czy też Georga W. F. Hegla, które pretendują do ostatecznego wytłumaczenia całej rzeczywistości. Jednocześnie następuje pewne zintelektualizowanie myślenia o objawieniu, czyli jego racjonalizacja. W tym też duchu – poprzez odwołanie się do samego rozumu – oświecenie stara się wyjaśnić dogmaty wiary. Racjonalistyczne myślenie staje się konkurentem poznania opartego na wierze. W tym samym czasie rozum zaczyna określać granice i możliwości teologii nadprzyrodzonej. W takim tonie wypowiada się Christian Wolff.

Podjęmowana zgodnie z powyższymi tezami refleksja nad religią naturalną prowadzi do wniosku, że objawienie chrześcijańskie jest jednym z wielu objawień. John Locke głosi pogląd, że chrześcijaństwo jest równe religii naturalnej i stare jak sam rodzaj ludzki. David Hume przesuwając na człowieka akcent dotyczący genezy powstania religii jako takiej. W ogóle wszelka religia powstaje, bo jej twórcą jest człowiek, a nie Bóg. Friedrich Schleiermacher dochodzi do rozumienia nadprzyrodzoności jako czegoś czysto historycznego. Religia naturalna zostaje przeciwstawiona każdej obecnej historycznej postaci religii. Religia ma zawsze postać historyczną. Jest przeżywaniem ludzkiej historyczności. Teologia objawienia ma charakter historyczny, i tylko historyczny.

Immanuel Kant dochodzi do wniosku, że ludzkie poznanie obraca się jedynie w zakresie możliwego doświadczenia. Każde przekroczenie tego doświadczenia powoduje, że zaczynamy mówić o czymś, co ma charakter nie-naukowy. Przedmiot teologii naturalnej ma właśnie taki charakter. Przyjęcie takiego rozumienia granic poznania powoduje uznanie, że teologia naturalna nie jest nauką i nie prowadzi do jakiegokolwiek poznania. Zniszczenie metafizyki przez Kanta spowoduje, że nie będzie już można mówić o Bogu w kategoriach metafizycznych. Podobny stosunek do teologii naturalnej ma Schleiermacher, który zupełnie ją odrzuca. Uznaje za bezsensowne zajmowanie się nią

i prowadzenie z teologią naturalną jakiegokolwiek polemiki. Od czasu Schleiermachera i Kanta teologia naturalna przestaje odgrywać w Niemczech jakąkolwiek rolę, wręcz nie ma teoretycznych możliwości zajmowania się nią. Staje się synonimem herezji.

Obok nurtu racjonalistycznego rozwija się przeciwny prąd, który bardzo mocno akcentuje poznanie oparte na wierze w Ewangelię, bez szczególnego odnoszenia się do rozumu. Niechęć do poznania rozumowego przejawia się w tym, że poznanie oparte na wierze przeciwstawia się racjonalistycznej teologii naturalnej, uważanej za przeciwniczkę teologii nadprzyrodzonej. W wieku XIX przeciwko użyciu metafizyki w teologii nadprzyrodzonej zdecydowanie opowiada się Albrecht Ritschl. Tym samym odcina się on od staroprotestanckiej tradycji uznającej zasadność stosowania metafizyki w interpretacji objawienia. Dla Ritschla teologia nadprzyrodzona winna opierać się jedynie na objawieniu, a wszelka teologia naturalna wraz z metafizyką winna być z niej usunięta. Co więcej – naturalne objawienie nie może być teologicznie opracowane, bo go nie ma. Tym samym tropem podąża Adolf von Harnack. Ernst Troeltsch odrzuca objawienie naturalne, tym samym zawęża znaczenie chrześcijaństwa do chrystomonizmu. Dla niego objawienie to tylko chrystologia. Tą drogą pójdzie myśl Bartha. Na pytanie: na ile możemy posłużyć się naszym rozumem w poznaniu Boga? – Barth odpowie, że w ogóle nie możemy. Tylko objawienie skoncentrowane na Chrystusie pozwala nam poznać Boga. Innego poznania Boga nie ma<sup>1</sup>.

Zanim poglądy Bartha osiągnęły taką formę, w swojej teologii nie stronił on od filozofii. Negatywny stosunek do teologii naturalnej, ale nie do filozofii jako takiej, Barth zaczął wyrażać już w drugim wydaniu *Römerbrief* (1922 (RB)). Teologia naturalna nie jest jeszcze nazwana z imienia. Barth utożsamia ją z religią, którą należy odrzucić, gdyż jest wyrazem niezależności człowieka od Boga. Barth z biegiem czasu przejmuje od Ritschla negatywny stosunek do obecności metafizyki w teologii i coraz wyraźniej odcina się od każdej formy subiektywizmu, którego wyrazem, jego zdaniem, jest także metafizyka. Uosobieniem subiektywizmu w poznaniu Boga jest dla Bartha teoria Schleier-

---

<sup>1</sup> W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1991, s. 83-132; D. P. Althaus, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Bd. I, Gütersloh 1947, s. 61-73; H.-J. Birkner, *Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie. Ein theologiegeschichtlicher Überblick*, „Neue Zeitschrift für systematische Theologie”, 3 (1961), s. 279-295; Z. Zdybicka, *Bóg*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, A. Maryniarczyk (red.), Lublin 2000, s. 640-676.

machera, któremu zarzuca, że tworzy Boga z treści ludzkiej świadomości. Sam Schleiermacher uważa, że świadomość jest twórcą wszystkiego, co ma związek z Bogiem<sup>2</sup>. Autor ten w swej interpretacji poznania Boga nie uznaje obiektywnych kryteriów poznania Go na gruncie religii. Istotna jest indywidualna, historycznie uwarunkowana intuicja i odczucie nieskończoności. Każde pisemne sformułowanie wiary jest jedynie „muzealnym” unieruchomieniem historycznego i indywidualnego odczucia Boga. A właśnie to indywidualne odczucie Boga jest jedynym autentycznym świadectwem Boga. Dla Schleiermachera pisma biblijne to świadectwo bezpośredniego kontaktu indywidualnego z nieskończonością. Mają one charakter indywidualny, a nie obiektywny<sup>3</sup>. Tymczasem dla Bartha poznanie Boga ma charakter jak najbardziej obiektywny. Dlatego poglądy Schleiermachera wpłynęły na wykrystalizowanie się poglądów Bartha i wytworzenie przez niego własnej metody. To szczególnie poglądy Schleiermachera chce zwalczać Barth, który uważa, że są one wyrazem obecnej od czasu Kartezjusza, a następnie Kanta, subiektywizacji i antropocentryzacji poznania Boga. Z tą koncepcją Barth będzie nieustannie walczył. Wręcz utożsamia on oparte na ludzkim rozumie poznanie Boga z próbą samoodkupienia czy też samousprawiedliwienia człowieka.

### *Barth jako osoba*

Z danych biograficznych Bartha zasługuje na wspomnienie, że ten pochodzący z Bazylei kalwiński pastor został profesorem teologii, kiedy pracował w Niemczech. W latach 30. XX wieku wygnany przez nazistów wrócił do Szwajcarii. Swoją teologię uprawiał w sposób – co po części pewnie jest wyrazem żywego temperamentu tego teologa – który jest skrajną postacią interesującego nas zagadnienia. Skrajność poglądów Bartha spotkała się z dużym odzewem teologów i filozofów, związanych zarówno z protestantyzmem, jak i katolicyzmem, którzy podjęli intensywny z nim dialog. Sposób pisania Bartha pozostawia sporo do życzenia. Na pewno odbija się na nim brak gruntowniejszego wykształcenia filozoficznego, czasami pobieżna znajomość teologów katolickich i poglądów niektórych filozofów. Daje także o sobie znać brak głębszej znajomości logiki oraz nieufność wobec dokonań egzegetów, których pracę dla

<sup>2</sup> *KD II/1*, s. 302-303.

<sup>3</sup> *Schleiermacher F. D. E.*, w: *Enciclopedia Garzanti di filosofia*, A. di Luciano (red.), Milano 1994, s. 1022-1023.

własnych potrzeb wykonuje on sam, przez co naraża się na błędy w egzegezyjnej interpretacji Pisma Świętego. Barth pisze mało konkluzywnie. Odwleka wyciąganie wniosków, co badającemu jego myśl sprawia niemałą trudność i wystawia na próbę jego cierpliwość.

Barth wydaje się osobą, która jest wierna przede wszystkim swojej wewnętrznej potrzebie odkrycia prawdy. Nie liczy się z opinią innych, z ich bardzo często ostrą krytyką, na którą odpowiada równie ostro. Czasami lubi wypowiadać się, antagonizując. Relacje osobiste, przyjacielskie, są w pewnym sensie podporządkowane jego wewnętrznej potrzebie poszukiwań. Widać to choćby po zupełnym zerwaniu relacji z bliskim współpracownikiem Gogartenem za przynależność do *Deutschen Christen*. Nie oznacza to, że Barth traktuje przyjaciół instrumentalnie. Jest od tego daleki. Dla niego najważniejsza jest prawda, której szuka, a wszystko inne jest według niej mierzone i jej podporządkowane. Gdy jednak któryś ze znajomych ma inny stosunek do kwestii dla Bartha zasadniczych, ten nie omieszką wypomnieć mu tego czy to w publicznych wystąpieniach, czy też w swoich licznych publikacjach. Stąd można odnieść wrażenie, że jest osobą polaryzującą ludzi, którzy się znaleźli w jego kręgu. Świadczy o tym choćby początkowy okres życia Bartha, gdy jest on jeszcze pastorem w Safenwil w Szwajcarii: po wstąpieniu do partii komunistycznej jest przez jednych szanowany za obronę robotników, inni zaś odrzucają go za ten flirt z socjalizmem, budzi prawie nienawiść – choćby w pracodawcy z tamtejszej okolicy. To poruszanie się wśród skrajności towarzyszy mu przez całe życie.