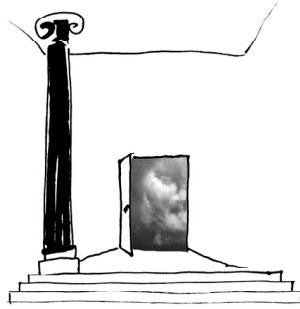


Wiara i rozum  
w poznaniu Boga



*r o z p r a w y*



RAFAŁ S. NIZIŃSKI OCD

**Wiara i rozum**  
**w poznaniu Boga**  
Studium myśli Karła Bartha

© Copyright by Rafał S. Niziński OCD

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe Semper<sup>®</sup>, Warszawa 2012 and Flos Carmeli, Poznań 2012

© Rysunek na okładce: Elżbieta Zduńczyk

Recenzenci: Ks. prof. Józef Herbut, Ks. prof. Tadeusz Dola

Redakcja: zespół

Korekta: Zofia Błajek, Barbara Ksit

© All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means without the prior permission of the publishers, Wydawnictwo Naukowe Semper<sup>®</sup>

© Wszelkie prawa zastrzeżone. Przedruk, odtwarzanie lub przetwarzanie fragmentów tej książki w mediach każdego rodzaju wymaga pisemnego zezwolenia Wydawnictwa Naukowego Semper<sup>®</sup>



ISBN: 978-83-7507-089-7

Redakcja i Studio Graficzne:

ul. Mariensztat 8

00-302 Warszawa

tel./fax: 022 538 92 03

e-mail: redakcja@semper.pl

Dział handlowy i księgarnia firmowa:

ul. Bednarska 20A

00-321 Warszawa

tel./fax: 022 828 49 73

e-mail: handlowy@semper.pl

**www.semper.pl**



ISBN: 978-83-62536-65-8

FLOS CARMELI Sp. z o.o.

Wydawnictwo Warszawskiej Prowincji

Karmelitów Bosych

ul. Działowa 25

61-747 Poznań

tel.: 61 856 08 34

faks 61 856 09 47

e-mail: wydawnictwo@floscarmeli.poznan.pl

**www.floscarmeli.pl**

Druk i oprawa: Totem – Inowrocław

# SPIS TREŚCI

<b>WSTĘP</b> .....	9
--------------------	---

## **ROZDZIAŁ 1.**

<b>BÓG JEST POZNAWALNY TYLKO W WIERZE – KARL BARTH</b> ...	17
--	----

1.1. ODEJŚCIE OD METODY DIALEKTYCZNEJ.....	17
--	----

1.1.1. Teologia dialektyczna.....	17
-----------------------------------	----

1.1.2. Drugi etap teologii Bartha w kwestii poznania Boga.....	22
--	----

1.2. WŁAŚCIWA METODA POZNANIA BOGA – ANALOGIA WIARY .....	25
---	----

1.2.1. Niepoznawalność Boga.....	26
----------------------------------	----

1.2.1.1. Boga można poznać tylko przez Niego samego.....	27
--	----

1.2.1.2. To Bóg musi uzdolnić do poznania siebie.....	28
---	----

1.2.2. Obecność Boga w stworzeniu.....	29
--	----

1.2.2.1. Odrzucenie panteizmu i dualizmu.....	32
---	----

1.2.3. Objawienie.....	34
------------------------	----

1.2.3.1. Natura objawienia .....	34
----------------------------------	----

1.2.3.2. To Bóg się objawia człowiekowi .....	35
---	----

1.2.3.3. Słowo Boże – czyli objawienie .....	36
--	----

1.2.4. Funkcja znaku w objawieniu.....	39
--	----

1.2.4.1. Bóg w objawieniu posługuje się znakami .....	39
---	----

1.2.4.2. Przedmiotowość .....	40
-------------------------------	----

1.2.4.3. Pośredniość poznania .....	41
-------------------------------------	----

1.2.4.4. Podobieństwo i niepodobieństwo Boga w znaku .....	42
--	----

1.2.4.5. Wiąż między znakiem a Bogiem.....	43
--	----

1.2.4.6. Prawdziwość poznania.....	45
------------------------------------	----

1.2.4.7. Ograniczoność poznania w objawieniu.....	49
---	----

1.2.5. Chrystus i Jego rola w poznaniu Boga .....	50
---	----

1.2.5.1. Dwie natury Chrystusa .....	50
--------------------------------------	----

1.2.5.2. Ważność Chrystusa w objawieniu.....	52
--	----

1.2.5.3. Poznanie Boga.....	54
-----------------------------	----

1.2.5.4. Doskonałości boskie poznane w Chrystusie .....	56
---	----

1.2.6. Wiara .....	58
1.2.6.1. Istota wiary .....	60
1.2.6.2. Wiara a rozum .....	60
1.2.6.3. Wiara jako poznanie Boga.....	62
1.2.7. Analogia wiary .....	64
1.2.7.1. Objawienie – ustanowienie analogii .....	64
1.2.7.2. Definicja analogii wiary .....	67
1.3. UGRUNTOWANIE PIERWSZEŃSTWA WIARY W POZNANIU BOGA – PLATONIZM.....	70
1.3.1. Prawdziwe byty są w Bogu .....	70
1.3.2. Terminy użyte w objawieniu rozumiały się tylko w Bogu.....	72
1.3.3. Rola Wcielenia w poznaniu świata.....	73
1.3.4. Utożsamienie porządku bytu z porządkiem odkupienia.....	77
1.3.5. Wiara jako prawdziwe poznanie.....	78
1.3.6. Konsekwencje uznania wiary za jedyne prawdziwe poznanie.....	79
1.3.7. Podsumowanie platonizmu Bartha .....	81
1.4. MINIMALNA PRZYDATNOŚĆ FILOZOFII W POZNANIU BOGA OBJAWIENIA .....	85
1.4.1. Rola przedrozumienia w teologii.....	85
1.4.2. Zasady stosowania terminów filozoficznych w teologii .....	87
1.4.3. Racjonalność poznania teologicznego .....	91
1.4.4. Przykłady afilozoficznego poznania Boga .....	99
1.4.5. Bierność poznania Boga.....	102
1.4.6. Aktowość objawienia .....	106
1.4.7. Podsumowanie.....	107

## **ROZDZIAŁ 2.**

### **POWODY UZNANIA WIARY ZA JEDYNE ŹRÓDŁO POZNANIA**

<b>BOGA – KARL BARTH .....</b>	<b>113</b>
2.1. FILOZOFICZNE I INNE POWODY ODRZUCENIA ROZUMU W POZNANIU BOGA .....	113
2.1.1. Brak podobieństwa między Bogiem a światem.....	115
2.1.1.1. Niepodobieństwo Boga do świata.....	115
2.1.1.2. Bóg nie należy do kategorii bytu.....	117
2.1.2. Nieprawomocność metafizyki wychodzącej od doświadczenia w poznaniu Boga.....	119
2.1.2.1. Człowiek jako punkt wyjścia w poznaniu Boga.....	119

2.1.2.2. Świat i działanie Boga w świecie jako punkt wyjścia.....	120
2.1.2.3. Uwznioślanie.....	121
2.1.2.4. Uwznioślanie działania Boga w świecie.....	123
2.1.2.5. Negacja.....	124
2.1.3. Odrzucenie wszelkiej teologii naturalnej.....	126
2.1.3.1. Argumenty z wiary.....	126
2.1.3.2. Odrzucenie racjonalizmu i spekulacji.....	127
2.1.3.3. Odrzucenie teologii negatywnej.....	131
2.1.3.4. Odrzucenie mistyki i subiektywności.....	131
2.1.3.5. Podsumowanie stosunku Bartha do roli rozumu w poznaniu Boga ...	133
2.2. TEOLOGICZNE POWODY JEDYNOŚCI WIARY W POZNANIU	
BOGA.....	134
2.2.1. Brak analogii bytu w teologii przymierza.....	134
2.2.1.1. Bartha teoria analogii relacji.....	134
2.2.1.2. Analogie wiary i relacji a analogia bytu.....	136
2.2.1.3. Jüngel i jego obrona Bartha.....	138
2.2.1.4. <i>Analogia operationis</i> .....	144
2.2.2. Brak analogii bytu w teologii usprawiedliwienia.....	146
2.2.2.1. Waga zagadnienia usprawiedliwienia w poznaniu Boga.....	146
2.2.2.2. Usprawiedliwienie jako ostateczny powód powstania analogii wiary.	148

### **ROZDZIAŁ 3.**

#### **PRÓBY WSPARCIA WIARY ROZUMEM W POZNANIU BOGA – POLEMIKA Z KARLEM BARTHEM.....**

3.1. POZNANIE CZŁOWIEKA WARUNKIEM POZNANIA BOGA:	
GOGARTEN – BARTH.....	151
3.2. LUDZKA EGZYSTENCJA WARUNKIEM POZNANIA BOGA:	
BULTMANN – BARTH.....	157
3.2.1. Zależność między egzystencją a wiarą w poznaniu Boga.....	158
3.2.2. Rola samorozumienia i przedrozumienia w poznaniu Boga	
objawienia.....	161
3.2.3. Wiara a przedrozumienie.....	165
3.2.4. Teologia naturalna.....	166
3.2.5. Co nowego wnosi objawienie w poznanie Boga.....	168
3.2.6. Rola filozofii Heideggera.....	170
3.2.7. Demitologizacja Nowego Testamentu.....	176

3.2.8. Podsumowanie.....	182
<b>3.3. ZALEŻNOŚĆ POZNANIA BOGA OD ANTROPOLOGII:</b>	
BRUNNER – BARTH .....	184
3.3.1. Brunnera <i>Anknüpfungspunkt</i> .....	184
3.3.2. Bartha <i>potentia oboedientialis</i> .....	189
3.3.3. Brunnera koncepcja łaski podtrzymującej .....	195
3.3.4. Możliwość istnienia teologii naturalnej.....	197
3.3.5. Odpowiedź Bartha.....	200
3.3.6. Podsumowanie.....	206
<b>ROZDZIAŁ 4.</b>	
<b>KONIECZNOŚĆ KOMPLEMENTARNOŚCI WIARY I ROZUMU</b>	
<b>W POZNANIU BOGA.....</b>	<b>211</b>
4.1. ROLA ANALOGII BYTU W POZNANIU BOGA	
NA PODSTAWIE OBJAWIENIA.....	211
4.1.1. Niekonkluzywność metody Bartha .....	211
4.1.1.1. Zarzut nominalizmu wobec analogii wiary.....	212
4.1.2. Konieczność analogii bytu w poznaniu Boga opartym na wierze.....	216
4.1.2.1. Święty Jan od Krzyża – rola wiary w poznaniu Boga.....	220
4.1.2.2. Pseudo-Dionizy Areopagita.....	229
4.1.2.3. <i>Obłok niewiedzy</i> .....	234
4.1.3. Wnioski.....	241
4.2. (NIE)SAMODZIELNOŚĆ ROZUMU W FILOZOFICZNYM	
POZNANIU BOGA.....	241
4.2.1. Fideistyczna filozofia Boga .....	241
4.2.2. Tomizm: filozofia Boga wolna od wiary.....	262
<b>ZAKOŃCZENIE.....</b>	<b>273</b>
<b>SKRÓTY .....</b>	<b>281</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>282</b>
<b>INDEKS OSÓB .....</b>	<b>289</b>
<b>INDEKS RZECZOWY .....</b>	<b>291</b>
<b>SUMMARY .....</b>	<b>295</b>

## 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 wyrnięcia 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 wgłębić 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 przewyżczenie trudności, do których prowadzi metoda Bartha i leżący u jej podstaw luterkańsko-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.

## ROZDZIAŁ 1.

# BÓG JEST POZNAWALNY TYLKO W WIERZE –

## KARL BARTH

Jak w przypadku wielu myślicieli, także w myśli Bartha można zaobserwować pewną ewolucję poglądów. Ewolucji podlega też stanowisko teologa dotyczące poznania Boga. Pierwszy okres jego myśli pod tym względem jest związany z *metodą dialektyczną*. Metoda ta nie jest celem analiz tej książki. Niemniej ma pewien wpływ na okres późniejszej – dojrzałej myśli Bartha dotyczącej metody poznania Boga. Jest rzeczą zasadną choćby skrótowo wyjaśnić, na czym polega metoda dialektyczna, aby następnie przejść do analogii wiary, czyli ostatecznej metody poznania Boga.

### 1.1. ODEJŚCIE OD METODY DIALEKTYCZNEJ

#### 1.1.1. TEOLOGIA DIALEKTYCZNA

By przeciwstawić się prądom liberalnym panującym w niemieckojęzycznej teologii przełomu XIX wieku, Barth inicjuje ruch teologiczny zwany teologią dialektyczną (*teologia kryzysu, diastazy, paradoksu* lub *słowa Bożego*). Jest ona protestem wobec wspomnianego we wstępie historyzmu Schleiermachera oraz romantyzmu niemieckiego<sup>1</sup> i od początku nawiązuje do Reformatorów. Swe postulaty uprawiania teologii Barth po raz pierwszy wyraził w pierwszym wydaniu *Römerbrief* (1919). Objawienie jest rozumiane przez Bartha przede wszystkim jako skoncentrowane na Jezusie Chrystusie. Rozumienie objawienia winno być przede wszystkim teologiczne, a nie historyczne. W tej formule odnalazł się także Gogarten. W 1922 roku założono czasopismo „Zwischen

---

<sup>1</sup> Historyzm uznaje, że objawienie chrześcijańskie jest tylko częścią ogólnego fenomenu historii religijności jako takiej. Stąd objawienie chrześcijańskie staje się częściowo zamienne z historią.

den Zeiten”, do którego dołączyli Brunner i Bultmann. Klasycznym wyrazem teologii dialektycznej jest drugie wydanie *Römerbrief* Bartha (1922). W tym dziele Barth rozumie objawienie jako składające się z paradoksów, w czym jest zależny od myśli Sørena Kierkegaarda. Objawienie jest pojmowane dialektycznie, to znaczy jako łączące skrajne elementy rzeczywistości: czasowość i wieczność, człowieka i Boga. Inaczej rozumieją objawienie Gogarten, Bultmann i Brunner, którzy w tym okresie opuszczają Bartha. W 1933 roku dochodzi do rozpadu środowiska związanego z „Zwischen den Zeiten” i czasopismo przestaje się ukazywać. Barth zarzuca dotychczasowym współpracownikom uwikłanie się w antropologię i pozostawienie wspólnego im gruntu. Gdy Gogarten przyłącza się do *Deutschen Christen* – ruchu protestanckiego mocno sympatyzującego z Hitlerem, Barth zupełnie zrywa z nim kontakt. Odtąd ani Gogarten, ani Barth nie czytają pism napisanych przez drugiego, nie wspominają się też nawzajem. W tym samym czasie Barth zarzuca Brunnerowi danie przyzwolenia na istnienie teologii naturalnej, którą Barth stanowczo zwalcza<sup>2</sup>.

W dialektycznej teologii Bartha Bóg jest Bogiem nieznanym, ukazującym się ludziom w objawieniu. W Chrystusie wiszącym na krzyżu nieznaną Bóg ukazuje ograniczenie człowieka i jego grzeszność. Ton teologii drugiego wydania *Römerbrief* jest pesymistyczny. Człowiek jest grzeszny, a prawdziwy byt świata polega na niebyciu. W tym okresie zarówno Barth, jak i Bultmann rozumieją zmartwychwstanie Chrystusa wyłącznie w cieniu krzyża. W sądzie Boga nad światem, gdy Chrystus umiera na krzyżu, objawia się niewidzialna sprawiedliwość Boga<sup>3</sup>.

Sam Barth nie dokonuje wnikliwej analizy swojej metody z tego okresu. Uczynił to Hans Urs von Balthasar, który stwierdził, że wczesna metoda dialektycznego myślenia Bartha ma swoje źródło w heglizmie. Komentując metodę dialektyczną, von Balthasar wyjaśnia, że w samym terminie *dialektyczny* są zawarte dwa akcenty związane z greckim *dia*. Pierwszy oznacza on jako „roz” (niem. *zer-*), a drugi „przez” (niem. *hindurch-*). Każdy z tych akcentów może być inaczej, tzn. bardziej lub mniej, eksponowany.

---

<sup>2</sup> W. Pannenberg, *Dialektische Theologie*, w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, W. Werbeck (red.), Bd. 2, Tübingen 1986, kol. 168-169.

<sup>3</sup> Tamże, kol. 170-171.

Metodycznie dialektyka wyróżnia trzy momenty. 1. Pierwszy moment wynika ze specyfiki ludzkiego poznania. Ludzkie poznanie jest ograniczone, ponieważ jest abstrakcyjne, a nie intuicyjne. Dlatego człowiek w swoim poznaniu nigdy nie posiada przedmiotu poznania w taki sposób, w jaki on istnieje. To powoduje pewien dualizm obrazu (*Anschauung*) i pojęcia (*Begriff*). Pojęcie nigdy nie jest w pełni obrazem poznawanego przedmiotu, gdyż – jako skończone – ujmuje zaledwie jeden z aspektów przedmiotu. Zawsze w przedmiocie pozostaje coś niepoznanego. Dlatego do każdego twierdzenia na temat przedmiotu należy dodać zdanie przeciwne, które je uzupełni i potwierdzi. 2. Przedmiot, czyli rzecz sama w sobie, nie jest tożsamy z obiektem poznania. Przedmiot zawsze się jakoś skrywa przed poznaniem, zatem każde poznanie obiektu zawiera w sobie tylko pewne elementy przedmiotu. Każde obiektywne poznanie ukazuje jedynie aspekt przedmiotu. Jest wskazówką wiodącą ku nigdy nieosiągalnej pełni poznania przedmiotu. Dlatego poznanie, mimo osiągnięcia pewnej wiedzy o przedmiocie, nigdy nie może być w spoczynku. Poznanie przedmiotu, mimo posiadanej wiedzy na temat przedmiotu, wskazuje na jeszcze coś więcej w przedmiocie; mimo bezpośredniości jest pośrednie. Oprócz widzenia przedmiotu musi tu być też jego nasłuchiwanie. 3. Przedmiot jest zawsze podmiotem. To oznacza, że jest wolny w samookreślanu i indywidualności, co uniemożliwia przewidzenie tego, czym przedmiot może się stać. Aby przedmiot mógł być poznany, musi się otworzyć przed poznającym. Przedmiot nie jest rzeczą, tylko osobą (bo chodzi o objawienie w Chrystusie), mimo że jest częścią kosmosu, rodzaju i gatunku, to jednak zawsze jest niepowtarzalnym indywiduum. Ten rodzaj poznania sprawia, że monolog poznawczy w stosunku do przedmiotu jest niemożliwy. Podstawą poznania powinien być dialog z przedmiotem (tu: podmiotem).

W okresie uprawiania teologii dialektycznej Barth uważał, że teologia potrzebuje metody dialektycznej. Wynika to z tego, że ta zewnętrzna w stosunku do samej teologii metoda ostrzega teologię w tym sensie, że teologia zawsze powinna być zależna od Chrystusa (przedmiot poznania), który nigdy nie będzie do końca statycznie oddawał tajemnicy Boga. Zatem istnieje potrzeba nieustannego wgłębiania się w Chrystusa, aby poznawać Boga. To wgłębianie się powinno przebiegać na zasadzie: teza – antyteza. Ruch powinien mieć kierunek: pytanie – odpowiedź; odpowiedź – pytanie: synteza. Metoda dialektyczna wskazuje na sposób postępowania z objawieniem, i jako taka jest tylko środkiem, sposobem rozumienia. Sama może funkcjonować

tylko wówczas, gdy odnosi się do objawienia. Inaczej sama stanie się przedmiotem badania i oddali badającego od objawienia, czyli ponownie, jak to czyni filozofia, przedmiotem dociekań stanie się ludzkie myślenie. Metoda dialektyczna nie poleca sama siebie, co oznacza, że w niej samej nie ma wyjaśnienia, dlatego należy ją stosować. Powodem stosowania jej jest sam przedmiot, do którego się ona odnosi, czyli objawienie. To ono nakazuje czujność i nieustanne wgłębianie się w przedmiot, który nigdy do końca nie będzie wyczerpująco poznany. Teza, antyteza, synteza – są metodycznym negowaniem, tak aby nieustannie wgłębiać się w objawienie, które jest ciągle otwartym źródłem treści. Metodyczność zaprzeczania każdej tezie nie świadczy o sprzeczności Boga, bo Bóg sam w sobie jest pozbawiony paradoksu. Dialektyczność pochodzi od ludzkiego poznania.

Modelowym przykładem konieczności stosowania dialektyki jest relacja Bóg – człowiek, gdyż Bóg i człowiek są w stosunku do siebie antyetyczni. Ich syntezą jest Chrystus. Człowiek jest antytezą wobec Boga, gdyż jest grzesznikiem, nicością, odpadem (*Abfall*). Chrystus jest syntezą, gdyż jest Odkupicielem. Innym przykładem stosowania dialektyki jest zestaw pojęć: transcendencja – immanencja lub osobowość – *aseitas* w Bogu. Dialektyka myślenia Bartha sprowadza się do stwierdzenia, że jak wszyscy zostali przez Boga zamknięci w nieposłuszeństwie, tak też wszystkim On przebaczył.

Wcielenie wskazuje, że skończoność jest dobra dla okazania istoty Boga, zatem metoda dialektyczna nie może odrzucać świata stworzonego jako nieprzydatnego do poznania Boga. Stworzenie jest o tyle przydatne, o ile jest wykorzystane materialnie przez Boga, aby się nam objawić. To podkreślenie skończoności w objawieniu w żadnym wypadku nie faworyzuje tylko „drogi pozytywnej” w poznaniu Boga. „Droga negatywna” jest integralną częścią metody dialektycznej. Im bardziej pozytywny aspekt objawienia jest akcentowany, tym mocniej musi być eksponowany też jego aspekt negatywny, gdyż każde twierdzenie domaga się twierdzenia przeciwnego. Synteza wskazuje na Boga. Bóg ze swej strony jest poza tą dwoistością pojęć teza-antyteza.

Ostatnia faza metody dialektycznej jest najważniejsza dla wczesnego Bartha – podsumowuje von Balthasar – i to ona decyduje o kształcie Barthiańskiej dialektyki. Ta faza przesądza o różnicy tej dialektyki w stosunku do każdej innej dialektyki. Istotne jest tu rozumienie objawienia, które jest aktualnością, obecnością samego Boga. Objawienie to obecność w nim aktu czystego. Objawienie to „absolutny czyn (*Tat*), absolutna decyzja, absolutne stworzenie,

absolutna suwerenność i wolność” samego Boga. Przez objawienie Bóg wkracza w świat. Objawienie nie jest jakimś analogatem, ale czymś nieporównywalnym, prerogatywą, czymś pierwszym samego Boga. Nie można zatem wyrazić Boga przez neutralne pojęcie *bytu*. Bóg jest wydarzeniem danym nam w objawieniu. Człowiek jest w świetle tego objawienia ukazany jako grzesznik, odłączony od Boga, przeklęty. Podobnie i świat nie ma nic do powiedzenia na temat Boga. Świat jest totalnie nieboski. Zatem objawienie jest wydarzeniem w świecie, zderzeniem dwóch całkowicie różnych, nieporównywalnych rzeczywistości. Mówienie o Bogu w kategoriach bytu jest pograżaniem Go w grzechu świata. Metoda dialektyczna sama się narzuca ze względu na to, że jest to objawienie kogoś innego niż świat, oraz poprzez fakt przeciwieństwa łaski i grzechu.

Styl dialektyki przyjęty przez Bartha idzie drogą Kierkegaarda, a więc jest statyczny. Podkreśla on nieskończoną jakościową różnicę między świętym Bogiem a grzesznością stworzenia. Uwydatnienie tej różnicy ma na celu uniemożliwienie zastąpienia Boga przez człowieka. Barth korzysta także z dynamicznej dialektyki Hegla. Grzeszny świat staje się przez Chrystusa usprawiedliwiony. Jest to krok Boga od „nie” świata do „tak”.

Teologia dialektyczna jako metoda interpretacji objawienia stała się dla Bartha pułapką – zauważa von Balthasar. Skutkiem tej metody jest to, że odkupienie świata przez Boga czyni świat boskim. Jest tak dlatego, ponieważ w Bogu nie ma żadnej sprzeczności czy dwoistości. Stąd świat może być albo grzeszny, albo boski. I taki musi być efekt usprawiedliwienia świata. Zatem nieuniknionym skutkiem zastosowania metody dialektycznej jest panteizm lub, jak to nazywa von Balthasar, *theopanismus*. Jest to oczywiście wążek niebiblijny, a wynika on z metody dialektycznej Bartha. W ten sposób dialektyka sama się znosi. W drugim wydaniu *Römerbrief* Barth dochodzi do absurdu, kiedy absolutyzuje dialektykę, której użycie wcześniej usprawiedliwia naturą rzeczywistości i ludzkiego poznania. Stąd można powiedzieć, że pada on ofiarą własnej metody, gdyż dialektyka miała zapewnić wierność objawieniu, a tymczasem od niego oddała. Dialektyka staje się bogiem – konkluduje von Balthasar – gdyż wtłacza myślenie o Bogu w swoje ramy. Stąd z biegiem czasu Barth idzie ostatecznie w kierunku przyznania dialektyce zdolności jedynie „lekko korekcyjnych”, a nie absolutnych. Niemniej, zobaczymy to w dalszej części analiz, myślenie dialektyczne czasami towarzyszy Barthowi, gdy widzi on rzeczywistość dwukolorowo, bez odcieni szarości. Zmusza to niekiedy teologię do poruszania się między skrajnościami.

Chociaż Barth pragnął uprawiać teologię, ostatecznie doszedł w *Römerbrief* do uprawiania filozofii, gdyż sama metoda dialektyczna jest już jakimś wyraźnym poglądem epistemologicznym i metafizycznym na świat. Nic więc dziwnego, że w tej fazie swojej teologii popadł on w skrajność. Stworzenie albo nie ma w ogóle wartości – jest nicością przed Bogiem, bo jest grzechem – albo jest Bogiem, gdy jest usprawiedliwione. Barth raz podkreśla w stworzeniu jeden (grzeszny) aspekt, a raz drugi (boski). Natomiast sama boskość znika, rozmywając się w objawieniu. Gdy zatem myślenie dychotomiczne, odzwierciedlone przez metodę dialektyczną, nie spełniło pokładanej w nim nadziei, Barth zwraca się ku analogii wiary, czyli ku pewnemu podobieństwu między Bogiem a światem<sup>4</sup>. Jest to dojrzały okres w jego poglądach na temat poznania Boga i to on będzie przedmiotem naszej analizy.

Omawiając pierwszy etap działalności Bartha, związany z pierwszym i, dość znacznie zmodyfikowanym, drugim wydaniem *Römerbrief*, należy mieć na uwadze właśnie te wcześniej wymienione cechy charakterystyczne teologii dialektycznej, gdyż w pewnym stopniu będą one obecne w jego twórczości do końca.

### 1.1.2. DRUGI ETAP TEOLOGII BARTHA W KWESTII POZNANIA BOGA

Odejście od metody teologii dialektycznej dokonuje się u Bartha stopniowo. W latach 1922-1932 opracowuje on nową metodę. Już podczas pobytu w Getyndze (1922-1923) zwraca się w swych badaniach ku Kalwinowi oraz Lutrowi. Pogłębia się jego zainteresowanie Biblią oraz tematyką związaną z poznaniem Boga. W tym czasie swoje wcześniejsze poglądy Barth określa jako przedreformatorskie<sup>5</sup>. Zwrot w poglądach teologa można prześledzić w jego dziele *Die Lehre vom Worte Gottes, Prolegomena zur christlichen Dogmatik* (1927). Autor opowiada się w pełni za nowym sposobem konstruowania dogmatyki. Teologia powinna w swej metodzie wyraźnie zrezygnować z filozofii, metafi-

---

<sup>4</sup> H. U. von Balthasar, *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Olten 1951, s. 79-94.

<sup>5</sup> E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, Muenster, s. 156.

zyki i religii. Za swą podstawę winna uznać słowo Boże, od którego sama się różni, ale na którym buduje swoją konstrukcję<sup>6</sup>.

We wspomnianym dziele Barth widzi jeszcze rzeczywistość – podobnie jak w *Römerbrief* – dialektycznie, to znaczy bez ciągłości między Bogiem a człowiekiem. Obie te rzeczywistości są wobec siebie wykluczające. Jedynie w akcie przyjęcia objawienia następuje przybliżenie i przezwyciężenie konfliktu, który w *Römerbrief* był jeszcze nieprzezwycięzalny<sup>7</sup>.

Drugim dziełem Bartha w jego drodze dojścia do – w jego opinii – właściwej metody poznania Boga jest *Fides quaerens intellectum* (1931 (FQI)). Z perspektywy czasu, bo w 1958 roku, w drugiej przedmowie do tej książki, Barth stwierdza, że już wtedy, tzn. w roku 1931, gdy wydał po raz pierwszy *Fides quaerens intellectum*, przybliżył się do metody właściwej teologii. Według Bartha metodę tę stosował święty Anzelm, stąd też tytuł dzieła nawiązuje wprost do słów tego świętego<sup>8</sup>. Natomiast w przedmowie do pierwszego wydania *Fides quaerens intellectum* Barth stwierdza, że się identyfikuje ze sposobem myślenia Anzelm, wyrażonym w *Proslogion 2-4*, który uznaje za modelowy, jednokierunkowy i uporządkowany<sup>9</sup>. Nową metodę Barth w pełni wyeksponuje w *Kirchliche Dogmatik* (1932-1968). Dzieło to, któremu Barth poświęcił najwięcej czasu, składa się z 13 tomów o łącznej liczbie około 10 tysięcy stron i jest najważniejszym jego dziełem oraz odzwierciedleniem najdojrzałszych poglądów autora. Nową metodą jest odrzucenie wszelkiej filozofii i oparcie się jedynie na słowie Bożym. Kontakt ze świętym Anzelmem umożliwił Barthowi zerwanie z balastem filozoficznym własnej teologii. W międzyczasie zmienia się jego stosunek do stworzenia. Barth uczy się tego, że stworzenie samo w sobie nie jest sprzeczne i grzeszne, lecz dobre. To w końcu doprowadzi go do zaakceptowania w pełni prawdy o Wcieleniu, tzn. tego, że w Chrystusie są dwie natury, i w Nim następuje spotkanie stworzenia z Bogiem<sup>10</sup>. Swego czasu Barth wypowiedział się, że praktycznie prawie nikt, oprócz von Balthasara, nie zwrócił na to uwagi, że książka o Anzelmie jest jedną z ważniejszych jego pozycji, jeśli chodzi o szukanie właściwej metody w teologii.

---

<sup>6</sup> Von Balthasar, s. 94.

<sup>7</sup> Tamże, s. 99.

<sup>8</sup> FQI, s. 6.

<sup>9</sup> Tamże, s. 3.

<sup>10</sup> Von Balthasar, s. 99.

Jaki jest związek między poszczególnymi etapami myśli Bartha? Von Balthasar uważa, że nie należy za bardzo szukać pewnej ciągłości między *Römerbrief* i ówczesnymi poglądami Bartha a *KD*. Owszem, w *Römerbrief* są śladowe zapowiedzi tego, co pojawi się w *KD*, ale są to raczej symptomy aniżeli prawdziwe zwiastuny. Można bardziej mówić o pewnym zerwaniu z tym, co ma miejsce w *Römerbrief*, aniżeli z ciągłością. Barth zerwał ze „skorupą” filozoficzną, którą posługiwał się wcześniej, i skoncentrował się na osobie Chrystusa. Zrywa także z samym pojęciem dialektyki wypracowanym wcześniej, używa tego terminu o wiele rzadziej<sup>11</sup>. Inni, chociażby Mark Lindsay, uważają, że zerwanie z dialektyką nie będzie nigdy u Bartha ostateczne. Myślenie skrajnościami co jakiś czas będzie się odzywać w teologii szwajcarskiego teologa. Uznaje się nawet, że tak jak elementy nowej metody są obecne we wcześniejszym okresie twórczości Bartha, tak i elementy metody dialektycznej są obecne w późniejszym okresie<sup>12</sup>.

W *KD* II/1 Barth uznaje, w przeciwieństwie do stanowiska z *Römerbrief*, że stworzenie w swoim byciu nie-Bogiem jest dobre i tym samym zdolne do przyjęcia objawienia. Grzech nie spowodował, że stworzenie stało się czymś, co jest nicością i chaosem, pozorem i cieniem. Stworzenie w swojej inności wobec Boga nie jest dla Niego zagrożeniem ani nie jest dla Niego sprzecznością. Jest miejscem ujawniania się samego Boga, Jego mocy. Bóg jest absolutny bezwzględnie, tzn. niezależnie od istnienia świata. Zatem istnienie świata nie jest żadnym zagrożeniem dla Boga. Dlatego stworzenie miejsca i czasu dla świata nie jest żadnym umniejszeniem Boga. To też pozwala Mu opiekować się światem, który w żaden sposób nie jest dla Boga konkurentem<sup>13</sup>. Druga zmiana dotyczy rozumienia wieczności Boga, która wcześniej była zbyt odległa od czasu. Takie błędne rozumienie wieczności Barth uzyskał nie przez analizę biblijnego tekstu, ale przez filozoficzną refleksję<sup>14</sup>. Trzeci element dotyczy jego nieufności w stosunku do teologii naturalnej. Nieufność ta ulega ugruntowaniu, skutek czego na początku lat 30. Barth zupełnie odchodzi od teologii naturalnej.

<sup>11</sup> Tamże, s. 68-71.

<sup>12</sup> M. Lindsay, *Dialectics of Communion: Dialectical Method and Barth's Defense of Israel*, w: *Karl Barth: A Future for Postmodern Theology?*, G. Thompson, Ch. Mostert (red.), Adelaide 2000, s. 123-124.

<sup>13</sup> Von Balthasar, s. 119-120.

<sup>14</sup> Ch. Gestrich, *Neuzeitliches Denken und Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie*, Tübingen 1977, s. 57.

Stopniowo w myśleniu Bartha dokonał się także zwrot co do roli grzechu w człowieku. W czasie pisania *Römerbrief* Barth był przekonany, że grzech spowodował zniszczenie ludzkiej natury. Wyróżniał on wówczas trzy fazy relacji człowiek – Bóg. Człowiek przed grzechem pierworodnym był w jedności z Bogiem, by odzyskać tę jedność po odkupieniu, a więc grzech jest synonimem dystansu, rozłamu, sprzeciwu, nicości. Najpierw była jedność, potem dystans, żeby ostatecznie znowu pojawiła się jedność przez odkupienie. Jest to główny ruch przyjętej przez Bartha metody dialektycznej. Grzech jest sprzeciwem wobec Boga i tym samym całkowicie zniszczył ludzką naturę. Gdy metoda dialektyczna zostaje przez Bartha przewyciężona w późniejszym okresie jego twórczości, teolog zmienia zdanie i stwierdza, że nawet grzech nie niszczy ludzkiej natury. Barth przychyliła się do stwierdzenia, że grzech nie spowodował utraty przez stworzenie jego natury: bycia zależnym od Boga. Natomiast grzech odbił się na epistemicznej zdolności człowieka, jaką jest poznanie tego, że prawda stworzenia zależy od prawdy zawartej w Bogu<sup>15</sup>. Wcześniejsze, krańcowo różne widzenie człowieka, jego natury w stosunku do świętości Boga, jest skutkiem stosowania przez Bartha metody dialektycznej. Zmiana metody powoduje, że już nie musi tak bardzo polaryzować rzeczywistości.

Ta z góry założona pobieżność analiz wczesnego etapu teologii Bartha, zwanego także teologią dialektyczną, jest wprowadzeniem w istotę myśli teologa dotyczącej poznania Boga i jego stosunku do rozumu. Następnym krokiem jest analogia wiary.

## 1.2. WŁAŚCIWA METODA POZNANIA BOGA – ANALOGIA WIARY

Zagadnienie poznania Boga jest jednym z najważniejszych tematów poruszanych przez Bartha. Analogia wiary odrzuca analogię bytu. Dla Bartha analogia bytu jest wyrazem subiektywizmu w poznaniu Boga i dlatego musi być zastąpiona przez analogię wiary. Analiza analogii wiary pozwoli wstępnie zrozumieć stosunek Bartha do roli wiary i rozumu w poznaniu Boga. Barth wprowadza analogię wiary stopniowo. Wypracowuje ją zasadniczo w *KD* II/1, jednak wspomina o niej już w *KD* I/1. Niniejsza próba ukazania analogii wiary

<sup>15</sup> Von Balthasar, s. 169n.

jako metody poznania Boga ma za zadanie wprowadzić nas w zagadnienie roli wiary i rozumu w poznaniu Boga. Siłą rzeczy musi być ona skoncentrowana na *KD II/1*, gdyż ten tom wielkiego dzieła Bartha ukazuje sedno jego poglądów w tej dziedzinie.

### 1.2.1. NIEPOZNAWALNOŚĆ BOGA

Stałym elementem teologii Bartha jest pogląd o niepoznawalności Boga. Przybiera on różne odcienie. W *Römerbrief* Barth stwierdza, że rzeczywistość sama w sobie zawiera pewien paradoks – tajemnicę (*Nicht-Wissen*), co przekłada się na płaszczyznę religijną, która musi uznać *nieznanego Boga*. Niepoznawalność Boga nakazuje człowiekowi pokorę w badaniu rzeczywistości. Badanie rzeczywistości jest początkiem zwrócenia się ku Bogu, aby w Nim samym, a nie w świecie, znaleźć odpowiedź na to, kim Bóg jest<sup>16</sup>. Także w *Kirchliche Dogmatik* Barth konsekwentnie broni transcendencji Boga. Bóg dalej jest całkowicie niepoznawalny. Boska niepoznawalność jest wynikiem świadomej decyzji Boga. Bóg sam się uczynił dla nas niepoznawalnym<sup>17</sup>. Barth dodaje: „Bóg nie tylko nie poddaje się wykazaniu ani zbadaniu, lecz jest niepojęty”<sup>18</sup>. Nie jest On dla nas pojmowalny dlatego, że nie możemy mieć jakiegoś przedstawienia Boga, tzn. nie możemy Go widzieć, gdyż Bóg nie należy do porządku naszego poznania (*Unanschaulichkeit*), pojmowania i wyrażania. Bóg należy do innych przedmiotów niż te, które my poznajemy<sup>19</sup>.

On jest Tym, który stoi ponad nami i zarazem ponad naszymi najwyższymi i najgłębszymi uczuciami, dążeniami, intuicjami, ponad wytworami ludzkiego ducha, choćby to były wytwory najwznioślejsze. Bóg na wysokościach znaczy po pierwsze – [...] Ten, który w żaden sposób nie stanowi jedynie odpowiednika ludzkiej predyspozycji ani możliwości, lecz który jest w każdym sensie całkowicie uwarunkowany sam w Sobie i w ten sposób rzeczywisty<sup>20</sup>.

Barth daje wyraz swemu przekonaniu o niepoznawalności Boga w ogólnej krytyce filozoficznych prób poznania Go:

<sup>16</sup> *RB*, s. 26.

<sup>17</sup> *KD II/1*, s. 40.

<sup>18</sup> K. Barth, *Dogmatyka w zarysie*, tłum. I. Nowicka, Warszawa 1997 (dalej: *DwZ*), s. 36.

<sup>19</sup> *KD II/1*, s. 208-209.

<sup>20</sup> *DwZ*, s. 34.

Rozprawiali o Bożej *aseitas*, Jego uwarunkowaniach w samym Sobie, mówiono o nieskończoności Bożej w przestrzeni i czasie, a zatem o Bożej wieczności. Z drugiej zaś strony mówiono o świętości i sprawiedliwości, miłosierdziu oraz cierpliwości Boga. Musimy wyjaśnić sobie, że cokolwiek się orzeknie w takich ludzkich pojęciach o Bogu, może zawsze stanowić jedynie wskazówkę o Nim samym, żadne tego rodzaju pojęcie nie może naprawdę ująć istoty Boga. Bóg jest niepoznawalny. Co znaczy dobroć i co świętość Boga, tego nie da się określić za pomocą jakiegos poglądu, jaki my ludzie wyrobiliśmy sobie o dobroci i świętości, lecz określone jest przez to, czym jest Bóg<sup>21</sup>.

### 1.2.1.1. BOGA MOŻNA POZNAĆ TYLKO PRZEZ NIEGO SAMEGO

Tylko Bóg poznaje siebie – to fundamentalne stwierdzenie Bartha. Poznaje siebie odwiecznie<sup>22</sup>. To poznanie Barth nazywa *pierwotną przedmiotowością* i jest ona w Bogu od zawsze. (*[...] die primäre Gegenstandlichkeit Gottes selber ist aber Wirklichkeit in seinem ewigen Sein*)<sup>23</sup>. To, że tylko Bóg poznaje sam siebie, zdaniem Bartha, nie wynika z jakiejś już wcześniej przyjętej epistemologii, ale jest wyrażone w objawieniu<sup>24</sup>.

Barth nie wątpi, że Bóg jest dla człowieka poznawalny, stąd pytanie o Jego poznawalność jest bezzasadne. Pytanie winno dotyczyć sposobu poznania Boga i tego, do jakiego stopnia my ludzie jesteśmy w stanie Go poznać<sup>25</sup>. Skąd w człowieku zdolność poznania Boga? Jest ona udziałem w samopoznaniu Boga<sup>26</sup>. Bóg jest prawdą i jest źródłem prawdy. Gdyby Bóg nie był źródłem naszej wiedzy o Nim, to byśmy Go nie poznali<sup>27</sup>. Barth formułuje alternatywę: albo ludzka zdolność poznania Boga jest związana z poznaniem Boga przez samego siebie, albo zdolność ta jest naturalna. Jeśli jest naturalna, to znaczy jest od Boga zupełnie niezależna, czyli jest niezależna od zdolności Boga do poznania siebie samego. To drugie rozwiązanie – reprezentowane przez zwolenników teologii naturalnej – jest oczywiście nie do przyjęcia, bo nie ma

<sup>21</sup> Tamże, s. 44.

<sup>22</sup> *KD II/1*, s. 54.

<sup>23</sup> Tamże, s. 53.

<sup>24</sup> *KD II/1*, s. 47. Według von Balthasara, jest to jedno z dziwniejszych stwierdzeń Bartha (cfr. von Balthasar, s. 174).

<sup>25</sup> *KD II/1*, s. 69.

<sup>26</sup> Tamże, s. 73.

<sup>27</sup> *FQI*, s. 16-17.

poznania Boga bez Jego pomocy i zgody<sup>28</sup>. Bóg w sposób świadomy i wolny decyduje o tym, że może być poznany przez kogoś innego.

Do istoty tego przedmiotu, do natury Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego należy oczywiście to, iż nie jest poznawalny mocą ludzkiego poznania, lecz pojmovalny jest i pojmovany jedynie dzięki własnej wolności, decyzji i własnemu czynowi Boga<sup>29</sup>.

I dlatego, jeśli – dla przykładu – Bogu przypisujemy pojęcia wolności i miłości, to nie możemy ich utożsamiać z językiem filozofii. To Bóg sam jest miarą wolności i miłości<sup>30</sup>.

#### 1.2.1.2. TO BÓG MUSI UZDOLNIĆ DO POZNANIA SIEBIE

Jedynie gdy człowiek uczestniczy w samopoznaniu Boga, wtedy Boża prawda staje się ludzką prawdą<sup>31</sup>. Bóg uzdalnia człowieka do poznania Go. Inaczej człowiek nie byłby w stanie powiedzieć niczego o Bogu, gdyż nie jest to naturalną zdolnością człowieka<sup>32</sup>. Gdy człowiek jest już zdolny do poznania Boga, Bóg sam steruje funkcją naszych wyobrażeń i pojęć, a tym samym – naszą zdolnością poznania Go<sup>33</sup>. Ludzka zdolność poznania Boga jest ugruntowana w Bogu na dwóch płaszczyznach: w Jego bycie i czynie (*Sein und Tun*)<sup>34</sup>. Pierwszą płaszczyzną jest udział w Jego bycie przez łaskę, drugą płaszczyzną jest przyjęcie boskiego działania, czyli objawienia. Tak też Barth rozumie Anzelmiańskie *intelligere* – jako wsparcie naszego umysłu łaską<sup>35</sup>. Łaska jest pomocą ze strony Boga, aby Go poznać. Barth widzi kwestię jednoznacznie: albo pozna się byt Boga za pomocą łaski, albo się Go w ogóle nie pozna<sup>36</sup>. Tutaj też odnajdujemy jeden z argumentów przeciwko teologii naturalnej. Jeśli jest możliwa naturalna teologia, to oznacza, że można Boga poznać bez łaski, czyli bez Niego samego, co jest absurdem. Dlatego teologia naturalna jest

<sup>28</sup> *KD II/1*, s. 142.

<sup>29</sup> *DwZ*, s. 21.

<sup>30</sup> Tamże, s. 37n.

<sup>31</sup> *KD II/1*, s. 258.

<sup>32</sup> Tamże, s. 70.

<sup>33</sup> Tamże, s. 204.

<sup>34</sup> Tamże, s. 70.

<sup>35</sup> *FQI*, s. 36-37.

<sup>36</sup> *KD II/1*, s. 28.

samoutwierdzeniem człowieka w jego pysze, że jest on niezależny od Boga i może Go sam poznać<sup>37</sup>.

Łaska, której nam Bóg udziela, nie jest w żaden sposób kontynuacją człowieka lub świata. Sytuacja człowieka po otrzymaniu łaski jest zupełnie inna niż ta, w której był on przed jej otrzymaniem. Nie może być tu mowy o jakiejś ciągłości. Powstaje „nowy człowiek”. To też powoduje, że człowiek jest w zupełnie nowej sytuacji epistemicznej<sup>38</sup>. Łaska uzdalnia do poznania Boga w wierze<sup>39</sup>. *Terminus a quo* naszego poznania Boga, o którym będzie mowa później, to łaska uświęcająca. Jest ona także *terminus ad quem* tego poznania<sup>40</sup>.

Z naszego punktu widzenia ważne jest nie tyle rozważanie samej natury łaski, gdyż tym zajmuje się teologia, ile fakt, że musi zająć istotną, niewynikającą z natury człowieka przemianę jego zdolności poznawczych. Kwestia wymaga dalszych analiz, które zostaną podjęte w kolejnych rozdziałach książki.

### 1.2.2. OBECNOŚĆ BOGA W STWORZENIU

Tradycyjnie Barth uznaje, że Bóg stworzył świat. „Rzeczywistość stworzenia wa znaczy realność na podstawie *creatio ex nihilo*, stworzenia z niczego”<sup>41</sup>. Stworzenie świata nie jest wynikiem kaprysu Boga lub jakiegokolwiek przymusu stwarzania. Stworzenie świata jest wynikiem odwiecznej miłości Boga do świata, w którym Bóg objawia swoją chwałę<sup>42</sup>. Jego działanie to między innymi podtrzymywanie stworzenia w istnieniu.

Stworzeniu zagraża wykluczana Bogiem i tylko Bogiem możliwość nicości oraz zniszczenia. Jeśli stworzenie istnieje, to jest ono utrzymywane w swym sposobie bycia tylko wtedy, gdy taka jest wola Boża. [...] Samo stworzenie nie mogłoby się ani ocalić, ani uchronić<sup>43</sup>.

<sup>37</sup> Tamże, s. 150-151.

<sup>38</sup> *RB*, s. 172.

<sup>39</sup> *KD II/1*, s. 62.

<sup>40</sup> Tamże, s. 241.

<sup>41</sup> *DwZ*, s. 53.

<sup>42</sup> *KD*, III/1, s. 104n.

<sup>43</sup> *DwZ*, s. 54.

Zatem Bóg jest cały czas obecny w rzeczach. Bóg stwarza i podtrzymuje tę rzeczywistość swoją wolą. Czyni to niezmiennie<sup>44</sup>. Choć Bóg jest obecny w stworzeniu, to jednak człowiek błędnie odczytuje tę Jego obecność<sup>45</sup>.

Boska absolutność sprowadza się do Jego wolności. Bóg jest wolny, aby być w stworzeniu. To jest Jego wolna immanencja, obok wolnej transcendencji. Bóg jest obecny od wewnątrz wszystkich bytów. On te byty prowadzi i kieruje nimi. On jest istotą każdej innej istoty. Nie jest tak, iż inne byty są tak obecne w stworzeniu jak Bóg<sup>46</sup>. Bóg w stworzeniach jest tym samym Bogiem, który jest w sobie. Bóg jest podstawą istoty stworzeń, a także podstawą ich poznania<sup>47</sup>. To też jest powodem, że stworzenie jest dobre, tzn. też dostosowane do tego, aby w nim objawił się Bóg<sup>48</sup>. Uznanie przez Bartha dobroci stworzenia jest wyraźną zmianą w stosunku do okresu teologii dialektycznej, gdy negował jego dobroć. Istnieje też pewna granica możliwości stworzeń. Ta granica jest ugruntowana w tym, co Bóg zdecydował o stworzeniu. Nie jest nigdy odwrotnie, że to granica stworzenia odpowiada granicy możliwości w Bogu<sup>49</sup>.

Zło nie przynależy do kategorii bytowej. Barth nie chce do końca definiować zła jako braku dobra.

Poruszam ten temat tylko dlatego, by o tej całej sferze, którą zwiemy złem – o śmierci, grzechu, diable i piekle – stwierdzić jasno: to wszystko nie stanowi Bożego stworzenia, tylko raczej to, co jest Bożym stworzeniem wykluczone, to, na co Bóg rzekł „nie”. [...] Co nie jest dobre, tego Bóg nie uczynił, to nie posiada egzystencji stworzeniowej. Jeśli w ogóle przyznać mu można jakikolwiek byt (a nie wolimy raczej powiedzieć, że to jest to, co nie istnieje), tedy tylko moc owego bytu, który wypływa z impetu boskiego „nie”. Nie wolno nam w samym Bogu doszukiwać się ciemności<sup>50</sup>.

Zło świata nie przynależy do istoty świata. Jest to już sfera wolności stworzenia. Różnica między istotą stworzenia a Boga polega na tym, że Bóg jest niezmienny w swojej miłości i wolności, a świat taki nie jest. Stworzenie nawet nie może być w tym sensie niezmienne, gdyż wtedy byłoby Bogiem.

<sup>44</sup> *KD II/1*, s. 561.

<sup>45</sup> Von Balthasar, s. 162.

<sup>46</sup> *KD II/1*, s. 352.

<sup>47</sup> Tamże, s. 291.

<sup>48</sup> Von Balthasar, s. 133.

<sup>49</sup> *KD II/1*, s. 602.

<sup>50</sup> *DwZ*, s. 55.

Dlatego, przynajmniej teoretycznie, zawsze istnieje w stworzeniu możliwość jakiegoś oddalenia się od Boga. Nie jest to możliwość, która zrealizowana przyniesie światu korzyść. Wręcz odwrotnie. Ale tylko świat ma taką możliwość w swojej istocie, aby być niewierny swojej miłości. Powodem tej możliwości jest natura stworzenia. Świat w swojej istocie jest zmienny, co nie oznacza, że jeśli oddali się od Boga (jest to możliwe tylko w sensie moralnym), to uczyni dobrze. Oddalenie się od Boga jest niewiernością ze strony stworzenia. Ta możliwość oddalenia się stanowi istotę stworzenia i nie jest jego niedoskonałością – jako możliwość. W stworzeniu nie ma konieczności niewierności Bogu. Niedoskonałością jest sam fakt oddalenia się od Boga. Bóg ze swej strony jest zawsze wierny do końca relacji ze stworzeniem<sup>51</sup>.

Ostatecznym celem stworzenia jest Bóg sam.

Bóg ją [kreację, czyli świat] stwarza, rządzi nią i utrzymuje jako scenę ukazania Swojej wspaniałości. Pragnę wskazać niniejszym na podstawę oraz na cel dzieła stworzenia, które stanowią ostatecznie jedno i to samo<sup>52</sup>.

Bóg stworzył wszechświat ze względu na siebie samego. To też pozwala Mu użyć świata dla objawienia się człowiekowi.

Bóg i stworzenie nie mogą być na tym samym poziomie bytu i razem nie mogą być wyrażeni przez to określenie. Podobnie Bóg nie jest zależny od pojęcia *przyczyna*. W języku niemieckim *przyczyna*, czyli *Ursache*, może być rozumiana w sensie *Ur-Sache*, czyli *pra-rzecz*. Bóg tymczasem nie może być podporządkowany żadnej rzeczy – wyjaśnia Barth. Byłoby to ustawienie Boga i stworzenia na tej samej płaszczyźnie, gdybyśmy chcieli stworzenie i Boga powiązać przez pojęcie przyczyny. Jeśliśmy chcieli w stosunku do świata i Boga używać tych samych nazw *byt* oraz *natura*, to należałoby mówić o dwóch zupełnie różnych rodzajach bytu i natury (*zwei Arten des Genus Sein... des Genus Natur*)<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> *KD II/1*, s. 566.

<sup>52</sup> *DwZ*, s. 56.

<sup>53</sup> *KD III/3*, s. 114-115.

## 1.2.2.1. ODRZUCENIE PANTEIZMU I DUALIZMU

Istotną kwestią przy omawianiu stworzenia jest uświadomienie sobie, jak Barth rozumie stopień transcendencji Boga wobec świata. To właśnie rodzaj transcendencji, którą Barth przyznaje Bogu, wskazuje na rodzaj analogii, którą będzie chciał zastosować przy teorii rozumienia nazw opisujących Boga. Powiemy o tym w dalszej części wywodu. Barth podkreśla absolutność Boga w stosunku do świata. To też jest powodem zdecydowanego odrzucenia przez niego panteizmu oraz panenteizmu. Bóg nie jest istotowo zjednoczony ze światem. Świat nie jest jakąś emanacją, wpływem, kombinacją boskości. Nie jest przejawem boskości. Bóg stworzył świat z nicości, stąd nie jest on jakimś Jego „przedłużeniem”<sup>54</sup>. Świat i Bóg łącznie nie stanowią jakiejś trzeciej rzeczywistości, która w tym wypadku musiałaby być Bogiem. Bóg także nie jest całością świata oraz Bóg nie jest duszą świata<sup>55</sup>. Transcendencja Boga jest wynikiem Jego jedności. Ta jedność oznacza także szczególne rozumienie relacji Boga do świata.

Barth przytacza dwie monistyczne koncepcje świata, które zdecydowanie odrzuca. Według pierwszej koncepcji świat jest emanacją boskiej istoty. Ta emanacja jest czasowa i widoczna. Natomiast w Bogu jest ona wieczna i ukryta. W tym wypadku świat jest obok Boga, tzn. poza Nim, ale jest w istotowej jedności z Bogiem. Do Boga też świat powraca. Ta emanacja może być czymś złym, jakimś tylko pozorem. Zostaje uzdrowiona, tzn. staje się ponownie dobra, kiedy powraca do Boga. Druga forma monizmu polega także na emanacji, ale świat w tym przypadku zostaje światem, a Bóg Bogiem. W tym wypadku świat i Bóg mają tę samą istotę. Te koncepcje Boga – zdaniem Bartha – wykluczają rozróżnienie między stworzeniem a stwórcą. Stworzenie – w tych koncepcjach – nie jest czymś wynikającym z miłości i wolności Boga. Obydwa te rozumienia Boga są wynikiem spekulacji rozumu i są błędne, gdyż Bóg musi być rzeczywistym stwórcą i rzeczywistym panem i inna musi być istota Boga, a inna świata – dodaje Barth. Z drugiej strony, jeśli pojmiemy świat i Boga dualistycznie, to możliwe są dwa rozwiązania. Pierwsze jest takie, że niezmienny Bóg nie ma udziału w zmiennym świecie. Wtedy Bóg i świat są obok siebie, ale na siebie nie wpływają. Świat nie wzbudza w Bogu żadnej uwagi. Drugie rozwiązanie podkreśla zmienność świata. Tu świat jest niezależny od niezmiennego Boga. W tej ostatniej koncepcji to świat jest dowartościowany w swojej

---

<sup>54</sup> *KD* II/1, s. 502.

<sup>55</sup> Tamże, s. 351.

bytowości kosztem transcendencji Boga i Jego wpływu na świat. W podsumowaniu Barth stwierdza, że rozwiązania monistyczne i dualistyczne relacji między Bogiem a światem są do siebie podobne. Obydwa te rozwiązania zapominają uwzględnić prawdę, iż Bóg stwarza świat w wolności i z miłości<sup>56</sup>. Dlatego też należy je odrzucić.

Bóg stwarza świat i podtrzymuje go w istnieniu swoją wolą – wyjaśnia Barth. Czyni to niezmiennie. Czyni to w wolności i z miłości, i jest to potwierdzeniem Jego życia. Stworzenie świata nie wynika z istoty Boga. Dzięki stworzeniu świata Bóg nie stał się ani bogatszy, ani uboższy. Nie uczynił tego z powodu nadmiaru, który musiał szukać jakiegoś ujścia, gdyż inaczej boska doskonałość byłaby zagrożona. Bóg nie potrzebuje dla siebie niczego poza sobą samym. Po stworzeniu nie stał się kimś innym, mimo że stał się stwórcą i panem świata. Jego byt i istota pozostały te same. Wolna miłość Boga stwarzająca świat ma podstawę w samym Bogu, stąd stworzenie świata niczego w Bogu zmienić nie mogło<sup>57</sup>.

Bóg na wysokościach, Bóg w Trójcy jedyny, Ojciec, Wszechmogący, nie jest samowolny, również temu innemu użycza istnienia; nie tylko mu je użycza, nie tylko mu je zostawia, On mu je daje. [...] Skoro Bóg użycza temu światu jego istnienie, jego własną rzeczywistość, charakter i wolność, więc należy rozumieć, że ten świat właśnie nie jest samym Bogiem, jak uparcie utrzymuje konfuzja panteistyczna. [...] ani też, że świat z natury jest dzieckiem Boga. Ani nie jest tak, by należało rozumieć świat jako wpływ, emanację z Boga, jako jakąś boskość, która niczym strumień ze źródła – bije z Boga. Nie stanowiłoby to naprawdę stworzenia, lecz ruch życiowy Boga, wyraz Jego samego. W stworzeniu jednak idzie o coś innego, idzie o rzeczywistość różną od Boga. I w końcu nie wolno rozumieć świata jako ukazania się Boga, tak że Bóg stanowiłby niejako ideę. Bóg, który sam jeden jest rzeczywisty, obdarzony istotą i wolny to jedno, a czym innym niebo i ziemia, człowiek oraz kosmos, i to inne nie jest Bogiem, lecz [jest] przez Boga. Nie jest tedy to inne w sobie samodzielnie uwarunkowane, tak jakby świat posiadał swą własną zasadę, był zatem wobec Boga samodzielny i niezależny; tak, że patrząc z jego [świata] punktu widzenia, mógłby pewnie egzystować jakiś Bóg, lecz Bóg odeń daleki, oddzielny<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Tamże, s. 562-564.

<sup>57</sup> Tamże, s. 561.

<sup>58</sup> *DwZ*, s. 52-53.

### 1.2.3. OBJAWIENIE

#### 1.2.3.1. NATURA OBJAWIENIA

Byty skończone i Boga dzieli nieskończona różnica bytowa. Dlatego od stworzeń nie przejdziemy do poznania Boga. Czy zatem stworzenia nic nie są w stanie powiedzieć o Bogu? – pyta się Barth. Owszem, jest to możliwe, ale tylko wtedy, gdy w stworzeniu, to znaczy skończonym bycie i skończonej prawdzie, objawia się absolutny „byt” i absolutna prawda<sup>59</sup>. Potrzebny jest krok ze strony Boga, który zechce się posłużyć stworzeniem, aby coś o sobie powiedzieć. Wskazanie na Boga jest czymś, co leży poza naturalnymi zdolnościami bytów stworzonych. Objawienie to nowe dzieło Boga obok dzieła stworzenia. Także łaska, uzdalniająca do przyjęcia objawienia, jest nowym porządkiem, którego człowiek nie jest w stanie sam utworzyć<sup>60</sup>.

Barth stwierdza jednoznacznie, że objawienie jest niedościgłym miejscem poznania Boga<sup>61</sup>. Jakie są tego powody? Objawienie charakteryzuje się tym, że jest całościowe. To znaczy, że w objawieniu jest ukazane wszystko, czym jest Bóg<sup>62</sup>. Poza objawieniem nie ma poznania Boga, bo stanowi ono całkowitą wykładnię Boga<sup>63</sup>. Objawienie polega na posłużeniu się stworzeniem, aby przez nie zakomunikować człowiekowi to, kim jest Bóg. To Bóg decyduje, jakimi znakami chce się posłużyć, aby coś nam o sobie przekazać. Świat nie nosi w sobie żadnego naturalnego podobieństwa do Boga. Natomiast Bóg ustanawia to podobieństwo przez decyzję o doborze odpowiednich stworzeń w celu przemówienia do człowieka. To nie my dopasowujemy się do Boga, ale tylko On jest w stanie dopasować się do nas<sup>64</sup>. W objawieniu Bóg wypowiada się o sobie bez zależności od ludzkiego o Nim myślenia, kiedy to człowiek wtłacza pojęcie Boga w swoje myślenie, swój świat i odczucia<sup>65</sup>. Niemniej objawienie jest mową Boga do człowieka dopasowaną do naszych możliwości poznawczych.

<sup>59</sup> Von Balthasar, s. 157.

<sup>60</sup> Tamże, s. 131.

<sup>61</sup> *RB*, s. 6.

<sup>62</sup> Barth pisze: „Es gibt keine Teile der Wirklichkeit Gottes, die in seiner Offenbarung etwa nicht offenbar würden”, cyt. za: von Balthasar, s. 95.

<sup>63</sup> Von Balthasar, s. 95.

<sup>64</sup> *RB*, s. 260.

<sup>65</sup> Von Balthasar, s. 94.

### 1.2.3.2. TO BÓG SIĘ OBJAWIA CZŁOWIEKOWI

Niepoznawalność Boga przez człowieka na podstawie ludzkich naturalnych możliwości Barth nazywa zakrytością Boga. Ta zakrytość nie jest konieczną konsekwencją niepojętości Boga, niepojętości wynikającej z Jego nieskończoności i absolutności. Zakrytość nie jest dla Boga nieprzezwycięzalna. Gdy Bóg zechce nam się objawić i jednocześnie nas uzdolnić do przyjęcia tego objawienia, wtedy jesteśmy w stanie Go poznać<sup>66</sup>. Bóg jest sam dla siebie poznawalny i dlatego może On być poznawalny także dla nas<sup>67</sup>. Objawienie jest wolnym aktem Boga. Nie ma On potrzeby nam się objawić, gdyż objawienie nie dodaje niczego do Jego szczęśliwości, bo jest ona pełna. To, że staje się On dla nas poznawalny, wynika z Jego wolności<sup>68</sup>. Bóg to ten, „który jawny jest dla nas ludzi, i się nam objawia nie z racji naszego szukania i znajdowania, czucia ani myślenia, lecz zawsze wyłącznie z samego Siebie”<sup>69</sup>. Objawienie się Boga to oddziaływanie na nasz umysł w sposób dla tego umysłu zrozumiały.

Wiara chrześcijańska oraz poznanie wiary chrześcijańskiej mają miejsce tam, gdzie Boski rozum, Boski Logos wznosi na obszarze ludzkiego rozumu Swe prawo, któremu ulec musi ludzki rozum, stworzeniowy. Gdy to się dzieje, człowiek osiąga poznanie. Bowiem, gdy Bóg wznosi Swoje prawo w jego myśleniu, w jego widzeniu, słyszeniu i czuciu, dochodzi też do objawienia prawdy człowieka i jego rozumu, do objawienia człowieka, który nie jest w stanie sam doprowadzić do tego, do czego doprowadza oto po prostu sam Bóg<sup>70</sup>.

Poznanie Boga nie jest czynnością poznawczą podmiotu, który decyduje o doborze przedmiotu poznania. Kierunek poznania Boga jest dokładnie odwrotny: Bóg sam objawia się jako przedmiot poznania, przedmiot przez Niego samego stworzony<sup>71</sup>. Fakt Bożego objawiania się nam przez stworzenie oznacza, że Bóg nie daje się nam poznać bezpośrednio. Objawienie nie ma charakteru ezoterycznego. Jest wydarzeniem głośnym, słyszalnym, dla nas zrozumiałym i w pewnym sensie nas atakującym.

<sup>66</sup> *KD II/1*, s. 211.

<sup>67</sup> Tamże, s. 70.

<sup>68</sup> Tamże, s. 231.

<sup>69</sup> *DwZ*, s. 34.

<sup>70</sup> Tamże, s. 22.

<sup>71</sup> *KD II/1*, s. 22.

Bóg stanowi istotę wszelkiej rzeczywistości, rzeczywistości mianowicie, która sama się nam objawia. Poznanie Boga zachodzi tam, gdzie faktycznie się wydarza to, iż Bóg mówi, iż Bóg tak się przedstawia człowiekowi, że ten nie może Go przeoczyć ani puścić mimo uszu [...]. Poznanie Boga ma miejsce tam, gdzie zachodzi Boskie objawienie, oświecenie człowieka przez Boga, przekazanie poznania ludzkiego, pouczenie człowieka przez tego niezrównanego Nauczyciela<sup>72</sup>.

Tutaj też znajdujemy powód, dla którego Barth nie widzi możliwości samodzielnie poznania Boga nie tylko przez filozofię. Także teologia nie poznaje Boga samodzielnie, gdyż nie jest ona w stanie sama poznawać Boga. Teologia jedynie odczytuje Boga z objawienia – jest to jej nakazane. Ten nakaz nie pochodzi od niej samej, ale od objawienia. Ponieważ filozofia nie posługuje się objawieniem, a teologia musi, stąd nie ma jakiegoś napięcia między filozofią a teologią w kwestii poznania Boga. Jest to dziedzina zarezerwowana tylko dla teologii<sup>73</sup>.

To też jest powodem zdefiniowania przez Bartha swojej teologii jako teologii objawienia. Barth wyraża to choćby wówczas, gdy polemizuje z Tomaszem z Akwinu w kwestii istoty Boga. Barth przeciwstawia się punktowi wyjścia, którym posłużył się Akwinata. Właściwym punktem wyjścia dla analiz na temat natury Boga nie jest biblijne samookreślenie Boga jako: „Jestem, który jestem”<sup>74</sup>. Nie to stwierdzenie informuje nas o istocie Boga. Barth się zgadza, że tym, co czyni Boga Bogiem, jest Jego tożsamość i właściwość (*Selbstheit und Eigentlichkeit*), lub inaczej Jego *essentia* oraz boska istota. Ale istotę Boga odkryjemy tylko tam, gdzie On odnosi się do nas jako nasz Pan i nasze zbawienie. Stąd prawdziwym dookreśleniem zdania „Bóg jest” nie jest zdanie mówiące o Jego istocie, którą jest boskość, ale odwołujące się do objawienia: „Bóg jest tym, który jest w prawdzie swojego objawienia”<sup>75</sup>.

### 1.2.3.3. SŁOWO BOŻE – CZYLI OBJAWIENIE

Człowiek ze swojej natury może słuchać objawienia, co więcej – twierdzi Barth – istotą ludzkiego poznania jest zdolność słuchania objawienia. I tylko tą drogą człowiek może poznać prawdę. Gdyby człowiek takiej zdolności nie

<sup>72</sup> *DwZ*, s. 22.

<sup>73</sup> Gestrich, s. 139.

<sup>74</sup> *KD* II/1, s. 557.

<sup>75</sup> Tamże, s. 293.

miał, to objawienie Boga nie byłoby dla człowieka zrozumiałe. Człowiek nie byłby w stanie poznać prawdy o świecie, o Bogu i o sobie samym<sup>76</sup>. Zatem trzeba przyjąć z pokorą, że to nie my dopasowujemy się do Boga, ale tylko On jest w stanie dopasować się do nas<sup>77</sup>. Stąd gdy w poznaniu Boga całkowicie uzależniamy się od Niego i tylko od Niego, wtedy właściwie wykorzystujemy nasze zdolności poznawcze<sup>78</sup>.

#### Opisane w Biblii

dzieło stworzenia, przymierza i zbawienia to rzeczywistość, w jakiej Bóg jest, żyje, postępuje i czyni się znanym. Nie można abstrahować od tego dzieła, jeśli się pragnie poznać Bożą istotę oraz egzystencję. Tu, w nim właśnie, Bóg stanowi Osobę, która sama się wykląda, a zatem stanowi przedmiot owego dzieła<sup>79</sup>.

Bóg nie wyczerpuje się w relacji, jaką jest objawienie. Jeśli objawienie jest samointerpretacją Boga, to oznacza, że Bóg istnieje też poza objawieniem. Objawienie jest powtórzeniem tego, kim jest Trójca Święta<sup>80</sup>. Niemniej, objawienie nie jest tautologią, ale samointerpretacją w innych kategoriach<sup>81</sup>. Barth utożsamia objawienie ze słowem Bożym zawartym w Piśmie Świętym. Wszelkie dociekanie dotyczące natury Boga winno się koncentrować na analizie tego słowa<sup>82</sup>. Dlatego jest zagwarantowana możliwość i pewność co do tego, że Boga rzeczywiście poznajemy, jeśli zaczniemy nasze poszukiwania od analizy słowa Bożego, w którym sam Bóg się nam objawia. Barth całkowicie uzależnia teologię od objawienia. To tak zwane „nastawienie biblijne” (*biblische Haltung*) przeciwstawia filozoficznemu poznaniu Boga. Nastawienie biblijne charakteryzuje się całkowitym uzależnieniem myślenia teologicznego od objawienia<sup>83</sup>. Jest to odpowiedź Bartha na współczesne mu zagubienie się teologii w psychologii, filozofii, socjologii, czyli w ludzkim mniemaniu na temat Boga.

Właśnie taki stosunek Bartha do słowa Bożego daje się bardzo łatwo zauważyć w jego interpretacji teologii Anzelma z Canterbury. Barth nieustannie pod-

<sup>76</sup> Von Balthasar, s. 165-166.

<sup>77</sup> *RB*, s. 260.

<sup>78</sup> *KD II/1*, s. 259.

<sup>79</sup> *DwZ*, s. 37.

<sup>80</sup> E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth*, Tübingen 1976, s. 120.

<sup>81</sup> Tamże, s. 55.

<sup>82</sup> *KD II/1*, s. 4.

<sup>83</sup> Von Balthasar, s. 100-101.

kreśla, że Anzelm zawsze korzysta z Biblii jako punktu wyjścia. Anzelm co prawda, zauważa Barth, odwołuje się do autorytetu, jakim dla niego jest *wyznanie wiary* Kościoła; jest to jednak, według Bartha, ciągłym odwoływaniem się do autorytetu Pisma Świętego. *Credo* Kościoła jest tylko bardziej rozwiniętą formą objawienia – komentuje Barth<sup>84</sup>. Tym samym Anzelm jest w oczach Bartha wzorem teologa, który tworzy teologię tylko w oparciu o objawienie, czyli w jego opinii, jako protestanta, w oparciu o Pismo Święte.

Według Bartha, zdanie: „nad Boga nie można nic większego pomyśleć”, Anzelm ostatecznie bierze z objawienia, choć w Biblii nie ma żadnego tekstu, który by wprost tak był sformułowany. Jeśli nie uznamy tego zdania, to popadniemy w absurdalność w odniesieniu do Boga, którą to absurdalność wyklucza objawienie<sup>85</sup>. Tym samym widać, jak bardzo Barth stara się dopasować teologię Anzelma do swojej nowo odkrytej metody uprawiania teologii. W podsumowaniu swego dzieła o Anzelmie pisze, że Anzelm ostatecznie nie odwołuje się do wiary Kościoła, ale jego punktem wyjścia w tzw. „dowodzie ontologicznym” jest jedynie wiara ofiarowana mu przez Boga, czyli objawienie. Nie jest to wiara Kościoła, nie jest to ludzka wiedza, ale oświecenie ze strony Boga. Anzelm niczego nie zakłada ani nie uzależnia się od żadnego *credo*. Ostatecznie to Bóg daje mu się poznać. W jego dowodzie ontologicznym nie ma żadnego filozoficznego założenia ani także żadnej teologicznej podstawy. Ten rodzaj rozumowania, czy też uprawiania teologii, jest modelowy dla Bartha. Tutaj prawda sama się narzuca. Jest to coś innego niż prawda teologiczna, bo jest to prawda objawiona<sup>86</sup>.

Tym samym Barth zabezpiecza się przed Kantowską oceną możliwości obiektywnego ludzkiego poznania. Według Bartha, stosowane przez Kanta rozróżnienie na *fenomen* i *noumen* jest wtórne wobec ludzkiej zdolności słyszenia objawienia, w świetle którego dokonuje się każde prawdziwe poznanie. Zatem rozróżnienie Kanta jest tylko i wyłącznie rozróżnieniem ludzkiego rozumu, a więc jest to tylko i wyłącznie skończone, abstrakcyjne i późniejsze rozróżnienie. To prawdziwe, czyli mające swe źródło w kontakcie z Bogiem, daje poznanie rzeczywistości. Dlatego epistemologia Kanta nie obowiązuje Bartha<sup>87</sup>.

<sup>84</sup> *FQI*, s. 40-43.

<sup>85</sup> Tamże, s. 79.

<sup>86</sup> Tamże, s. 173-174.

<sup>87</sup> Von Balthasar, s. 166.

## 1.2.4. FUNKCJA ZNAKU W OBJAWIENIU

### 1.2.4.1. BÓG W OBJAWIENIU POSŁUGUJE SIĘ ZNAKAMI

Bóg jest wyrażalny zarówno werbalnie (*wörtlich*), jak i historycznie<sup>88</sup>. Posługuje się naszym doświadczeniem, pojęciami i słowami, które odnoszą się do stworzeń, aby objawić siebie<sup>89</sup>, gdyż inaczej nie jesteśmy w stanie Go poznać. Objawienie to samointerpretacja Boga w kategoriach historycznych. Jest to powtórzenie tego, kim Bóg jest, ale już w naszych kategoriach poznawczych. Tego powtórzenia Boga w innych kategoriach dokonuje On sam<sup>90</sup>. Tym samym przedmiot wiary jest wyrażony w sposób dostępny człowiekowi – czyli przez słowa i zdania<sup>91</sup>. To posługiwanie się naszymi pojęciami i wyobrażeniami w objawieniu jest dostosowaniem się do naszej natury. Bóg w objawieniu posługuje się zatem z konieczności stworzeniem. To stworzenie jest odtąd znakiem Boga<sup>92</sup>. Stąd nakaz Bartha, aby zawsze się trzymać stworzeń, gdyż to w nich Bóg się objawia. Nie ma innej możliwości poznania Go, jak tylko w stworzeniach, czy też, precyzyjniej to wyrażając, przez stworzenia<sup>93</sup>. Każdy znak, którym Bóg się posługuje w objawieniu, zawiera dwa rodzaje treści: stworzeniową i objawioną. Pierwsza wynika z tego, czym dana rzecz jest w świecie i co w świecie oznacza. Druga wynika z decyzji Boga, który posługuje się tą rzeczą jak instrumentem do przekazania obiektywnej treści objawionej. Zaprezentowana w ten sposób treść objawiona jest obiektywnie obecna w świecie<sup>94</sup>. Mechanizm wykorzystywany przez Boga polega na tym, że człowiek w kontakcie z tymi stworzeniami wytwarza sobie pojęcia i wyobrażenia dotyczące Boga. W konsekwencji do Boga muszą się odnosić także ludzkie słowa. To Bóg sam stwarza element wspólny między Nim a nami, którym się sam posługuje. Można powiedzieć, że Bóg, stworzywszy świat, sam decyduje, co będzie Jego znakiem. Jeśli poznanie Boga miałoby się dokonywać bez Jego pomocy, to musielibyśmy stwarzać własne obrazy ukazujące Boga,

<sup>88</sup> Jüngel, *Gottes Sein...*, s. 110.

<sup>89</sup> *KD II/1*, s. 258.

<sup>90</sup> Jüngel, *Gottes Sein...*, s. 109.

<sup>91</sup> M. Josuttis, *Die Gegenständlichkeit der Offenbarung, Karl Barth Anselm-Buch und die Denkform seiner Theologie*, Abhandlungen zur Evangelischen Theologie Bd. 3, Bonn 1965, s. 12.

<sup>92</sup> *KD II/1*, s. 322.

<sup>93</sup> Tamże, s. 291.

<sup>94</sup> *KD I/2*, s. 243n.

które byłyby jakimiś fałszywymi Jego obrazami<sup>95</sup>. Bóg chowa się pod pewną postacią – znakiem – którą On sam nie jest. Dlatego objawienie się Boga można nazwać „daniem znaku” (*Zeichengebung*), sakramentem, przedstawieniem prawdy, którą jest On sam dla siebie<sup>96</sup>.

Nasze pojęcia, które normalnie są zbyt ograniczone, aby ukazać Boga, gdy zostają użyte przez Niego, mogą stać się tak pojemne, iż przekażą nam prawdę o Bogu. Nie dzieje się to na mocy, jaką te pojęcia same posiadają, lecz pochodzi to od Boga, który tę moc im daje. Objawienie nie polega na takiej przemianie pojęć, że Bóg im daje to, czego wcześniej nie miały<sup>97</sup>. Przykładowo, jeśli przed objawieniem chcemy myśleć o Bogu jako o ojcu, bo jesteśmy o tym przekonani, że tak jest właściwie, to wtedy rozmijamy się z prawdą o Bogu. Ludzkie pojęcie ojca, które mamy na podstawie doświadczenia innego człowieka, jest za mało pojemne, aby wskazywać na Boga. Jedynie wtedy, gdy sam Bóg się zdecyduje posłużyć tym przykładem w objawieniu, tylko wtedy, mamy prawo użyć tego pojęcia, aby myśleć o Bogu jako o ojcu. Trzeba jednak pamiętać, że z jednej strony do Boga nie można odnosić w sensie dosłownym wyrażen użytych w objawieniu, ponieważ w swym pierwotnym znaczeniu oznaczają one stworzenie, a nie Boga. Z drugiej strony, samo objawienie posługuje się tymi wyrażeniami i nie można objawienia Bożego odłączyć od tych wyrażen bez szkody dla treści samego objawienia<sup>98</sup>.

#### 1.2.4.2. PRZEDMIOTOWOŚĆ

Tylko Bóg poznaje się bezpośrednio. My natomiast poznajemy Boga adekwatnie do naszych zdolności poznawczych i pośrednio. Nie ma to jednak wpływu na prawdziwość naszego poznania Boga. Bóg posługuje się pewną formą poznawczą, przez którą daje się nam poznać. Ta forma poznawcza jest wcześniej wspomnianym znakiem różnym od Boga. My poznajemy właśnie ten znak i to on stanowi przedmiot naszego poznania. Barth nazywa *pierwotną* przedmiotowością to, jak Bóg sam siebie poznaje. *Wtórna* przedmiotowość to znak dostępny dla naszego poznania; znak, który nie jest Bogiem. Tym samym Barth dowodzi, że nie jest możliwe inne niż przedmiotowe poznanie Boga. Także Bóg sam siebie poznaje przedmiotowo, więc tym bardziej jest niemożliwe, żeby

<sup>95</sup> *KD* II/1, s. 203-204.

<sup>96</sup> Tamże, s. 56.

<sup>97</sup> Tamże, s. 239.

<sup>98</sup> Tamże, s. 297-298.

człowiek mógł Go poznać inaczej niż przedmiotowo. Barth precyzuje, dodając, że Boga poznajemy tylko poprzez przybraną przedmiotowość (*bekleideten Gegenständlichkeit*). Przybrana przedmiotowość jest tym, co Bóg wybrał, aby było Jego znakiem. Znak jest jakimś różnym od Boga przedmiotem, ale mimo to w tym innym przedmiocie i z tym innym przedmiotem poznajemy przedmiotowość Boga<sup>99</sup>. Tym samym Boga poznajemy jako „Ty”, „On”, ale nie jako „Ja”, jak to się staje w Jego osobistym poznaniu siebie<sup>100</sup>.

Przedmiotowość wtórna wyróżnia się spośród innych przedmiotowości, ponieważ jest ugruntowana w istocie Boga. To też pozwala jej być środkiem poznania Boga. Ta wtórna przedmiotowość, mimo że jest znakiem, na którym poznający może się zatrzymać, przede wszystkim służy pośredniczeniu w poznaniu Boga<sup>101</sup>. Ta wtórna przedmiotowość to *terminus ad quem*<sup>102</sup>. *Terminus ad quem* oznacza jednocześnie granicę, jaką osiąga ludzkie poznanie w stosunku do swojego przedmiotu poznania. Granica poznania i przedmiot poznania są od siebie różne i jednocześnie powiązane<sup>103</sup>.

#### 1.2.4.3. POŚREDNIOŚĆ POZNANIA

Pośredniość poznania Boga w objawieniu jest czymś, co musimy przyjąć za fakt. Mimo pośredniości tego typu poznania Bóg tak, jak się objawia poprzez stworzenia, taki jest sam w sobie<sup>104</sup>. Oznacza to, że do znaku powinniśmy podejść bardzo poważnie. Pośredniość poznania Boga wyraża się w dwóch momentach: Bóg się objawia w znaku jako przedmiot poznania oraz sam Bóg uzdalnia człowieka do tego poznania – wyjaśnia szwajcarski teolog. Poznanie Boga przez człowieka ma charakter przedmiotowo-podmiotowy. Ten charakter przedmiotowo-podmiotowy zapewnia zachowanie różnicy ontycznej między człowiekiem a Bogiem oraz uświadamia nam, że nie poznajemy Boga w całej pełni. Inaczej byłoby, gdyby człowiek i Bóg byli jednym bytem. Wtedy nie byłoby różnicy między przedmiotem i podmiotem poznania. Barth odcina się od takiego rozumienia relacji między poznającym człowiekiem a Bogiem.

<sup>99</sup> Tamże, s. 15-16.

<sup>100</sup> Tamże, s. 63.

<sup>101</sup> Tamże, s. 17.

<sup>102</sup> Tamże, s. 263.

<sup>103</sup> Tamże, s. 229.

<sup>104</sup> Tamże, s. 291.

## 1.2.4.4. PODOBIENSTWO I NIEPODOBIENSTWO BOGA W ZNAKU

Jak możemy treść naszych pojęć pochodzących ze stworzeń odnosić do Boga? – pyta Barth. Pojęcia te nie mogą wyrażać tego samego w stosunku do Boga, co wyrażają w stosunku do rzeczy stworzonych, bo to znaczyłoby zrównanie tych dwóch rzeczywistości, a wiemy, że nie może być mowy o ich równości. Na czym polega zatem użycie słów, znaków, które zastosowane w objawieniu, w normalnym poznaniu służą poznaniu bytów stworzonych, a nie Boga? Jak zatem w ogóle jest możliwe użycie tych słów przez Boga, który nam się przedstawia za ich pomocą?<sup>105</sup> Szwajcarski teolog odpowiada ogólnie, że po objawieniu się Boga nasze pojęcia, choć odnoszą się do rzeczy stworzonych, które są całkowicie różne od Boga, to jednak nas od Boga nie oddzielają, a wręcz przeciwnie – pozwalają nam Go poznać. Te pojęcia, które są nasze, gdy Bóg się nimi posłuży, nie stają się przeszkodą w poznaniu Boga, co więcej – służą poznaniu Go. W tym przejawia się wszechmoc Boga<sup>106</sup>.

Konieczne jest postawienie sobie pytania: czy nie jesteśmy zmuszeni przyjąć jakiegoś podobieństwa między znakiem – stworzeniem a Bogiem z racji funkcji, jaką spełnia znak, oznaczając Boga? Barth zdecydowanie odrzuca taką możliwość i jest to pewien *constans* jego teologii. Dlatego też w tej kwestii znajduje on zupełnie inne rozwiązanie niż metafizyka świętego Tomasza z Akwinu mówiąca o analogii bytu. Według Bartha, w tym wypadku sam Bóg określa relację między stworzeniem – znakiem a Nim samym i On sam używa tego znaku bez określenia, czy Bóg jest taki sam, czy nie taki sam, jak znak Go oznaczający<sup>107</sup>.

Drażąc temat związku między znakiem a oznaczanym przezeń Bogiem, Barth pyta o pewną, *częściową* – jak ją sam nazywa – odpowiedniość znaku. Czym ona jest? Odpowiada, że jeśli mówimy o jakiejś odpowiedności, to zazwyczaj mamy na myśli możliwość porównania znaku i rzeczy oznaczanej. A zatem mogłoby się wydawać, że możemy mówić w tym przypadku o pewnym „mniej i więcej” w relacji między Bogiem a światem (znakiem). Jednak jakkolwiek proporcja między nimi nie ma miejsca. Nie ma relacji matematycznie rozumianego „więcej i mniej” między Bogiem a światem<sup>108</sup>. Ta częściowa od-

<sup>105</sup> Tamże, s. 253-255.

<sup>106</sup> Tamże, s. 236-237.

<sup>107</sup> Tamże, s. 255.

<sup>108</sup> Tamże, s. 264.

powiedniość to, zdaniem Bartha, wynik wewnętrznej jedności Boga<sup>109</sup>. Trzeba przyznać, że jest to dość enigmatyczna odpowiedź, przynajmniej w świetle dotychczasowych rozważań. Należy to rozumieć w ten sposób, że znak jest źródłowo powiązany ze swoim stwórcą i zrozumienie znaku jest możliwe tylko w samym Bogu. Z drugiej strony, trzeba pamiętać, że bytowości znaku i Boga w ogóle nie można porównać.

Pozostaje do wyjaśnienia kwestia, co z treści użytych przez Boga słów odnosi się do Niego samego? Barth odpowiada, że nie może być mowy o tożsamości (*Gleichheit*) treści odnoszących się do świata i Boga, gdyż to oznaczałoby, iż te słowa są tylko boskie. Nie może być także mowy o zupełnym braku tej tożsamości (*Ungleichheit*), gdyż co byłoby usprawiedliwieniem użycia tych słów? Zatem musi chodzić w tej sytuacji o analogię, czyli częściowe podobieństwo i częściową odpowiedniość pomiędzy naszymi słowami a Bożym bytem. Jest to jednak analogia specyficznie przez Bartha rozumiana. Barth rozważa przykładowo znak – termin *Pan*, którym jest oznaczany Bóg, gdyż w ten sposób nazywa Go Biblia. Jaka jest więc między tym konkretnym znakiem a Bogiem? Termin *Pan* jest znakiem panowania Boga. Relacja między znakiem a rzeczą oznaczaną jest taka, że Bóg jako Pan jest Panem wszelkiego panowania, tzn. jest On źródłem rozumienia wszelkiego panowania. Znak *Pan*, mimo niedoskonałości naszej mowy, to prawdziwy przekaz tego, jaki jest Bóg. Bóg zatem jest prawdziwie Panem<sup>110</sup>. Ponownie i ta odpowiedź Bartha w świetle dotychczasowych rozważań nie wydaje się zrozumiała.

#### 1.2.4.5. WIĘŹ MIĘDZY ZNAKIEM A BOGIEM

Należy wyróżnić dwa momenty w objawieniu. Pierwszy to odkrywanie się Boga. Drugi, wynikający z natury znaku, to pozostawanie Boga ukrytym. Uwzględnienie tych dwóch jednoczesnych momentów objawiania się Boga jest konieczne, aby Go poznać. W poznaniu jest zawarte nie-poznanie Boga. Barth obrazuje te dwa momenty na przykładzie objawiania się nam istoty Boga, którą jest miłość w wolności. Najpierw Bóg objawia się nam jako kochający, bo Bóg jest miłością. Jest to ten element, który ma świadczyć o tym, że Bóg nam się odkrywa jako miłość. Miłość jest dla nas poznawalna. Bóg jest jednocześnie miłością w wolności. Jego wolność, zgodnie z objawieniem, jest dla nas niepoznawalna – twierdzi Barth. Bóg zatem w swoim objawieniu jest pozna-

<sup>109</sup> Tamże, s. 256.

<sup>110</sup> Tamże, s. 363-365.

walny i jednocześnie niepoznawalny. Uwzględnienie tych dwóch momentów musi być podstawą metody poznawania wszystkich Jego doskonałości. Zatem dwoistość: odkrytość – zakrytość, poznawalność – niepoznawalność jest sposobem objawiania się Boga, co potwierdza analiza istoty Boga. Obydwa pojęcia z tej dwoistości są konieczne. Nie zrozumie się Jego miłości bez wolności i odwrotnie. Tylko w ten sposób te dwa pojęcia odnoszą się do jednego podmiotu<sup>111</sup>. Szwajcarski teolog czyni ważną uwagę dotyczącą swojej metody, wskazując na to, że nie można mówić o jakiejś symetrii między zakryciem i odkryciem się Boga. Relacja między tymi dwoma postawami Boga w objawieniu ma charakter dialektyczny, a nie symetryczny<sup>112</sup>. W związku z funkcją pośredniczenia znaku może zdarzyć się sytuacja, której Bóg nie chce. Człowiek może zatrzymać się na znaku, który Boga mu przesłoni, zamiast odsłonić<sup>113</sup>. Będzie to oznaczało nieuszanowanie dwoistości objawienia.

Znak w przeciwieństwie do Boga jest czasowo-przestrzenny<sup>114</sup>. Jest przez Boga stworzony i od Niego zależny. Taka jest zasadnicza różnica między znakiem a Bogiem i ona także decyduje o charakterze objawienia. Bóg sam w sobie poznaje siebie „za jednym razem” na całą wieczność. Natomiast objawia się człowiekowi w czasie. Objawiać się w czasie oznacza przedstawiać człowiekowi poszczególne postaci objawienia w kolejnych sekwencjach. Dopiero całość poszczególnych postaci objawienia coś nam mówi o Bogu. Przez to, iż objawienie ma miejsce w czasie, dociera do nas w nieustannie zmieniających się postaciach<sup>115</sup>. Jest to dostosowanie objawienia do naszej czasowej natury. Dalszą konsekwencją takiego rozumienia objawienia przez Bartha jest utożsamienie kolejności objawienia z istotą Boga. Innymi słowy, schemat objawiania się Boga odpowiada Jego istocie<sup>116</sup>. To ostatnie stwierdzenie stanowi wątek specyficznie Barthiański.

Co dokonuje się w momencie objawienia? Jak Bóg podchodzi do znaku przezeń wybranego? Pierwotne znaczenie słów naszego języka ma swoją realizację w Bogu, a my, odnosząc to znaczenie do świata stworzonego, używamy słów niewłaściwie. Taka sytuacja ma miejsce przed objawieniem. Objawienie

---

<sup>111</sup> Tamże, s. 385-386.

<sup>112</sup> Tamże, s. 266.

<sup>113</sup> Tamże, s. 60.

<sup>114</sup> Tamże, s. 62.

<sup>115</sup> Tamże, s. 67.

<sup>116</sup> Tamże, s. 423.

przywraca właściwy, czy też – powie Barth – naturalny, porządek znaczenia słów. Bóg w momencie samoobjawienia zmienia przedmiot, który oznaczają ludzkie nazwy. Od tej chwili odnoszą się one już nie do rzeczy stworzonych, ale do Boga<sup>117</sup>.

Zmiana, której – zdaniem Bartha – Bóg dokonuje w momencie objawienia, może być ukazana na poziomie użycia nazwy. Przed objawieniem nazwy odnoszące się do Boga i świata są wieloznaczne, gdyż nie ma podobieństwa między desygnatami tych nazw. Miłość męża do żony (przykład użyty w objawieniu), jako że jest miłością stworzenia, nie ma nic wspólnego z boską miłością. Stąd w tym przypadku nazwa „miłość” musi być użyta wieloznacznie i dlatego nie jest nośnikiem wiedzy o naturze Boga. Natomiast w momencie objawienia Bóg podejmuje decyzję, aby niektórymi nazwami odnoszącymi się do stworzenia oznaczyć Boga. Dokonuje się to nie ze względu na ontyczne podobieństwo desygnatów, bo go nie ma, ale ze względu na decyzję Boga. Tym samym w momencie objawienia nazwy zmieniają swój status na analogiczny, czyli ani jednoznaczny, ani wieloznaczny. I tak od momentu objawienia miłość mężczyzny do kobiety jest znakiem, dzięki któremu możemy poznać naturę Boga, gdyż sam Bóg o tym zdecydował<sup>118</sup>.

Jaki jest powód, który usprawiedliwia Boga, aby zmienić w objawieniu desygnat, do którego nazwa się odnosi? Barth odpowiada, że Bóg, jako stwórca świata, jest prawdą wszystkich rzeczy oraz jest prawdą naszych słów, które się do tych rzeczy odnoszą. Dlatego też Bóg jest sprawcą odpowiedniości naszych słów w stosunku do świata. Ta odpowiedniość jest Jego dziełem. Dlatego pierwotnie, samodzielnie i właściwie, z racji bycia stworzoną przez Boga, odpowiedniość między nazwami i światem jest odpowiednością pochodzącą od Boga, jest Jego prawdą. Naszą prawdą jest jedynie wtórnie, zależnie i niewłaściwie<sup>119</sup>. To też pozwala Bogu na zmianę w objawieniu przedmiotu, do którego użyta przez Niego nazwa się odnosi.

#### 1.2.4.6. PRAWDZIWOŚĆ POZNANIA

Barth używa dwóch określeń wskazujących na jakość objawienia: jasność i pewność (*Klarheit und Gewißheit*). Następnie dodaje jeszcze jedną cechę obja-

<sup>117</sup> Tamże, s. 258.

<sup>118</sup> W. Pannenberg, *Zur Bedeutung des Analogiegedankens bei Karl Barth. Eine Auseinandersetzung mit Urs von Balthasar*, „Theologische Literaturzeitung” 78 (1953), s. 19.

<sup>119</sup> Tamże, s. 20.

wienia. Jest nią prawdziwość<sup>120</sup>. Innymi słowy, ludzkie poznanie Boga, mimo że oparte na przedmiotowości wtórnej, jest prawdziwe. Wynika to stąd, iż pierwotna przedmiotowość (Bóg poznaje samego siebie) jest podstawą (*Grund*) wtórnej<sup>121</sup>. Istnieje także drugi powód prawdziwości objawienia. Jest nim sam Bóg. To sam Bóg się nam objawia, nie korzystając z pomocy kogoś innego, czyli czyni to bezpośrednio On sam<sup>122</sup>. Konsekwencją prawdziwości objawienia jest to, że nie ma podwójnej prawdy, na którą miałby się zgodzić Bóg: jednej dla Niego, a drugiej dla nas<sup>123</sup>.

Nasze pojęcia, mimo ich ograniczeń, oddają prawdziwie to, czym On jest<sup>124</sup>. Owszem, jest prawdą, iż Bóg inaczej jest przed sobą samym, a inaczej jawi się nam, niemniej nie oznacza to, że poznajemy innego Boga, lecz jedynie, że poznajemy Go inaczej, niż On sam siebie poznaje. Bóg wybiera nazwy odnoszące się do rzeczywistości stworzeń, tzn. nazwy, które są same w sobie ograniczone, ale nas nie oszukuje, kiedy ich używa. Te nazwy od momentu objawienia są zdolne przekazać nam, jaki Bóg jest. Posługując się naszym doświadczeniem, pojęciami i słowami, Bóg nie odziera ich z pierwotnego znaczenia. Jest wręcz odwrotnie: On się nim posługuje. Istotne jest w tym to, iż nasze doświadczenie, pojęcia i słowa pochodzą od stworzeń, które są Jego dziełem. Barth akcentuje właśnie to, że stworzenie jest Jego. Jedynie wtórnie doświadczenia, pojęcia i słowa są naszym dziełem. Pierwszorzędnie, zasadniczo, samodzielnie i właściwie prawda stworzeń jest boska<sup>125</sup>. Jest to bardzo ważne stwierdzenie Bartha. I jest to trzeci powód prawdziwości objawienia. Bóg tych pojęć nie podnosi do jakiegoś nowego zastosowania. On jedynie potwierdza w nich samego siebie. Bóg nasze słowa i pojęcia oddaje nam w użytkowanie, choć jedynie On ma do nich prawo<sup>126</sup>.

Wreszcie czwartym powodem prawdziwości objawienia jest fakt, że całe stworzenie, a więc także przedmioty, do których ludzkie słowa się odnoszą, jest stworzone przez Boga i nie może bez Niego istnieć. Kiedy Barth mówi o wypowiedziach opisujących Boga, cytuje Anzelma i stwierdza, że wypowie-

<sup>120</sup> *KD II/1*, s. 40-41.

<sup>121</sup> Tamże, s. 15-16.

<sup>122</sup> Tamże, s. 235.

<sup>123</sup> Tamże, s. 258.

<sup>124</sup> „...daß Gott zuerst und eigentlich das Alles ist, was unsere Begriffe meinen möchten...” (*KD II/1*, s. 322).

<sup>125</sup> *KD II/1*, s. 257.

<sup>126</sup> Von Balthasar, s. 119.

dzi te są jakimś naśladowaniem Jego istoty. Tym sposobem wypowiedzi te mogą być odniesione do Boga, gdyż są prawdziwe. (*In stufenweiser Intensität eine aliqua imitatio illius essentiae [...] so können Aussagen [...] auf den unaussprechlichen Gott angewendet, wahre Aussagen sein*)<sup>127</sup>, przez co nie należy rozumieć, że Barth akceptuje analogię bytu. Istotne jest zrozumienie, o jakie *imitatio* Barthowi chodzi. Istotę Barthiańskiego rozumienia powodu prawdziwości słów w objawieniu bardziej oddaje stwierdzenie, że Bóg w momencie samoobjawienia zmienia przedmiot ludzkich pojęć. Od tej chwili odnoszą się one już nie do rzeczy stworzonych, ale do Niego<sup>128</sup>. Innymi słowy, jeśli nazwa *ojciec* odnosiła się przed objawieniem do człowieka (choć było to odniesienie fałszywe), tak teraz ta sama nazwa ma być odniesiona do Boga. Nazwa *ojciec* wcześniej była niewłaściwie odniesiona do człowieka. Fałszywość tego odniesienia wynika z tego, że prawda każdej rzeczy jest w Bogu, a nie w stworzeniu – powie Barth.

Mowa Boga do człowieka wyrażona w ludzkim języku, mimo całej nieadekwatności i ułomności, odpowiada istocie słowa Bożego. Nie należy zatem tej mowy rozumieć symbolicznie<sup>129</sup>. Konsekwencją takiego podejścia do prawdziwości objawienia jest uznanie przez Bartha, iż metaforyczne wyrażenia obrazujące Boga, którymi posługuje się Pismo Święte, powinny być przyjęte jako środki umożliwiające nam poznanie natury Boga. Antropomorfizmy są szczególnie przydatne do opisu Boga i nie należy ich odpowiednio urabiać, aby się nimi posłużyć do poznania boskiej natury. Byłoby błędem uznanie ich jedynie za metafory, które należy odrzucić. Mimo iż Bóg jest transcendentny, to jednak posługuje się obrazami wziętymi z przyrody, aby ukazać prawdę o swoim bycie. W prostym przyjmowaniu treści objawionych Barth idzie jeszcze dalej. Nie wolno pomijać wyrażen biblijnych przedstawiających Boga jako posiadającego ręce, nogi, nozdrza, plecy, bo inaczej popadniemy w błąd, w jaki popadła metafizyka, utożsamiająca Boga z czystym absolutnym duchem, który siłą rzeczy musi być bez ruchu, bez możliwości czynienia czegokolwiek. Owszem, z jednej strony należy dbać o transcendencję Boga, ale z drugiej strony nie można w rozumieniu Jego natury abstrahować od przyrody. Bóg zatem jest duchem, ale nie duchem metafizyków. Można mówić o działaniu Boga jedynie wówczas, gdy powiążemy ducha z przyrodą. Co więcej – wcześniej wymienione antro-

<sup>127</sup> *FQI*, s. 29.

<sup>128</sup> *KD II/1*, s. 258.

<sup>129</sup> *KD I/1*, s. 137.

pomorficzne określenia Boga nie powinny być rozumiane tylko i wyłącznie jako wyrażenia obrazujące boskie działanie. Te wyrażenia mówią także coś o naturze Boga<sup>130</sup>.

Nie jest także tak, iż treść naszych pojęć odnosi się tylko do części Boga, gdyż w Bogu nie ma części. Człowiek i Bóg wchodzą we wzajemną relację całościowo, a nie częściowo, to znaczy, że nie może być mowy o poznaniu jakiejś wymiernej części Boga. Podczas objawiania się człowiekowi Bóg staje się przedmiotem ludzkiego poznania w całości swojego bytu rozumianego ilościowo i jakościowo. Staje się przedmiotem ludzkiego poznania w tym sensie, że podsuwa mu doświadczenia, pojęcia oraz słowa. On całym swoim bytem jest przedmiotem tych słów, pojęć i doświadczeń. Bóg jest też Bogiem ukrytym, stąd podane nam przez Niego w objawieniu doświadczenia, pojęcia i słowa nie są do naszej dyspozycji. To raczej On decyduje o ich użyciu. Aby się odniosły do *Bożego* bytu, muszą być przyjęte przez człowieka w posłuszeństwie Bogu. Taka też jest granica naszego poznania<sup>131</sup>.

Mówienie o jakiejś części Boga jest tylko wynikiem poznania Jego całego. Wszystko, co wiemy o Jego istocie i co możemy powiedzieć, może być tylko dalszą (*fortgehende*) eksplikacją tej całości. Nie będzie już innej możliwości poznania czegoś głębiej o Bogu – dodaje szwajcarski teolog. Barth podkreśla, że nawet gdy mówimy o jedyności Boga, to także wtedy nie jest to poznanie częściowe Boga, tzn. jakiejś części Boga, ale zawsze całości<sup>132</sup>. Ograniczenie ilościowe poznania istoty Boga jest ograniczeniem prawdy w poznaniu Boga, co jest, według Bartha, niemożliwe, bo wiedzie do fałszu<sup>133</sup>. Właśnie to, że Bóg daje nam udział w prawdzie poznania samego siebie, oznacza, że Bóg daje nam poznać to, kim On sam jest<sup>134</sup>. Zatem gdy słowa *ojciec*, *syn* odnosimy do Boga, to używamy ich we właściwym sensie, gdyż zostały przez Niego wybrane, aby Go opisać<sup>135</sup>.

<sup>130</sup> *KD II/1*, s. 297-299.

<sup>131</sup> Tamże, s. 264-266.

<sup>132</sup> Tamże, s. 56.

<sup>133</sup> „Gdyby nasze poznanie Boga było ilościowo ograniczone, wtedy to poznanie byłoby jawnie ilościowym ograniczeniem prawdy tego poznania” (tłum. własne; *KD II/1*, s. 56).

<sup>134</sup> *KD II/1*, s. 56.

<sup>135</sup> Tamże, s. 259.

Dzięki objawieniu poznajemy Boga takim, jaki On jest sam w sobie<sup>136</sup>. To znaczy, że nie ma jakiegos innego objawienia. Nie będziemy mieli także nigdy pełniejszego poznania Boga niż nasze obecne Jego poznanie.

#### 1.2.4.7. OGRANICZONOŚĆ POZNANIA W OBJAWIENIU

Mimo prawdziwości objawienia Bóg pozostaje dla nas niepojęty (*unbegreiflich*)<sup>137</sup>. Barth ma świadomość skończoności poznania przez objawienie.

Poznanie Boga jest poznaniem sprawionym, określanym całkowicie przez swój przedmiot, ze strony Boga. [...] Z pewnością pozostaje nadal poznaniem względnym, tkwiącym w granicach tego, co stworzeniowe. [...] Nasze pojęcia nie starczą, by pojąć ten skarb<sup>138</sup>.

Na czym polega ograniczoność owego daru uczestnictwa (*Anteilgabe*) w poznaniu Boga? Objawienie się Boga ludziom jest dostosowane do naszych zdolności poznawczych i w tym tkwi jego ograniczoność. Sam środek poznania, jakim jest znak, którym się posługujemy, poznając obecnie Boga, niesie w sobie samym skończoność. Bezpośrednie poznanie Boga ma już inny charakter poznawczy. Byłoby ono możliwe, gdyby człowiek nie był ograniczony swoją obecną kondycją poznawczą. Gdy Boga poznaje się bezpośrednio, wtedy mamy do czynienia z innym poznaniem. Nie posługujemy się wówczas wtórną, lecz pierwotną przedmiotowością. Powiedziawszy to, Barth podkreśla, że nie można mówić o jakimś ograniczeniu poznania Boga przez objawienie. Barth porównuje poznanie przez wtórną przedmiotowość do poznania w lustrze. Jest to odbicie prawdziwe i poznajemy prawdę o odbijanym przedmiocie, ale bycie odbiciem nie jest tym samym, co bycie rzeczą odbijaną w lustrze. Stąd lustro pomija (przemilcza) pewne elementy odbijanego przedmiotu<sup>139</sup>. Zatem jest to poznanie uboższe od poznania bezpośredniego. Stąd, mimo że Barth pisze, iż ilościowo jest to takie samo poznanie, to jednak należy je rozumieć w wyżej przytoczonym sensie. Z drugiej strony należy też pamiętać, że po tym objawieniu nie będziemy musieli się spodziewać jakiegos innego, prawdziwszego objawienia Boga. W tym, co Bóg chce nam ukazać o sobie teraz, jest On sam, a nie ktoś inny. Mimo że to objawienie nie wyklucza tajemnicy, bo Bóg

<sup>136</sup> Tamże, s. 50.

<sup>137</sup> Tamże, s. 322.

<sup>138</sup> *DwZ*, s. 22-23.

<sup>139</sup> *KD II/1*, s. 56.

nie objawia się w całości, to tak jakbyśmy Go już teraz, czyli w objawieniu, oglądali bezpośrednio. Nie ma sprzeczności między tym, że Bóg nam się objawia jasno i z pewnością oraz że nadal pozostaje otoczony tajemnicą. Właśnie dlatego, że objawia się jasno i z pewnością, może pozostać ukryty<sup>140</sup>. Pojęcia, którymi Bóg się posługuje, choćby pojęcie miłości czy osoby, nie oddają w pełni tego, kim Bóg jest. Tak naprawdę za tymi pojęciami jest coś więcej, niż my jesteśmy w stanie pojąć<sup>141</sup>. Bóg objawiony pozostaje tajemnicą.

Na tym etapie analiz powyższe wypowiedzi Bartha nie do końca są zrozumiałe. Właściwe zrozumienie jego myśli będzie możliwe po zapoznaniu się z opinią Bartha dotyczącą istoty rzeczy stworzonych. Problematyka ta zostanie podjęta w części poświęconej platonizmowi.

## 1.2.5. CHRYSYTUS I JEGO ROLA W POZNANIU BOGA

### 1.2.5.1. DWIE NATURY CHRYSYTUSA

To, że w Chrystusie Bóg jest człowiekiem, wpływa w sposób decydujący na Bartha metodę poznania Boga. Bóg i człowiek są w jednym podmiocie – Bóg jest całkowicie zjednoczony z człowiekiem. W Chrystusie obydwie natury – boska i ludzka – nie są ze sobą zmieszane, nie są zamienione, ale też jednocześnie istnieją nierozłączne w jednej osobie<sup>142</sup>. W Chrystusie przez zjednoczenie w sobie dwóch natur zachodzi wymiana predykatów między Bogiem a człowiekiem – w jednej osobie Chrystusa mamy do czynienia jednocześnie z boskością i człowieczeństwem. W ten sposób jest potwierdzona boskość Boga i objawiona Jego chwała (*Herrlichkeit*). W Chrystusie objawia się istota Boga<sup>143</sup>. O Chrystusie można orzekać zarówno cechy ludzkie, jak i boskie. Jest On wieczny i czasowy, cierpiący i niecierpięliwy, skończony i nieskończony. Oprócz tego Barth podkreśla jeszcze jeden fakt wiążący się z boską naturą Chrystusa, dotyczący istnienia świata. Świat ma w Bogu nieustanne źródło swojego istnienia. Barth, pisząc o stworzeniu świata, używa sformułowań trynitarnych wynikających z tego, że Bóg jest trójosobowy, a stworzenie świata zostało dokonane przez drugą osobę Trójcy Świętej – Słowo (*durch Gottes*

<sup>140</sup> Tamże, s. 44.

<sup>141</sup> Tamże, s. 322.

<sup>142</sup> Tamże, s. 546.

<sup>143</sup> Tamże, s. 748.

*Wort*). Bóg jest obecny w świecie od samego początku jego istnienia i do końca jego trwania musi być w nim także obecny. Ta obecność Boga w stworzeniu realizuje się przez Słowo, które jednoczy się z ludzką naturą w Chrystusie<sup>144</sup>.

W Chrystusie zjednoczenie Boga z człowiekiem jest innego rodzaju niż z pozostałymi bytami, w których Bóg jest obecny. W Chrystusie jest ludzka przestrzenność. Przestrzenność ta jest różna od każdej innej przestrzenności rzeczy stworzonych. W Chrystusie Bóg jest obecny ogólnie i szczególnie w sposób najwyższy. Ale to nie wszystko. W Nim mieszka pełnia boskości. (In ihm *wohnt* vielmehr *die Fülle der Gottheit leibhaftig* [kursywa od Bartha]). To zamieszkiwanie Boga w człowieku jest wcielone i właściwe – podkreśla Barth. W Chrystusie Bóg jest nie tylko stwórcą (tak mieszka wszędzie), ale człowiek – Chrystus jest właściwym mieszkaniem Boga. W Chrystusie są dwie przestrzenności razem: stworzona i stwarzająca. Są one jednością. Bóg daje swoją przestrzenność człowiekowi (*sein eigenster Raum*). Człowiek jednocześnie przyjmuje przestrzenność Boga. Bierze ją nieodwracalnie. Jest tu identyczność przestrzeni, gdzie każda z nich pozostaje tą samą przestrzenią: boską i ludzką. Te przestrzenie ze sobą się nie mieszają, ale też są jednością<sup>145</sup>.

Barth rozważa, jakie jest odniesienie obecności człowieczeństwa Chrystusa do obecności Jego bóstwa. Trzeba pamiętać, że człowieczeństwo Chrystusa jest związane z Jego boską naturą, a to oznacza, że jest ono tam, gdzie jest Słowo. Ponieważ Słowo (Bóg) jest wszędzie, zatem i Jego człowieczeństwo musi być wszędzie tam, gdzie jest Bóg. I konsekwentnie – wszędzie tam, gdzie jest łaska, czyli relacja odkupieńcza Boga ze stworzeniem, tam też musi być człowieczeństwo Chrystusa, bo jest On jedynym pośrednikiem między stworzeniem a Bogiem. Zatem człowieczeństwo Chrystusa jest obecne w Bogu oraz w stworzeniu. Za każdym razem jest ono obecne inaczej, ale za każdym razem jest ono obecne rzeczywiście<sup>146</sup>. Wszystkie miejsca obecności Boga nie byłyby nimi, gdyby nie ta właściwa obecność Boga w Chrystusie. Ta obecność Boga w Chrystusie jest podstawą wszelkiej innej obecności – bez względu na czas, a więc zarówno przed Wcieleniem, jak i po Wcieleniu<sup>147</sup>. Jest to oryginalna, a zarazem kontrowersyjna część chrystologii Barthiańskiej.

<sup>144</sup> Tamże, s. 538.

<sup>145</sup> Tamże, s. 546-547.

<sup>146</sup> Tamże, s. 551.

<sup>147</sup> Tamże, s. 545.

Przebywanie w Chrystusie jest wypełnieniem szczególnej i ogólnej obecności Boga. To przebywanie różni się od pozostałych nie tylko ilościowo, ale także jakościowo. Ta obecność Boga w Chrystusie jest początkiem i końcem każdej innej obecności Boga. Obecność szczególna zakłada obecność właściwą<sup>148</sup>.

#### 1.2.5.2. WAŻNOŚĆ CHRYSYUSA W OBJAWIENIU

Już w *Römerbrief* teolog z Bazylei kładzie szczególny nacisk na rolę Chrystusa w poznaniu Boga. Bóg, choć jest zupełnie niepoznawalny, w Chrystusie staje się poznawalny. *Deus absconditus* staje się *Deus revelatus*<sup>149</sup>. Chrystus przez to, czego dokonał, jest wypowiedzeniem się niewidzialnego Boga w widzialnej postaci<sup>150</sup>. Zjednoczenie natur w Chrystusie czyni z Niego uprzywilejowane miejsce poznania Boga. Nie ma pełniejszego sposobu poznania doskonałości boskich jak w Chrystusie, gdyż Bóg się z Nim utożsamia<sup>151</sup>. Dzięki Wcieleniu w Chrystusie Bóg jest częścią świata (*weltlich, irdisch*), jest pojmowalny, widzialny, bo w Chrystusie mamy do czynienia z samym Bogiem<sup>152</sup>. *Römerbrief*, zabarwiony nutą pesymizmu, ukazuje, że Bóg przemawia w Chrystusie jako milczący<sup>153</sup>. Barth omawia poznanie Boga na przykładzie sprawiedliwości. Sprawiedliwość Boga jest dla nas naturalnie niepoznawalna. Natomiast w Chrystusie jest ona nam objawiona, gdyż Chrystus jest samą boską sprawiedliwością (*Die Gerechtigkeit Gottes selbst*)<sup>154</sup>. Sprawiedliwość tę poznajemy w momencie śmierci Chrystusa. Wtedy Chrystus jest dla nas widzialnym znakiem niewidzialnego Boga, Jego miłosierdzia i miłości do ludzi<sup>155</sup>. W okresie *Römerbrief*, ze względu na negatywne rozumienie całego stworzenia, możliwość poznania Boga Barth widzi tylko w śmierci Chrystusa. Stwierdza, że w pozostałych momentach życia Chrystusa nie można poznać Boga.

Co jest powodem tak wąskiego rozumienia pośrednictwa Chrystusa w poznaniu Boga w okresie pisania *Römerbrief*? U podstaw tak rozumianej

<sup>148</sup> Tamże, s. 544.

<sup>149</sup> *RB*, s. 410.

<sup>150</sup> Tamże, s. 82.

<sup>151</sup> *KD II/1*, s. 577-578.

<sup>152</sup> *KD IV/2*, s. 53n.

<sup>153</sup> *RB*, s. 75.

<sup>154</sup> Tamże, s. 72.

<sup>155</sup> Tamże, s. 139.

epistemologii leży specyficzne rozumienie roli Wcielenia jako szczególnego miejsca objawienia się Boga. Ponieważ Bóg jest nieskończenie różny od świata i w żaden sposób świata nie dotyka, gdyż nieskończona różnica między Bogiem a światem jest czymś dominującym, dlatego tylko śmierć Chrystusa na krzyżu, a nie całe Jego życie, jest sensem, sumą Wcielenia. Śmierć Chrystusa jest sensem Jego życia, ponieważ znajdująca się w śmierci ludzka możliwość jest możliwością grzechu. Bóg w tym wypadku jest śmiercią – komentuje von Balthasar<sup>156</sup>. Jest to redukcyjne rozumienie objawienia się Boga w Chrystusie, bo sprowadza się tylko do tego momentu z Jego życia, jakim była śmierć. Każde inne działanie Chrystusa ma charakter stworzeniowy, więc nie może wyrazić tego, czym jest Bóg.

W *Kirchliche Dogmatik* Barth uznaje, że całe stworzenie jest dobre, stąd następuje zmiana myślenia o pośrednictwie poznawczym Chrystusa. Jednocześnie jeszcze bardziej koncentruje teologię na osobie Chrystusa. W myśli Bartha można zauważyć pewne przesunięcie akcentu ze słowa Bożego na Chrystusa, które odbija się w zmianie słownictwa. I tak w *Kirchliche Dogmatik* termin *słowo Boże* jest stopniowo zastępowany terminem *Chrystus Bóg – człowiek*. *Słowo* to tylko jedno z określeń Chrystusa<sup>157</sup>. Barth podkreśla, że Chrystus jest szczególnym dziełem i znakiem Boga<sup>158</sup>. W Chrystusie Bóg zawarł całą istotę objawienia<sup>159</sup>. Nie ma innego znaku, który by lepiej oddawał to, kim jest Bóg. Chrystus jest najwyższym znakiem ukazującym Boga. Znak ten stanowi to wszystko, kim był Chrystus<sup>160</sup>. Każdy gest z życia Chrystusa jest znakiem Boga i zarazem Jego objawieniem. Chrystus jest przyrównany do widzialnego znaku i widzialnej czynności tego, co się dzieje jako niewidzialne<sup>161</sup>. Jednocześnie znak zasłania Boga, bo poznanie Boga dokonuje się w zasłonięciu Go przez człowieczeństwo Chrystusa i to wszystko, co miało miejsce w Jego życiu. To zakrycie jest konieczne, aby Boga móc poznać. Nie moglibyśmy poznać Boga, gdyby objawił się nam przez coś nam nieznanego<sup>162</sup>.

---

<sup>156</sup> „Eben darum muß der Sinn des Lebens Jesu ein Sterben sein, weil die ganze diesseits des Todes liegende menschliche Möglichkeit als solche die Möglichkeit der Sünde ist” (RB, s. 136). „Der Sinn, das Letzte, der Tod in diesem Tod ist Gott” (RB, s. 186).

<sup>157</sup> Von Balthasar, s. 124.

<sup>158</sup> KD II/1, s. 58.

<sup>159</sup> Von Balthasar, s. 124.

<sup>160</sup> KD II/1, s. 750-751.

<sup>161</sup> Tamże, s. 58.

<sup>162</sup> KD I/2, s. 40.

W *Kirchliche Dogmatik* całe człowieczeństwo Jezusa Chrystusa, wraz z Jego słowami i czynami, jest podstawą wszelkiej innej wtórnej przedmiotowości (poznanie Boga w stworzeniu), zarówno przed Wcieleniem, jak i po nim<sup>163</sup>. Co więcej, w człowieczeństwie Chrystusa stworzenie osiąga w najwyższym stopniu zdolność do bycia wtórną przedmiotowością, czyli znakiem Boga. To przyporządkowanie stworzenia i uzdolnienie do bycia wtórną przedmiotowością nie pochodzi z niego samego, ale od Boga. Fakt zjednoczenia człowieczeństwa Chrystusa z Bogiem spowodował, iż to właśnie człowieczeństwo, a nie żadne inne stworzenie, jest w najwyższym stopniu znakiem Boga. Słowo, które stało się ciałem, jest pierwszym znakiem wszystkich znaków. Chrystus jest stworzoną przez Boga możliwością patrzenia na Niego, pojęcia Go oraz mówienia o Nim. W Chrystusie dla nas, ludzi, stworzona jest – na nasz ludzki sposób – możliwość oglądania i pojmowania Boga oraz mówienia o Bogu. Chrystus jako znak nie służy oglądaniu Boga wprost. Bóg w Chrystusie jest obecny nie w swej istocie, ale pośrednio. Jest to więc poznanie przez zasłonę i pośrednio. Bóg musi ciągle być obecny w tym objawianiu się nam oraz w naszej zdolności pojmowania Go<sup>164</sup>. Powiedziawszy to, Barth precyzuje, czym się różni poznanie Boga przez Chrystusa i przez jakieś wydarzenie, w którym Bóg się objawia, np. przez wyjście z Egiptu. Poznanie Boga w stworzeniu może być tylko nie wprost (*indirekt*). W Chrystusie natomiast to poznanie jest wprost i bez pośrednictwa (*direkt und unmittelbar*). Ta bezpośredniość poznania – mimo jej wcześniejszego zanegowania (choć w innym aspekcie) – oznacza, że ogląd i zrozumienie stworzenia oraz Stwórcy w Chrystusie są ze sobą powiązane. Nie ma potrzeby dokonywania żadnej refleksji nad człowieczeństwem Chrystusa, aby poznać Boga. Bóg jest tu obecny i objawiony o tyle, o ile człowieczeństwo Chrystusa jest obecne i objawione<sup>165</sup>.

### 1.2.5.3. POZNAWANIE BOGA

Jeśli wcześniej zostało powiedziane, że Boga poznajemy tylko przez Niego samego, tak teraz, w momencie Wcielenia, możemy uczestniczyć w boskiej wiedzy. Na samym początku *Kirchliche Dogmatik* Barth stawia sprawę jasno,

<sup>163</sup> *KD* II/1, s. 58.

<sup>164</sup> Tamże, s. 224.

<sup>165</sup> *KD* III/2, s. 79.

że prawdziwym przedmiotem poznania Boga jest Jezus Chrystus<sup>166</sup>. Logos, będący boską prawdą, jest człowiekiem w Chrystusie. Innymi słowy, boską prawdą od momentu Wcielenia jest Jezus Chrystus, Bóg – człowiek. Aby więc poznać Boga, musimy poznać Chrystusa-człowieka, gdyż jest On w jedności z Logosem-Słowem, pierwszym przedmiotem poznania Boga. Właśnie dlatego możemy w Chrystusie mieć udział w poznaniu Boga<sup>167</sup>. Także w innym miejscu Barth podkreśla, że Bóg poznaje samego siebie nie tylko w Logosie, ale także w ludzkim ciele, z którym Logos się jednoczy<sup>168</sup>. W Chrystusie jesteśmy równi Bogu, ale to nie oznacza, że jesteśmy tym z nas samych. W Chrystusie jesteśmy jedno z Bogiem, ale dokonuje się to dzięki Jego działaniu i nie pochodzi z nas<sup>169</sup>. Właśnie ta równość z Bogiem umożliwia nam uczestnictwo w samopoznaniu Boga – stwierdza Barth. „Dlatego rzeczywistość, o której teraz mówimy, Boże objawienie w Jezusie Chrystusie, jest wiążące i wyłączne, pomocne oraz wystarczające, bowiem nie stykamy się tu z rzeczywistością różną od Boga”<sup>170</sup>. Tym samym poznanie Boga to włączenie człowieka w to, co się dzieje w Bożym bycie<sup>171</sup>. Taki też jest powód utożsamienia całego objawienia z Chrystusem. Objawienie to Jezus Chrystus<sup>172</sup>. Oprócz Wcielenia ważne jest też pojednanie, którego wydarzyło się w Chrystusie. Przed tym pojednaniem nie było żadnej możliwości poznania Boga. Odtąd dokonuje się powrót do bezpośredniości poznania Boga<sup>173</sup>, którą należy rozumieć w powyższym sensie.

Jezus Chrystus jest Tym, w kim gdzie możemy jako ludzie poznawać Boga, gdyż to właśnie Chrystus jako człowiek Go poznawał. W Chrystusie możemy zrozumieć nas samych. W Nim wszystko się dla nas wypełniło. (*[...] weil in der Wirklichkeit Jesu Christi Alles auch für uns vollbracht ist, was vollbracht werden muß und kann*)<sup>174</sup>. Według Bartha, w Chrystusie mamy wszystko, czym Bóg jest sam w sobie. W Nim całkowicie się przed nami odsłonił i nam ofiarował. To jednocześnie pokazuje nam, jak na przykład należy rozumieć miłość Boga do nas – jest ona zawsze związana z Jego wolnością. To, czym Bóg

<sup>166</sup> KD I/1, s. 11.

<sup>167</sup> KD II/1, s. 285-286.

<sup>168</sup> Tamże, s. 169, 252.

<sup>169</sup> Tamże, s. 212.

<sup>170</sup> DwZ, s. 83.

<sup>171</sup> Jüngel, *Gottes Sein...*, s. 74.

<sup>172</sup> KD I/1, s. 141-142.

<sup>173</sup> Von Balthasar, s. 77.

<sup>174</sup> KD II/1, s. 180-181.

jest sam w sobie, jest tym, czym Bóg jest dla nas. Te dwa elementy muszą zawsze występować razem w naszym poznaniu boskich doskonałości. To znaczy, że poznanie działania Boga jest poznaniem tego, jaki Bóg jest wobec świata. Także ta wypowiedź Bartha pokazuje, że poznając Chrystusa, poznajemy Boga. Barth stwierdza jednocześnie, że wszelkie dalsze analizy – niezwiązane z poznaniem Chrystusa – są szkodliwe.

Barth nie zgadza się z rozróżnieniem na doskonałości Boga w sobie i w stosunku do świata, bo w Chrystusie mamy wszystko, czym Bóg jest sam w sobie. Chrystus pokazuje nam, jak należy rozumieć istotę Boga. Obydwa te elementy, czyli Bóg w sobie i w stosunku do nas, zawsze występują razem i musi się to odzwierciedlać w naszym poznaniu boskich doskonałości. Barth uznaje za sensowne rozróżnienie na Boga w sobie i dla nas, ale ma ono znaczenie jedynie porządkujące, ale nie bytowe. Innymi słowy, tak jak poznajemy doskonałości w Chrystusie, tak też są one w Bogu. Nie jest ważne, czy dana doskonałość została przedstawiona jako Jego wewnętrzna doskonałość, czy też jako Jego doskonałość w stosunku do nas<sup>175</sup>. Barth także nie zgadza się z przyjętym przez świętego Augustyna rozróżnieniem nieruchomości Boga w odniesieniu do siebie samego, a czynu w stosunku do stworzenia<sup>176</sup>. Działanie Boga w czasie w stosunku do stworzenia obrazuje nam, jak postępuje On względem siebie w wieczności<sup>177</sup>.

Także regułę, która mówi, że kolejność objawiania się poszczególnych doskonałości Boga świadczy o ich ważności, każe stosować w przypadku doskonałości poznawanych w Chrystusie. Ta kolejność świadczy o ważności poszczególnych doskonałości w Bogu. Kolejność ta nie jest dowolna, nie wynika np. z logiki lub psychologii. Tym samym tłumaczy się, dlaczego miłośnictwie winno poprzedzać sprawiedliwość<sup>178</sup>.

#### 1.2.5.4. DOSKONAŁOŚCI BOSKIE POZNANE W CHRYSZTUSIE

Barth podaje konkretne przykłady doskonałości boskich, które poznajemy w Chrystusie. Choć z jednej strony odrzuca możliwość poznania, czym jest boskie panowanie na przykładzie przejawów panowania w stworzeniu, np. panowanie człowieka nad człowiekiem, to jednak z drugiej strony sprawowanie

<sup>175</sup> Tamże, s. 388-389.

<sup>176</sup> Tamże, s. 554.

<sup>177</sup> Tamże, s. 306.

<sup>178</sup> Tamże, s. 422.

władzy przez Chrystusa jest ukazaniem, czym jest panowanie Boga<sup>179</sup>. Podobnie jest z poznaniem, czym jest osoba. W Bogu, który jest jedyną osobą, osobą w najwyższym stopniu, mamy pełnię treści pojęcia *osoba*. Jednak bezpośrednio nie poznajemy Boga jako osoby. Natomiast patrząc na Chrystusa, odkrywamy nie tylko, jaką osobą jest Bóg, ale także czym jest osoba w ogóle<sup>180</sup>. Bóg jest osobą, niepowtarzalną, jedyną, wieczną i wszechmocną. To można poznać w Chrystusie. I tylko w Nim<sup>181</sup>.

W Chrystusie też poznajemy, jaka jest relacja między poszczególnymi doskonałościami Boga. W centrum jest miłość, pozostałe zaś doskonałości łączą się z miłością. Nasza wiedza na ten temat jest związana bezpośrednio z Chrystusem. Może nas o tym przekonać lektura Ewangelii, gdzie miłość jest ukazana jako najważniejsza postawa Chrystusa, w której objawia się istota Boga. W Chrystusie boska miłość jest łaską, miłosierdziem, cierpliwością. Tym się też ona różni od ziemskiej miłości. Objawioną boską wolność poznajemy po tym, że jest ona świętością, sprawiedliwością, mądrością. Tym też różni się ona od pojęcia utworzonego na podstawie wolności zauważonej w stworzeniu<sup>182</sup>.

Poznanie jednego aspektu boskiej doskonałości na podstawie drugiego aspektu nie jest wynikiem dedukcji tych doskonałości z pojęcia miłości, sprawiedliwości czy innych doskonałości. Punktem odniesienia jest zawsze postawa Chrystusa. Kiedy Go poznajemy, możemy jednocześnie przejść z jednego aspektu do drugiego, z jednej doskonałości do drugiej. Bóg jest wolną miłością. To jest istotą Boga. Dzięki poznaniu boskiej wolnej miłości rozumiemy lepiej boską łaskę, świętość, miłosierdzie, sprawiedliwość. Rozumiejąc te doskonałości, lepiej pojmujemy, czym jest boska cierpliwość<sup>183</sup>.

Dla zobrazowania, co z Boga poznajemy w Chrystusie, można podać jeszcze inne przykłady przytaczane przez Bartha. Wszechmoc Boga jest objawiona w życiu Chrystusa<sup>184</sup>. Także w życiu Chrystusa jest poznawalna wola Boga. Chrystus jest punktem wyjścia do zrozumienia wszystkich innych decyzji Boga. Cała wola Boga jest zawarta w Chrystusie. W Chrystusie odkrywamy stałość

---

<sup>179</sup> Tamże, s. 259.

<sup>180</sup> Tamże, s. 321.

<sup>181</sup> *RB*, s. 260.

<sup>182</sup> *KD II/1*, s. 394-396.

<sup>183</sup> Tamże, s. 458-459.

<sup>184</sup> Tamże, s. 684.

Boga. W Chrystusie widać, że Bóg jest żywy<sup>185</sup>. Chrystus jest znakiem boskiej mądrości<sup>186</sup>, znakiem prostoty<sup>187</sup>, piękna istoty Boga<sup>188</sup>. Jest boską sprawiedliwością<sup>189</sup>, boską cierpliwością<sup>190</sup> i pokazuje jedyność bytu Boga<sup>191</sup>.

Chrystus jest także znakiem stosunku Boga do świata. Ten stosunek jest oczywiście objawiony w Starym Testamencie w historii Izraela, ale w sposób szczególny poznajemy go w życiu Chrystusa. W Chrystusie odkrywamy niezmienną żywotność Boga (*unveränderliche Lebendigkeit*), która ujawnia się w Nim w wyjątkowy sposób. W Chrystusie odnajdujemy także potwierdzenie, że Bóg jest w swojej relacji do świata wolny i kochający. Bóg w żaden sposób nie jest winny światu jakiegokolwiek działania oraz objawienia. Zaangażowanie się Boga w naszą historię wynika z Jego wolności i miłości. Dlatego życie Chrystusa, Jego osoba, Wcielenie jako takie, są potwierdzeniem istoty Boga i w ogóle jej objawieniem. Chrystus jest miejscem objawienia nie tylko wolności Boga w Jego miłości, ale także sposobu, w jaki Bóg kocha i jest wolny<sup>192</sup>, w Nim bowiem zrealizowała się i wyraziła boska wolność. Boska wolność polega na Jezusie Chrystusie<sup>193</sup>. Bóg nie jest zależny od ludzkiej woli i tak też było w Chrystusie<sup>194</sup>.

### 1.2.6. WIARA

Objawienie nie jest znakiem, który automatycznie wskazuje na swój przedmiot. Potrzeba aktu wiary, aby odczytać ten znak. Bez wiary objawienie nie powie nam niczego o Bogu, dlatego wiara jest właściwą odpowiedzią na objawienie. Zarówno objawienie, jak i uzdalniająca do przyjęcia go wiara wraz z łaską pochodzą od Boga<sup>195</sup>. Barth zwraca tu uwagę na fakt, że słuchanie słowa Bożego

<sup>185</sup> Tamże, s. 586-587.

<sup>186</sup> Tamże, s. 487.

<sup>187</sup> Tamże, s. 518.

<sup>188</sup> Tamże, s. 749.

<sup>189</sup> RB, s. 72.

<sup>190</sup> KD II/1, s. 471-472.

<sup>191</sup> Tamże, s. 512-513.

<sup>192</sup> Tamże, s. 576-577.

<sup>193</sup> „[Die Freiheit Gottes] besteht aber in Gott in seinem Sohne Jesus Christus und eben in ihm hat er sie auch betätigt” (KD II/1, s. 360).

<sup>194</sup> KD II/1, s. 660.

<sup>195</sup> Tamże, s. 265-266.

nie zależy jedynie od człowieka, gdyż jest zdolnością, która z tego słowa pochodzi<sup>196</sup>.

W *Römerbrief* teolog z Bazylei opisuje zwrot, jakim owocuje otrzymanie od Boga łaski. Dar ten radykalnie zmienia ludzką kondycję epistemiczną. Łaska sprawia powstanie „nowego człowieka”, który zupełnie inaczej poznaje<sup>197</sup>. Takie widzenie przez Bartha człowieka przed otrzymaniem łaski i po nim wynika z dychotomicznego rozumienia przez tego teologa rzeczywistości. Dychotomia jest konsekwencją metody dialektycznej, co ze szczególną mocą widać w drugim wydaniu *Römerbrief*, gdzie natura jest rozumiana dialektycznie. Oznacza to, że inna jest natura człowieka przed przyjściem Chrystusa, inna zaś po Jego przyjściu, gdy człowiek otrzymuje łaskę od Boga. Dzięki łasce człowiek powraca do daru sprzed grzechu pierworodnego, czyli do stanu, w którym może poznać Boga<sup>198</sup>.

Otrzymana łaska otwiera człowieka na wiarę w Boga. Wiara jest nowym poznaniem w człowieku, pozwala mu przejść ponad jego naturalnymi możliwościami. W swej istocie oznacza przyjęcie za prawdziwe tego, co jest niemożliwe dla człowieka do osiągnięcia i do pomyślenia jedynie na poziomie naturalnym. Wiara konkretnie dotyczy tego wszystkiego, co Chrystus powiedział i uczynił ze swoim życiem. Jego zaś czyny i słowa w żaden sposób nie są kontynuacją ludzkiej i światowej możliwości. Gdyby tak było, to byłyby to nie boska, a jedynie ludzka lub światowa możliwość. Dlatego istnieje przepaść między człowiekiem wierzącym a tym, który nie wierzy. Operują oni dwoma różnymi „światami”. Wiara zatem oznacza przekroczenie ludzkiej wiedzy oraz jej negację<sup>199</sup>. Konieczność wiary w objawienie jest dla Bartha potwierdzeniem niepoznawalności Boga inną drogą, czyli drogą naturalnego poznania<sup>200</sup>. Bez wspólnoty z Bogiem, która pojawia się w momencie wiary, człowiek nie może Go poznać<sup>201</sup>.

<sup>196</sup> *KD I/1*, s. 205-206.

<sup>197</sup> *RB*, s. 172.

<sup>198</sup> Von Balthasar, s. 78.

<sup>199</sup> Cfr.: *RB*, s. 184-186.

<sup>200</sup> Tamże, s. 16.

<sup>201</sup> K. Barth, *Die Menschlichkeit Gottes. Vortrag*, „Theologische Studien” 48 (1956), s. 10.

### 1.2.6.1. ISTOTA WIARY

Dla Bartha – protestanta – autorytetem jest sam Bóg, który wypowiedział się poprzez objawienie w Piśmie Świętym, i dlatego wiara jest dla niego uwierzeniem słowu Bożemu, czyli słowu wypowiedzianemu przez Boga. Akt wiary religijnej jest dla człowieka trudny i wymaga odwagi<sup>202</sup>.

Ponieważ jedynie wiara umożliwia poznanie Boga, nie może być mowy o jakimś wcześniejszym poznaniu Go. Nie może być też mowy o czymś, co by poprzedzało wiarę w sensie jakiegoś założenia determinującego treść poznana w wierze. Prawda jest poznawana jedynie w wierze. To wiara jest miarą wszelkiego poznania. Dlatego nie ma niczego, co poprzedzałoby wiarę jako miarę prawdy<sup>203</sup>. Wszystkie nauki: filozofia, psychologia, historia niczego nie wnoszą w poznanie Boga. Nauki te nie są też w stanie dokonywać korekty mowy o Bogu. Jedynym punktem odniesienia w mówieniu o Bogu jest sam Chrystus<sup>204</sup>.

Mimo że wiara w objawienie dotyczy rzeczy dla człowieka niedostępnych w sposób naturalny, to dla Bartha nie jest ona magiczną zdolnością, która by pozwalała człowiekowi przekroczyć samego siebie. Wiara ma swoje źródło w objawieniu i jest pewnym wydarzeniem, które wpływa na egzystencję człowieka. Zatem nie jest tylko neutralnym dla życia faktem uznania jakiegoś twierdzenia za prawdziwe. Z drugiej strony, wiara nie jest czymś obcym wobec człowieka, czymś, co przychodzi do niego całkowicie z zewnątrz. Wiara budzi w człowieku zdolność do czynu, który przekracza możliwości jego natury, uzdalniając go do poznania Boga. Wiara jednocześnie ukazuje fakt, że człowiek jest tylko stworzeniem<sup>205</sup>. W sferze poznania Boga człowiek więc jest całkowicie zależny od Boga.

### 1.2.6.2. WIARA A ROZUM

Barth nie rozumie wiary jako poznania irracjonalnie czy woluntarystycznie. Widać to w jego stosunku do koncepcji wiary, którą przypisuje Anzelmowi. Choć Anzelm uznaje dużą rolę woli w wierze, to jednak genetycznie – komentuje myśl Anzelmia Barth – należy przyznać prymat rozumowi, który pokazuje przedmiot wiary<sup>206</sup>. Barth nawet stwierdza, że wiara chrześcijańska

<sup>202</sup> *RB*, s. 76-78.

<sup>203</sup> *KD I/1*, s. 13.

<sup>204</sup> Tamże, s. 3-4.

<sup>205</sup> Von Balthasar, s. 151.

<sup>206</sup> *FQI*, s. 17-18.

jest: „we właściwym rozumieniu tego słowa racjonalna”<sup>207</sup>, nie ma w niej nic z irracjonalności<sup>208</sup>.

Analiza teologii świętego Anzelmia doprowadza Bartha do stwierdzenia, że wiara (*credere*) umożliwia zrozumienie (*intelligere*), choć w samej wierze nie ma konieczności rozumienia. Anzelm chce zrozumieć, w co wierzy, aby czerpać z tego radość i mieć udział w Bogu. Samo zrozumienie lub niezrozumienie nie ma jednak wpływu na samą cnotę wiary – komentuje Barth *Proslogion* Anzelmia – zrozumienie bowiem ani tej wiary nie umacnia, ani jej nie potwierdza. Wiara nie jest zatem potwierdzana, czyli umacniana, przez jakiegokolwiek *intelligere*. Nie należy jednak sądzić, że Barth sprzeciwia się rozumieniu tego, w co się wierzy. Widzieć to więcej niż wierzyć. Kto widzi Boga, ten bez wątplenia wie więcej niż ten, kto tylko wierzy. Kto rozumie (*intelligere*), ten jest w stanie pośrednim między wiarą i widzeniem, dlatego też należy dbać o zrozumienie wiary, aby potem móc oglądać Boga. Anzelm umieszcza *intelligere* w kategoriach obowiązku<sup>209</sup>. Z tym poglądem utożsamia się Barth.

W tym miejscu można już wstępnie podsumować stanowisko Bartha w kwestii stosunku wiary do rozumu. Akt wiary nie jest: 1 – ślepym poddaniem rozumu i woli zewnętrznemu prawu; 2 – wybraniem jakiegoś ustanowionego przez człowieka porządku, co do którego człowiek jest przekonany. Wiara, w przeciwieństwie do drugiego punktu, nie jest poddaniem się ludzkiemu porządkowi, ale uległością wobec zewnętrznego światła, które przewyższa zdolności poznawcze człowieka. To światło oświetla umysł i wolę człowieka nie tylko z zewnątrz, ale przede wszystkim od wewnątrz. To światło nie niszczy ludzkiego rozumu, ale go uzdalnia do lepszego poznania. Akt wiary jest dziełem zarówno człowieka, jak i Boga. Jednocześnie podporządkowuje człowieka i go uwalnia od własnych ograniczeń. Stąd, według Bartha, wiara w ogóle nie umniejsza natury rozumu, ale jest dostosowana do jego natury, choć sama od niego nie pochodzi. Wiara jest czymś pozytywnym i przewyższającym naturę<sup>210</sup>. Objawienie jest dla nas zrozumiałe, ponieważ pobudza nasz rozum do myślenia. Rozum nie może być bierny wobec objawienia, czyli musi się ustosunkować do tego, co mu się proponuje do przyjęcia z wiarą. Musi odpowie-

<sup>207</sup> *DwZ*, s. 21.

<sup>208</sup> Von Balthasar, s. 153.

<sup>209</sup> *FQI*, s. 19-20.

<sup>210</sup> Von Balthasar, s. 152.

dzieć albo: „wierzę”, albo: „nie wierzę”. Tym samym człowiek może dać logiczną odpowiedź na objawienie<sup>211</sup>.

### 1.2.6.3. WIARA JAKO POZNANIE BOGA

Człowiek poznaje Boga adekwatnie do swych zdolności poznawczych i pośrednio. Nie ma to wpływu na prawdziwość naszego poznania Boga<sup>212</sup>. Zatem bez wątpienia wiara jest prawdziwym poznaniem<sup>213</sup>. Co więcej, jest najwyższym rodzajem poznania, które jest nieporównywalne z innymi rodzajami poznania. Szczegółność tego poznania wynika ze szczególnego rodzaju przedmiotu, do którego się odnosi (jest nim Bóg), oraz z konieczności specjalnej interwencji Boga, by to poznanie w ogóle nastąpiło (jest to łaska Boga, która uzdalnia człowieka od wewnątrz)<sup>214</sup>.

Wiedza uzyskana w akcie wiary ma swoją specyfikę. Przedmiotowość Boga przewyższa przedmiotowość poznawczą wszystkich innych rzeczy, dlatego Bóg jawi się jako wyjątkowy przedmiot poznania. Barth określa treść poznaną w akcie wiary jako „coś innego” (*Andersartigkeit*) oraz jako „coś jedyne” (*Einzigartigkeit*)<sup>215</sup>. Mimo tej inności przedmiotu wiary objawienie jako treść wiary umożliwia nam „ogłądanie” Boga i pojmowanie Go, ponieważ – co Barth podkreśla z całą mocą – tylko w wierze jest możliwe poznanie Boga<sup>216</sup>.

Powodem konieczności wiary jest niedostępność Boga dla naszych władz poznawczych. W tym miejscu Barth powołuje się na Lutera. Bóg sam wymaga od nas wierzenia w Niego, bo jest niedostępny i zakryty<sup>217</sup>. Słowo Boże zawiera dwa elementy. Pierwszy element to postać stworzeniowa (*weltliche Gestalt*), drugim jest Boża treść (*göttliche Gestalt*). Żaden z tych elementów nie może być rozumiany oddzielnie, a jedynie akt wiary jest w stanie ujmować je razem. W ten sposób w słowie Bożym Bóg jednocześnie się odkrywa i zakrywa<sup>218</sup>. Wiara oznacza przyjęcie za prawdziwe tego, czego w naturalny sposób człowiek nie jest w stanie osiągnąć czy pomyśleć. Podczas ziemskiego życia Chrystusa nie

---

<sup>211</sup> H. Gollwitzer, *Einführung*, w: K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, H. Gollwitzer (red.), München und Hamburg 1965, s. 14-15.

<sup>212</sup> *KD II/1*, s. 15-16.

<sup>213</sup> *DwZ*, s. 21.

<sup>214</sup> *KD II/1*, s. 21.

<sup>215</sup> Tamże, s. 14.

<sup>216</sup> Tamże, s. 206.

<sup>217</sup> *RB*, s. 16.

<sup>218</sup> *KD I/1*, s. 182.

wystarczyło poznać Go na sposób ludzki, gdyż poprzestałoby się na poznaniu naturalnym. Konieczny był wysiłek wiary, aby przejść od znaku, którym jest Jego człowieczeństwo, do znaczenia, czyli do Boga. Bez aktu wiary to przejście byłoby niemożliwe<sup>219</sup>. Dlatego człowiek wierzący operuje inną rzeczywistością niż osoba niewierząca.

Dla Anzelma – według Bartha – nie ma ani samoodkupienia, ani samodzielnego przejścia z irracjonalności do racjonalności, z niewiedzy do wiedzy. Potrzebne są cnota wiary i łaska, aby to przejście się dokonało. Barth chce przez to podkreślić, że także Anzelm nie widzi możliwości poznania Boga bez wiary i łaski, i odrzuca jednocześnie wszelką postać teologii naturalnej<sup>220</sup>. Z tego samego powodu jest on przeciwny jakiemś mistycznemu, pozaracjonalnemu poznaniu Boga, gdyż jest ono poznaniem poza wiarą<sup>221</sup>. Ostatecznie należy powiązać zagadnienie poznania Boga wg Bartha z rolą łaski, która umożliwia wiarę. Łaska jest prawdą. Prawdę należy uznać za łaskę. (*So gewiß die Gnade die Wahrheit ist, so gewiß ist die Wahrheit nur als Gnade zu haben*)<sup>222</sup>. Tym samym prawda jest czymś darmo danym i jeśli nie jest dana przez Boga, jest dla człowieka niedostępna. Dotyczy to wszelkiej prawdy, czyli każdej wiedzy. Ostatecznie poza Chrystusem nie ma możliwości poznania prawdy<sup>223</sup>.

Powyższe wywody wykazują konieczność wiary w Chrystusa, który jest najważniejszym znakiem ukazującym Boga<sup>224</sup>. Podsumowując, można zawrzeć myśl Bartha w stwierdzeniu, że wiara w Chrystusa daje szczególne poznanie, bo jeśli chrześcijanin żyje tą wiarą, w jakimś stopniu ma to samo co Chrystus poznanie Boga – jako swojego Ojca. Zatem wiedza zdobyta na podstawie objawienia jest źródłem wiedzy niestworzonej: *veritas increata*. Odwracając kolejność, można powiedzieć, że organem absolutnej prawdy jest jedynie poznanie Chrystusa. Wynika to z faktu, że rzecz absolutna może być poznana tylko przez coś absolutnego. To poznanie ma swój szczyt i podstawę w Chrys-

<sup>219</sup> RB, s. 120.

<sup>220</sup> FQI, s. 63-64.

<sup>221</sup> KD II/1, s. 61-62.

<sup>222</sup> Tamże, s. 24

<sup>223</sup> W. Härle, *Sein und Gnade. Die Ontologie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, Berlin, New York 1975, s. 286.

<sup>224</sup> KD II/1, s. 750-751.

tusie. Tym samym porządek ontyczny potwierdza się w porządku epistemicznym<sup>225</sup>.

### 1.2.7. ANALOGIA WIARY

Myślenie dialektyczne oraz przyjęcie negatywnego obrazu stworzenia, charakterystyczne dla Bartha teologii dialektycznej, doprowadziło go do wniosku, że Boga można poznać tylko w śmierci Chrystusa. Jednak z czasem te radykalne poglądy Bartha uległy przeobrażeniu. W *Kirchliche Dogmatik* obiera on drogę w kierunku uznania pewnej analogii opartej na wypowiedziach wiary (*Glaubensaussagen*) i przechodzi z pozycji teologii dialektycznej do pozycji analogii wiary. Streszczając charakter tej zmiany, można powiedzieć, że o ile

w fazie dialektycznej akcent był położony na całkowitą odmienną Boga w stosunku do świata i historii ludzkiej, to w fazie dogmatycznej Barth położył akcent na zwrócenie się Boga w stronę świata i na Jego [Jezusa Chrystusa] człowieczeństwo<sup>226</sup>.

Zauważa się też, że Barth – posługujący się wcześniej metodą dialektyczną opartą na filozofii – unika obecnie używanych dotąd pojęć, które mogłyby implikować jakieś zbliżenie z filozofią.

Przejście od dialektyki do chrystocentryzmu spowodowało, że diastazę między tezą a antytezą zastąpił Barth analogią wiary, w której widział możliwość pojmowania treści objawionego słowa Bożego<sup>227</sup>.

Nowe stanowisko Bartha częściowo przewyżcza początkowy radykalizm w kwestii możliwości poznania Boga.

#### 1.2.7.1. OBJAWIENIE – USTANOWIENIE ANALOGII

Jak wspomnieliśmy, Barth jest przeciwnikiem analogii bytu świata i Boga, ale analogii jako takiej nie odrzuca, gdyż twierdzi, że Bóg i świat są podobni – *ähnlich*. Podobieństwo to oznacza, że świat w stosunku do Boga jest *analogiczny, taki sam, nie taki sam*. Niemniej jest to potoczne rozumienie po-

<sup>225</sup> Von Balthasar, s. 150.

<sup>226</sup> A. Maffei, *Karl Barth*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei*, H. Witczyński (red.), Kielce 2001, s. 72.

<sup>227</sup> W. Dymny, *Karl Barth*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, F. Gryglewicz, R. Łukaszyk (red.), Lublin 1976, kol. 70.

dobieństwa. W innym miejscu Barth stwierdza, że relację między Bogiem a światem można określić terminami *analogii, częściowej odpowiedniości oraz zgodności*. Prawdziwość tego podobieństwa pochodzi nie z oparcia go na analogii bytu, ale z prawdziwości samego objawiającego się Boga, który używa właśnie tego znaku, a nie innego, aby siebie przedstawić<sup>228</sup>.

Objawienie i odkupienie ustanawiają rzeczywistą wspólnotę między Bogiem a człowiekiem. Tylko ona umożliwia człowiekowi uczestnictwo w samopoznaniu Boga<sup>229</sup>. Pomimo że w objawieniu Bóg posługuje się stworzeniem, dystans stworzenia wobec Boga zostaje zachowany. Człowiek tylko wówczas jest w stanie dotrzeć do treści mówiących o Bogu, gdy Bóg uzdalnia go do nowego rodzaju poznania, gdy człowiek uwierzy w samoobjawienie Boga. Musi on uwierzyć i być posłuszny słowom dobranym przez Boga w Jego objawieniu. Słowa te, pierwotnie odnoszące się do rzeczy stworzonych – tzn. na miarę ludzkiego poznania – zostają wybrane przez Boga do objawienia części tajemnicy Jego bytu. W momencie objawienia Bóg zmienia przedmiot, który oznaczają znaki użyte przez Niego w tym objawieniu. Odtąd, dla przykładu, wyrażenie *dobry pasterz* nie wskazuje na człowieka, ale na Boga. Wierzący zaczyna te poszczególne znaki odnosić do Boga, a nie – jak wcześniej – do stworzenia. Zatem w momencie uwierzenia zaczyna poznawać Boga. Analogia więc nie ma charakteru ontycznego, ale poznawczy. Stąd podobieństwo – analogia powinna mieć zawsze związek z łaską, czyli ze szczególnym działaniem Boga w człowieku – działaniem, które uzdalnia człowieka do uwierzenia w objawienie, a w konsekwencji do poznania Boga<sup>230</sup>. Dlatego Barth nazywa tę analogię analogią wiary lub analogią łaski<sup>231</sup>. Zatem analogia ma miejsce tam, gdzie człowiek otwiera się na objawiającego się Boga<sup>232</sup>. Bez łaski i bez wiary człowiek nie odkryje podobieństwa między Bogiem a znakiem Go oznaczającym.

Analogia bytu jest oparta na wewnętrznym podobieństwie, natomiast analogia wiary odrzuca to wewnętrzne podobieństwo ze względu na grzeszność stworzenia i jego ontyczne oddalenie od Boga. W momencie objawienia Bóg wprowadza nowe podobieństwo, ale z ustanowienia Boga jest ono czymś dodanym do stworzenia. Ponieważ ontycznie nie ma wspólnego mianownika

<sup>228</sup> KD II/1, s. 256.

<sup>229</sup> Tamże, s. 252.

<sup>230</sup> Tamże, s. 270.

<sup>231</sup> Tamże, s. 275.

<sup>232</sup> Tamże, s. 92.

między Bogiem a światem, zatem sam Bóg decyduje, które elementy świata mają o Nim mówić<sup>233</sup>. Analogia zasadza się na samym Bogu, na Jego decyzji, a nie na podobieństwie bytowym.

Co więcej – istnieje jeszcze druga konsekwencja przyjęcia objawienia, a w szczególności pełni objawienia, czyli Chrystusa. Poznając Chrystusa, w Nim poznajemy prawdziwie istotę wszystkich rzeczy stworzonych, gdyż w Chrystusie, na zasadzie osobowej jedności, jest obecna także boska natura. W boskiej naturze – Logosie – obecne są wzory wszystkich rzeczy. Stąd w Chrystusie, a konkretniej – poprzez poznanie ludzkiej natury Chrystusa, poznajemy też i boską, w której każda rzecz ma swoje pierwotne, prawdziwe znaczenie. Jest tak dlatego, ponieważ kiedy Bóg stworzył świat, wszystko zawarł w drugiej osobie Trójcy Świętej – Logosie. Dlatego porządek noetyczny poprzedza porządek ontyczny rzeczy stworzonych. Barth wyjaśnia więc, że aby człowiek mógł prawdziwie poznać stworzenie, najpierw musi on prawdziwie poznawać, czyli poznać Chrystusa. Do tej kwestii powrócimy przy omawianiu platonizmu Bartha.

Jeśli poznajemy Boga za pomocą określonych nazw, to nie mogą one oznaczać czegoś całkowicie odmiennego, lecz samego Boga. Te nazwy, obrazy i słowa są naszym jedynym środkiem, dzięki któremu poznajemy Boga. Zatem relacja zachodząca między tymi dwiema rzeczywistościami powinna być analogią. Analogia jest środkiem między dwoma ekstremami. Niemniej nie można, zdaniem Bartha, ujmować analogii jako czegoś pośredniego pomiędzy podobieństwem a niepodobieństwem – jak to się klasycznie tłumaczy. Słowa, których używamy w analogii, są użyte przez Boga w objawieniu i tylko dlatego w odniesieniu do Boga są prawdziwe. To Bóg decyduje o tym, jakimi słowami mamy się posługiwać, mówiąc o Nim. Nie są to zatem słowa wybrane dowolnie przez człowieka. Słowa użyte w analogii wiary zawierają swoją naturalną treść, która odpowiada rzeczom stworzonym. Ta prawda jest skończona, względna i stworzona, gdyż odpowiada stworzonym rzeczom. Aby te słowa użyte przez Boga w objawieniu mogły oddać prawdę dotyczącą Boga, Bóg musi ustanowić pewną relację między (światową) prawdą tych słów a Jego prawdą o sobie samym. Ten akt wybrania poszczególnych słów przez Boga nie jest przypadkowym aktem Boga. Ważność i rzeczywista relacja tych słów do rzeczywistości boskiej wynika przede wszystkim z tego, że opisywana przez nie

---

<sup>233</sup> Tamże, s. 270.

rzeczywistość stworzona zawsze należy do Boga, ponieważ jesteśmy stworzeniem Boga. Przez to bardziej należymy do Niego niż do nas samych<sup>234</sup>.

#### 1.2.7.2. DEFINICJA ANALOGII WIARY

Klasyczna formuła analogii wiary, którą Barth zawarł w *KD I/1*, jest trudna do przetłumaczenia. W języku polskim tekst można oddać następująco [tłumaczenie własne]:

W wierze i wyznaniu słowo Boże staje się ludzką myślą i ludzkim słowem, mimo ludzkiego nieskończonego niepodobieństwa i nieadekwatności do swojego wzoru (*Vorbild*), aczkolwiek nie obcości wobec tego wzoru (*Vorbild*). Ludzkie słowo i ludzka myśl są prawdziwym odwzorowaniem (*Abbild*) słowa Bożego<sup>235</sup>.

Powyższe stwierdzenie Bartha należy rozumieć w ten sposób, że w analogii wiary Bóg posługuje się ludzkimi słowami, mimo ich całkowitej nieadekwatności i nieskończonej różnicy w stosunku do Boga. Słowa te przyjęte w wierze prawdziwie odwzorowują Boga.

Mowa Boga do człowieka to przekazywanie treści między boskim a ludzkim umysłem, między boską a ludzką osobą. Zachodzi tu między nimi analogia wydarzenia w sensie duchowym, a nie analogia bytu w sensie naturalno-cielesnym<sup>236</sup>. Barth później dodaje, że ta analogia zachodzi na poziomie czynu. Ze strony człowieka tym czynem jest wiara, czyli akt wierzenia. Ze strony Boga jest to decyzja łaski. Bóg razem ze stworzeniem ma wspólnotę czynu, którego nie może objąć żadna teoria. Ludzka decyzja jest – przy całym niepodobieństwie – podobna do decyzji łaski Bożej<sup>237</sup>. Te dwa czyny stykają się w Chrystusie. Bóg daje Chrystusa, człowiek zaś w Niego wierzy. Wcielenie, gdy Bóg staje się człowiekiem, jest dla nas środkiem poznania Boga<sup>238</sup>. Czyn sam w sobie

<sup>234</sup> Von Balthasar, s. 118.

<sup>235</sup> Im Glauben und Bekenntnis wird das Wort Gottes menschlicher Gedanke und menschliches Wort, gewiß in unendlicher Unähnlichkeit und Inadäquatheit, aber nicht in menschlicher Fremdheit gegenüber seinem Vorbild, sondern... dessen wirkliches Abbild (*KD I/1*, s. 254).

<sup>236</sup> Tamże, s. 139.

<sup>237</sup> Nicht ein Sein, das das Geschöpf mit dem Schöpfer bei aller Unähnlichkeit gemeinsam haben soll, sondern das keiner bloßen Theorie zugängliche Tun, die menschliche Entscheidung ist im Glauben in aller Unähnlichkeit ähnlich der Entscheidung der Gnade Gottes (*KD II/1*, s. 252).

<sup>238</sup> *KD I/2*, s. 39.

nie jest kategorią zastępującą byt i nie wnosi podobieństwa między Bogiem a człowiekiem. Czyn jest wielkością, która nie podlega pojęciowaniu (*von keiner Begrifflichkeit letztlich einholbar ist*)<sup>239</sup>.

Świat jest tak stworzony, że przez podobieństwo (analogię) odbija w sobie, jak w lustrze, istotę Boga, ale o tyle, o ile Bóg chce się w tym świecie objawić! Dlatego świata nie można ujmować abstrakcyjnie – jak to czyni się w metafizyce – ale właśnie jako miejsce objawiającego się Boga. Tak objawiającemu się Bogu ze strony człowieka przysługuje odpowiedź, którą jest wiara w prawdę objawienia<sup>240</sup>.

Barth posługuje się pewnymi elementami scholastycznej terminologii analogii i mówi o analogii atrybucji, gdzie Bóg jest analogatem głównym, a stworzenie jest przez Boga wprowadzone w relację do Niego samego. Oznacza to, że ta analogia swoje ostateczne ustanowienie otrzymuje w akcie łaski, która została ogłoszona w Chrystusie<sup>241</sup>. Przypomnijmy, że analogia atrybucji nie jest analogią bytową, bo podobieństwo w niej zawarte jest zewnętrzne, typu: zdrowie – zdrowe powietrze. A to oznacza zachowanie całkowitego dystansu ontycznego między znakiem a Bogiem i jednocześnie przezwycięzenie tego dystansu na poziomie poznawczym i werbalnym.

Przyjęcie objawienia powoduje przezwycięzenie podziału między Bogiem a światem. Bóg, który jest jednością, wyraża ją w swoim objawieniu<sup>242</sup>. Odtąd można mówić o nowym rodzaju kontinuum między Bogiem a światem. Podstawą tego kontinuum jest łaska, która nie ma nic ze stworzenia, cała jest z Boga. Jest to zatem kontinuum nadane przez Boga<sup>243</sup>. To też zabezpiecza Bartha przed popadnięciem w panteizm, jednocześnie broniąc go przed analogią bytu. Istnienie tego kontinuum jest także kolejnym przejawem immanencji Boga w świecie<sup>244</sup>. Ta immanencja wynika z faktu, że Bóg stworzył świat, objawił się ludziom, a następnie obdarzył ich łaską, tak że mogą Go odczytać w objawieniu.

---

<sup>239</sup> Von Balthasar, s. 117.

<sup>240</sup> *FQI*, s. 131-132, za: von Balthasar, s. 157.

<sup>241</sup> Von Balthasar, s. 119-120.

<sup>242</sup> Tamże, s. 106-107.

<sup>243</sup> Tamże, s. 132.

<sup>244</sup> Tamże, s. 121.

Analogia wiary jest prawdziwym poznaniem i pozwala nam wgłębić się w istotę Boga<sup>245</sup>. Nie jest jednak możliwe tę istotę poznać do końca<sup>246</sup>. Barth powołuje się na tradycję Kościoła, aby stwierdzić, iż nie ma imienia (nazwy), które by wyrażało całą istotę Boga. Jest jednak wiele imion, które wyrażają stosunek Boga do całości stworzenia. Te imiona są ciemne i ubogie (*dunkle und dürftige*)<sup>247</sup>. Mimo iż pełnią objawienia jest Chrystus – najdoskonalszy znak – jednak poznajemy Go w wierze i to ogranicza nasze poznanie Boga. Przykładowo: kiedy patrzymy na Chrystusa, który jest samą boską sprawiedliwością, trudno nam pojąć boską sprawiedliwość, całkowicie różną od sprawiedliwości ludzkiej<sup>248</sup>. Ograniczoność naszego poznania istoty Boga wynika także z Jego istoty, która jest nieskończona i zawiera nieskończoną ilość aspektów<sup>249</sup>.

Przedstawiona analogia wiary jednoznacznie wskazuje na stosunek Bartha do wiary jako uprzywilejowanego sposobu poznania Boga przy minimalnym wykorzystaniu rozumu. Analiza analogii wiary jako metody poznania Boga stanowi jedynie wstęp do rozważań na temat relacji między wiarą a rozumem w tej kwestii. Aby pełniej poznać stosunek Bartha do roli wiary i rozumu w poznaniu Boga, należy poszerzyć kontekst i przejść do paradygmatu racjonalności wypracowanego przez Bartha, który to paradygmat usprawiedliwia powstanie analogii wiary. Ostateczna analiza tego typu paradygmatu pozwoli nam lepiej zrozumieć, do jakich konsekwencji on prowadzi. U jego podstaw leży przekonanie Bartha, że nauka o wybraniu Chrystusa jest centrum Biblii. Z perspektywy tego centrum odczytuje się całe przesłanie biblijne<sup>250</sup>, jak i poszczególne jego części<sup>251</sup>.

---

<sup>245</sup> *KD II/1*, s. 70.

<sup>246</sup> Tamże, s. 3.

<sup>247</sup> Tamże, s. 224.

<sup>248</sup> *RB*, s. 72.

<sup>249</sup> *KD II/1*, s. 457.

<sup>250</sup> *KD II/2*, s. 177.

<sup>251</sup> Tamże, s. 167-168.

### 1.3. UGRUNTOWANIE PIERWSZEŃSTWA WIARY W POZNANIU BOGA – PLATONIZM

Stanowisko Bartha w kwestii istnienia prawdziwych bytów określa się – prawie powszechnie – mianem platonizmu. W konsekwencji prowadzi ono do chrystomonizmu i jest prawdopodobnie jednym z najbardziej kontrowersyjnych aspektów teologii Bartha. Istnienie świata stworzonego, a w konsekwencji i jego zrozumienie, winno być wyprowadzane z człowieczeństwa Jezusa Chrystusa. Tym samym, w pismach Bartha – choć on sam deklaruje, że tak nie jest – porządek bytowy wynika z porządku łaski. To właśnie takie ujęcie rzeczywistości i jej poznania determinuje Barthiańską koncepcję poznania Boga, a za nią wszelkiej racjonalności.

#### 1.3.1. PRAWDZIWE BYTY SĄ W BOGU

Prawdziwe byty istnieją tylko w Bogu, nie w stworzeniu. Także wszystkie doskonałości świata są tożsame z Bogiem i istnieją w Nim odrębnie od świata stworzonego, stanowiąc samego Boga. Te doskonałości świata mają w Bogu, jako ich stwórcy, swoje źródło oraz pełnię realizacji. Dlatego Barth nie waha się stwierdzić, że są to doskonałości Boga, a nie stworzenia<sup>252</sup>. To miłość Boga jest miłością<sup>253</sup>. Moc Boga nie jest zależna od praw logiki ani od jakiegokolwiek naszego jej rozumienia. To On jest miarą wszelkiej możliwości<sup>254</sup>. Tylko Bóg jest bytem<sup>255</sup>. Tylko On jest życiem<sup>256</sup>. To Bóg jest prosty i tylko On<sup>257</sup>. Tylko Bóg kocha, jest łaskawy, miłosierny, mądry, święty, sprawiedliwy, cierpliwy. Tych cech Bóg udziela innym bytom, ale realizują się one w stworzeniu inaczej niż w Bogu. Co więcej, te właściwości istnieją w rzeczach nie tylko w sposób zależny od Boga, ale i niewłaściwy<sup>258</sup>.

<sup>252</sup> *KD II/1*, s. 366-367.

<sup>253</sup> Tamże, s. 318.

<sup>254</sup> Tamże, s. 601.

<sup>255</sup> *Byt* jest tu rozumiany bez żadnego związku z jakimkolwiek bytem w świecie. Jest czymś innym, zupełnie innym, niż każda bytowość stworzona, stąd Barth używa słowa *byt* w stosunku do Boga ze względu na ubóstwo naszego języka.

<sup>256</sup> *KD II/1*, s. 304-305.

<sup>257</sup> Tamże, s. 506.

<sup>258</sup> Tamże, s. 498.

Możemy się posłużyć przykładem, który przytacza Barth, kiedy analizuje ludzką wolność. Ma ona swoje źródło w boskiej wiedzy. Wolność ludzkiej woli jest dana przez Boga i przez niego poznana odwiecznie<sup>259</sup>. „Jeśli bowiem jesteśmy wolni, to tylko dlatego, że nasz Stwórca jest nieskończenie wolny. Cała wolność ludzka to zaledwie niedoskonałe odzwierciedlenie wolności boskiej”<sup>260</sup>.

Tak samo jest z ludzką osobą. Człowiek nie jest osobą. Jest nią tylko Bóg. Tylko On może powiedzieć o sobie *Ja*. Bóg to *Ich-Sein*. Człowiek osobą dopiero się staje. Człowiek odnajduje, co to znaczy być osobą, gdy spogląda na osobę Boga i na ofiarowaną mu przez Boga wspólnotę. Człowiek jest osobą wyłącznie we wspólnocie z Bogiem. O innych osobach można mówić jedynie w odniesieniu do wzoru, jakim jest Bóg – osoba<sup>261</sup>. Ludzkie „ja” jest predykatem boskiego *Ja*. Należy to rozumieć w tym sensie, że ludzka podmiotowość pochodzi z Boskiej podmiotowości. (*[...] das Ich des Menschen als solches, nur von dem Du des Subjektes Gott her ist*)<sup>262</sup>. Barth wychodzi od stwierdzenia, że Bóg siebie poznaje jako początkowe, stwórcze *Ja*, od którego wszelkie stworzone „ja” otrzymało swoją tożsamość jako „ja”. Owa tożsamość każdego stworzonego „ja” jest jedynie pożyczona od owego boskiego *Ja*, przez które każde stworzone „ja” jest przejrane i zrozumiane, zanim samo się przejrzy i zrozumie<sup>263</sup>. To zrozumienie siebie w Bogu jest o wiele jaśniejsze niż jakiegokolwiek samorozumienie. Każda miłość może być zrozumiana i wyjaśniona jedynie w konfrontacji z miłością boską. Każda inna miłość jest nią tylko wtórnie<sup>264</sup>.

<sup>259</sup> Tamże, s. 630.

<sup>260</sup> *DwZ*, s. 54.

<sup>261</sup> *KD II/1*, s. 319.

<sup>262</sup> *KD I/1*, s. 258.

<sup>263</sup> „[...] als das ursprüngliche, schöpferische Ich, von welchem jedes geschaffene Ich seine Ichheit empfangen hat und zu Lehen trägt, von welchem her jedes geschaffene Ich durchschaut und verstanden ist, bevor es sich selbst durchschaut und versteht [...]” (*KD II/1*, s. 63-64).

<sup>264</sup> *KD II/1*, s. 318.

### 1.3.2. TERMINY UŻYTE W OBJAWIENIU ZROZUMIAŁE SĄ TYLKO W BOGU

Konsekwencją istnienia prawdziwych bytów w Bogu jest sposób rozumienia nazw, które są użyte w objawieniu. Co jest dla nas punktem odniesienia w rozumieniu terminów objawionych? – pyta Barth. Potocznie odpowiedzielibyśmy, że doświadczenie świata. Skąd wiemy, co to znaczy być pasterzem? Poznając takiego w świecie – odpowiedzielibyśmy. Tymczasem szwajcarski teolog stwierdza: to nie świat nas pouczy, co to znaczy być pasterzem, tylko Bóg. Barth daje przykłady poszczególnych terminów użytych w objawieniu i za każdym razem potwierdza, że to w Bogu, i tylko w Nim, znajduje się właściwe ich rozumienie. W przypadku niezmienności trzeba przyjąć, że tylko w Bogu zrozumiemy, czym jest niezmienność. Przejawem zrozumienia niezmienności w Bogu jest poznanie Jego miłości, wolności, niezniszczalności, tożsamości<sup>265</sup>. Także w Nim odkrywa się prawdziwy sens tych terminów<sup>266</sup>. Nazwy, którymi Bóg się posługuje, są, co prawda, naszymi nazwami, ale ich pełnym desygnatem jest Bóg, a nie stworzenie. Stąd wcześniejsze stwierdzenie Bartha, że tylko Bóg jest osobą, człowiek zaś nie.

Pochodzenie prawdy od Boga jest powodem konieczności zaczynania wszelkiego poznania od objawienia, które jest *ratio veritatis*<sup>267</sup>. Barth uważa, idąc za Anzelmem, że owszem, zdolność budowania pojęć, zdobywanie naszej wiedzy o świecie ma swoje źródło w doświadczeniu, czyli w porządku stworzenia. To jakość tego doświadczenia decyduje o tym, czy dane pojęcie jest użyte właściwie, czy też błędnie. Niemniej, ponieważ prawda rzeczy nie spoczywa w niej samej, lecz w Bogu, który jest stwórcą świata, wszelka ludzka prawda i tak ostatecznie jest zakorzeniona w Bogu<sup>268</sup>. Każda prawda, czy to dotycząca bytów, czy też myśli, jest ugruntowana w świadomości Boga. Prawomocność używanych pojęć i słów nie pochodzi od stworzeń, ale od Boga, stwórcy stworzeń<sup>269</sup>. Konsekwencją jest nowe rozumienie prawdy. Powołując się na Anzelma, Barth uznaje, że podstawą wszelkiej prawdy jest słowo Boże, czyli sam Bóg, który jest *ratio summae naturae*. Wszelka inna prawda bytu stworzonego jest jedynie

<sup>265</sup> Tamże, s. 556.

<sup>266</sup> *DwZ*, s. 37n; *KD II/1*, s. 361.

<sup>267</sup> *FQI*, s. 47.

<sup>268</sup> Von Balthasar, s. 171-172.

<sup>269</sup> Tamże, s. 119-120.

użyczona człowiekowi z prawdy pochodzącej z Boga<sup>270</sup> i dlatego może być poznana tylko na drodze objawienia<sup>271</sup>. „Boża prawda nie jest naszą prawdą. Ale nasza prawda jest Jego prawdą” – tak Barth wyraża jedność prawdy w Bogu. Jeśli prawdę o stworzeniu poznajemy dzięki obrazom, pojęciom i słowom, to dzieje się to dzięki zakrytej dla nas prawdzie obecnej w Bogu jako naszym i rzeczy Stwórcy. Wszystko, co jest o nas prawdziwie powiedziane, to od zawsze było, jest i będzie w Nim prawdziwe. W Bogu wszystko jest prawdziwe źródłowo, pierwotnie, samodzielnie, właściwie, w człowieku zaś na zasadzie skutku, wtórnie, zależnie, niewłaściwie<sup>272</sup>. Stąd w hierarchii poznawania prawdy ludzki umysł stoi najniżej. On jedynie poznaje prawdę rzeczy stworzonej, którą stworzenie ma od Boga<sup>273</sup>.

### 1.3.3. ROLA WCIELEŃ W POZNANIU ŚWIATA

Gdybyśmy zapytali Bartha o „umiejscowienie” prawdy w Bogu, ten wskazałby drugą osobę Trójcy Świętej. Prawda dotycząca istnienia świata jest w Logosie i w Nim prawdziwie istnieje. Tym samym prawdziwość naszego poznania jest związana z Chrystusem. Ponieważ wszystko pochodzi od Boga, istota wszystkich rzeczy jest poznawalna tylko w Chrystusie – znaku Boga, w którym Bóg jest poznawalny<sup>274</sup>. Dla człowieka poznawalne jest tylko człowieczeństwo Chrystusa, stąd prawdziwość ludzkiego poznania jest uzależniona od poznania człowieczeństwa Chrystusa. W Nim poznajemy całe stworzenie i naszą własną naturę. Nie ma innego prawdziwego poznania natury stworzenia<sup>275</sup>.

Tajemnica Wcielenia zawiera specyficzny dla Bartha wątek jedności Boga z całym stworzeniem. W Chrystusie ta więź jest szczególna i jedyna. W Nim Bóg z całym stworzeniem tworzy wspólnotę. Wcielenie jest daniem się Boga całemu stworzeniu (*Gratia unionis* ist die schenkende) oraz przyjęciem całego stworzenia przez Boga (*Gratia adoptionis* ist die geschenke Gnade Gottes). Zjednoczenie tych dwóch natur jest źródłem przyjęcia przez Boga całej rzeczywistości i Jego obecności w całym stworzeniu – obecności ogólnej i szcze-

<sup>270</sup> *FQI*, s. 45-46.

<sup>271</sup> *DwZ*, s. 48.

<sup>272</sup> *KD II/1*, s. 258-259.

<sup>273</sup> Josuttis, s. 31.

<sup>274</sup> *FQI*, s. 45.

<sup>275</sup> *KD III/2*, s. 60-62.

gólnej. Barth zaznacza, że perspektywa czasowa nie jest w tym wypadku ważna, choć zjednoczenie tych natur miało miejsce w czasie. Zarówno przed zjednoczeniem obydwu natur w Chrystusie, jak i po nim cała wszechobecność Boga w stworzeniu jest od zawsze źródłowo odniesiona do Chrystusa, tak do boskiej, jak i do ludzkiej Jego natury<sup>276</sup>. Stąd źródłem wszelkiej obecności Boga w stworzeniu jest zjednoczenie Boga z człowiekiem w Chrystusie<sup>277</sup>. Wszystkie miejsca obecności Boga nie byłyby tymi miejscami, gdyby nie ta właściwa obecność w Chrystusie (Bogu-człowieku). Ta obecność w Chrystusie jest podstawą, początkiem i końcem wszelkiej innej obecności Boga. Należy nadmienić, że przebywanie Boga w Chrystusie różni się od pozostałych obecności Boga w stworzeniu nie tylko ilościowo, ale także jakościowo. Obecność szczególna zakłada obecność właściwą<sup>278</sup>. I konsekwentnie – poznanie Chrystusa jest podstawą wszelkiej wiedzy, także tej dotyczącej wszystkiego, co istnieje w świecie stworzonym. Każda nauka jest chrystologią<sup>279</sup>, bo istota człowieka i wszystkich rzeczy stworzonych jest obecna w Chrystusie<sup>280</sup>. Objawiając się w Chrystusie, Bóg objawia istotę rzeczy. Po objawieniu świat dalej zawdzięcza swoją prawdę Chrystusowi. Odkupienie także nie zrywa zależności poznawczej stworzenia od objawienia w Chrystusie<sup>281</sup>.

Przejawem wyprowadzania porządku naturalnego z porządku łaski jest opinia Bartha na temat historii. Uważa on, że historia sama w sobie nie ma żadnej autonomiczności. Historia jest przeznaczona do celu, który wyznaczył jej Bóg. Kierunek i powód historycznego dziania się są tylko zewnętrznie autonomiczne i wolne w rękach ludzkich. To Bóg kieruje historią właściwie i definitywnie (*eigentlich und definitiv*). Stworzenie bez Boga jest niczym, a On jest dla stworzenia wszystkim<sup>282</sup>. Skoro wszystko deifikuje, Barth zmierza – wbrew swojej woli – ku panteizmowi. Jeżeli odmówi się stworzeniu jego własnej wartości, jeżeli pozbawi się historię własnej podmiotowości, wszystko staje się Bogiem. O tym jednak później.

---

<sup>276</sup> KD II/1, s. 546.

<sup>277</sup> Tamże, s. 531.

<sup>278</sup> Tamże, s. 544-545.

<sup>279</sup> Tamże, s. 2n.

<sup>280</sup> Tamże, s. 101n.

<sup>281</sup> KD IV/3,1, s. 157.

<sup>282</sup> KD III/3, s. 192-194.

Prawdziwy człowiek to Chrystus. My jesteśmy tylko grzesznikami. W Nim poznajemy, co to znaczy prawdziwie być człowiekiem<sup>283</sup>. Ontologiczne określenie człowieka jest oparte na Chrystusie. Wśród wszystkich ludzi On jest tym jedynym, który jest podstawą ontyczną każdego człowieka<sup>284</sup>. Ponieważ Chrystus w swoim człowieczeństwie jest obrazem Boga, całe poznanie powinno być do Niego sprowadzone. Kto pozna mieszkającą w Chrystusie wielkość Boga, ten bezpośrednio pozna w tej boskiej wielkości, i wraz z nią, prawdziwego człowieka<sup>285</sup>. Nie jest bowiem możliwe bycie człowiekiem bez relacji do Chrystusa-człowieka. Bytowe odniesienie każdego człowieka do Chrystusa Barth określa jako: rzeczywiste, absolutne, podstawowe oraz źródłowe. Chrystus jest podstawowym (*Grundbestimmung*) oraz źródłowym (*Ursprungsbestimmung*) określeniem każdego człowieka<sup>286</sup>.

Ponieważ Bóg wybrał Chrystusa, tym samym wybrał też człowieka. Człowiek jest tym, kim jest, ponieważ człowiek Jezus jest Słowem Bożym. Podobnie jest i ze światem, ponieważ Logos jest Synem Bożym<sup>287</sup>. Pochodzenie człowieka od Boga, dzięki egzystencji Chrystusa, oznacza konkretnie, że Bóg raz na zawsze się wypowiedział. Wypowiedział, mówi i będzie wypowiadał w sposób ważny zarówno w stosunku do przeszłości, jak i przyszłości<sup>288</sup>. Barth polemizuje z tymi, którzy odrzucają jego pogląd, że tylko Chrystus jest prawdziwym człowiekiem. Wobec tego, pyta się Barth, jeśli do istoty każdego człowieka należy grzeszność (stanowisko Bartha w tej kwestii), to na jakiej podstawie można powiedzieć, że człowiek grzesząc, czyni źle? Karanie człowieka w takim wypadku byłoby niesprawiedliwe. Na tę trudność odpowiada, że tylko wtedy można mówić o grzeszności, złu, gdy istotą człowieka nie jest to, czym jest każdy z nas, ale Chrystus. Tylko wtedy, gdy człowiek zrobi coś przeciw Chrystusowi, to znaczy

---

<sup>283</sup> *KD I/2*, s. 44-45.

<sup>284</sup> *KD III/2*, s. 158.

<sup>285</sup> *KD III/4*, s. 45n.

<sup>286</sup> *KD III/2*, s. 162.

<sup>287</sup> „Ist der ewige Logos das Wort, in welchem Gott mit sich selber redet, sich selber denkt, sich seiner selbst bewußt ist, so ist er in seiner Identität mit dem Menschen Jesus das Wort, in welchem er den Kosmos denkt, mit dem Kosmos redet, dem Kosmos das Bewußtsein seines Gottes verschafft”. „Daß er [Mensch] kraft der Existenz des Menschen Jesus von Gott her ist, das bedeutet konkret: er kommt davon her, daß Gott dieses Wort ein für allemal, gültig für alle Vergangenheit und Zukunft, gesprochen hat, spricht und sprechen wird” (tamże, s. 176-177).

<sup>288</sup> Tamże.

niezgodnie ze swoim ideałem, czyli istotą, można nazwać jego postawę grzeszną i złą<sup>289</sup>.

W duchu powyższych wypowiedzi Barth jest interpretowany przez swoich komentatorów. W ten sposób jego poglądy w tej kwestii referuje na przykład Ann Quadt. Poznanie prawdziwej natury rzeczy ma miejsce dzięki poznaniu człowieczeństwa Chrystusa (*KD IV/3,1 162-163*)<sup>290</sup>. Rzeczy istnieją prawdziwie o tyle, o ile są w relacji do Chrystusa. Nie ma samodzielnej, niezależnej od poznania w wierze wiedzy o istocie świata (*KD III/1, s. 401*). Stworzenie poznamy prawdziwie jedynie wtedy, gdy poznamy je jako stworzone przez Boga. Stąd ostatecznie istota rzeczy jest możliwa do poznania jedynie przez wiarę. Bez wiary poznajemy jedynie nieprawdę o stworzeniu. Poznanie prawdziwej natury świata następuje w objawieniu w Chrystusie (*KD IV/3,1, s. 157*). W człowieczeństwie Chrystusa rzeczy są poznane jako światła, słowa, prawdy (*KD IV/3,1, s. 157*). Swoją istotę mają w Chrystusie odwiecznie, tak przed Wcieleniem, jak i w jego trakcie oraz po odejściu Chrystusa od nas do Boga (*KD IV/3,1, s. 157*), stąd ani grzech, ani objawienie nie zmieniają istoty kosmosu. W tym sensie stworzenie jest zawsze dobre<sup>291</sup>.

Wyrazem nowości i niezgodności powyższego poglądu Bartha z powszechną teologiczną opinią, że tylko Chrystus jest prawdziwym człowiekiem, jest załopotanie Brunnera po lekturze *KD III/2*. Przytacza on te fragmenty, w których Barth mówi o tym, że grzech nie zmienił natury człowieka. Brunner zastanawia się, co Barth ma na myśli, mówiąc o prawdziwym człowieku. Przypuszcza, że Barth przez rzeczywistego i jedyne człowieka rozumie to, co nie jest zgodne z nauką chrześcijańską, czyli Chrystusa. Barth stwierdza, referuje Brunner, że *rzeczywisty człowiek (wirkliche Mensch)* to Chrystus, co według Brunnera zwyczajowo rozumie się przez termin *prawdziwy człowiek*. Tym samym dla Bartha Chrystus staje się wyznacznikiem natury ludzkiej, co jest niezrozumiałe dla Brunnera<sup>292</sup>.

<sup>289</sup> Gestrich, s. 221-222.

<sup>290</sup> A. Quadt, *Gott und Mensch. Zur Theologie Karl Barths in ökumenischer Sicht*, „Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik” 34 (1976), s. 33-36, 68-75.

<sup>291</sup> Tamże, s. 73.

<sup>292</sup> E. Brunner, *Der neue Barth. Bemerkungen zu Karl Barths Lehre vom Menschen*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 48 (1951), s. 91-93.

### 1.3.4. UTOŹSAMIENIE PORZĄDKU BYTU Z PORZĄDKIEM ODKUPIENIA

Brunner odrzuca pogląd, że Chrystus jest źródłem istnienia ludzkiej natury. Kieruje on do Bartha pytanie, jak można zrozumieć jego wypowiedź, że człowiek obecnie żyjący ma swój byt w historii Jezusa Chrystusa. Dla Brunnera są niezrozumiałe i nie do przyjęcia stwierdzenia Bartha, w których uznaje on, że człowiek bytowo uczestniczy w dziele odkupienia dokonany przez Chrystusa, że uczestniczy w nim niezależnie od wiary i niezależnie od czasu – a więc także człowiek żyjący przed Chrystusem. Według Brunnera, tutaj Barth łączy i miesza porządek stworzenia z porządkiem odkupienia, co jest nie do przyjęcia dla Brunnera<sup>293</sup>. Tymczasem dla Bartha bez relacji do Chrystusa człowiek nie ma nie tylko relacji z Bogiem, ale w ogóle nie ma substancji i rzeczywistej egzystencji. Porządek bytu jest porządkiem łaski – streszcza pogląd Bartha Tsutomu Haga<sup>294</sup>. Tym samym Haga potwierdza intuicję Brunnera, że Barth z porządku łaski wywodzi bytowość rzeczy.

Tę kwestię podobnie rozumie von Balthasar. Przytacza on stwierdzenie Bartha, że miarą istoty człowieka jest ludzka natura Chrystusa<sup>295</sup> i wskazuje na konsekwencje przyjęcia takiego stanowiska. Jeśli Chrystus Bóg-człowiek jest miarą naszego człowieczeństwa i jeśli na Jego wzór człowiek został stworzony, to we Wcieleniu Bóg nie staje się jednym z nas. A jeśli Wcielenie ma być staniem się Bogiem-człowiekiem, a tego uczy objawienie, to człowieczeństwo nie może być na miarę Chrystusa. Stąd człowieczeństwo nie może być wydedukowane z Chrystusa, lecz musi być dane wcześniej. Ogólniej mówiąc, nie można wydedukować prawa natury z porządku odkupienia, a tymczasem tak wydaje się robić Barth, gdyż stanowczo twierdzi, że bez porządku łaski i Wcielenia nie można zrozumieć porządku naturalnego, w tym także tego, czym jest człowiek. Dlatego według Bartha – komentuje von Balthasar – porządek naturalny jest tylko względnie samodzielny w stosunku do porządku łaski<sup>296</sup>.

<sup>293</sup> Tamże, s. 97-98.

<sup>294</sup> T. Haga, *Theodizee und Geschichtstheologie. Ein Versuch der Überwindung der Problematik des deutschen Idealismus bei Karl Barth*, Göttingen 1991, s. 132.

<sup>295</sup> Von Balthasar, s. 126.

<sup>296</sup> Tamże, s. 129-131.

### 1.3.5. WIARA JAKO PRAWDZIWE POZNANIE

Barth stwierdza, że łaska jest podstawą poznania (*Erkenntnisgrund*) człowieka, ponieważ jest ona rzeczywistą podstawą (*Realgrund*) bytu człowieka. Bez łaski nasze samopoznanie to tylko hipotezy na temat tego, kim jest człowiek. Hipotezy te dotyczą pewnych aspektów człowieka i są ważne, jednak pytanie o istotę człowieka, mimo całej wiedzy niezależnej od łaski, jest jeszcze całkowicie otwarte<sup>297</sup>. Medycyna, antropologia czy psychologia dają tylko jednoaspektowe poznanie człowieka. Pierwszeństwo łaski w poznaniu przekłada się na właściwą kolejność poznawania rzeczy stworzonych. Najpierw poznaje się je w Bogu. W stworzeniach poznaje się je wtórnie, bo stworzenia są jedynie odbłaskiem Boga<sup>298</sup>. Słowo Boże, w przeciwieństwie do innych nauk, objawia całościowo istotę człowieka (i całego stworzenia), a nie tylko w jakimś aspekcie. Dlatego tej istoty człowieka inne nauki nie ukażą. One jedynie stawiają hipotezy na temat istoty człowieka, nie mówiąc o nim nic prawdziwego. Teologia antropologiczna nie musi więc, i nie powinna, korzystać z osiągnięć tych nauk<sup>299</sup>. Stworzenie nie nosi w sobie prawdy o sobie. Nasze doświadczenie, pojęcia i słowa pochodzą od stworzeń i są źródłem ludzkiej prawdy, która nie jest ostateczna. Pierwszorzędnie prawda jest boska, a jedynie wtórnie prawda jest ludzka. Nie oznacza to jednak, że będąc ludzką, nie jest prawdą. Posługujemy się naszą wiedzą w ludzkim sensie, czyli błędnie, ponieważ jesteśmy zamknięci na prawdę Bożą<sup>300</sup>. Gdy zatem posługujemy się naszą ludzką wiedzą, używamy wówczas słów i pojęć w sensie niewłaściwym i obrazowym. Dopiero odniesienie ich do Boga przywraca im ich pierwotny poznawczy charakter<sup>301</sup>.

Jest prawdą, że człowiek oprócz objawienia słucha wielu rzeczy – mówi Barth. Niemniej Biblia podaje, że do istoty człowieka należy tylko słuchanie objawienia, słuchanie zaś innych rzeczy prowadzi do błędów w poznaniu. W Piśmie Świętym jedynym naturalnym sposobem poznania rzeczywistości jest otwarcie się na objawienie. Każde inne poznanie jest fałszywe, tzn. niewłaściwe i nienormalne dla ludzkiej natury, bo Biblia nie zna żadnej rzeczywistości niezależnej od Boga<sup>302</sup>. Objawienie przyjęte w wierze jest *a priori*

<sup>297</sup> KD III/4, s. 45.

<sup>298</sup> KD II/1, s. 334.

<sup>299</sup> KD III/2, s. 21-23.

<sup>300</sup> KD II/1, s. 257.

<sup>301</sup> KD II/1, s. 258-25, za: von Balthasar, s. 119.

<sup>302</sup> KD II/1, s. 167.

wszelkiego poznania natury, czyli świata, a więc i człowieka. Barth ma tu na myśli wszelkie racjonalne i prawdziwe poznanie – komentuje von Balthasar. Tylko w przypadku poznania opartego na wierze można mówić o prawdziwym i właściwym użyciu rozumu<sup>303</sup>.

Takie postawienie sprawy prowadzi Bartha do uznania, że wiara jest najważniejszym ludzkim poznaniem, a porządek ontyczny potwierdza się w porządku epistemicznym<sup>304</sup>, albo – wyraziwszy to samo inaczej – porządek ontyczny jest tożsamy z porządkiem wiary. Czyli to, co wynika z naszej wiary opartej na Chrystusie, jest naturą każdej rzeczy<sup>305</sup>.

Powyższe stwierdzenie jest także ostatecznym uzasadnieniem, dlaczego według Bartha stworzenie może świadczyć o Bogu. Powodem jest właśnie Wcielenie, które stwarza więź między stworzeniem a Bogiem<sup>306</sup>. W momencie objawienia Bóg na nowo ustanawia Chrystusa centrum poznania Boga. W Chrystusie (Bogu-człowieku) jest prawzór wszystkiego, co istnieje. Chrystus jest praanalogią (*Ur-Analogie*) jako *Wiederholung und Nachbildung Gottes selber*<sup>307</sup>, a całe stworzenie jest na miarę Chrystusa (*christusgemäß*). Teraz można już lepiej zrozumieć, dlaczego w momencie objawienia Bóg zmienia sens obrazów użytych ze świata – gdy każe je rozumieć w Chrystusie. Powoduje to, że cała metafizyka oraz antropologia muszą być ugruntowane w Chrystusie, dlatego jakkolwiek teologia naturalna nie ma sensu. Poza tym ontologia powinna opierać się na analizie postępowania Boga wobec świata ze szczególnym wskazaniem na Chrystusa<sup>308</sup>.

### 1.3.6. KONSEKWENCJE UZNANIA WIARY ZA JEDYNE PRAWDZIWE POZNANIE

Jeśli wiara, czyli wiedza oparta na objawieniu, jest jedynym możliwym prawdziwym poznaniem, to jak jest możliwy brak aktów wiary? – pyta Bartha von Balthasar. Czy człowiek niewierzący nie byłby pozbawiony umysłu i natury? Barth odpowiada, że negowanie istnienia Boga mimo objawienia polega

<sup>303</sup> Tamże, s. 149-150.

<sup>304</sup> Tamże, s. 150.

<sup>305</sup> Tamże, s. 171-172.

<sup>306</sup> Tamże, s. 179.

<sup>307</sup> *KD III/2*, s. 261.

<sup>308</sup> Gestrich, s. 220-219.

na tym, że chociaż człowiek słyszy objawienie, jednak przyjmuje je tylko na poziomie słyszenia, tym samym odmawia Bogu ontycznej rzeczywistości. Takie podejście Barth nazywa abstrakcją. I dlatego wszelka abstrakcja jest fałszem<sup>309</sup>. Zdaniem von Balthasara, ta odpowiedź Bartha świadczy o jego niekonsekwencji, gdyż w akcie wiary przypisuje on rozumowi naturalną spontaniczność odczytywania rzeczywistości, a w akcie niewiary mu jej odmawia. Von Balthasar stwierdza, że akt poznawczy rozumu jest wypadkową jego receptywności i spontaniczności. Tymczasem w przypadku niewiary Barth rozumowi odbiera tę naturalną spontaniczność wyrażoną w każdym poznaniu – konstatuje dalej von Balthasar – co jest niekonsekwencją, gdyż ogranicza to funkcję poznawczą rozumu tylko do aktów wiary. Stąd w myśli Bartha poznanie sprowadza się albo do aktu wiary – poznanie prawdziwe, albo aktu niewiary – poznanie nieprawdziwe. Nie ma zaś neutralnych aktów poznawczych, np. poznanie drzewa. Tym samym w każdym akcie poznawczym człowiek winien zmierzać do celu, jakim jest słuchanie objawienia. Dla von Balthasara jest to niedorzecznością<sup>310</sup>.

Z drugiej strony von Balthasar zauważa bardzo świadome staranie Bartha – choć stojące w sprzeczności z powyższym – aby nie wywodzić natury świata i człowieka z porządku objawienia, bo grzech musiałby, jako przynależny do naszej obecnej natury (nauka protestantów), wywodzić się z Chrystusa. Dlatego zdecydowanie należy odróżnić obydwie porządki: naturalny i nadprzyrodzony, gdzie każdy ma swoją odrębną metodę – podkreśla von Balthasar. I tak: natura świata nie może być wydedukowana z objawienia, tzn. z Chrystusa. Objawienie jest tylko wydarzeniem, które jest odpowiedzią Boga na grzech świata. Jest jednocześnie świadectwem dobroci Boga. Inaczej, w Chrystusie musiałby być zawarty grzech świata. Powyższa uwaga i sugestia pokazuje niewystarczalność Barthiańskiej analogii wiary w poznaniu świata, gdy prawdziwa natura świata jest w Chrystusie. Nie można zrozumieć natury obecnego, grzesznego świata w Chrystusie, gdyż w Chrystusie nie ma grzechu. Innymi słowy, von Balthasar zarzuca Barthowi niekonsekwencję<sup>311</sup>.

Kolejną niekonsekwencję wynikającą z platonizmu Bartha widzi von Balthasar w tym, że gdy Barth chce wyjaśnić, czym jest wolność stworzeń, sięga do porządku łaski. Wolność stworzeń winna być więc rozumiana w perspektywie nowej wolności ofiarowanej człowiekowi przez Chrystusa, czyli w porządku

<sup>309</sup> Von Balthasar, s. 157-158.

<sup>310</sup> Tamże, s. 143.

<sup>311</sup> Tamże, s. 139-140.

łaski – wyjaśnia Barth. Co więcej – oprócz tej prawdziwej wolności danej przez łaskę, człowiek nie ma innej – streszcza myśl Bartha von Balthasar. Objawienie jest miejscem, w którym znajdziemy odpowiedź na pytanie, czym jest natura rzeczy, w tym także wolności. Tymczasem – zauważa von Balthasar, Barth posługuje się terminem *causa secunda*, aby oddać to, czym jest przyczynowanie stworzeń. Kamień spadający na inny kamień i rozłupujący go to *causa secunda*. Podobnie jako *causa secunda* działa człowiek, który nie szuka woli Boga, tylko działa według własnej, grzesznej woli. Działa on względnie samodzielnie. To wprowadza rozdzźwięk w myśleniu Bartha – stwierdza von Balthasar, gdyż pokazuje, że Barth uznaje pewną autonomiczność stworzeń i ich przyczynowanie sprawcze, a jednocześnie każe interpretować prawdziwy sens tej autonomiczności w świetle nie własnym, lecz w innym porządku, bo w porządku łaski. Jeśli porządek łaski jest właściwym porządkiem wolności stworzeń, to można wyciągnąć wniosek, że wolność stworzeń jest tylko pozorna – konkluduje von Balthasar<sup>312</sup>. Z jednej strony *causa secunda*, czyli działanie stworzeń, jest wyjaśniana przez Bartha niezależnie od objawienia, czyli na podstawie doświadczenia naturalnego, gdyż stworzenie działa według praw ustanowionych przez Boga. Z drugiej strony twierdzi on, że prawdziwa wolność jest możliwa do zrozumienia tylko w Bogu, czyli poza prawem obowiązującym w stworzeniu. Widać zatem, że wyjaśniając, czym jest *causa secunda*, Barth nie odwołuje się do objawienia. Takie jest praktyczne postępowanie Bartha, gdy tymczasem na poziomie deklaracji uznaje on, że Biblia nie zna innego naturalnego sposobu poznania rzeczywistości, jak tylko przez otwarcie się na objawienie. Każde inne poznanie jest fałszywe, tzn. niewłaściwe i nienormalne dla ludzkiej natury<sup>313</sup>. Widać w tym wyraźną niekonsekwencję Bartha.

### 1.3.7. PODSUMOWANIE PLATONIZMU BARTHA

Platonizm Bartha ewoluujący w kierunku chrystomonizmu jest ostatecznym uzasadnieniem dla oparcia całego poznania rzeczywistości, w tym Boga, na wierze. Wiara, i tylko wiara, jest najwłaściwszym rodzajem poznania prawdy o świecie, a w konsekwencji o Bogu. Poznanie wypływające z rozumu, jeśli nie jest zasadniczo błędne, to przynajmniej ograniczone do poznania mało istotnych elementów rzeczywistości. W platonizmie także należy upatrywać umo-

<sup>312</sup> Tamże, s. 146-147.

<sup>313</sup> Tamże, s. 167.

cowania Barthiańskiej analogii wiary. Analogia wiary jest w jego mniemaniu przywróceniem ludzkiemu poznaniu właściwej kolejności, gdzie każda wiedza zaczyna się od poznania Chrystusa. W praktyce, przynajmniej jak to się stara wychwycić von Balthasar, Barth niekonsekwentnie raz wywodzi istotę rzeczy z Chrystusa, raz zastrzega się, że świat ma swoją autonomię niezależną od porządku łaski i sam posługuje się naturalnym rozumieniem świata. Świadczy to o praktycznej niestosowalności zasady, że istota rzeczy jest poznawalna tylko w Chrystusie. Przekłada się to oczywiście także na Bartha paradygmat racjonalności, gdzie wiara, która winna być jedynym prawdziwym poznaniem, okazuje się w praktyce niewystarczająca, aby poznać świat. Ma to swoje przełożenie na poznanie Boga, o czym powiemy w dalszej części książki.

Bylibyśmy w błędzie, gdybyśmy z faktu, że Chrystus jest praanalogią, wyciągnęli wniosek, że Barth inną drogą wprowadza analogię bytu do teologii. Podobieństwo Chrystusa do Boga, jak i Jego bycie wzorem świata, doskonale bowiem wpisuje się w schemat myślenia w kategoriach analogii bytu. Tymczasem cel przyświecający Barthowi jest zupełnie inny. Chce on wszelkie poznanie rzeczywistości, a więc także innych nauk, sprowadzić do wiary w objawienie, którego centralnym punktem jest Wcielenie. Nie ma wiedzy prawdziwej bez poznania Chrystusa Boga-człowieka. Jako że poznanie nasze dotyczy tylko świata widzialnego, zatem poznanie człowieczeństwa Chrystusa jest miarą wszelkiej wiedzy. Dla Bartha teologia jest nauką, i to najważniejszą nauką. Nie wypowiada się on jako metafizyk, tylko jako teolog, i to teolog objawienia. Stąd jak najprawdziwsze jest stwierdzenie Bartha, że jego negatywny stosunek do analogii bytu na przestrzeni lat nie uległ zmianie. Jednak jest naiwnością twierdzić, że nawet tak bardzo skoncentrowane na objawieniu i dalekie od myślenia filozoficznego wypowiedzi Bartha pozbawione są założeń metafizyczno-epistemologicznych.

Stąd można przyznać, że częściowo rację ma Christof Gestrich, mówiąc, że Barth nie jest platonikiem, gdyż to stanowisko go nie pociąga, bo jest stanowiskiem filozoficznym. Barth stroni, jak tylko może, od każdej filozofii. Chce wszystko wyprowadzić od Chrystusa, w którego boskiej naturze są idee wszystkich rzeczy stworzonych. Stanowisko Bartha wynika z radykalnego, bardziej radykalnego niż uczynili to Reformatorzy, zastosowania zasady *sola gratia* (*solus Christus*). Konsekwencją radykalnego zastosowania tej zasady

jest to, że soteriologia przyjmuje metafizyczny charakter, a metafizyka przyjmuje charakter soteriologii<sup>314</sup>.

Gestrich umieszcza platonizm Bartha w jego kontekście historycznym i tłumaczy, że ten protestuje przeciw idealistycznemu postrzeganiu człowieka jako pojęcia – idei rozumianej jako całość ludzkości czy też ludzkości jako takiej. Barth nie zgadza się na rozumienie indywiduum nie z własnej indywidualnej osobowej perspektywy, ale z punktu widzenia całości ludzkości lub pojęcia wypracowanego z całości ludzkości. Tak samo chrystologia nie może być rozumiana jako pochodna całości ludzkości. Barth sądzi, że jest odwrotnie: cała ludzkość, każdy człowiek jest zależny od jednego człowieka – Jezusa Chrystusa. To Jezus Chrystus jest prawdziwym człowiekiem. Powodem takiego ujęcia jest szczególna pozycja Chrystusa, która wynika z objawienia. Bóg jest człowiekiem, ale to nie człowiek jest Bogiem<sup>315</sup>.

Dlatego też Gestrich polemizuje ze stanowiskiem uznającym Bartha za platonika. Jego zdaniem, Barth przede wszystkim stara się uprawiać teologię, przewyższając obecny w niej filozoficzny idealizm, który swoje pojęcia stawia ponad jednostką. Odtąd jednostka, a konkretniej Chrystus, jest punktem odniesienia dla każdego człowieka. Jest to budowanie teologii od jej źródła, czyli od samego szczytu objawienia. Zatem nie można mówić o jakimś jego platonizmie – kontynuuje Gestrich. Nie jest tak, że Barth wprowadził do teologii przez chrystologię wcześniej mu znany schemat metafizyczny platońskiego idealizmu. Dla Bartha chrystologia jest w najwyższej formie anty metafizyczna. Dopiero takie uprawianie teologii daje nam, według Bartha, możliwość mówienia o Bogu. Gestrich tym samym polemizuje z von Balthasarem<sup>316</sup>.

Gestrich dodaje, że *Kirchliche Dogmatik* jest odpowiedzią Bartha na sytuację zaistniałą po Heglu, który zdegradował znaczenie teologii, a także Boga. Jest to jego forma sprzeciwu wobec widocznej w teologii współczesnej tendencji do historycznego podporządkowania teologii samorozumieniu człowieka oraz jego pojmowaniu świata. W dziele Bartha można odnaleźć obydwie tendencje: z jednej strony jego epistemologia jest wyrazem troski teologii o myślenie jako takie; z drugiej strony świadomie tak kształtuje teologię, aby mogła ona oprzeć się współczesnym epistemologiom antropocentrycznym. Te dwa paradygmaty poznania, czyli Bartha oraz antropocentryczny, nie działają na zasa-

<sup>314</sup> Härle, s. 327.

<sup>315</sup> Gestrich, s. 241-242.

<sup>316</sup> Tamże, s. 243.

dzie komplementarności, ale rywalizacji. Dlatego problematyka dotycząca poznania Boga na tle tak rozumianego konfliktu wiąże się nie tyle z pytaniem o sens teologii we współczesnym świecie, ile z pytaniem o to, jak teologia w ogóle ma być uprawiana w kontekście współczesnego myślenia<sup>317</sup>. Stąd też antropologia Bartha, która jest chrystologią, odrzuca to wszystko, co jest stwierdzone przez inne antropologie. I dlatego też dla Bartha jedyny pożytek z innych antropologii polega na przyjęciu ich przemyśleń, aby potem odnieść je do Chrystusa. To też jest powodem tworzenia przez Bartha własnej antropologii jako konkurencyjnej wobec innych antropologii. Z tego samego powodu Barth przypisuje teologii konkurencyjne w stosunku do filozofii zadanie odpowiedzi na pytanie o to, kim jest człowiek i czym jest byt. Dlatego Barth wyjaśnia, czym jest człowiek w sensie ontycznym, tzn. rości sobie prawo do wydania sądu na temat całościowego zrozumienia człowieka<sup>318</sup>. Sądzi, że nie musi podejmować pewnych zagadnień podstawowych dla filozofii, a jednocześnie konkuruje z filozofią jako taką i odpowiada na wiele pytań filozoficznych, czyniąc to z perspektywy swojej chrystologii<sup>319</sup>.

Nie zgadzając się jednak do końca z Gestrichem, trzeba zauważyć, że pogląd, iż idea rzeczy istniejąca poza tą rzeczą jest bardziej realna od tej rzeczy, w filozofii nazywamy właśnie platonizmem. Poza tym trzeba pamiętać, że nie można uprawiać teologii, nie zakładając pewnych ogólniejszych zasad i pojęć. Tym samym, choć Barth jest tylko teologiem, musi mieć – i rzeczywiście ma – jakieś założenia metafizyczne. Dlatego też mają rację von Balthasar i inni, którzy umieszczają teologię Bartha w nurcie platonizmu. Konsekwentnie można by powiedzieć, że Gestrich wypowiada się w duchu Bartha, czyli teologa w ogóle niezainteresowanego zagadnieniami metafizycznymi. Natomiast von Balthasar ocenia założenia metafizyczne teologa, któremu jest obojętne, do jakiej filozoficznej kategorii zostanie zakwalifikowany.

---

<sup>317</sup> Tamże, s. 256-257.

<sup>318</sup> Tamże, s. 230-233.

<sup>319</sup> Tamże, s. 220.

## 1.4. MINIMALNA PRZYDATNOŚĆ FILOZOFII W POZNANIU BOGA OBJAWIENIA

Aby zrozumieć, dlaczego, według Bartha, sama wiara wystarcza do poznania Boga, należy dodatkowo zanalizować jego koncepcję teologii. Akt wiary leżący u podstaw teologii, jak i sama teologia, w niewielkim stopniu zależą od zaangażowania rozumu. Dla Bartha poznanie Boga jest przede wszystkim słuchaniem. Uznaje on, że poznanie Boga jest zasadniczo czysto receptywne, to znaczy że człowiek jest biernym odbiorcą objawienia, który ze swej strony prawie niczego nie wnosi w poznawaną treść. To też powoduje, że wiara jest wystarczającym i jedynym środkiem poznania Boga. Przyjmując objawienie z wiarą, człowiek uczestniczy w prawdzie niestworzonej, czyli w samej wiedzy Boga. Dlatego sama wiara winna być z gruntu słuchaniem. Tak rozumiana wiara jest podstawą wszelkiego innego poznania – w tym teologii. Posługiwanie się innymi naukami niejako uwłacza objawieniu, które w tej sytuacji mogłoby się wydać niewystarczające. A tymczasem autorem objawienia jest Bóg, który jest też źródłem całej prawdy o rzeczywistości. To również jest kolejnym teologicznym powodem odrzucenia filozofii w poznaniu Boga, wpisującym się w polemikę z subiektywizmem kartezjańskim<sup>320</sup>. Barth dystansuje się wobec metody kartezjańskiej, uznającej fakt myślenia, a w konsekwencji samoświadomość, za najpewniejszy punkt wyjścia. Barth stawia sprawę zgoła odwrotnie. Powinniśmy samoświadomość opierać na świadomości Boga (*Gottesgewißheit*) i według niej samoświadomość mierzyć<sup>321</sup>.

### 1.4.1. ROLA PRZEDROZUMIENIA W TEOLOGII

Barth uznaje, że w początkowym momencie czytania tekstu objawionego nie ma możliwości odejścia od własnych schematów myślowych, gdyż taka jest natura naszego myślenia. Wyjaśniając tekst biblijny, jest się zależnym od własnej świadomej lub nieświadomej teorii poznania, logiki, etyki, określonych wyobrażeń i ideałów w stosunku do Boga, świata i człowieka. Takie oczekiwania, założenia ma każdy, kto czyta Pismo Święte, i one właśnie umożliwiają czytającemu w ogóle kontakt z tekstem. Nie jest ważne, czy te założenia są systematyczne, koherentne, naukowe. Ma je każdy i one stanowią możliwość

<sup>320</sup> Härle, s. 270.

<sup>321</sup> *KD I/1*, s. 204.

zbliżenia się do tekstu. Barth wymienia Lutra i Kalwina jako tych, którzy czytali Pismo Święte z pewnej filozoficznej perspektywy. Barth jest świadom tego, że człowiek czyta i rozumie tekst z własnej perspektywy, bo nie ma innej możliwości<sup>322</sup>.

Czytać Biblię to znaczy patrzeć na nią z perspektywy własnego światopoglądu, który umożliwia zbliżenie się do tekstu. ([...] *die Bibel ohne solches Deuten, ohne eine solche Brille, überhaupt nicht lesen könnten*). Nie ma możliwości czytania tekstu tak, jakbyśmy nie mieli własnego o nim wcześniejszego mniemania. Czytając tekst, konfrontujemy go z wcześniejszym naszym w stosunku do tego tekstu oczekiwaniem i zdobywamy inne o nim mniemanie. Nie należy się obawiać tego, że tekst zawsze czytamy z własnej perspektywy<sup>323</sup>. Człowiek posiada też pewne założenia, w myśl których chce później dokonać egzegezy danego tekstu. Nie należy zakładać, że tych założeń być nie może, ale raczej trzeba pozwolić, aby tekst sam przemówił i wówczas skonfrontować go z naszymi założeniami<sup>324</sup>.

Jak należy postępować z terminami filozoficznymi w stosunku do tekstu biblijnego? 1. Trzeba być świadomym własnych poglądów filozoficznych, gdyż są one zazwyczaj różne od przesłania biblijnego. 2. Nasze poglądy filozoficzne mają w stosunku do treści objawienia charakter tylko hipotetyczny. Ta hipoteza musi być skonfrontowana z tekstem. To tekst decyduje o tym, czy hipoteza była słuszna. 3. Żadna filozofia wyjaśniająca tekst nie jest celem sama w sobie. Każda filozofia fałszuje objawienie. 4. Nie można przyznać jednemu ze schematów myślowych, którym dysponujemy na początku interpretowania tekstu, pierwszeństwa przed innym. 5. Użycie jakiegoś filozoficznego schematu myślowego jest usprawiedliwione samym tekstem. To tekst biblijny jest podmiotem krytyki filozofii, a nie filozofia podmiotem krytyki Pisma. Jeśli teologia nie uzależni się od swojego przedmiotu, nie da się przez objawienie zdominować, wtedy sama będzie miała charakter filozofii, czyli hipotezy. Najlepiej by było, gdyby filozofia sama korzystała z objawienia, wtedy filo-

---

<sup>322</sup> „Keiner ist in der Lage, objektiv und abstrakt nur das zu beobachten und darstellen, was dasteht. Wie sollte er denn beobachten und darstellen, ohne gleichzeitig nachzudenken und mitzudenken, was dasteht? ... Indem wir feststellen und darstellen, was geschrieben steht und was, laut dessen, was geschrieben steht, ist, begleiten wir dieses Geschriebene und laut des Geschriebenen Seiende mit unserem eigenen Denken” (*KD I/2*, s. 815-816).

<sup>323</sup> *KD I/2*, s. 817.

<sup>324</sup> Tamże, s. 813-814.

zofia oświecona przez objawienie mogłaby być przewodniczką<sup>325</sup>. Dlatego też Barth może powiedzieć, że teologia jest wolna od filozofii oraz na każdą filozofię otwarta. I to teologia decyduje, jaką filozofią się posłużyć<sup>326</sup>.

Późniejsze użycie jakiejś formy filozoficznej w celu wyjaśnienia tekstu jest zależne od adekwatności danej formy do przedmiotu objawienia. Stąd to przedmiot objawienia relatywizuje różnicę między teologią a filozofią, bo obie te nauki muszą być odwzorowaniem, dopasowaniem do przedmiotu objawienia. Inaczej nie są przydatne wyjaśnianiu objawienia. Dlatego filozofia nie jest ani służebnicą, ani panią teologii, gdyż obie nauki pełnią służebną rolę wobec objawienia<sup>327</sup>.

Barth jest świadom zależności każdej teologii od przedteologicznych i ontycznych koncepcji. Użycie terminów filozoficznych w teologii jest oczywiste, gdyż stanowią one część naszej mowy. Niemniej użycie terminologii filozoficznej jest, według Bartha, zagrożeniem dla uprawiania teologii. Dlatego jakaś teologia jest godna polecenia nie ze względu na jej filozoficzne implikacje. To nie stosowanie terminów filozoficznych jest przeszkodą dla teologii, tylko sam sposób ich użycia<sup>328</sup>.

#### 1.4.2. ZASADY STOSOWANIA TERMINÓW FILOZOFICZNYCH W TEOLOGII

Barth ma świadomość, że teologia wychodzi poza język biblijny. Wspomina o tym w *Fides quaerens intellectum*. Posługując się w teologii terminami z innych dziedzin, powinniśmy mieć świadomość nieadekwatności naszych pojęć opisujących Boga. Tylko wtedy, gdy teolog zaczyna używać wyrażeń czysto biblijnych, zaczyna mówić adekwatnie. Trzeba jednak pamiętać, że wtedy jeszcze nie mamy do czynienia z *intelligere*, a tylko z *credere*. Teologia nie jest jednak czysto mechanicznym odtwarzaniem treści obecnych w objawieniu<sup>329</sup>. Zatem można dojść do wniosku, że teologia musi dokonać pewnej interpretacji. Pozostaje pytanie, czy wtedy uda się jej zachować czystość przekazu objawienia. Barth odpowiada negatywnie na to pytanie. Jeżeli zatem

<sup>325</sup> Tamże, s. 818-824.

<sup>326</sup> Josuttis, s. 15.

<sup>327</sup> Tamże, s. 78.

<sup>328</sup> Tamże, s. 76-77.

<sup>329</sup> *FQI*, s. 29-30.

nie ma teologii bez dodania czegoś do objawienia, to co można dodać do objawienia, nie zniekształcając jednocześnie jego treści? Barth podaje negatywne kryterium przyjmowania terminów filozoficznych. Jeśli termin jest dopuszczalny, to tylko wtedy, gdy nie jest w sprzeczności z Biblią – stwierdza Barth w swoim komentarzu do pism Anzelma. Termin teologiczny jest różny od samego wyrażenia biblijnego, gdyż tylko przy terminie teologicznym możemy mówić o teologii (*intelligere*). Natomiast niezgodność z objawieniem wyklucza ten termin<sup>330</sup>. Precyzyjniej zagadnienie pomocy terminów filozoficznych w teologii rozpatruje Barth później, bo w *Kirchliche Dogmatik*. Dalej towarzyszy mu świadomość, że w teologii nie jest możliwe całkowite ustrzeżenie się przed filozofią, o czym pisze w *KD I/1*.

Ogólniejszy stosunek Bartha do filozofii i jej pomocy w teologii opisuje von Balthasar. Barth nie chce, aby filozofia zagroziła odczytywaniu objawienia. Zagrożenie ze strony filozofii wiąże się z faktem przedrozstrzygnięć, które są dostarczane teologowi, tym samym fałszując przekaz objawienia. Przykładem przedrozstrzygnięcia jest analogia bytu<sup>331</sup>. Według Bartha – zgodnie z jego koncepcją chrystologii jako paradygmatu wszelkiej nauki – każda filozofia pochodzi od teologii, gdyż filozofia wyraża pierwotną potrzebę szukania Boga przez człowieka. Zatem filozofia to zsekularyzowana teologia. To taka teologia, która nie chce być posłuszna słowu Bożemu. W kwestiach niereligijnych Barth sprowadza filozofię do teologii, gdyż historia świecka równa się Wcieleniu<sup>332</sup>.

Polemizując z Brunnerem na tematy antropologiczne, Barth przyznaje, że teologia może korzystać z danych antropologicznych przedstawionych przez antropologię filozoficzną, w czym podziela poglądy Brunnera. Wtedy relacja między filozofią a teologią będzie taka, jak relacja między abstraktem a konkretem, między możliwością a rzeczywistością. Wartość abstraktu polega na tym, że może on być rozumiany przez konkretny, którego jest abstraktem. Zatem filozofia nie może się uważać za ostateczne zdanie na temat rzeczywistości, lecz jedynie za abstrakt konkretny, którym jest teologia. Wtedy to abstrakcja nie jest kłamstwem. Jeżeli filozofia ma świadomość swojej zależności od teologii, może być traktowana jako przygotowanie – przedrozumienie – dla teologii, i wtedy też ma rację bytu filozoficzna antropologia Brunnera. Niemniej, w ostateczności, takie umiejscowienie przedmiotu badań antropologii

<sup>330</sup> Tamże, s. 32-33.

<sup>331</sup> Von Balthasar, s. 142-143.

<sup>332</sup> Tamże, s. 108.

sprowadza się do niemożliwości istnienia filozofii jako samodzielnej nauki<sup>333</sup>. Ludzkie poznanie, według Bartha, można podzielić dwubiegunowo: *Abstractio mentitur* (abstrakcja kłamie) – gdy naturalne poznanie jest samodzielne wobec objawienia. *Abstractio non mentitur* (abstrakcja nie kłamie) – gdy wychodzi od konkretnego, przechodzi w abstrakcję, aby ponownie wrócić do konkretnego w świetle objawienia. Tylko tutaj jest przydatna filozofia rozumiana jako przedrozumienie, czyli tak naprawdę ukryta teologia<sup>334</sup>. Zatem, według Bartha, filozofia jako nauka ani w punkcie wyjścia, ani w punkcie dojścia nie jest samodzielna wobec teologii, a w konsekwencji wobec objawienia.

Von Balthasar zauważa, że Barth, wystrzegając się terminów filozoficznych, jednocześnie jest świadom, że muszą być one stosowane w teologii, aby w ogóle cokolwiek powiedzieć. Tym samym wpada w pewną sprzeczność, gdyż nie ma neutralnych terminów filozoficznych. One zawsze zawierają już jakąś wizję świata. Zatem jest to błędne koło: mamy interpretować objawienie na podstawie samego objawienia, aby uciec od przedrozstrzygnięć. Tymczasem musimy posłużyć się filozoficznymi pojęciami, aby w ogóle cokolwiek powiedzieć na temat treści zawartych w objawieniu – zauważa von Balthasar. Po czym podaje przykład: Barth uznaje, że nauka o współpracy stworzenia z Bogiem, która to nauka posługuje się pojęciem przyczyny, jest modelowym przykładem wyjaśnienia objawienia. Niemniej – zauważa von Balthasar – pojęcie przyczyny jest filozoficzne. Barth tymczasem wyjaśnia, że dzięki użyciu tego pojęcia udało się teologom powiedzieć więcej, niż można się było spodziewać<sup>335</sup>.

Von Balthasar przytacza warunki, które muszą być spełnione, zdaniem Bartha, aby dopuścić pojęcie przyczyny do wyjaśniania objawienia. 1. Przyczyna nie może być rozumiana mechanistycznie. 2. Nie może być mowy o urzeczowianiu przyczyny – to jest największe niebezpieczeństwo dla teologii. 3. Nie należy budować pojęcia przyczyny, której podlegaliby Bóg i stworzenie. 4. Należy trwać w wyjaśnianiu objawienia, a nie zajmować się tematyką filozoficzną. 5. Bóg używa przyczyn pośrednich, aby dokonała się Jego wola w stworzeniu, które sam stwarza, podtrzymuje w istnieniu i mu towarzyszy. Bóg jest przyczyną pierwszą, stworzenie – drugą<sup>336</sup>. Von Balthasar komentuje, że użycie przez Bartha tomistycznego rozróżnienia na przyczynę pierwotną

<sup>333</sup> Tamże, s. 163-165.

<sup>334</sup> Tamże, s. 168.

<sup>335</sup> Tamże, s. 144.

<sup>336</sup> *KD III/3*, s. 113, za: von Balthasar, s. 144-145.

i wtórną dokonuje się w czysto biblijnej perspektywie, tzn. przy zachowaniu zasad interpretacji istoty Boga jako wolności miłości. To pozwala Barthowi ustrzec się przed wejściem w tomistyczne rozważania na temat możliwości wolności stworzenia przy zachowaniu suwerenności Boga. Dlatego pytanie, jak pogodzić te dwie wolności – stworzeń i Boga – w ogóle nie obciąża Bartha, ponieważ twierdzi on, że nie mamy w tę kwestię wglądu. Podsumowując całość zagadnienia współpracy stworzenia z Bogiem przy zastosowaniu pojęcia przyczyny w teologii Bartha, von Balthasar dochodzi do wniosku, że jest ono przykładem niekonsekwencji Bartha w jego podejściu do posługiwania się filozofią w teologii<sup>337</sup>.

Bardziej analityczny od von Balthasara w kwestii użycia terminów filozoficznych przez Bartha jest Manfred Josuttis. Podaje on przykład terminu filozoficznego *przedmiotowość* (jako rzeczy istniejącej niezależnie od podmiotu). Termin *przedmiotowość* jest jednym z wielu możliwych terminów, którym może się posłużyć teolog, uważa Barth, jest jedną z możliwych ontologicznych podstaw teologii. Termin ten nie jest jednak ostateczną metafizyczną podstawą teologii, gdyż teologia jest wolna co do swoich metafizycznych podstaw, niezależnie od toczącej się w ramach metafizyki dyskusji dotyczących tych podstaw – wypowiada się dalej Barth. Uważa on, że terminy, które zaadaptował w ramach teologii – także termin *przedmiotowość* – są bezproblemowe, mimo ich filozoficznej wieloznaczności. Tymczasem, według Josuttisa, nie jest rzeczą obojętną, jaką ontologią posługujemy się w teologii. Nie można rozstrzygać o użyciu jakiegось terminu filozoficznego w teologii jedynie na postawie jego przydatności – a tak czyni Barth. Teolog musi uczestniczyć w dyskusji metafizycznej usprawiedliwiającej zastosowanie danego terminu, gdyż należy uzasadnić merytorycznie, dlaczego używa się danego terminu na gruncie teologii. Brak tej troski o filozoficzne uzasadnienie użycia jakiegось terminu na gruncie teologii nie jest wyrazem wolności teologii wobec filozofii – konkluduje Josuttis<sup>338</sup>. Uzasadnienie takie jest bardzo ważne, gdyż zastosowanie jakiegokolwiek, a więc każdego, terminu decydująco wpływa na interpretację objawienia. Pomijając uzasadnienie, Barth rozstrzyga o znaczeniu tekstu objawionego jeszcze przed jego interpretacją. Ponieważ jednak już sam termin zawęża znaczenie tekstu, stąd nie jest rzeczą drugorzędną, jaka filozofia leży u podstaw naszych pytań teologicznych, bo – jak zaznacza Jo-

<sup>337</sup> KD III/3, s. 113, za: von Balthasar, s. 144.

<sup>338</sup> Josuttis, s. 84-85.

suttis – ontyczne przedrozstrzygnięcia w teologii mają znaczenie aksjomatyczne<sup>339</sup>.

### 1.4.3. RACJONALNOŚĆ POZNANIA TEOLOGICZNEGO

Josuttis wyjaśnia, jak Barth rozumie pierwszeństwo i wolność objawienia, a następnie pierwszeństwo teologii wobec filozofii. Przedmiot poznania teologicznego (objawienie) jest przedmiotem, który jest dostępny w wierze. Ten przedmiot poprzedza wiarę oraz poznanie teologiczne. W samym tym przedmiocie jest zawarta racjonalność, którą należy rozumieć jako poznawalność, czyli zrozumiałość dla rozumu. Rozum wierząc, nie musi niczego udowadniać, gdyż to nie jest jego zadaniem. Wiara bowiem polega na przyjęciu za prawdziwe tego, co jest jej podane do wierzenia. Teolog ze swej strony potwierdza jako prawdziwe to, co jest mu dane w przedmiocie wiary. Teolog w żaden sposób nie potwierdza racjonalności przedmiotu wiary. Dlatego teolog nie udowadnia (*probare*), on jedynie stara się zrozumieć objawienie (*intelligere*). Prawdę powiedziawszy, samo rozumienie jest już udowadnianiem. Czym jest rozumienie (*intelligere*)? Barth odpowiada, że jest to uznanie, iż racjonalność i konieczność poznawcza przedmiotu (tu: objawienia) jest w nim samym zawarta oraz że nie wymaga potwierdzenia „z zewnątrz” – relacjonuje Josuttis. Ta noetyczna racjonalność oraz konieczność przedmiotu wiary jest tożsama i wynika z jego ontycznej racjonalności oraz konieczności<sup>340</sup>. Teolog zatem zagłębia się w sens zdań, w które wierzy. Na czym polega udowadnianie – potwierdzanie (*probare*) w teologii? Jak wspomniano wcześniej, jest ono częścią rozumienia (*intelligere*). Polega ono na tym, aby niewierzącemu, który nie wierzy w jakieś zdanie objawione, gdyż w całości objawienia wydaje się mu ono nierozumne, ukazać, że jest ono powiązane z całością objawienia<sup>341</sup>. Dlatego Barth może powiedzieć, że korekta wypowiedzi teologicznej pochodzi z samego zdania objawionego przyjętego w wierze<sup>342</sup>, czyli objawienie można wyjaśnić tylko nim samym<sup>343</sup>. Stąd też – dodaje von Balthasar – Barth może sobie pozwolić na stwierdzenie, że unikanie aporii nie jest zadaniem teologii,

<sup>339</sup> Tamże, s. 86.

<sup>340</sup> *FQI*, s. 135, za: Josuttis, s. 34.

<sup>341</sup> Josuttis, s. 34-35.

<sup>342</sup> *KD I/1*, s. 11.

<sup>343</sup> Tamże, s. 103, 173.

gdyż ona sama w sobie tych aporii nie stwarza. Teologia jest oparta na objawieniu, które nie niesie w sobie żadnych sprzeczności. Te natomiast mogą pochodzić od filozofii jako systemu abstrakcyjnego<sup>344</sup>.

Wspomniany wcześniej pragmatyzm Bartha w używaniu terminów filozoficznych oraz wyjaśnianie objawienia samym objawieniem prowadzi go często do pewnej niefrasobliwości w teologicznym mówieniu o Bogu. Dawanie pierwszeństwa tekstowi objawienia bez próby poddania go jakiejś racjonalnej weryfikacji skutkuje przypisaniem Bogu cech, które większość teologów uznaliby za co najmniej problematyczne. Aby oddać tę Barthiańską niefrasobliwość, przytoczymy kilka jej przykładów.

Kiedy Barth analizuje relację Boga do czasu, rozpoczyna od Chrystusa. W Nim „wieczność stała się czasem” – stwierdza. W Chrystusie „Bóg bierze sobie czas” (*Gott sich selbst Zeit nimmt*). Fakt, iż Chrystus łączy w sobie dwie natury: wieczność i czasowość, wskazuje na to, że Bóg nie jest pozbawiony czasu. Czasowość obecności Boga jest pokazana przez to, że w Chrystusie jest czasowość<sup>345</sup>. Wieczność zawiera w sobie możliwość (*Können*) w stosunku do czasu. (*Die wahre Ewigkeit hat das Vermögen, sich Zeit, nämlich diese Zeit, die Zeit des Wortes und Sohnes Gottes zu nehmen und in ihm selbst zeitlich zu sein*)<sup>346</sup>. Czyli to w stosunku do Chrystusa Bóg ma możliwość przyjęcia czasowości i stania się czasowym, co nie oznacza braku czasu w Bogu, gdyż Bóg może sam w sobie być jednocześnie pozaczasowy i czasowy. Może przyjąć na siebie czasowość, bo ta ma w Nim swoją podstawę (*Grund*)<sup>347</sup>. Następnie Barth kontynuuje ten sam wątek, określając relację między czasem a wiecznością. Dla niego chrystologia jest podstawą wykluczenia zależności wieczności od czasu. To czas zależy od wieczności, a nie wieczność od czasu. Wieczność istniała nawet wtedy, gdy nie było czasu. W Bogu także nie ma konieczności związania się z czasem. Ta konieczność ma miejsce w Chrystusie, ale związek Boga i stworzenia w Chrystusie jest wynikiem wolnej decyzji Boga<sup>348</sup>.

Rozważając relację między czasem a wiecznością w Bogu, Barth dopuszcza, aby w Nim było obecne jednocześnie trwanie i płynięcie (*stare i fluere*). Przy tym posługuje się definicją wieczności Boecjusza, nie ukazując jej stosunku

<sup>344</sup> Von Balthasar, s. 146.

<sup>345</sup> *KD II/1*, s. 694.

<sup>346</sup> Tamże, s. 696.

<sup>347</sup> Tamże, s. 694-696.

<sup>348</sup> Tamże, s. 696-697.

do objawienia. W definicji Boecjusza nie ma mowy ani o początku, ani o końcu wieczności, ale – sądzi Barth – definicja ta także nie odrzuca tych terminów. Nie wyklucza także pojęcia płynięcia<sup>349</sup>. Sformułowanie mówiące o jednoczesności początku, środka i końca wieczności jest biblijne<sup>350</sup>. Poza tym Biblia nie nakazuje rozumieć Boga aczasowo. W Bogu jest „absolutnie prawdziwy czas”<sup>351</sup>. Ten czas ma kierunek<sup>352</sup>.

Podobna sytuacja zachodzi, gdy Barth mówi o przestrzenności Boga. Analizę zaczyna od Chrystusa. Chrystus, posiadając obydwie przestrzenie, natury Boga i człowieka, jest objawieniem Boga w Jego przestrzenności. W Chrystusie te dwie przestrzenności są razem, stanowiąc jedność i identyczność przy niez mieszaniu. Na podstawie Ewangelii Jana: „Słowo zamieszkało między nami” Barth odrzuca pozaprzestrzenność Boga. Przestrzenność jest wyrazem jedności Słowa ze stworzeniem<sup>353</sup>. Wewnątrz swojego bytu Bóg sam dla siebie jest przestrzenny<sup>354</sup>. Przez fakt, że Bóg sam sobie jest obecny (*sich selbst gegenwärtig*), może On być obecny dla innego bytu. Do natury Boga należy to, iż koegzystuje. Koegzystuje On zewnętrznie i wewnętrznie. Jego wewnętrzna koegzystencja pozwala Mu na zewnętrzną koegzystencję<sup>355</sup>.

Bóg jest wszechobecny, ale ta wszechobecność nie zakłada, że jest pozaprzestrzenny. Wszechobecność znaczy być przy czymś. Bóg też ma swoje miejsce. Jest to miejsce w innym znaczeniu niż miejsce stworzeń, ale musi to być jakieś miejsce (*Ort, Raum*) Boga. Bóg nie jest nieprzestrzenny (*absolute Raumlosigkeit*). Być wszechobecnym znaczy być obecnym przy innych bytach z zachowaniem pewnego dystansu. Bóg jest obecny w sobie oraz jest obecny na zewnątrz, tzn. w stosunku do innych stworzeń. Brak dystansu oznaczałoby bycie tożsamym z przedmiotem, przy którym Bóg jest obecny. Dystans polega na tym, że Bóg i stworzenia mają różną tożsamość. Każdy dystans zakłada miejsce. Bycie pozaprzestrzennym nie pozwoliłoby Bogu być panem wszystkiego. Musiałby być identyczny ze wszystkim<sup>356</sup>. Bóg, ponieważ jest

<sup>349</sup> Tamże, s. 689.

<sup>350</sup> Tamże, s. 685-686.

<sup>351</sup> Tamże, s. 693-694.

<sup>352</sup> Tamże, s. 721.

<sup>353</sup> Tamże, s. 546-547.

<sup>354</sup> Tamże, s. 533.

<sup>355</sup> Tamże, s. 521.

<sup>356</sup> Tamże, s. 527.

bytem prostym, tzn. bez części, jest w każdym miejscu całym sobą. Nie jest tak, że jeżeli w jednym miejscu Bóg jest cały, to w innym miejscu czegoś brakuje z Jego boskości<sup>357</sup>. W każdym miejscu Bóg jest całą swoją istotą, poznaniem, mocą<sup>358</sup>. Przestrzenność Boga zapewnia Mu bycie wszędzie tym samym. Inaczej byłby czymś ograniczony. Stworzenie jest przestrzenne, więc i Bóg, aby być wszędzie, musi być przestrzenny<sup>359</sup>.

Boska przestrzenność tym się różni od przestrzenności stworzeń, że jest tożsama z Jego istotą. Bóg jest swoją przestrzenią<sup>360</sup>. Także wewnątrz swojego bytu jest On w sobie przestrzenny<sup>361</sup>. Obecność Boga jest wypełniona Nim samym. Nie jest zatem czymś martwym, ale jest przepelniona życiem i miłością, bo taka jest istota Boga. Bóg jest swoją przestrzenią w naszej przestrzeni. Te dwie przestrzenie nie są identyczne. Tak jak Bóg różni się od świata, tak samo różnią się ich przestrzenie. Przestrzeń stworzenia jest otoczona, zawarta w przestrzeni Boga. Obecność Boga w naszej przestrzenności oznacza różnicę oraz relację. Różnica polega na tym, że są to dwie różne przestrzenie. Nasza przestrzeń nie jest Bogiem. Relacja między tymi dwoma przestrzeniami polega na tym, iż nasza przestrzeń nie może istnieć bez przestrzeni Boga. Istnieje przez nią i w niej. W naszej przestrzeni jest przestrzeń Boga. Zatem będąc w naszej przestrzeni, jesteśmy w przestrzeni Boga. W przestrzeni Boga jesteśmy nawet bardziej niż we własnej<sup>362</sup>.

Do obrazu Boga jako wiecznego dochodzi jeszcze stwierdzenie, że Bóg nie może być amorficzny. To znaczy, że gdy Bóg chce lub poznaje, to dokonuje się w Nim zmiana. Wyrażenia użyte w objawieniu mówiące o ruchu w Bogu podczas poznawania i aktów woli nie są tylko czystymi antropomorfizmami<sup>363</sup>, ale oznaczają realną zmianę w Bogu. Konsekwencją tego jest odrzucenie teologii niezmienności boskiej istoty i odwieczności dekretu Boga jako nieznajdujących odzwierciedlenia w Biblii. Barth przytacza pewne wypowiedzi biblijne i stwierdza, iż nie potwierdzają one tego, że Bóg odwiecznie podjął decyzję, w której są zawarte wszystkie wydarzenia w świecie, jako skutek tej decyzji. Decyzja ta miałaby zawierać zarówno to, że Bóg stwarza świat, jak i to, że Bóg

---

<sup>357</sup> Tamże, s. 531.

<sup>358</sup> Tamże, s. 529.

<sup>359</sup> Tamże, s. 532.

<sup>360</sup> Tamże, s. 531.

<sup>361</sup> Tamże.

<sup>362</sup> Tamże, s. 535-536.

<sup>363</sup> Tamże, s. 619.

przyjmuje ludzką naturę w Chrystusie. Barth uważa to stanowisko za błędne, gdyż niezgodne z Pismem Świętym. Barth nie zgadza się z tym, że w jednej decyzji Boga są zawarte wszystkie skutki Jego działania w świecie<sup>364</sup>. Dlatego jest różnica w Bogu przed decyzją i po niej, czyli jest w Nim zmiana związana z Jego działaniem<sup>365</sup>. Jednak Barth podziela zdanie tradycji, iż w momencie Wcielenia w istocie Boga nie zaszła jakakolwiek zmiana, bo istota Boga jest niezmienna<sup>366</sup>. Barth stara się doprecyzować, że Bóg, będąc zależnym od świata, jest niezmienny w swojej miłości. Będąc zależnym od świata, Bóg się zmienia, ale Jego miłość zawsze musi pozostać ta sama<sup>367</sup>. Barth dopuszcza zmienność niezmiennej boskiej istoty przez zachowanie niezmienności Jego miłości<sup>368</sup>. Dlatego odrzuca on filozoficzne pojęcie niezmienności (*immutabilitas* czy też *immobilitas*) i wprowadza biblijne, które nie zawiera przeciwstawienia ruchu i spoczynku. Tym samym, jego zdaniem, można uniknąć trudności związanych z przeciwstawianiem ruchu i spoczynku jako określeń mających związek z niezmiennością Boga<sup>369</sup>. Według Bartha, lepszym od niezmienności jest termin *stałość* (*Beständigkeit*). Bóg jest stały w swej wiedzy, woli, działaniu. Jest zatem stały jako osoba. Jako osoba jest On kimś ciągłym (*Stetigkeit*), nieomylnym (*Unbeirrbarkeit*), niemęczącym się (*Unermüdlichkeit*)<sup>370</sup>. Stałości Boga nie należy ograniczać tylko do Jego relacji do stworzenia, tak jakby w stosunku do siebie był On tylko czystą niezmiennością, tzn. martwy. Prawdą jest natomiast to, że Bóg dzięki swojej stałości jest żywy zarówno w sobie samym, jak i w swoich dziełach.

Kolejne zagadnienie, do którego Barth podchodzi niefrasobliwie, to relacja człowieczeństwa Chrystusa do Jego boskiej natury. Jak to zostało przedstawione wcześniej, Barth sądzi, że człowieczeństwo ze względu na związek z bóstwem musi być wszędzie tam, gdzie jest bóstwo, czyli w całym stworzeniu, gdyż bóstwo stwarza i podtrzymuje w istnieniu świat. Trudno to sobie wyobrazić, przynajmniej za życia Chrystusa, gdyż do natury Jego człowieczeństwa należy przestrzenność, a do natury Słowa pozaprzestrzenność. Zatem, jak może

---

<sup>364</sup> Tamże, s. 585.

<sup>365</sup> Tamże, s. 668.

<sup>366</sup> Tamże, s. 578-579.

<sup>367</sup> Tamże, s. 557-558.

<sup>368</sup> Tamże, s. 584-585.

<sup>369</sup> Tamże, s. 553-555.

<sup>370</sup> Tamże, s. 557.

to, co przestrzenne, być wszędzie? Barth nie rozwiązuje tego zagadnienia, ani nawet nie wchodzi w tę kwestię, co charakteryzuje jego stosunek do tego typu problemów. Pozostaje na poziomie biblijnych wypowiedzi i chce być im wierny, nawet kosztem ich jasności i zrozumiałości.

Ostateczną miarą – według Bartha – możliwości wszechmocy Boga jest sam Bóg. Granicą Jego wszechmocy jest tylko On sam. Wychodzenie poza objawienie, choćby dla jak najlepszego sposobu opisanie wszechmocy Bożej, jest oddaleniem się od tej wszechmocy. Jedynym punktem odniesienia dla naszej wiedzy o granicach Jego wszechmocy jest Jego słowo oraz stworzony świat<sup>371</sup>. Wszechmoc Boga, stwierdza Barth, trzeba analizować nie tylko w stosunku do stworzenia, ale także w samym Bogu, włączając w tę analizę Jego wewnętrzne międzyosobowe relacje trynitarnie. Właśnie tu Bóg jest wszechmocny w pełni, gdyż Jego wszechmoc istnieje nie tylko wtedy, gdy dotyczy działania Boga wobec świata, gdyż to Bóg sam jest miarą swojej wszechmocy<sup>372</sup>. Bóg w swoim życiu wewnętrznym także jest wszechmocny. Same relacje między trzema osobami boskimi są wyrazem boskiej wszechmocy. Do podobnej kategorii argumentacji należy zaliczyć zdanie Bartha, iż tylko sam Bóg mógłby siebie zmienić lub zniszczyć<sup>373</sup>.

Szwajcarski teolog uznaje, iż nie jest właściwe przeciwstawianie prostoty Boga, jako pojęcia wyrażającego istotę Boga, pojęciom wyrażającym inne doskonałości Boga. Proponuje natomiast, aby przyjąć za równoważne zdania wyrażające prostotę Boga ze zdaniami wyrażającymi Jego inne doskonałości, każde bowiem z tych zdań wyraża z tą samą mocą prawdę o Bogu<sup>374</sup>.

Tym samym pojawia się kwestia statusu bytowego poszczególnych doskonałości Boga przy Jego prostocie. Jeżeli Bóg nie ma części, to do czego odnoszą się nasze nazwy doskonałości boskich? – pyta Barth. Tomasz z Akwinu mówi, iż w istocie Boga jest jakaś podstawa realnego istnienia tych atrybutów. Stąd nie są one w Bogu czymś nierealnym – kontynuuje Barth. Istnieją one prawdziwie i właściwie. Barth przytacza tok rozumowania Akwinaty. Na pierwszym miejscu zawsze powinno być uznanie prostoty boskiego bytu. Mówienie o boskich atrybutach wynika z naszego stosunku poznawczego do Boga. Sama Boża istota w sobie jest prosta – *secundum rem*. Na poziomie naszych pojęć –

<sup>371</sup> Tamże, s. 603-605.

<sup>372</sup> Tamże, s. 596-598.

<sup>373</sup> Tamże, s. 556.

<sup>374</sup> Tamże, s. 375.

*secundum rationem tantum* – wyróżniamy natomiast poszczególne jej atrybuty. To nasze poznanie powoduje zwielokrotnienie cech Boga, które w Nim samym są jednym<sup>375</sup>.

Szwajcarski teolog polemizuje z tym stanowiskiem świętego Tomasza, zarzucając mu, że ze względu na rozróżnienie *secundum rem* i *secundum rationem tantum* doskonałości stają się czymś czysto antropologicznym. Tymczasem źródłem ich wyszczególnienia nie jest relacja poznającego człowieka do Boga. Te atrybuty są realnie w Bogu – uważa Barth. Stąd Bóg sam w sobie jest wieczny, wszechmocny, miłosierny<sup>376</sup>.

Barth zgadza się z tym, że Bóg jest prosty, ale to quasinominalizm spowodował, iż wielość w Bogu przestała być równoważna Jego istocie. Koncepcja *ratione tantum* jest dla Bartha nie do przyjęcia, bo doskonałości Boga nie są w Nim wielością tylko *ratione tantum*. One są wielością w Bogu realnie. Zdaniem Bartha, powodem nieprzyjmowania wielości w Bogu (mimo Jego prostoty) jest dziedzictwo platońsko-arystotelesowskie, gdzie jedność jest przed wielością. Dlatego istotą Boga jest tylko jedno. Ale to jest dopasowywanie Boga do naszych pojęć. W objawieniu, gdy mowa o doskonałościach, w Bogu jest zarazem jedno i wiele<sup>377</sup>.

Analizując relację woli Boga do Jego istoty, Barth zgadza się z twierdzeniem, iż wola Boga jest tożsama z istotą Boga. Jednocześnie uważa, że to stwierdzenie jest tylko częściowo poprawne, gdyż nie tylko jedność i prostota, ale także wielość jest cechą istoty Boga. Bóg, owszem, w swej istocie jest prosty, twierdzi Barth, ale twierdzenie, że wola w Bogu jest tożsama z Jego wiedzą, i odwrotnie, powinno być rozumiane bardzo ostrożnie. Wiedza i wola Boga nie są tylko nazwami. Nie jest antropomorfizmem określenie, że Bóg ma wolę oraz wiedzę. Wola i wiedza nie znikają w Bogu na rzecz Jego prostoty. Bóg nie jest tylko wolą czy tylko wiedzą. Bóg wie i chce, co nie narusza jedności Jego bytu. Jest to prawda dosłowna. Każda z tych doskonałości Boga jest tożsama z drugą, ale także jest sama w sobie prawdziwa<sup>378</sup>.

Doskonałości, które są tożsame z istotą Boga, jak to wyjaśnia Tomasz, nie wnoszą wielości w Boży byt, gdyż wielość jest tylko *secundum rationem tantum*. A tymczasem Bóg sam w sobie jest bytem kochającym w wolności przy jed-

<sup>375</sup> Tamże, s. 370.

<sup>376</sup> Tamże, s. 373-374.

<sup>377</sup> Tamże, s. 376-377.

<sup>378</sup> Tamże, s. 619-620.

noczesnej wielości, odrębności i różnorodności Jego doskonałości. (*Sondern eben Gottes Sein als der Liebende in der Freiheit ist sein göttliches Sein in der Vielheit, Einzelheit und Unterschiedenheit dieser seiner Vollkommenheiten*)<sup>379</sup>. On nie ma bogactwa doskonałości, ale sam jest bogactwem, jest źródłem tej wielości i różności. Bóg jest istotnie nie tylko jednością, ale także wielością i różnością. „Tym są jego doskonałości”<sup>380</sup>. Dlatego doskonałości Boga są realne i stanowią wyraz Jego istoty, tzn. Boga żyjącego i kochającego w wolności<sup>381</sup>. Według Bartha, doskonałości Boga powinny być albo Jego przypadłością, albo cechą istoty. Te atrybuty muszą istnieć realnie w Bogu, przy zachowaniu Jego prostoty. Stąd, zdaniem Bartha, Bóg ma właściwości (*proprietas*), np. wieczność musi być atrybutem realnym. Tak samo musi być realna prostota Boga. A także Bóg jest wieczny rzeczywiście. Tymczasem to-mistyczne stwierdzenie, że Bóg jest przede wszystkim prosty, osłabia rozumienie realności Jego wieczności<sup>382</sup>.

Dla teologa z Bazylei źródłem zamieszania w kwestii wielości w Bogu i Jego jednoczesnej prostoty jest rozróżnienie na doskonałości Boga w stosunku do siebie i w stosunku do świata. Rozróżnienie to prowadzi do nominalizmu lub seminominalizmu w teologii Tomasza z Akwinu. Poza tym to rozróżnienie zaciera kolejność objawiania doskonałości Boga, która to kolejność odpowiada Jego istocie<sup>383</sup>. Zdaniem Bartha, prawdziwe jest stwierdzenie, że Bóg jest prosty w swoim bycie, oraz zdanie, że w atrybutach jest ukazany stosunek Boga do świata. Nie może jednak być tak, że boskie atrybuty są czymś mniej niż boska istota, bo one ją konstytuują. Nie może być także tak, że wolno mówić o atrybutach Boga ze względu na Jego stosunek do świata, gdyż atrybuty określają Boga bez względu na to, czy świat istnieje, czy też nie. Nie tylko objawiają Boga w relacji do świata, ale są Jego cechą wewnętrzną – twierdzi Barth<sup>384</sup>.

Potwierdzeniem słuszności nierozróżnienia na doskonałości Boga w stosunku do świata i siebie samego jest rozumienie boskiej wzniosłości (*Hoheit*). Barth uznaje, że o tej doskonałości nie można mówić w sensie absolutnym, tzn. w oderwaniu od stworzenia. Bóg bowiem w relacji do stworzeń wyraża

---

<sup>379</sup> Tamże, s. 372.

<sup>380</sup> Tamże.

<sup>381</sup> Tamże, s. 379.

<sup>382</sup> Tamże, s. 371.

<sup>383</sup> Tamże, s. 392.

<sup>384</sup> Tamże, s. 371.

i wypełnia daną doskonałość. Wzniosłość Boga nie może nie uwzględniać stworzenia, bo wyraża się ona także w relacji do stworzenia. Nieuwzględnienie relacji Boga do świata przy omawianiu boskiej wzniosłości skutkowałoby nominalizmem. Taki nominalizm może prowadzić do koncepcji Boga bezosobowego, gdyż nawet jeśli przypiszemy Mu osobowość, pozostaniemy tylko na poziomie słów, ponieważ Bóg w istocie jest prosty, czyli bezosobowy<sup>385</sup>.

Brak rozróżnienia na doskonałości Boga w stosunku do stworzenia i w stosunku do siebie samego pozwala Barthowi na przypisanie Bogu przeciwstawnych cech. Barth opiera się na Chrystusie i odnosi wszystkie doskonałości Chrystusa jako człowieka do Boga. Sądzi, że o Bogu można powiedzieć to wszystko, co można powiedzieć o Chrystusie. W ten sposób jest wierny swojej metodzie oparcia wszystkiego tylko na wierze w Chrystusa i to pozwala mu stwierdzić, że Bóg jest na przykład i wieczny, i czasowy, przestrzenny i poza-przestrzenny, zmienny i niezmienny. Barth odnosi do Boga *in se* doskonałości wypływające z dwóch natur Chrystusa i płaci za to cenę, jaką jest niejasność i narzucająca się sprzeczność. Pożyteczne, ale odrzucone przez Bartha, rozróżnienie na dwa rodzaje doskonałości Boga, tzn. w stosunku do siebie i świata, mogłoby ustrzec go przed tymi niejasnościami. Podobnie skutkuje brak rozróżnienia na poziom logiczny wypowiedzi o Bogu i poziom bytowy. Skutkiem tego braku jest przypisanie Bogu jedności i wielości, ruchu i niezmienności. Są to kwestie, z którymi już nauczono się sobie radzić, natomiast u szwajcarskiego teologa są one źródłem zamieszania i niejednoznaczności w opisie Boga. W konsekwencji Barth, który uciekł od metafizyki, by oprzeć się tylko na tekście biblijnym, realizuje swoją własną metafizyczną wizję rzeczywistości jako całkowicie wywodzącej się od Chrystusa<sup>386</sup>. Wycofując się z jednej metafizyki, popada we własną metafizykę będącą chrystologią.

#### 1.4.4. PRZYKŁADY AFILOZOFICZNEGO POZNANIA BOGA

Po przyjęciu tezy, że racjonalność przedmiotu objawienia jest podstawą każdej wypowiedzi o Bogu, Barth rozwija afilozoficzny opis Boga, który w praktyce sprowadza się do analizy treści objawienia w jej dosłownym biblijnym brzmieniu. Dlatego musimy z prostotą przyjąć to, co Bóg mówi o sobie, i tak,

<sup>385</sup> Tamże, s. 387-388.

<sup>386</sup> G. Hillerdal, *Gehorsam gegen Gott und Menschen. Luthers Lehre von der Obrigkeit und die moderne evangelische Staatsethik*, Göttingen 1955, s. 272.

jak to jest sformułowane w objawieniu. Człowiekowi nie wolno dokonywać oceny tego, co jest mu podane do wierzenia<sup>387</sup>.

W Biblii nie podejmuje się próby zdefiniowania Boga, tj. ujęcia Boga przy pomocy naszych pojęć. Imię Boga wymieniane jest w Piśmie nie sposobem filozofów, jak nazwa bezczasowej, górującej nad światem Istoty, obcej i najwyższej, lecz jako imię żyjącego, aktywnego, działającego Podmiotu, który sam się czyni znanym<sup>388</sup>.

Barth uznaje, że rozumienie Pisma Świętego musi się dokonywać w kategoriach, które wypływają wprost z tekstu. Wszelkie aplikowanie jakichś innych treści nie pochodzących z Biblii powoduje niezrozumienie tekstu biblijnego<sup>389</sup>. Tym samym Barth odcina się od niebiblijnych określeń Boga, które były zabarwione jakąś filozofią.

Popatrzmy na przykład. Jeśli Bóg jest wolną miłością, to dzięki niej lepiej rozumiemy boską łaskę, świętość, miłosierdzie, sprawiedliwość. Rozumiejąc te doskonałości, następnie lepiej rozumiemy, czym jest boska cierpliwość. Zależność między tymi doskonałościami nie jest wyprowadzona dedukcyjnie z miłości, sprawiedliwości czy innych doskonałości. Punktem odniesienia jest zawsze objawienie, a w szczególności postawa Chrystusa. Stąd rozumienie poszczególnych doskonałości nie wynika z ich ogólnych pojęć czy z ludzkiego doświadczenia tych doskonałości w nas samych lub w innych<sup>390</sup>.

Podobną afilozoficzną analizę przeprowadza w odniesieniu do pojęcia jedności Boga. Stwierdza on, że jedność musi zawsze występować w łączności z boską wolnością oraz że wolność jest wolnością miłości Boga, gdyż taka jest kolejność objawiania tych doskonałości. Boska jedność jest wyrażona i dla nas zrozumiała w Jego osobowej relacji z człowiekiem. (Przypomnijmy: dla Bartha kolejność objawiania się boskich doskonałości jest kolejnością ich ważności). Relacja z człowiekiem jest zarazem znakiem boskiej nieporównywalności (jedyność) i niepodzielności (prostota). Tak też człowiek odczytuje swoją relację do Boga<sup>391</sup>. Rozpoznanie boskiej jedności jest ludzką odpowiedzią na

<sup>387</sup> *KD II/1*, s. 32.

<sup>388</sup> *DwZ*, s. 36.

<sup>389</sup> K. Barth, *Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen*, Zürich 1964, s. 10-11.

<sup>390</sup> *KD II/1*, s. 458-459.

<sup>391</sup> „Sie ist das menschliche Fazit aus dem Ereignis, in welchem dem menschlichen Du das Ich entgegentreten und zur Wirklichkeit, zur Bestimmung seiner Existenz ge-

wołanie ze strony nieporównywalnego i niepodzielnego Boga. Jest to rozpoznanie boskiej miłości w jej jedyności i prostocie. Jedność Boga jest podporządkowana boskości, a nie boskość jedności. Boskość natomiast odnosi się przede wszystkim do Jego miłości. Z charakteru boskiej miłości do nas człowiek poznaje to, że Bóg jest jeden i jedyny<sup>392</sup>.

Szwajcarski teolog rozważa biblijne określenie Boga jako Pana. Wszelkie definiowanie Go jako Pana – stwierdza Barth – przy uwzględnieniu jedynie Jego relacji do świata, a w szczególności do człowieka, jest mówieniem o Bogu na sposób świata. Jest to w tym wypadku mówienie o Jego działaniu wśród stworzeń. Tak samo błędnie zrozumiemy terminy, które dookreślają Boga jako Pana – że jest On święty, potężny, sprawiedliwy, miłosierny, wszechobecny – jeśli będziemy o nich mówili jedynie ze względu na Jego sposób działania w świecie, a nie ze względu na to, jaki Bóg jest sam w sobie. Jeśli przy rozumieniu tych terminów nie uwzględnimy Jego wolności w miłości, to będzie to ludzki obraz ziemskiego pana jako tego, który panuje, a nie kocha. Bóg jako Pan jest tymczasem zupełnie inny niż ziemskie formy sprawowania władzy. Bóg jako Pan jest Panem wszelkiego panowania, tzn. jest On źródłem rozumienia wszelkiego panowania. Objawienie przedstawia Pana jako wszechmocnego, świętego, sprawiedliwego, miłosiernego, wszechobecnego. Jest to w tym wypadku, mimo niedoskonałości naszej mowy, prawdziwy przekaz tego, jaki jest Bóg „nie mniej, lecz nieskończenie o wiele więcej, niż my pojąć możemy”. To Bóg sam w sobie jest prawdziwie Panem, stąd poznanie Go winno wychodzić od Jego istoty<sup>393</sup>. Tym samym Barth pokazuje, jak należy się zabezpieczyć, aby uniknąć fałszującego wpływu filozofii na rozumienie boskich doskonałości.

Brak filozofii oraz ucieczkę od trudności interpretacyjnych objawienia widać na przykładzie stosunku Bartha do antropomorfizmów użytych w Piśmie Świętym do opisu Boga. Poprzestaje on na zestawieniu wyrażen opisujących Boga, bez troski o koherencję między nimi. Barth uznaje, iż także te metaforyczne wyrażenia obrazujące Boga, którymi posługuje się Pismo Święte, powinny być przyjęte jako środki umożliwiające nam poznanie natury Boga. Stwierdza nawet, że są one szczególnie przydatne, aby zrozumieć naturę Boga

---

worden ist, das alle Merkmale der Unvergleichlichkeit (das ist Gottes Einzigkeit!) und alle Merkmale der Unteilbarkeit (das ist Gottes Einfachheit) an sich trägt” (tamże, s. 507).

<sup>392</sup> Tamże, s. 507.

<sup>393</sup> Tamże, s. 364, 365.

i dlatego nie powinny być traktowane jako metafory. Stąd wspomniane wcześniej opisy Boga jako milczącego, mówiącego, przychodzącego, odchodzącego, zapominającego<sup>394</sup>, posiadającego ręce, nogi, nozdrza, plecy, są prawdziwymi opisami Boga, a nie tylko obrazującymi Jego działanie<sup>395</sup>. Można przytoczyć jeszcze inne dosłowne rozumienie pewnych antropomorficznych wyrażań biblijnych. 1. Bóg ma tron<sup>396</sup>. 2. Bóg ma miejsce<sup>397</sup>. 3. Bóg ulega skrusze. Bogu możemy przypisać: radość i smutek, dobre samopoczucie i gniew, skrywanie i objawianie się<sup>398</sup>. Wszystkie te określenia oznaczają jakąś zmianę w Bogu. Barth nie podaje, jak należy te terminy interpretować, ale tylko, że należy je zaakceptować.

Krytykuje natomiast Barth tych wszystkich, którzy by chcieli przypisać Bogu uczuciowość, gdyż to naruszyłoby absolutność boskiej istoty. Zdaniem Bartha, jest to szukanie człowieka w Bogu<sup>399</sup>. Następnie wyjaśnia, że cierpliwość w Bogu nie oznacza, że Bóg cierpi. Cierpienie nie może istnieć w Bogu, gdyż jest to przeciwne Jego majestatowi (doskonałości)<sup>400</sup>. W innym miejscu stwierdza jednak, że Bogu możemy przypisać radość i smutek, dobre samopoczucie i gniew<sup>401</sup>. Przypomnijmy jeszcze raz: Barth nie korzysta z pomocy egzegetów, bo im nie ufa. On sam dokonuje egzegezy tekstu biblijnego.

#### 1.4.5. BIERNOŚĆ POZNANIA BOGA

Dla podkreślenia, że dominującą rolę gra objawienie, a nie człowiek interpretujący objawienie, Barth bardzo wyraźnie stawia akcenty, mówiąc o poznaniu Boga. Pierwszym akcentem gwarantującym obiektywność poznania Boga jest bierność, w sensie możliwie maksymalnie czystej receptywności człowieka w stosunku do objawiającego się Boga<sup>402</sup>. Aby zagwarantować obiektywność poznania Boga, Barth w specyficzny sposób rozumie człowieka słuchającego objawienia. Poznanie Boga nie jest relacją podmiotu i wkracza-

<sup>394</sup> Tamże, s. 297.

<sup>395</sup> Tamże, s. 298-299.

<sup>396</sup> Tamże, s. 534-535.

<sup>397</sup> Tamże, s. 527-528.

<sup>398</sup> Tamże, s. 560-561.

<sup>399</sup> Tamże, s. 379-380.

<sup>400</sup> Tamże, s. 462.

<sup>401</sup> Tamże, s. 560-561.

<sup>402</sup> Busch, s. 296.

jącego w sferę jego świadomości przedmiotu, który na prawach podmiotu, a nie przedmiotu, jest poznawany. Jest odwrotnie. To przedmiot stwarza podmiot. (*Sondern, indem dieses Objekt auf den Plan tritt, schafft es selber allererst das Subject seiner Erkenntnis*). Nie ma żadnego „wcześniej” człowieka w stosunku do przedmiotu<sup>403</sup>. Barth w ten sposób zabezpiecza teologię przed możliwością dodania czegokolwiek przez człowieka do treści objawionej. I konsekwentnie, wiara nie ma założeń, tzn. człowiek wierzący nie jest – prawdę powiedziawszy – nawet podmiotem wiary, bo w człowieku wiara sama się realizuje. Człowiek w wierze jest pasywny, bo akt wiary jest działaniem Boga w człowieku, choć to człowiek wierzy, nie Bóg. Dzieje się tak, ponieważ podmiot, jakim jest człowiek, pochodzi od podmiotu, jakim jest Bóg<sup>404</sup>.

Ta bierność człowieka, gwarantująca objawiającemu się Bogu niezależność, winna być kontynuowana w teologii. Teologia ma odtwarzać treść objawioną, bez jakiegokolwiek w nią ingerencji. Taki też jest powód przeciwstawienia się „czynnemu” poznawaniu Boga – czynnemu w sensie dodawania czegokolwiek do Jego treści. Bóg się objawia człowiekowi ze swoją wewnętrzną logiką objawienia, co oznacza, że treść, jak i zrozumienie Boga, jest dane człowiekowi w przedmiocie, jakim jest objawienie. Treść objawienia, która jest podstawą uprawiania teologii, nie może być w żaden sposób urabiana przez teologię. W tej kwestii Barth jest nieugięty. Teologia zastaje swój przedmiot badań jako uprzednio dany i jako taki musi go przyjąć. Zatem właściwe określenia stosunku teologii do objawienia to np.: posłuszeństwo, dopasowanie się, słuchanie<sup>405</sup>. W nawiązaniu do tej zasady Barth usprawiedliwia swój chrystomonizm. Poprzez lekturę Pisma Świętego doszedł on do odkrycia, że poznanie Chrystusa jest najważniejszym zadaniem teologii, jak i teologią samą w sobie. Oceniając swój chrystomonizm, Barth stwierdza, że ten nie jest ani jego zasadą, ani też jego metodą. Takie po prostu jest objawienie. Powołuje się przy tym na tekst biblijny, w którym mowa, że w Chrystusie są wszystkie skarby wiedzy i mądrości<sup>406</sup>.

Aby ująć historycznie rozwój metody Bartha w kwestii poznania Boga, trzeba sięgnąć do *Fides quaerens intellectum*, która to pozycja poprzedza pod

<sup>403</sup> *KD II/1*, s. 22.

<sup>404</sup> *KD I/2*, s. 258.

<sup>405</sup> H. Gollwitzer, *Einführung*, w: Barth, *Kirchliche Dogmatik...*, s. 9-10.

<sup>406</sup> List do B. Gherardiniego, 24.5.52, por. Busch, s. 394.

tym względem *Kirchliche Dogmatik*. W niej Barth przybliży się znacznie do swojej ostatecznej metody uprawiania teologii. Sądzi, że jego własna metoda jest inspirowana myślą Anzelma. Choć Barth uważa, że jedynie przytacza pogląd biskupa Anzelma, to jednak jest od jego myślenia dość daleki. Porównania metody Anzelma i Bartha na podstawie *FQI* dokonuje Josuttis. Jak dla Anzelma wiara jest początkiem refleksji intelektualnej, czyli jest tym, co daje początek rozumowaniu, tak dla Bartha sam akt wiary jest już myśleniem. U Anzelma można mówić o dwóch krokach: uwierzyć, a następnie zgłębić to, w co się uwierzyło. Dla Bartha istnieje tylko jeden krok – uwierzyć. Ten akt wiary wraz z treścią tejże wiary jest już myśleniem. Dla Anzelma, aby poznać prawdę, najpierw potrzeba uwierzyć, tymczasem dla Bartha wiara w Boga oznacza, że już Go rozumiemy. Dla Anzelma wiara jest pierwszym krokiem, aby móc poznać Boga. Potrzebny jest też jednak dalszy wysiłek poznawczy, aby Boga więcej poznać. Dla Bartha wierzyć to jednocześnie rozumieć, bo w przedmiocie wiary jest jednocześnie treść, którą w tym momencie poznajemy. Barth zatem bardziej podkreśla aspekt bierny poznania, jako czegoś immanentnego aktowi wiary, natomiast możliwość poznania wynikającego z wiary wypływa nie z podmiotu wierzącego, ale z przedmiotu, w który się wierzy.

Barth wyróżnia dwa aspekty wiary. Pierwszym jest czyste posiadanie pewnej treści w intelekcie (*der Kenntnisnahme soll das bloße in intellectu esse*). Drugi aspekt to potwierdzenie zgodności między tym, co jest w intelekcie, a rzeczą (*der Bejahung das esse et in re entsprechen*). To są, według Bartha, dwa akty: wiary i rozumienia, w przeciwieństwie do stanowiska Anzelma, dla którego są to dwa akty wiary, ale jeszcze nie rozumienia. Dlatego dla Bartha wierzyć to rozumieć. W tym też możemy schematycznie oddać jego ducha rozumienia teologii, czyli opartego na analizie objawienia poznania Boga. Teologia jest przede wszystkim przyjęciem objawionej treści w takiej formie, w jakiej w objawieniu jest wyrażona. Ingerencja teologa winna sprowadzać się do tego, aby raczej rozpisać tekst na składowe, niż dokonać nad nim refleksji za pomocą dostępnych metod analizy. To przedmiot wiary określa treść poznania, dlatego człowiek powinien się dać temu przedmiotowi określić, tzn. pozwolić określić swoją wiedzę przez ten przedmiot<sup>407</sup>.

Barth, definiując, czym jest teologia, stwierdza, że jest namysłem (*Nachdenken*) – z naciskiem skierowanym na *nach* – nad tym, co wcześniej jest

---

<sup>407</sup> Josuttis, s. 9-12.

objawione, a następnie przyjęte w wierze. Teologia jest pogłębionym czytaniem, które z tekstu objawionego odczytuje (*ablesen*) i odkrywa (*einsehen*) sens. Poznanie teologiczne oznacza uznanie (*Anerkennung*) za prawdziwe tego, co jest objawione. Ta definicja przekłada się na rozumienie prawdy jako prawdy (*Warheit als Warheit verstehen* – przytaczam Bartha za Josuttisem)<sup>408</sup>. Prawda jest uwierzeniem w objawienie.

Skąd się bierze wielość i zmienność teologicznych interpretacji? Z niedoskonałości ludzkiego poznania – odpowiada Barth. Teologia bowiem usiłuje jakąś część objawienia zrozumieć jako konieczny element całego objawienia<sup>409</sup>. W tym wysiłku, który nie jest tylko prostym cytowaniem Biblii, teolog wypowiada zdania, które mają charakter tymczasowy, gdyż zdania te zawsze „oczekują” na lepsze pouczenie ze strony Boga lub człowieka<sup>410</sup>. Można dopowiedzieć za Josuttisem, a co wiąże się z wcześniej przytoczoną refleksją na temat stosunku Bartha do hermeneutyki, że wgłębianie się w objawienie polega na coraz pełniejszym rezygnowaniu z własnych koncepcji i perspektyw, z których czytamy tekst. Dlatego każde zdanie teologiczne ma charakter tylko tymczasowy.

Teologia bardziej wskazuje na przedmiot, czyli objawienie, niż go wyklada w pełni. Teologia jest zatem bardziej świadectwem istnienia przedmiotu jej badania aniżeli jego wyczerpującym przedstawieniem. Właściwa teologia jest wskazaniem na przedmiot, którego zawartość wyjaśnia nie dzięki własnej sztuce rozumowania i wypowiedzania się, ale dzięki temu, czym ten przedmiot jest. Z racji wielości aspektów objawienia, teologia jest w stanie przedstawić jedynie niektóre z tych aspektów, nigdy nie osiągając pełni wyjaśnienia objawienia<sup>411</sup>. Co więcej, ponieważ objawienie jest Prawdą, a tą Prawdą jest sam Bóg, czyli osoba, stąd objawienia nigdy do końca nie można usystematyzować i zgłębić<sup>412</sup>. Wynika to z faktu, że objawienie nie jest martwą rzeczą. Człowiek w każdym momencie historii rozumie objawienie inaczej. Jest to *theologia viatorum* – teologia pielgrzymów. Dlatego teologia jest dziełem historycznym, tzn. dokonującym się w historii<sup>413</sup>. Byłoby jednak błędem sądzić, że czasowość poznania objawienia wynika z historyczności człowieka poznającego obja-

<sup>408</sup> Tamże, s. 36.

<sup>409</sup> Tamże, s. 37.

<sup>410</sup> Tamże, s. 45.

<sup>411</sup> *KD*, III/3, s. 332.

<sup>412</sup> Gollwitzer, *Einführung*, w: Barth, *Kirchliche Dogmatik...*, s. 14.

<sup>413</sup> Tamże, s. 10-11.

wienie. To bogactwo przedmiotu poznania powoduje, że objawienie nigdy nie będzie zgłębione definitywnie.

#### 1.4.6. AKTOWOŚĆ OBJAWIENIA

Oprócz bierności poznania, która ma gwarantować obiektywność poznania w wierze, Barth wspomina także o aktowości tego poznania. Aktowość przesuwając ponownie akcent na objawiającego się Boga. Barth rozumie Boga jako akt czysty, czyli czyste dzianie się. To czyste dzianie się jest bezkresne i nieograniczone, niezależne od wpływu z zewnątrz, niezależne od czasu i miejsca. Tym samym objawienie jest czynem Bożym, który jest całkowicie wolny. Nie jest czymkolwiek ograniczony, nawet bytem Boga. Objawienie jest aktualnością<sup>414</sup>. Objawienie jest czystym aktem. Dokonuje się ono w słuchającym człowieku. Objawienie wytwarza relację z człowiekiem i trwa w tej relacji tak długo, jak się Bogu spodoba. Objawienie jest realizacją w wolności pewnej możliwości. Relacja między Bogiem a człowiekiem w momencie przyjęcia objawienia przez człowieka jest także czystym aktem. Objawienie dokonuje się tylko wtedy, gdy słowo Boże dotyka człowieka. Ani wcześniej, ani później<sup>415</sup>. Innymi słowy, objawienie dokonuje się jedynie w momencie słuchania i wierzenia w usłyszane przez człowieka słowo. Istnieje zatem zależność objawiającego się Boga od postawy człowieka. Niemniej objawienie ma swoje źródło w transcendencji Boga. Także sam Bóg stwarza w człowieku słuchanie i wierzenie<sup>416</sup>. Dlatego słowo Boże jest dostępne tylko w akcie wiary, a nie w jakiegokolwiek abstrakcji od tego aktu<sup>417</sup>. Każda refleksja nad tym aktem jest już byciem poza tym aktem. Dlatego objawienie jako akt nigdy nie będzie mogło być poddane jakiemuś systemowi myślenia. Tak samo objawienie jako akt nie mieści się w kategorii czasu, gdyż objawienie jako akt jest ponadczasowe. Choć Barth, pisząc o akcie objawienia i wiary, jednocześnie używa słów odnoszących się do czasu, to jednak użycie tych słów wynika z konwencji naszej mowy, a nie z czasowości aktu objawienia<sup>418</sup>.

<sup>414</sup> K. Barth, *Christliche Dogmatik I*, s. 295, za: D. Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematische Theologie*, München 1964, s. 59-61.

<sup>415</sup> K. Barth, *Schicksal und Idee in der Theologie*, „Zwischen den Zeiten” 4 (1929), s. 324, za: Bonhoeffer, s. 59-61.

<sup>416</sup> K. Barth, *Christliche Dogmatik I*, s. 357, za: Bonhoeffer, s. 59-61.

<sup>417</sup> Barth, *Schicksal und Idee...*, s. 325, za: Bonhoeffer, s. 59-61.

<sup>418</sup> Bonhoeffer, s. 59-61.

Jest to kolejny etap zabezpieczający teologię przed subiektywizacją poznania, z którą Barth walczy od początku. Nie może być mowy o jakimkolwiek pierwszeństwie świadomości wobec bytu<sup>419</sup>. Bóg nie może być uczyniony przedmiotem naszego pojęciowego poznania. Jego pozaświatowość i niewidzialność powodują, że Bóg może być poznany w objawieniu tylko aktowo. Uczynienie z Niego przedmiotu poznania powoduje, że Bóg przestaje być Bogiem<sup>420</sup>. Nic więc dziwnego, że Barth podkreśla rolę Boga w objawieniu, minimalizując rolę człowieka. Każde oddalenie się od aktu czy też momentu, w którym wierzymy w objawienie, odsuwa nas od poznania Boga. Dlatego teologia powinna być wydobywaniem treści objawionej bez domieszki innej wiedzy.

#### 1.4.7. PODSUMOWANIE

Gestrich uważa, że Barth nakazuje jednoznaczne oddzielenie teologii od filozofii i od wszelkiego poznania niezwiązanego z objawieniem, gdyż jest dzieckiem swoich czasów. W opinii teologa z Bazylei teologia straciła swoją wyrazistość, a nawet istotę, korzystając z dokonań rozumu, który w sposób naturalny poznaje rzeczywistość. Teologia oddalała się coraz bardziej od swojej właściwej metody na korzyść poznania filozoficznego – twierdzi Barth, interpretując historię teologii. Stąd, należy powrócić do poznania opartego tylko i wyłącznie na objawieniu. Tymczasem, stwierdza polemizujący z Barthem Gestrich, nie ma wyraźnej sprzeczności między poznaniem teologicznym a filozoficznym. Jest to raczej problem nowożytności i współczesności, a nie wcześniejszych wieków, gdzie potrafiono łączyć obydwie te poznania, nie zatracając cech charakterystycznych dla każdego z nich<sup>421</sup>. Gestrich jest skłonny widzieć analogię wiary, i będący u jej podstaw sceptycyzm Bartha w stosunku do filozofii, częściowo jako wynik rozwoju historii myśli teologiczno-filozoficznej. Tymczasem sam Barth uznaje swoją analogię wiary za owoc wyzwolenia dogmatyki ze związków antropologiczno-historyczno-filozoficznych.

<sup>419</sup> Josuttis, s. 17.

<sup>420</sup> J. Dierken, *Glaube und Lehre im modernen Protestantismus. Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher*, Beiträge zur Historischen Theologie Nr. 92, Tübingen 1996, s. 139.

<sup>421</sup> Gestrich, s. 120-123.

Stąd przyznanie się do tego, że się jest zależnym od poprzedników, choćby częściowo, jest dla Bartha nie do przyjęcia<sup>422</sup>.

Oceniając szerzej zaprezentowany przez Bartha model racjonalności oparty na chrystomonizmie, można powiedzieć, że nie spełnia on pokładanych w nim przez jego autora oczekiwań. Paradoksalnie, nie pozwala uznać objawienia za podstawę ludzkiej wiedzy. Warto przywołać analizę aktu wiary, aby sobie uzmysłowić, w jakim kierunku Barth popycha ludzkie poznanie. Zaczniemy od słownikowej definicji wiary:

Uznanie czegoś za prawdę na podstawie czynników nie dających całkowitego uzasadnienia; moc wierzeniowej akceptacji (pewność co do prawdy) jest stopniowalna, od słabych przypuszczeń do niewzruszonego przekonania. Analiza wiary ujawnia – z jednej strony – jej związki z wiedzą i racjonalnością, a z drugiej z wewnętrznym doświadczeniem człowieka, jego dyspozycjami wolitywnymi i emocjonalnymi, zewnętrzną aktywnością oraz społecznym otoczeniem<sup>423</sup>.

W sferze religijnej wiara jest związana z aktem woli, gdyż brak pełnego uzasadnienia zdania P (dotyczącego treści wiary). Tym samym wiara różni się od sytuacji czysto poznawczych, na których opiera się nauka. Jeśli jednak mowa o argumentacji filozoficznej za np. istnieniem Boga, to opuszczamy już teren wiary i przechodzimy w sferę wiedzy, gdyż argumentacja filozoficzna ma pewien charakter naoczności, tzn. można sprawdzić, czy jest poprawna.

W akcie wiary można wyróżnić następujące elementy: 1. Zdanie P; 2. Akt psychiczny uznania go za prawdę; 3. Powody skłaniające do uznania. Dominującym powodem skłaniającym do uznania zdania P jest oparcie się na autorytecie wypowiadającego zdanie P. Na czym polega uzasadnienie na mocy autorytetu? Są pewne osoby, które są autorytetami w danej dziedzinie. Zdanie P jest z tej dziedziny i zostało wypowiedziane przez tę osobę. Zaufanie oznacza, że autorytet zna sytuację w danej dziedzinie oraz mówi prawdziwie o elementach z tej dziedziny. Wypowiedzi, w które się wierzy, od strony formalnej składają się z dwóch rodzajów stwierdzeń: przedmiotowych – tzn. konkretnych stwierdzeń, np. o Bogu, że jest, jaki jest, oraz stwierdzeń będących metalogiczną regułą, w myśl której przyjmuje się stwierdzenia przedmiotowe. Ta reguła dla wierzącego katolika brzmi: „Wszystko, co Bóg objawił, a Kościół

<sup>422</sup> Tamże, s. 200-202.

<sup>423</sup> J. Herbut, *Wiara*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, J. Herbut (red.), Lublin 1997, s. 534.

[katolicki] do wierzenia podaje, jest prawdziwe<sup>424</sup>. Na podstawie tej reguły przyjmuje się wszystkie przedmiotowe stwierdzenia, które wchodzą w skład treści wiary. Dla Bartha – protestanta – ta reguła brzmiałaby: wszystko, co jest zawarte w Piśmie Świętym, jest prawdziwe.

Co usprawiedliwia przyjęcie tej reguły? Bocheński stwierdza, że są możliwe trzy sytuacje. Pierwszą z nich jest zaufanie do źródła objawienia – Boga. Jest to sytuacja analogiczna do postawy dziecka ufającego matce, z tym że Boga nie widzimy bezpośrednio, ale Mu ufamy. Drugą podobną sytuacją jest taki moment, gdy wierzymy ze względu na autorytet. Trzecia sytuacja zachodzi wtedy, gdy, aby wytłumaczyć sobie pewne wydarzenia z naszego życia, stwarzamy hipotezę religijną, że gdy uwierzymy w dane wierzenia religijne, to pewne fakty w naszym życiu zostaną zorganizowane i będzie można je wyjaśnić. Wtedy może nastąpić moment przyjęcia danej religii, tzn. moment wiary w nią<sup>425</sup>. Widać zatem, że ważny jest powód wierzenia. I w tym sensie wiara jest racjonalna, gdyż ma powód, który uzasadnia wierzenie. Racji dostarcza umysł, który jest niezbędny, aby uczynić z wiary akt całego człowieka. Nie tak jest w przypadku modelu wierzenia, który proponuje Barth. Wilfried Härle, pozytywnie nastawiony do Bartha komentator jego dzieł, podsumowuje kwestie noetyczne. Stwierdza on, bez wartościowania, że wiara, która w systemie Bartha jest podstawą wszelkiego prawdziwego poznania, musi być ślepa. Sprowadza się ona tylko do uznania przedmiotu wiary za prawdziwy<sup>426</sup>.

Jeśli cechą wiary jest pytanie o powód wierzenia, to odpowiedź na to pytanie jest udzielona przez rozum. Wiara jest rozumna, a Barth pozbawia wiarę rozumności, gdyż skoro nakazuje rozumowi jedynie wierzyć, uniemożliwia mu dotarcie do prawdy. Barth nie pozwala rozumowi dostarczyć powodów, dlaczego ma wierzyć, a przecież akt wierzenia jest aktem zarówno woli, jak i rozumu, który musi wiedzieć, dlaczego wierzy. Tymczasem dla Bartha samo wierzenie jest jedynym właściwym aktem rozumu. Stąd nie są bezzasadne zarzuty wobec Bartha o poświęceniu rozumu, w sensie wyrugowania go z aktu wierzenia, a także z aktu każdego prawdziwego poznania. Jeśli uwzględnimy, że zwolennicy innych religii mają podobną do nas pewność co do prawdziwości ich religii, przy założeniu, że prawdziwie poznaje się jedynie w oparciu o samego Boga, to z konieczności popadniemy w subiektywizm i relatywizm,

<sup>424</sup> Tamże, s. 534-535.

<sup>425</sup> J. M. Bocheński, *Logika religii*, Warszawa 1990, s. 97-117.

<sup>426</sup> Härle, s. 271.

gdy także wyznawcy innych religii oprą całą swoją wiedzę na wiedzy religijnej. Dlatego wydaje się, że pewna doza samodzielności poznania intelektualnego jest absolutnie konieczna, aby nie popaść z wiedzy w zupełny religijny subiektywizm<sup>427</sup>.

Stąd nie mogą dziwić ostre i jednoznaczne oceny tego typu racjonalności wyrażone przez różnych komentatorów Bartha. Konsekwencją stanowiska Bartha może być agnostycyzm, relatywizm i subiektywizm – stwierdza Matczak. Uznając, że prawda o Bogu i o świecie może być tylko prawdą Bożą, a nie ludzką, Barth wskazuje wiarę jako jedyne źródło poznania. Konsekwentnie, wszelkie poznanie inne od wiary jest nic nie warte. Jeśli zatem nieuniknioną cechą wiary jest mieć wątpliwości co do jej treści, i to w większym stopniu niż wobec istniejącego świata, to wszelka wiedza opierająca się na wierze traci swą pewność<sup>428</sup>. Podobnie uważa Paul Althaus. Zarzuca on Barthowi, że jego stosunek do poznania intelektualnego to teologiczna sekularyzacja całego ludzkiego życia, wszystkich religii, wszystkiego, co jest dziełem człowieka<sup>429</sup>. Gestrich ze swej strony stwierdza, oceniając chrystomonizm, że ten zostawia całe stworzenie ateizmowi<sup>430</sup>.

Von Balthasar stara się sklasyfikować stanowiska Bartha tak mocno ograniczające możliwości poznawcze rozumu w kwestii poznania Boga. Nie jest to sceptycyzm, gdyż Barth wychodzi z pewnej rzeczywistości słowa Bożego rozpatrywanego w wierze. Nie jest to także stanowisko irracjonalistyczne, gdyż Barth wychodzi z objawienia, w którym jest racja wszelkiej logiki. Nie można też mówić o fideizmie, w każdym razie w takim sensie, jak rozumiano fideizm w XIX wieku i o jakim była mowa podczas *Vaticanum I*, choć istnieje pewne podobieństwo. Barth bowiem nie pozbawia rozumu całkowitej możliwości dotarcia do prawdy i, w odróżnieniu od Kanta, twierdzi, że człowiek jest zdolny do poznania swym rozumem rzeczywistości pozaludzkiej. Dla Bartha wszelkie założenie wysunięte przez ludzki rozum jest raczej nie do przyjęcia. Dlatego konieczne jest poznanie przez wiarę mające za przedmiot Chrystusa<sup>431</sup>.

---

<sup>427</sup> S. A. Matczak, *Karl Barth on God. The Knowledge of the Divine Existence*, NY 1962, s. 313-314.

<sup>428</sup> Tamże, s. 312.

<sup>429</sup> Althaus, s. 61-73.

<sup>430</sup> Gestrich, s. 297.

<sup>431</sup> Von Balthasar, s. 151.

Całkowite usunięcie umysłu z pola poznania Boga nie budzi akceptacji pozostałych teologów dialektycznych. Spośród nich najbardziej skłonny obdarzyć zaufaniem ludzki rozum jest Brunner. Uznaje on, że teologia naturalna jest możliwa. Tego poglądu nie podzielają pozostali teologowie dialektyczni, czyli Gogarten i Bultmann, w czym się zgadzają z Barthem. Niemniej, nie przejmują od Bartha całkowitego ubezwłasnowolnienia ludzkiego rozumu w poznaniu Boga, dopuszczając pewną jego pomocniczość w poznaniu przez objawienie. Zanim jednak przedstawimy ich polemikę z Barthem w kwestii roli rozumu w poznaniu Boga, przyjrzyjmy się innego rodzaju argumentom Bartha na rzecz wyrugowania umysłu z poznania Boga.



## ROZDZIAŁ 2.

# POWODY UZNANIA WIARY ZA JEDYNE ŹRÓDŁO POZNANIA BOGA – KARL BARTH

### 2.1. FILOZOFICZNE I INNE POWODY ODRZUCENIA ROZUMU W POZNANIU BOGA

Wypracowując własną metodę poznania Boga, Barth sporo czasu poświęca analizie oraz krytyce wielu innych metod, które nie opierają się na wierze. Wszelkie poznanie, którego autorem jest człowiek, nie może prowadzić do poznania Boga. To skrajna konsekwencja walki Bartha z subiektywizmem i antropocentryzmem. Barth posiada szeroką, choć często niekompletną wiedzę dotyczącą zarówno filozoficznych, jak i teologicznych sposobów poznania Boga. Przy analizie niektórych poglądów dają o sobie znać braki w jego filozoficznym wykształceniu.

Po przedstawieniu Barthiańskiej metody poznania Boga opartej na samej wierze, co było treścią pierwszego rozdziału, poniższe analizy mają za zadanie dalsze potwierdzenie słuszności tezy Bartha, że Bóg dla rozumu jest niedostępny, a tym samym teologia naturalna, która jest uosobieniem ludzkich naturalnych zdolności poznania Boga, jest nie do przyjęcia.

Ostrze krytyki Bartha przeciwko teologii naturalnej jest wymierzone przede wszystkim w analogię bytu, która jest pewnym wyrazem teologii naturalnej. Analogia ta zakłada, że między bytem Boga a bytami w świecie zachodzi pewne nieznaczące podobieństwo przy ich zasadniczym niepodobieństwie. Bez względu na to, jak się rozumie to bytowe podobieństwo, analogia bytu jest stanowiskiem przeciwnym pogładowi, który to podobieństwo całkowicie wyklucza. Brak analogii bytu oznaczałby, że żadna z kategorii bytowych obecnych wśród stworzenia nie jest obecna w Bogu. Analogia bytu, jako pewne rozumienie podobieństwa i niepodobieństwa między Bogiem a światem, może być podstawą naturalnego poznania Boga. Wiedząc, jaki jest świat i jaki charakter ma to podobieństwo, możemy próbować coś orzekać o niepoznawalnej

dla nas bezpośrednio naturze Boga. Sama teoria analogii, jak i poznanie na tej teorii oparte, swymi początkami sięga Arystotelesa, który pierwszy ją opracował. W Kościele katolickim analogia bytu stała się uprzywilejowanym sposobem poznania natury Boga – przynajmniej na poziomie tak zwanej teologii naturalnej. I tak, dla świętego Tomasza z Akwinu, zwolennika tej teorii, różnica między Bogiem a światem jest tego rodzaju, że choć byt Boga nie jest porównywalny do jakiegokolwiek bytu w świecie, to jednak istnieje pewne nieznaczne podobieństwo między światem a Bogiem. Dotyczy ono wewnętrznej struktury bytu Boga i każdego bytu stworzonego. Kwestia, jaka jest ta wewnętrzna struktura, została szczegółowo rozwinięta przez komentatorów Tomasza. Według nich, ta wewnętrzna struktura w każdym bycie jest taka sama, choć jej elementy składowe są zasadniczo różne i nieporównywalne między sobą. Dla przykładu – elementem wspólnym dla wszystkich bytów jest to, że każdy byt ma istnienie aktualizujące istotę bytu. Zachodzi to zarówno w Bogu, jak i w każdym innym bycie. Zatem ani istnienie, ani istota nie są podobne w Bogu i stworzeniu, tylko fakt ich wzajemnej relacji. Tak rozumiane podobieństwo ma charakter formalny, bo dotyczy struktury bytu. Zatem świat i Bóg mogą być sprowadzeni do wspólnego mianownika, jakim jest to, że istnieją. Jest to tak zwana analogia proporcjonalności. To wewnętrzne podobieństwo jest podstawą orzekania o pewnych atrybutach Boga na podstawie znajomości stworzeń, a także do nazwania stworzenia i świata wspólną nazwą *byt*<sup>1</sup>. Tym samym rozum nieoświecony wiarą może poznać boskie doskonałości poprzez analizę doskonałości świata. Analogia bytu jest zatem jedną z podstaw teologii naturalnej.

Barth zna, choć w sposób dość ogólny, powyższe stanowisko Tomasza i jego następców, i zdecydowanie odrzuca każdą formę teologii naturalnej i wiążącej się z nią, jego zdaniem, *analogia entis*, czy to będzie analogia atrybucji, czy też wyżej wspomniana analogia proporcjonalności<sup>2</sup>. Uznanie bowiem istnienia analogii bytu daje jakieś podstawy rozumowi do naturalnego poznania Boga. A to, zdaniem Bartha, jest niemożliwe. Dlatego wykazanie, że analogia bytu nie zachodzi, jest jednym z ważniejszych zadań, jakie Barth stawia swojej teologii. Tym samym wykazuje, że jedynie wiara jest w stanie poznać Boga. Nie można powiedzieć, że Barth w kwestii analogii bytu myli

<sup>1</sup> M. A. Krąpiec, *Analogia*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, J. Herbut (red.), Lublin 1997, s. 41-42; M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993, s. 33-37.

<sup>2</sup> *KD* II/1, s. 268.

pojęcia lub ma zbyt ogólną wiedzę. Choć jego stanowisko ma silne negatywne emocjonalne zabarwienie, podaje on szereg powodów, dla których należy odrzucić analogię bytu, a tym samym wykluczyć rozum z możliwości poznania Boga.

### 2.1.1. BRAK PODOBIENSTWA MIĘDZY BOGIEM A ŚWIATEM

#### 2.1.1.1. NIEPODOBIENSTWO BOGA DO ŚWIATA

Już na samym początku swojej teologicznej działalności, w *Römerbrief*, Barth daje niejasno, choć zauważalnie, do zrozumienia, że Bóg jest całkowicie różny od świata. Nie ma jeszcze sprecyzowanego poglądu na to, jak bardzo się od świata różni. Niemniej podkreśla to, że zupełnie Go nie obejmują kategorie świata<sup>3</sup>. Bóg jest całkowicie i ostatecznie poza naszym światem<sup>4</sup>. Z czasem Barth dojdzie do wniosku, że różnica między Bogiem a światem jest nieskończona<sup>5</sup>. Stąd, mówiąc o analogii bytu, która w swojej istocie zakłada zarówno podobieństwo, jak i niepodobieństwo Boga i świata, Barth stwierdza, że terminy: *taki sam*, *nie taki sam* oraz *analogiczny* nie odnoszą się do Boga i świata. Zatem tezy uznające ontyczne podobieństwo i niepodobieństwo między tymi dwiema rzeczywistościami są – według Bartha – fałszywe. Przy ważności tego stwierdzenia Barth dodaje jednocześnie, że owszem, można mówić o pewnym podobieństwie między tymi dwiema rzeczywistościami, choć to podobieństwo ma swoisty charakter, bo opiera się na wierze. Jeśli na poziomie bytu, czyli na poziomie wewnętrznym, Bóg i świat są nieskończenie niepodobni, to istnieje inny poziom, gdzie można porównać te dwie rzeczywistości. Dlatego, jeśli w *KD* Barth mówi o pewnej analogii, to jest ona oparta na podobieństwie, które jest czymś dodanym do każdego bytu, czymś w stosunku do tego bytu zewnętrznym. Stąd nie jest to analogia bytu, tylko zupełnie inna analogia, bo analogia wiary, o czym mowa była wcześniej. Dlatego ostatecznie ontycznie Bóg nie jest porównywalny do stworzenia<sup>6</sup>.

Jedyne podobieństwo ontyczne, o jakim możemy mówić, to to, które zachodzi między człowiekiem a światem, czyli wewnątrz stworzenia. Wynika

<sup>3</sup> *RB*, s. 58-59.

<sup>4</sup> Tamże, s. 304.

<sup>5</sup> *KD* II/1, s. 350.

<sup>6</sup> Tamże, s. 254-255.

ono z tego, że wszystko i wszyscy jesteśmy stworzeni przez Boga. Natomiast w stosunku do Boga nie jesteśmy podobni. Jedyne *quasi* podobieństwo sprowadza się do tego, iż celem stworzenia jest danie świadectwa o istnieniu Boga, a to nie oznacza wspólnoty z Nim, jaka natomiast zachodzi między człowiekiem a światem. To fakt bycia stworzonym przez Boga wprowadza zasadniczą różnicę między stworzeniem a Bogiem i jest przyczyną niepodobieństwa. To niepodobieństwo jest nieprzezwyciężalne<sup>7</sup>.

Z powyższego Barth wyciąga jeszcze inny wniosek. Stworzenia nie tylko nic nam o Bogu nie mówią, ale dodatkowo wskazują na to, iż one same nie są w stanie powiedzieć nam, kim jest Bóg, i tym samym pokazują, że należy szukać odpowiedzi na pytanie: „kim jest Bóg” nie w nich samych, ale w Nim<sup>8</sup>. Nasze ograniczenia i niedoskonałości wskazują na Boga w ten sposób, że do Niego odsyłają. Nie na podstawie rzeczy stworzonych zatem coś poznamy o Bogu. Nie ma odbicia Boga w rzeczach. Jest wręcz przeciwnie – niedoskonałość i ograniczoność rzeczy powinna być dla nas znakiem innej rzeczywistości – tej boskiej<sup>9</sup>.

Spróbujmy dookreślić różnicę między Bogiem a światem. Barth podkreśla, że Bóg jest całkowicie i ostatecznie poza naszym światem<sup>10</sup>. Należy to rozumieć w tym sensie, że istota Boga nie jest związana ze światem. Absolutność Boga nie wynika z Jego relacji do świata. Absolutność jest Jego wewnętrzną cechą i wynika z Jego istoty (*aseitas*)<sup>11</sup>. Fakt istnienia bytów i ich zależności od Boga niczego nie zmienia w Jego istocie. Bóg jest zawsze ten sam. Bóg nie ma wspólnego bytowania z innymi bytami. Jego byt nie udziela się innym bytom. Bóg nie tworzy ze światem większej całości, tzn. jakiegoś trzeciego rodzaju. Bóg nie przemienia się w świat. Bóg pozostaje w relacji do świata taki, jaki jest, tzn. ta relacja nic nie wnosi w Jego bytowanie. Bóg oddziałuje na świat w jego najmniejszej części i ma wpływ na to, czym jest świat<sup>12</sup>.

Barth uznaje, że Bóg to *actus purus*, czyli czysta aktualność – dodaje od razu. Następnie stwierdza, że Bóg jest czystym dzianiem się, bez początku i końca, bez ograniczenia czy jakiegokolwiek zależności, bez miejsca i czasu. Nie jest

<sup>7</sup> Tamże, s. 211-212.

<sup>8</sup> *RB*, s. 24.

<sup>9</sup> Cfr.: *RB*, s. 24-26.

<sup>10</sup> *RB*, s. 304.

<sup>11</sup> *KD II/1*, s. 347.

<sup>12</sup> Tamże, s. 350-351.

czymś obok czegoś, nie jest rzeczą (*Sache*) ani przyczyną (*Ur-Sache*)<sup>13</sup>. Natomiast

wszystko, co istnieje poza Bogiem, jest niezmiennie utrzymywane przez Boga ponad nicością. Charakter stworzeniowy znaczy: istnienie w czasie i w przestrzeni, istnienie mające początek i koniec, istnienie, które się staje, by znowuż przeminąć. [...] Ponadto jest ono nie jednym, lecz wieloma. [...] Bóg wszelako jest wiekuisty. Nie oznacza to, by nie było w Nim też czasu, lecz jest to czas inny niż ten nasz, w którym wszak nie mamy w zasadzie nigdy teraźniejszości, a przestrzenność znaczy osobność. Boży czas i przestrzeń wolne są od tych granic, jedynie w jakich przestrzeń i czas są dla nas do pomyślenia. [...] Skoro stanowi On źródło i tych form, nic w Nim nie ma ograniczenia i niedoskonałości, jak to jest właściwe istnieniu stworzeniowemu<sup>14</sup>.

Pojęcie skończoności ujęte czasowo i przestrzennie nie odnosi się do Boga. To oznacza, że nieskończoności Boga nie można przeciwstawić skończoności świata, gdyż ta ostatnia nie jest intelektualnym korelatem dla nieskończoności Boga. Jest to wynikiem, oczywiście, różnicy bytowej. Mówimy, że Bóg jest nieskończony, ale tylko dla podkreślenia, że czas i przestrzeń do Niego się nie odnoszą. Boska prawdziwa „nieskończoność” nie ma zaprzeczenia w skończoności. Bóg w swojej doskonałości może być skończony, co jednocześnie nie oznacza, że nie może być jednocześnie nieskończony. Granica jest tylko niedoskonałością stworzenia, ale nie Boga. Bóg, będąc poza czasem i przestrzenią, ustanawia w stworzeniu początek i koniec, miarę i granicę, czas i przestrzeń<sup>15</sup>.

#### 2.1.1.2. BÓG NIE NALEŻY DO KATEGORII BYTU

Na poziomie teoriopoznawczym absolutność (dla Bartha wolność) Boga przekłada się na to, że Bóg nie zawiera się w żadnej kategorii dotyczącej świata. Nie ma On nic wspólnego z czymkolwiek. Bóg nie ma porównywalnego do stworzenia ani życia, ani miłości, ani też bytu. Ta nieporównywalność Boga wynika z braku wspólnej podstawy z innymi rzeczami. Jeśli Bóg i coś jeszcze miałyby stanowić jakąś jedność noetyczną, to musiałaby ta jedność stanowić coś więcej niż pojęcie Boga, a czegoś takiego już nie ma. Stąd prawdziwe jest stwierdzenie, że Bóg nie należy do jakiegoś rodzaju. Przykładem niekonsek-

<sup>13</sup> *RB*, s. 259.

<sup>14</sup> *DwZ*, s. 54.

<sup>15</sup> *KD* II/1, s. 525-526.

wencji właśnie w tej kwestii jest stwierdzenie świętego Tomasza, iż Bóg nie jest w żadnym rodzaju, a tymczasem sam Tomasz umieszcza Go w kategorii „byt”. Szwajcarski teolog stwierdza, iż Tomaszowi tylko się wydaje, iż był w stanie wytłumaczyć, na jakiej podstawie zaliczył Boga do tej samej kategorii co rzeczy stworzone i nazwał wspólną nazwą *byt*<sup>16</sup>. Dalszą konsekwencją powyższego stwierdzenia jest to, że Bóg także nie jest zależny od ogólnych praw dotyczących bytu, gdyż to czyniłoby Go bytem czemuś podporządkowanym<sup>17</sup>.

Przykładem zamieszania, jakie wynika z zaliczenia Boga do kategorii bytu, jest – zdaniem teologa z Bazylei – spór między tomistami a jezuitami (molinistami) dotyczący wiedzy Boga co do przyszłości. Choć Barth opowiada się po stronie tomistów, niemniej pyta, czy u podstaw całej kontrowersji nie tkwi ten sam błąd, który jest wspólnym założeniem jednych, jak i drugich. Właśnie ten błąd umożliwia pojawienie się tak przeciwnych opinii dotyczących tej samej kwestii. Powodem tego, że w ogóle doszło do wspomnianej kontrowersji, jest uznanie przez obydwie te stronnictwa, iż Bóg i stworzenie są ze sobą porównywalni ze względu na przynależność do tej samej kategorii, którą jest byt. W konsekwencji prowadzi to do trudności w określeniu, w jakim stopniu te dwie rzeczywistości mogą się nawzajem ograniczać i jak dalece mogą ze sobą konkurować<sup>18</sup>.

Skutkiem tego, że Bóg jest poza wszelkim rodzajem i gatunkiem, jest dla przykładu jedność, którą Mu przypisujemy – pisze Barth. Każde pojęcie jedności, jak je zazwyczaj rozumiemy, jest związane z pojęciem wielości. Dlatego te jedności należą do jednego rodzaju i są jednością względną. Pojęcie jedności, jakie powinniśmy przypisać Bogu, jest inne. Jest ono nieporównywalne z innymi jednościami i wielością. Dlatego Bóg jest jedyny. Bóg jest absolutnie jedyny. Wszystkie inne jedności są podzielne. Wszystko, co nie jest Bogiem, jest tylko względnie proste, bo tak naprawdę jest zawsze z czymś powiązane, wewnątrznie lub zewnątrznie. Bóg natomiast nie jest w żaden sposób podzielny, ani z niczym powiązany, ani od niczego nie jest zależny. Zatem w odniesieniu do swojej jedności i prostoty jest jedynym takim bytem<sup>19</sup>.

Podsumowując powyższe, możemy stwierdzić, że pojęcie bytu nie wystarcza, aby oddać charakter relacji między Bogiem a stworzeniem. Pojęcie bytu raczej

<sup>16</sup> Tamże, s. 349.

<sup>17</sup> Tamże, s. 375.

<sup>18</sup> Tamże, s. 650-655.

<sup>19</sup> Tamże, s. 504.

zaciemnia tę relację, gdyż czyni świat i Boga jedną rzeczywistością – gdy tymczasem jest to najmniej oczywiste. Bóg jest czystym cudem, absolutnym wydarzeniem, absolutną aktualnością. Analogia bytu, przyjmując byt za wspólną podstawę, wprowadza podobieństwo między światem a Bogiem. Tymczasem nie ma tu żadnego podobieństwa. Jak Bóg istnieje *a se*, tak stworzenie istnieje z Niego – *ab alio*. A to jest wyrazem czystego przeciwieństwa<sup>20</sup>.

### 2.1.2. NIEPRAWOMOCNOŚĆ METAFIZYKI WYCHODzącej OD DOŚWIADCZENIA W POZNANIU BOGA

Odrzucając analogię bytu, Barth pozbawia rozum możliwości samodzielnego poznania Boga. Jako spadkobierca Ritschla negatywnego stosunku do metafizyki w teologii odrzuca on wszelką filozofię jako źródło wiedzy o Bogu. Choć w okresie drugiego wydania *Römerbrief* Barth nie stroni od filozofii, to już wtedy zaznacza, iż nasze rozumienie Boga jest wynikiem rozumienia nas samych. Dlatego nie możemy polegać na sobie w myśleniu o Bogu, gdyż jesteśmy bytowo skończeni<sup>21</sup>.

#### 2.1.2.1. CZŁOWIEK JAKO PUNKT WYJŚCIA W POZNANIU BOGA

Historia filozofii dostarcza nam przykłady różnych sposobów uprawiania metafizyki prowadzącej do poznania Boga. Jednym z nich jest przyjęcie człowieka za punkt wyjścia w rozumieniu Boga. Dla przykładu Charles Hartshorne stwierdza, że mamy możliwość mówienia o Bogu jedynie jako o czymś doskonalszym od świata lub doskonalszym od człowieka. Właśnie pojęcie człowieka przyjmuje on za punkt wyjścia w refleksji o Bogu. Nie bez powodu spotyka go zarzut uczynienia z Boga kogoś, kto jest *super human*<sup>22</sup>. Barth zna ten sposób uprawiania metafizyki i kategorycznie go odrzuca.

Między człowiekiem a Bogiem nie ma żadnego porównania, co jest powieleniem tezy o nieprzynależeniu Boga do kategorii bytu. Mimo iż Bóg jest stwórcą świata, a w tym człowieka, to nie ma między nimi jakiejś ciągłości. Różnica między nami a Bogiem jest „jakościowo nieskończona”. Bóg nie jest przyczyną człowieka (świata), ale źródłem (*Ursprung*). Bóg nie jest bytem

<sup>20</sup> Von Balthasar, s. 175-176.

<sup>21</sup> *RB*, s. 288.

<sup>22</sup> Ch. Hartshorne, *Can we understand God?*, „Louvain Studies” 7 (1978) 2, s. 75-84.

(*Nicht-Sein*), w przeciwieństwie do człowieka (*Sein*)<sup>23</sup>. Stąd uznanie, że Bóg jest jakimś doskonalszym obrazem człowieka, jest z góry skazane na niepowodzenie. Nie można dokonać metafizycznej obróbki człowieka jako człowieka i w ten sposób zacząć mówić o naturze Boga. Dla Bartha przejście od człowieka jako takiego – przy negacji jego niedoskonałości – do natury Boga jest nie do przyjęcia<sup>24</sup>.

Schleiermacher, jeden z najczęściej krytykowanych przez Bartha filozofów, stawia człowieka w punkcie wyjścia dyskursu o Bogu. Barth jest przeciwny jego metodzie. Schleiermacher sądzi, że boskie atrybuty są obiektywizacją tego, co odczuwa wierzący w kontakcie z Bogiem. Dzięki temu uczuciu człowiek sądzi, że odkrywa boską wszechwiedzę, wszechmoc, wieczność oraz wszechobecność i inne atrybuty. Barth podważa wiarygodność takiej metody, pytając, na jakiej podstawie można łączyć pobożne uczucie z boską sprawiedliwością, wszechwiedzą itp. Jest to jedynie projekcja ludzkich cech<sup>25</sup> – konkluduje.

Barthiańska analiza wpływu tego, kim jesteśmy, na nasze rozumienie Boga, biegnie innym torem. Barth stwierdza, że wszystkie nasze obrazy i pojęcia (*Anschauen und Begreifen*) to jesteśmy my sami. Także te, które odnosimy do Boga. Człowiek myśli w kategoriach sobie najbliższych. Inaczej w ogóle nie myślimy. A tymczasem sami z siebie nie mamy nic wspólnego z Bogiem. Bóg w swojej zakrytości jest wobec nas daleki i obcy<sup>26</sup>. Jeśli zatem człowiek chce sam, niezależnie od Boga, poznać Go, to wtedy – konkluduje teolog z Bazylei – tak naprawdę poznaje samego siebie. Wtedy mamy do czynienia z absolutyzowaniem istoty człowieka oraz z projekcją własnej istoty na Boga<sup>27</sup>.

#### 2.1.1.2. ŚWIAT I DZIAŁANIE BOGA W ŚWIECIE JAKO PUNKT WYJŚCIA

Innym możliwym punktem wyjścia w poznaniu Boga jest doświadczenie świata. Tutaj, zauważa Barth, u podstaw obowiązuje zasada *operari sequitur esse*, którą on sam odrzuca. Nie można dokonać porównania między bytem boskim – źródłem i granicą wszelkiego bytu – a bytem stworzonym. Barth uważa, że prawdziwą zasadę: *esse sequitur operari* (czyli działanie Boga jest przyczyną istnienia) zastąpiono zasadą metafizyczną: *operari sequitur esse*.

<sup>23</sup> *RB*, s. 342-344.

<sup>24</sup> *Cfr.:* *RB*, s. 192-193.

<sup>25</sup> *KD II/1*, s. 381.

<sup>26</sup> Tamże, s. 204.

<sup>27</sup> Tamże, s. 76.

Zasada *operari sequitur esse* odzwierciedla porządek będący w Bogu i przynależy tylko Jemu. Arystoteles, twórca tejże zasady metafizycznej, zastosował ją w teorii poznania, co jest uzurpacją. Jeśli ta zasada odzwierciedla porządek bytu – stawia tezę Barth – to nie odzwierciedla ona naszego porządku poznania. Poza tym jest niebiblijna, co dla Bartha jest bardzo ważnym kryterium, jeśli chodzi o metodę poznania Boga<sup>28</sup>. Zważywszy na to wszystko, co wyżej powiedziane, Barth uznaje, że nie można poznać Stwórcy na podstawie Jego dzieł.

Barth analizuje argumentację Tomasza z Akwinu, w której Akwinata rozważa istnienie bytu rządzącego światem. Ten byt, będący ponad światem, posiada moc, która pozwala mu tym światem kierować. Barth jest skłonny do tego momentu zaakceptować tok myśli Tomasza, gdyż uznaje go za zgodny z regułami myślenia. Jednak w momencie, w którym Tomasz zaczyna nazywać ten byt Bogiem, Barth zdecydowanie się temu sprzeciwia. Zarzuca dominikaninowi, że jego myślenie jest w stanie jedynie wykazać zależność świata od jakiegoś bytu transcendentnego wobec niego, który to byt w swojej definicji jest ciągle uzależniony od świata. Świat wskazuje na coś wobec niego transcendentnego i nic więcej. Jest to „chęć” świata, aby taki byt istniał, co wcale jeszcze nie gwarantuje, że rzeczywiście istnieje. Dlatego nie mamy prawa nazywać go Bogiem<sup>29</sup>.

### 2.1.2.3. UWZNIOSŁANIE

Barth odnosi się do różnych metod stosowanych w metafizyce, posługujących się doskonałościami poznanymi w świecie w celu odniesienia ich do Boga. Jedną z takich klasycznych metod jest tak zwana droga uwznioślenia. Zakłada ona, że pewne doskonałości, które znajdujemy w świecie, istnieją w Bogu, ale doskonałej, bo na sposób Jego istoty. Zatem są tożsame z Jego istnieniem, są nieskończone, nieograniczone. Szwajcarski teolog stwierdza, że nie jest możliwe „powiększenie” cech stworzeń, aby dotrzeć do tego, co nieskończone i absolutne. Nikt z nas nie jest w stanie sobie przedstawić nieskończonej realizacji ziemskich doskonałości. Pomnażając w nieskończoność cechy stworzeń, nigdy nie osiągniemy pojęcia doskonałości tak, jak one się realizują w Bogu. Zbiór ten musiałby być traktowany jako jedność, gdyż Bóg jest prosty. A tymczasem, twierdzi Barth, Bóg nie może być utożsamiony z tą czy inną

<sup>28</sup> Tamże, s. 91.

<sup>29</sup> *KD* III/3, s. 200-202.

doskonałością świata lub sumą poszczególnych przypadków doskonałości w świecie. Owszem, Bóg to byt, który jest tożsamy ze wszystkimi doskonałościami odrębnymi od świata, które są w Bogu Bogiem. Natomiast pojęcie uzyskane na drodze uwznioślenia nie jest tożsame z Bogiem, a jest co najwyżej ludzką ideą, w której człowiek dokonuje jakiejś projekcji. W tak utworzonym pojęciu doskonałości są zbiorem poszczególnych przypadków tych doskonałości obecnych w stworzeniu. A tymczasem, podsumowuje Barth, kierunek naszego poznania musi być odwrotny: to Bóg jest tymi doskonałościami, tzn. to On jest źródłem wszystkich przypadków występowania tych doskonałości w świecie. Doskonałości są Boga, a nie świata. Są doskonałościami świata, o ile mają źródło w doskonałościach Boga<sup>30</sup>.

Jako przykład zastosowania tej metody Barth analizuje pojęcia miłości, pana i stwórcy. W przypadku procesu uwznioślenia zaczynamy od pojęcia miłości obecnej między ludźmi. Gdy to wyjściowe pojęcie miłości udoskonalimy na drodze uwznioślenia, to nie dojdziemy do tego, czym jest miłość w Bogu samym<sup>31</sup>. Jeśli Bóg mówi o sobie, że jest panem, to błędnie możemy szukać przejawów panowania w świecie, aby tak otrzymane pojęcie odnieść do Boga – Pana. W tym wypadku otrzymane przez nas pojęcie pana nie jest w stanie przedstawić nam kogoś, kto sprawuje rząd nad całością stworzenia<sup>32</sup>. Podobnie jest z rozumieniem Boga jako stwórcy. Zakłada ono analogię do znanych nam „stwórców”, lecz w przypadku Boga musimy mówić o stworzeniu z nicości. Ponieważ jednak żadna z rzeczy istniejących w świecie nic takiego nie jest w stanie uczynić, gdyż stworzenie z niczego wydaje się na podstawie działania stworzeń czymś absurdalnym, nie można wiedzy uzyskanej o stworzeniach przełożyć na Boga<sup>33</sup>.

Ostatecznie nasze twierdzenia o Bogu, czerpiące argumentację z wiedzy o świecie, będą tylko zwielokrotnieniem świata.

Co człowiek o własnej sile potrafi poznać według miary przyrodzonej sobie mocy, swego rozsądku, swego uczucia, będzie w najlepszym wypadku czymś niczym najwyższy byt, absolutna istota, niczym kwintesencja całkowicie wolnej potęgi, bytu górującego nad wszystkimi rzeczami. Ta absolutna i najwyższa istota, to ostateczne i najgłębsze, ta «rzecz sama w sobie» z Bogiem nie ma nic wspólnego. Należy ona do

<sup>30</sup> *KD II/1*, s. 366-367.

<sup>31</sup> Tamże, s. 390-391.

<sup>32</sup> Tamże, s. 366-367.

<sup>33</sup> Tamże, s. 82-83.

intuicji krańcowych możliwości ludzkiego myślenia, ludzkiej inwencji. Człowiek jest w stanie pomyśleć tę istotę, wszelako nie pomyślał przez to Boga. [...] O Bogu, Jego istocie oraz Jego naturze [...] należy [...] teraz powiedzieć, iż Bóg [... jest] nie tym, którego człowiek sobie wymyśli i określi jako Boga<sup>34</sup>.

A dalej dodaje:

Nie zapraszam państwa jednak do snucia spekulacji, powiem raczej, iż to droga z gruntu błędna, która nigdy nie może doprowadzić do Boga, tylko do mylnie tak zwanej rzeczywistości<sup>35</sup>.

Innymi słowy, uwznioślanie to zabieg, w wyniku którego pojęcie bytu, istotowo odnoszące się do skończonych przedmiotów, w procesie uwznioślania zostaje poddane „rozciągnięciu” aż do granic absolutności. Jest to jednak tylko formalny zabieg, przez który osiąga się jedynie projekcję skończoności na Boga. Jest to samoubóstwienie stworzenia<sup>36</sup>. Barth nie sprzeciwia się filozoficznej metodzie wznoszenia się z rzeczy skończonych do nieskończonej, lub metodzie szukającej ostatecznej przyczyny, ale nie przypisuje tej metodzie żadnej konkluzywności<sup>37</sup>.

#### 2.1.2.4. UWZNIOSŁANIE DZIAŁANIA BOGA W ŚWIECIE

Teolog z Bazylei uznaje, że nawet posługiwanie się treściami objawionymi mówiącymi o działaniu Boga w świecie także nie daje nam poznania, czym jest dana doskonałość w samym Bogu. Wynika to z tego, że inaczej Bóg działa w stosunku do świata, a inny jest w sobie. Jego działanie na „zewnątrz” samego siebie jest uboższe niż to, czym jest On sam w sobie. Jeśli Bóg okazuje się w swoim działaniu święty, potężny, sprawiedliwy, miłosierny, wszechobecny, to ze względu na Jego sposób działania w świecie, a nie ze względu na to, jaki On jest sam w sobie. Tym samym, także w tym przypadku będziemy mieli ludzki obraz Boga, jeśli tylko na tych zewnętrznych przejawach Bożego działania poprzestaniemy. Bóg jest tymczasem zupełnie inny niż przejawy Jego działania<sup>38</sup>. Obraz Jego działania na zewnątrz Jego bytu musielibyśmy uzupeł-

<sup>34</sup> *DwZ*, s. 21-22.

<sup>35</sup> Tamże, s. 35.

<sup>36</sup> Von Balthasar, s. 176.

<sup>37</sup> Tamże, s. 162.

<sup>38</sup> *KD* II/1, s. 364-365.

nić obrazem Jego działania wobec siebie samego. Dlatego analizując pojęcie wszechmocy Boga, nie możemy się zadowolić tym, co Bóg czyni poza swoim bytem, gdyż to nie daje wyczerpującej odpowiedzi na pytanie, czym jest wszechmoc Boża w Bogu. Wszechmoc Boża to nie wszechskuteczność (*Allwirksamkeit*), gdyż Bóg, jako wszechmocny, jest także wszechmocny wobec swojego bytu. Przez swoje działanie Bóg nie ulega pomniejszeniu, a tego nie wywnioskujemy ze stosunku Boga do świata<sup>39</sup>. Z podobną sytuacją mamy do czynienia, analizując, czym jest miłość w Bogu. Gdy za punkt wyjścia przyjmujemy miłość Boga do stworzenia, to i tak nie dojdziemy do tego, że Bóg nie potrzebuje niczego „z zewnątrz”, aby spełniać akty miłości, bo kocha On sam siebie i ta miłość jest pełnią miłości<sup>40</sup>.

Konfrontując powyższe stwierdzenia o niewystarczalności analizy objawionego nam działania Boga w świecie, nie powinniśmy ulec złudzeniu, że dla Bartha nie ma ono żadnego znaczenia. Jest wręcz odwrotnie, bo jest to wiedza oparta na objawieniu. Bóg w swoich przejawach działania wobec świata jest dla nas kopalnią wiedzy o Nim. Wiedza ta jednak winna być łączona z objawieniem na temat istoty Boga, o czym była mowa wcześniej.

#### 2.1.2.5. NEGACJA

Barth odrzuca także drogę negacji – drugą metodę stosowaną w metafizycznym poznaniu Boga. Droga negacji polega na negowaniu niedoskonałości cech stworzenia, aby znaleźć doskonały odpowiednik danej cechy w Bogu. Jako przykład tego typu metody Barth analizuje pojęcie wieczności. Tym samym polemizuje z Tomaszem z Akwinu, twierdzącym, że do pojęcia wieczności dochodzimy przez negację pojęcia czasu. Barth odwołuje się do definicji wieczności sformułowanej przez Boecjusza i na jej podstawie stwierdza, że wieczność była, i jest, gdy jeszcze nie było czasu, i dlatego – zdaniem Bartha – czas w ogóle nie odnosi się w żaden sposób do pojęcia wieczności, gdyż w wieczności jest zarówno stałość, jak i zmienność, a wieczny Bóg pozostaje ciągle ten sam, co wyklucza Jego wszelką niestałość i nieporuszonosc<sup>41</sup>.

Negacja okazuje się nieprzydatna także wówczas, gdy chcemy w oparciu o nią poznać wolność Boga. Jeśli punktem wyjścia będzie dla nas wolność Boga w stosunku do świata, wyrażona w fakcie objawienia się światu, to oddalimy się

<sup>39</sup> Tamże, s. 592-593.

<sup>40</sup> Tamże, s. 390-391.

<sup>41</sup> Tamże, s. 689.

od właściwego rozumienia tejże wolności, gdyż wolność Boga polega właśnie na tym, że Bóg prawdziwie chce i może objawić się światu. Jest nawet dokładnie odwrotnie, niż wskazywałyby na to efekt metody negacji zastosowany w tej sytuacji. Przez to, że Bóg objawił się światu, poznajemy, że jest On wolny i jak jest wolny. Jeśli zatem zanegujemy treść tego danego nam początkowo pojęcia wolności Boga, to tylko się oddalimy od zrozumienia, czym jest boska wolność. Barth ponownie stwierdza, że droga negacji nie jest w tym przypadku właściwa<sup>42</sup>.

Podobnie, drogą do właściwego pojęcia niezmienności Boga nie jest negacja ruchu. Niezmiennosc rozumiana jako bezruch jest inną formą braku życia, co jest – prawdę powiedziawszy – wyrazem ateizmu. Tak rozumiany nieporuszony Bóg musiałby być prosty, nieskończony, niemający żadnej relacji do stworzeń, wszystkie zaś określenia, które przypisujemy Bogu, np. Stwórca, Pan stworzenia, byłyby nieprawdziwe. Za przykład takiego rozumienia Boga Barth przyjmuje koncepcję wypracowaną przez Schleiermachera, który odnosi boskie predykaty nie do Boga, bo Jego istnienia nie uznaje, ale jedynie do ludzkiej uczuciowości<sup>43</sup>.

Analogiczna sytuacja zachodzi, gdy chcemy zrozumieć nieskończoność Boga, która nie ma swojego przeciwstawienia w ograniczeniach przysługujących przestrzeni i czasowi<sup>44</sup>. Pojęcie wszechobecności oraz wieczności określano często negatywnie przez słowo *infinitas*, czyli brak granic, czy to czasowych, czy to przestrzennych. Jednak jest to tylko negatywne określenie tego, czym jest człowiek. Człowiek jest czasowy oraz przestrzenny, a Bóg musiałby być pozbawiony tych granic. Jednak w ten sposób nie znajdujemy znaczenia, czym jest wszechobecność i wieczność Boga, a jedynie zaprzeczenie ludzkiej niedoskonałości. Do podobnych określeń zalicza: bezgraniczność, pozaczasowość, pozaprzestrzenność<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> Tamże, s. 390-391.

<sup>43</sup> Tamże, s. 555.

<sup>44</sup> Tamże, s. 525.

<sup>45</sup> Tamże, s. 523-524.

### 2.1.3. ODRZUCENIE WSZELKIEJ TEOLOGII NATURALNEJ

#### 2.1.3.1. ARGUMENTY Z WIARY

Barth jest przede wszystkim teologiem. Dlatego ostatecznym argumentem przeciw teologii naturalnej jest dla niego treść objawienia, a ono – jego zdaniem – nie potwierdza tego, że należy uprawiać jakąś teologię naturalną w celu poznaniu Boga. Barth przytacza tu szereg argumentów. Od samego początku swojej działalności teologicznej szwajcarski teolog twierdzi, że niemożliwe jest samoodkupienie człowieka. A takim przejawem samoodkupienia miałyby być, w jego rozumieniu, teologia naturalna. Nie ma przejścia z rzeczywistości stworzonej, zupełnie różnej od boskiej, do Boga samego. Początkowo Barth uznawał w swojej teologii, że świat i człowiek są grzeszni i dalecy od Boga, a „grzech i śmierć” nigdy nie będą prowadziły do pozostałych dwóch rzeczywistości – łaski i zbawienia. Bóg sam musi przenieść człowieka z ludzkiej i światowej sfery do nowej, swojej – boskiej<sup>46</sup>. Później, w okresie *KD*, dodaje:

Wszelako decydująca treść *Biblii*, Jezus Chrystus, w żaden sposób nie zaleca nam, byśmy zapożyczać mieli jakiegokolwiek światopogląd. Podejmowane, oparte na nas samych, próby zrozumienia tego, co istnieje, przeniknięcia do istoty rzeczy i osiągnięcia z Bogiem lub bez Niego oglądu całościowego to przedsięwzięcie, od którego my chrześcijanie jesteśmy raz na zawsze zwolnieni. Dlatego gdy trafi się państwu taki całościowy ogląd, radziłbym ująć go w nawias, nawet jeśli miał się zwać światopoglądem chrześcijańskim!<sup>47</sup>

Ten całościowy ogląd to właśnie poznanie Boga powstałe w oparciu o teologię naturalną.

W *Römerbrief* rozważa zdanie świętego Pawła z Listu do Rzymian (1,20nn), w którym jest mowa o tym, iż można poznać Boga na podstawie stworzenia. Barth nie kwestionuje zasadności tej myśli, jedynie stwierdza, że Bóg – będąc całkowicie różny od człowieka – towarzyszy ludzkiemu myśleniu od zawsze. Błędem ludzkim jest myślenie o Bogu jak o kimś nie-różnym od nas. Myślenie o Bogu jako o całkowicie innym od nas pozwala nam na pewną już o Nim wiedzę, ale temu zadaniu nie jest w stanie sprostać teologia naturalna<sup>48</sup>. W *Kirchliche Dogmatik* to samo zdanie świętego Pawła kwestionuje, powołu-

<sup>46</sup> Cfr.: *RB*, s. 170-171.

<sup>47</sup> *DwZ*, s. 58.

<sup>48</sup> *RB*, s. 23.

jąc się na zasadę, iż aby dane stwierdzenie było właściwie interpretowane, musi znajdować się także w Starym Testamencie – w wypowiedziach prorockich oraz w Pięcioksięgu. Według oceny Bartha, z kart Pisma Świętego wynika, że każde inne poznanie, poza drogą wyznaczoną przez Boga, jest fałszywe, tzn. niewłaściwe i nienormalne dla ludzkiej natury – ujmuje jego myśl von Balthasar. Jest tak dlatego, ponieważ całe stworzenie pochodzi od Boga. Biblia nie zna żadnej niezależnej od Boga rzeczywistości<sup>49</sup>, a taki musiałby być świat, jeśli przez niego można by było poznać Boga. Najpoważniejszym teologicznie argumentem przeciwko teologii naturalnej jest śmierć Chrystusa na krzyżu. Mając przed oczami Chrystusa (Jego krzyż), potwornością jest poznawać jedyność Boga drogą naturalną – stwierdza teolog z Bazylei<sup>50</sup>.

Podsumowując religijne racje odrzucenia teologii naturalnej, argumenty Bartha można sprowadzić do dwóch punktów. 1. Teologia naturalna jest wyrazem braku bojaźni ze strony stworzenia, które podporządkowuje swojego Stwórcę własnym schematom myślowym. Z drugiej strony, jest ona odrzuceniem tego, że Bóg tylko sobie przypisuje prawo do stwierdzenia, kim jest i jak należy opisywać Jego niepowtarzalną istotę. 2. Teologia naturalna jest wyrazem nieposłuszeństwa, gdyż człowiek sam wytwarza to, co może mu być dane tylko przez Boga<sup>51</sup>.

### 2.1.3.2. ODRZUCENIE RACJONALIZMU I SPEKULACJI

Szwajcarski teolog szczegółowo omawia różne możliwości naturalnego poznania Boga. W swojej krytyce metafizyki, czy też, ogólniej rzecz biorąc, w krytyce teologii naturalnej, odrzuca poszczególne metody jej uprawiania. Wśród tych metod jest także racjonalizm oraz wiążąca się z nim dedukcja. Jaki jest powód odrzucenia racjonalizmu? Jest nim leżące u jego podstaw jakieś założone pojęcie Boga. To pojęcie jest przyjmowane *a priori*<sup>52</sup>. Drugim powodem jest narzucanie boskiej istocie reguł naszego myślenia. Tymczasem logika myślenia odpowiada jedynie logice naszego umysłu i nie może być odnoszona do Boga. Ufając w ten sposób naszemu umysłowi, odkrywamy prawdę względną, bo dotyczącą tylko umysłu człowieka. Gdy tę prawdę odnosimy do Boga, oznacza

<sup>49</sup> Von Balthasar, s. 167.

<sup>50</sup> *KD II/1*, s. 510.

<sup>51</sup> Von Balthasar, s. 176.

<sup>52</sup> *KD II/1*, s. 375.

to, iż zapoznajemy granicę między Bogiem a światem i ludzkiemu umysłowi przypisujemy wartość absolutną<sup>53</sup>.

W przypadku apriorycznego pojęcia Boga mamy do czynienia zazwyczaj z obrazem życzeniowym. Jest nim przykładowo pojęcie Boga bez ograniczeń, które to pojęcie jest projekcją naszych marzeń o nas samych<sup>54</sup>. Barth tymczasem chce uniknąć wszelkiego przedrozumienia Boga czy też jakiegokolwiek formy myślenia o Nim w kategoriach *a priori*. Bóg nie podlega jakimkolwiek prawu, bo On jest źródłem wszelkich praw, i dlatego nie możemy się posługiwać żadną prekoncepcją Jego natury<sup>55</sup>.

Barth rozważa poszczególne doskonałości Boga poznane drogą dedukcji. Jego zdaniem, nie można rozpocząć rozważań o doskonałości Boga, jak to czynią niektórzy, od założenia, że niezmienność jako taka jest Bogiem. Takie podejście do niezmienności prowadzi do deifikacji tego pojęcia<sup>56</sup>. Do tego samego typu stwierdzeń odrzucanych przez Bartha należy i to, że Bóg nie może zrobić tego, co zawiera w sobie sprzeczność, gdyż to, co zawiera w sobie sprzeczność, nie jest bytem. Konsekwentnie, wszechmoc Boga nie obejmuje tego, co jest sprzeczne samo w sobie. Dla Bartha tego rodzaju myślenie wychodzi od ogólnego pojęcia możliwości, z którym on się nie zgadza, gdyż to początkowe rozumienie mocy Boga nigdy nie może być punktem wyjściowym przy określaniu tejże mocy. Nie moc Boga winna być mierzona ogólnym pojęciem możliwości, lecz odwrotnie – konkluduje Barth<sup>57</sup>. Idąc po linii tych samych rozważań, dodaje, że nie jest także możliwe zrozumienie mocy Boga na podstawie samego pojęcia mocy jako takiej.

Bóg to nie moc sama w sobie. Kwintesencja wszelkiej mocy: zdolność, możliwość, wolność jako neutralne istnienie, bezwzględna wolność, abstrakcyjna możliwość, moc sama w sobie, myśl to oszalamiająca<sup>58</sup>.

Inny zarzut dotyczy pojęcia prostoty. Jakie będą skutki wyjścia od pojęcia prostoty jako takiej? – pyta Barth. Po czym odpowiada, że choć Bóg jest prosty, to nie można powiedzieć, że prostota jest Bogiem. Rozumiejąc jedynie

<sup>53</sup> Tamże, s. 601.

<sup>54</sup> Tamże, s. 346-347.

<sup>55</sup> Tamże, s. 375-376.

<sup>56</sup> Tamże, s. 556.

<sup>57</sup> Tamże, s. 600-601.

<sup>58</sup> *DwZ*, s. 45.

analitycznie pojęcie prostoty jako takiej, dochodzi się do wniosku, że jest ona niepodzielnością, a tak rozumiana prostota jest już ludzkim rozumieniem samego tego terminu i z Bogiem nie ma nic wspólnego. Człowiek zaczyna czcić tak pojętego Boga, gdyż tak przedstawiony jest wyrazem ludzkiej tęsknoty za nieskomplikowaniem, której to cechy brakuje życiu człowieka. Taka doskonałość nie ma swojego źródła w Bogu, ale w człowieku. Takiemu Bogu człowiek zaczyna przypisywać inne cechy, na przykład moc. Tym samym idea Boga jako prostego jest jedynie abstrakcją od tego, co jest skomplikowane. A to prowadzi do Boga, który jest bez ruchu, w sobie spoczywającego, bez relacji na zewnątrz. Konsekwentnie, taki Bóg nie może być panem tego świata – zauważa Barth. Prostotę także możemy rozumieć jako niezależność – co także odrzuca. Aby z kolei zrozumieć, czym jest niezależność Boga, potrzebujemy jakiegoś bytu od Niego zależnego. To jednak prowadzi do tego, że Bóg jako byt istotowo niezależny potrzebuje bytu zależnego, co skutkuje tym, że niezależny byt Boga staje się bytem zależnym<sup>59</sup>. Sam proces dochodzenia do zrozumienia, czym rzeczywiście jest niezależność, przebiega w ten sposób, że w myśli potrzebujemy dopełnienia pojęcia niezależności pojęciem zależności. Stąd pojęcie niezależności jest dialektycznie związane z pojęciem zależności. Taką drogą myślenia zmierzają np. Hartshorne czy też Hegel. W konsekwencji, dla tych autorów, Bóg nie może być niezależny, co dla Bartha jest absurdem.

Barth analizuje także skutki, do jakich prowadzi myślenie dedukcyjne przy dochodzeniu do pojęcia jedyności Boga. W tym wypadku rozumowanie rozpoczyna się od założenia, że absolutne jedno jest Bogiem (*das absolute Eine ist Gott*). Jest to nie do przyjęcia – zauważa Barth – gdyż jest dokładnie odwrotnie: Bóg jest absolutnie jeden (*Gott ist absolut Eine*)<sup>60</sup>.

Z krytyką spotka się także dedukcyjne rozważanie Spinozy na temat osobowości Boga. Spinoza neguje osobowość Boga, gdyż dla niego pojęcie osoby jest związane z pewną afirmacją, a ta zawsze jest wynikiem jakiejś negacji. Aby określić, że jestem osobą, muszę dokonać tego w odniesieniu do innej osoby. Aby więc stwierdzić, że się jest osobą, należy odnieść się do innej osoby, czyli ją zanegować, bo ona nie jest mną. Osobowość zatem to jakaś tożsamość w odróżnieniu od innych. Jeśli Absolut jest czymś nieograniczonym, to nie można go już do czegoś odnieść, więc nie może być osobą. Dlatego pojęcie osoby możemy przypisać jedynie człowiekowi, a nie Bogu – tak wygląda

<sup>59</sup> *KD II/1*, s. 506.

<sup>60</sup> Tamże, s. 504.

w oczach Bartha myślenie Spinozy negującego osobowość Boga. Tymczasem Bóg jest osobą – z całą stanowczością podkreśla Barth<sup>61</sup>.

Barth sprzeciwia się także używaniu dedukcji w teologii. Gdy chcemy wydedukować jakąś doskonałość Boga z innej doskonałości, to podążamy błędną drogą. Podaje tu przykład miłosierdzia, którego nie można wydedukować z innych doskonałości Boga<sup>62</sup>. Dedukcja jest nieprzydatna także w ustalaniu zależności między boskimi doskonałościami a Jego miłością i sprawiedliwością<sup>63</sup>.

W ciąg odrzucanych przez Bartha przykładów dedukcyjnego poznania Boga wpisują się także twierdzenia dotyczące skrytości Boga. Także te rozważania nie prowadzą do zrozumienia czegokolwiek o Jego istocie. Mówiąc, że Bóg jest niepoznawalny, nie możemy iść drogą Platona lub Kanta, którzy wyciągają z tego wniosek, że Bóg jest tym samym, co jakaś idea, która jest najbardziej oddalona od wszelkiej istoty i spostrzeżenia. Jest tak, gdyż jeśli jakaś idea jest niezależna od wszelkiego doświadczenia i myślenia, to wtedy jest tożsama z Bogiem. Nie ma nic bardziej błędnego – sądzi Barth<sup>64</sup>.

Barth krytykuje także metodę poznawania boskich atrybutów opartą na spekulacji, nie precyzując bliżej, o którego z filozofów mu chodzi. Można odgadnąć, że ma na myśli niemieckich romantyków. Według tych filozofów, miejscem objawienia się Boga jest osoba Jezusa Chrystusa. Objawienie jest początkowym źródłem naszej wiedzy o Bogu. Bóg jest rozumiany przez nich jako duch niezwiązany ze światem materialnym. Bóg jest miłością, jest święty i wszechmocny. Jednak dalsza interpretacja objawienia nie ma już z Nim żadnego związku. Pojawia się spekulacja, według której Bóg-duch stanowi jedno z Chrystusem. W Chrystusie ten duch wyraża miłość, która jest święta i wszechmocna. Zdaniem Bartha, metoda interpretacji objawienia w oparciu o spekulację jest projekcją pewnych metafizycznych pojęć, które następnie są przypisane Chrystusowi. Tak naprawdę objawienie nie jest dla tych filozofów punktem wyjścia w poznaniu natury Boga, ale jedynie miejscem, gdzie zostają „wstawione” niezależne od objawienia ogólne pojęcia metafizyczne<sup>65</sup>.

---

<sup>61</sup> Tamże, s. 324.

<sup>62</sup> Tamże, s. 417.

<sup>63</sup> Tamże, s. 458-459.

<sup>64</sup> Tamże, s. 205.

<sup>65</sup> Tamże, s. 382-383.

### 2.1.3.3. ODRZUCENIE TEOLOGII NEGATYWNEJ

Barth odrzuca także teologię negatywną. Ta koncepcja poznania Boga wychodzi od założenia, że Bóg jest absolutnie niepodobny do świata. Teologia negatywna stwierdza, iż cechy Boga są tak różne od cech świata, że Bóg jest praktycznie niepoznawalny<sup>66</sup>. Odrzuca się tu możliwość znalezienia pozytywnej treści w nazwach, którymi określamy Boga, stąd nic nam one o Bogu nie mówią, a wręcz od Niego oddalają. Barth podaje przykład Pseudo-Dionizego Areopagity – głównego orędownika teologii negatywnej, który używa negatywnych terminów do opisanego natury Boga. Barth nie przyjmuje tej metody, gdyż byłoby błędem sądzić, że skoro Bóg jest niepoznawalny, to powinniśmy mówić o Nim negatywnie, tzn. jaki nie jest<sup>67</sup>.

Barth polemizuje także z neoplatońskim ujęciem Boga jako nie-bytu (*Nicht- Sein*). Pojęcie nie-bytu wywodzi się z ludzkiego rozumienia swoich granic. To, czym człowiek nie jest na skutek swoich niedoskonałości, zostaje oczyszczone z wszelkich niedoskonałości i w ten sposób powstaje pojęcie, które jest doskonałe, absolutne, niezależne, nieskończone. Takim ma być Bóg, a tymczasem w tym wydaniu jest On jedynie czystą postacią tego, czym człowiek nie jest<sup>68</sup>.

### 2.1.3.4. ODRZUCENIE MISTYKI I SUBIEKTYWNOŚCI

Aby dopełnić obraz odrzuconych przez Bartha metod poznania Boga, należy wspomnieć także o mistyce i religii. Dla Bartha istotnym elementem poznania Boga jest to, iż przedmiotem poznania musi być sam Bóg, a nie jakieś Jego przedstawienie. Dlatego wszelkie stanowiska opisujące poznanie Boga, według których zachodzi pewnego rodzaju jedność podmiotu poznania (człowieka) z jego przedmiotem (Bogiem), nie są opisami prawdziwego poznania Boga. Tego typu opisy znajdujemy w relacjach doświadczeń mistycznych. W nich mamy do czynienia z utożsamieniem podmiotu i przedmiotu, co pociąga za sobą skutki ontyczne: jedność bytową Boga i człowieka. A tymczasem Bóg i człowiek różnią się między sobą ontycznie.

---

<sup>66</sup> Różne są wersje teologii negatywnej, która sama w sobie jest niejednoznaczna. Możemy wymienić takie jej cechy: 1. Cechy Boga to negacja cech stworzeń. 2. O Bogu można powiedzieć wszystko, mając na myśli negację tego czegoś (Bocheński, s. 85-87).

<sup>67</sup> *KD II/1*, s. 217.

<sup>68</sup> Tamże, s. 341.

Barth powołuje się na świętego Augustyna, który w *Wyznaniach* (IX,10) opisuje swoje mistyczne doświadczenie Boga. W tym doświadczeniu Bóg jest poznany przez Augustyna poza czasem i przestrzenią oraz nie jest ujęty w żadnej formie poznawczej. Barth, analizując dalsze wypowiedzi Augustyna, dochodzi do wniosku, iż Augustyn słusznie – podkreśla Barth – nie uznał swojego doświadczenia za prawdziwe poznanie Boga, gdyż świadczyłoby ono o jedności ontycznej z Bogiem, czyli o bezpośrednim poznaniu Boga<sup>69</sup>. Generalnie Barth jest przeciwny jakiegokolwiek mistycznemu, czyli pozaracjonalnemu – jego zdaniem – poznaniu Boga<sup>70</sup>.

Barth nie akceptuje mistyki, a ponadto rozwija także krytykę religii, gdyż – jego zdaniem – nie jest ona dziełem Boga, lecz człowieka. W okresie *Römerbrief* Barth rozumie religię jako coś całkiem prywatnego, czysto subiektywnego, niezależnego od słowa Bożego<sup>71</sup>. Powodem negatywnego stosunku do religii jest dostrzeżenie w niej skutków ludzkiego grzechu. Grzech jest czymś dominującym w życiu człowieka, gdy ten stara się przybliżyć do Boga na gruncie religii. Grzech paradoksalnie ujawnia się w religii (nieopartej na objawieniu), gdy ta jest przeżywana na sposób czysto ludzki. Religia jest wyrazem różnicy między Bogiem a człowiekiem i prowadzi tylko do człowieka. Wtedy staje się samoodkupieniem<sup>72</sup>. W *KD I/2* Barth tłumaczy, że religia nie jest oparta na Bogu, ale na działaniu człowieka, bo ten antycypuje działanie Boga. Dlatego religijny obraz Boga jest różny od Jego prawdziwego obrazu. Religia jest ludzką niewiarą. Jest to ocena religii z punktu widzenia samego Boga – powie Barth. Religia jest projekcją wielkości człowieka. Nie jest jakimś ogólnym ludzkim poznaniem, lecz poznaniem, w którym człowiek stawia swoje działanie w miejsce działania Boga. Dlatego Bóg religii jest fikcją<sup>73</sup>. Prawdziwa religia to ta, która jest skoncentrowana na Chrystusie<sup>74</sup>. Należy nadmienić, że w ocenie religii jako takiej Barth stopniowo łagodzi swoje stanowisko. Z biegiem czasu widzi dla religii szansę poprzez korygowanie rozwoju tejże religii w oparciu o właściwą relację do samego Boga objawienia<sup>75</sup>.

<sup>69</sup> Tamże, s. 8-11.

<sup>70</sup> Tamże, s. 6-62.

<sup>71</sup> Busch, s. 114.

<sup>72</sup> Von Balthasar, s. 76.

<sup>73</sup> *KD I/2*, s. 327n.

<sup>74</sup> Tamże, s. 381.

<sup>75</sup> Von Balthasar, s. 98.

Właśnie przejawem religii jest katolicka teologia naturalna, a u Schleiermachera – redukcja Boga do tego, co odczuwa osoba wierząca w swoich przeżyciach religijnych. Taka religia czyni z człowieka podobieństwo Boga. Człowiek zostaje w niej ubóstwiony. Bóg takiej religii to projekcja ludzkich możliwości odczuty w religijnych przeżyciach, jest więc czystą subiektywnością. Dlatego nie powinno dziwić, że Barth oskarża mistykę o panteizm, w którym następuje zatracenie granic między „ty” i „ja” na rzecz fałszywej jedności<sup>76</sup>.

#### 2.1.3.5. PODSUMOWANIE STOSUNKU BARTHA DO ROLI ROZUMU W POZNANIU BOGA

Wszystkie nauki jedynie oddalają od mówienia o Bogu. Nauki te dostarczają zaledwie jakiejś interpretacji mowy o Bogu<sup>77</sup>. Nie mają niczego, czego teologia, która jest refleksją nad objawieniem, mogłaby się od nich metodologicznie nauczyć<sup>78</sup>. Teologia nie może mieć nic wspólnego z poznaniem filozoficznym, bo stanie się ludzką mądrością<sup>79</sup>. Przytaczając powyższe uwagi Bartha, trzeba mieć na uwadze jedyny cel, który mu przyświeca. Jest nim przekonanie, że Boga nie można poznać, gdy człowiek będzie starał się to osiągnąć o własnych siłach. Inicjatywa musi wyjść od samego Boga. Barth broni w ten sposób transcencji Boga, który jest zupełnie różny od człowieka, od jego myślenia i odczuwania. Jest też zupełnie różny od całego świata. Poniekąd jest to w doktrynie Bartha echo myślenia Ludwika A. Feuerbacha, który zarzuca chrześcijaństwu, że człowiek uczynił Boga na swój obraz. To jest przyczyną zarzutu wobec Bartha, że zwalcza teologię naturalną argumentami ateistów<sup>80</sup>.

Dla Bartha istnienie teologii naturalnej, która wyrasta z analogii bytu, jest przyznaniem ludzkiemu rozumowi naturalnej zdolności poznania Boga z pominięciem objawienia. Tymczasem w przyjmowaniu objawienia nie ma i nie może być żadnego warunkującego to poznanie wcześniejszego zrozumienia czegokolwiek, a takim warunkiem byłaby analogia bytu – uważa Barth. Dodatkowo człowiek nie dysponuje nawet jakimś wcześniejszym zrozumieniem,

<sup>76</sup> Tamże, s. 97-98.

<sup>77</sup> *KD I/1*, s. 4.

<sup>78</sup> Tamże, s. 6.

<sup>79</sup> Tamże, s. 86.

<sup>80</sup> Birkner, s. 279-295.

czym jest stworzenie. (*Es ist in keiner Hinsicht die Rede davon, daß wir ein Vorherwissen um so etwas wie Schöpfung schon mitbringen*)<sup>81</sup>.

## 2.2. TEOLOGICZNE POWODY JEDYNOŚCI WIARY W POZNANIU BOGA

Przedstawiona w pierwszym rozdziale analogia wiary, jako metoda poznania Boga z wykluczeniem analogii bytu i pominięciem naturalnego poznania intelektualnego, opiera poznanie Boga jedynie na wierze w Chrystusa. Analogia wiary jako metoda znajduje swoje dalsze uzasadnienie w Bartha koncepcji relacji między naturą i łaską. Brak ciągłości bytowej między tymi dwiema rzeczywistościami jest jednocześnie powodem odrzucenia analogii bytu, a tym samym przyczyną wskazania wiary jako jedyne źródła poznania Boga, w konsekwencji zaś odrzucenia wszelkiej pomocy rozumu w poznaniu Boga. Tylko wiara za pomocą łaski jest w stanie połączyć stworzenie z Bogiem, a tym samym nie ma niczego, co by mogło w naturalny sposób tę więź ustanowić i zarazem naturalnie pomóc poznać Boga.

### 2.2.1. BRAK ANALOGII BYTU W TEOLOGII PRZYMIERZA

Teologia przymierza między Bogiem a człowiekiem jest wyjaśniana przez Bartha w ramach tak zwanej *analogii relacji*, która jest późniejszą formą analogii w jego pismach. Analogia wiary jest obecna w *KD I* i *II*, analogia relacji zaś pojawia się już w ramach *KD III*. Analogia relacji ukazuje, na czym polega przymierze między stworzeniem a Bogiem. Część autorów odnajduje w tej analogii dowód posługiwania się przez Bartha analogią bytu, co byłoby podstawą do stworzenia ludzkiemu rozumowi możliwości naturalnego poznania Boga. Tymczasem tak nie jest.

#### 2.2.1.1. BARTHA TEORIA ANALOGII RELACJI

Jaka jest różnica między analogią wiary a analogią relacji? Analogia relacji nie zastępuje analogii wiary, jak sądzą niektórzy, gdyż nie mówi o poznaniu

---

<sup>81</sup> *KD II/1*, s. 83, za: G. C. Berkouwer, *Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths*, Neukirchen 1957, s. 165.

Boga<sup>82</sup>. Barth do końca wyróżniał te dwie analogie jako odrębne, choć zbliżone, zagadnienia<sup>83</sup>. Jak analogia wiary wyklucza analogię bytu z teorii poznania Boga, tak analogia relacji wyklucza analogię bytu z teorii przymierza<sup>84</sup>. Pierwsza analogia jest ustanowiona przez objawienie, druga opiera się na Chrystusie, który ustanawia przymierze ze stworzeniem. Analogia relacji dotyczy stworzenia głębiej, gdyż jest ustanowiona w stworzeniu i razem z nim<sup>85</sup>. Analiza analogii relacji pozwoli lepiej zrozumieć, dlaczego poznanie musi być związane z łaską, a tym samym, że rozum nie ma nic do powiedzenia człowiekowi o Bogu.

Barth formułuje tę zawiłą analogię, omawiając obraz Boga w człowieku na podstawie Księgi Rodzaju. Wyraża to następująco. Bóg wewnątrz swojego bytu zawiera relację między *ja* i *ty*. Jest to relacja w Trójcy Świętej. Następnie stwierdza, że tak samo w człowieku następuje powtórzenie tej relacji między *ja* i *ty*. Tak jak Bóg odnosi się sam do siebie w Trójcy, tak samo odnosi się do siebie w człowieku. Boskie *ja* w człowieku odpowiada boskiemu *ty*. Ta odpowiedź Boga sobie samemu w człowieku jest pewną analogią do relacji między mężczyzną a kobietą. Następnie Barth precyzuje: w człowieku Bóg odpowiada sobie, ale nie tak jak mężczyzna odpowiada kobiecie, gdyż relacja między ludźmi jest inna. Warto w tym miejscu w całości przytoczyć oryginalną wypowiedź Bartha:

Wie sich das anrufende Ich in Gottes Wesen zu dem von ihm angerufenen göttlichen Du verhält, so verhält sich Gott zu dem von ihm geschaffenen Menschen, so verhält sich in der menschlichen Existenz selbst das Ich zum Du, der Mann zur Frau. Um mehr als um eine Analogie kann es sich nicht handeln. Die Unterscheidung und Beziehung von Ich und Du im göttlichen Wesen, im Raum jener Elohim, ist nicht die Unterscheidung und Beziehung von Mann und Frau<sup>86</sup>.

Barth dalej wyjaśnia, że nie ma tu mowy o analogii bytowej. Relacje między ludźmi nie są odbiciem relacji w Bogu i relacji człowieka do Boga. Ludzka relacja *ja – ty* zachodzi między dwoma indywiduami, tymczasem w Bogu jeden Bóg sam zawiera w sobie relację *ja – ty*. Jak zatem Bóg może otrzymać odpo-

<sup>82</sup> Härle, s. 206.

<sup>83</sup> K. Barth, *Gespräche 1959-1962*, E. Busch (red.), Zürich 1995, s. 294.

<sup>84</sup> Haga, s. 126.

<sup>85</sup> Härle, s. 213-214, 225.

<sup>86</sup> *KD III/1*, s. 220-221.

wiedź od człowieka? Polega ona na tym, że Bóg sam siebie w człowieku widzi, rozpoznaje, odnajduje. Wiara sprawia, że człowiek ze swojej strony jest zdolny tak działającego Boga w sobie rozpoznać i włączyć się w tę odpowiedź, której Bóg sam sobie w nim udziela. Bóg zwraca się do człowieka w sensie *ty*, a człowiek Mu odpowiada w sensie *ja*. Człowiek, w przeciwieństwie do całego świata stworzonego, może posiadać właśnie taką osobową relację z Bogiem. To też daje człowiekowi pierwszeństwo w świecie rzeczy stworzonych. Zdolność wejścia w ten typ relacji z Bogiem jest obrazem Boga w człowieku, i na tym polega jego podobieństwo do Boga.

### 2.2.1.2. ANALOGIE WIARY I RELACJI A ANALOGIA BYTU

Wielu spośród oponentów Bartha stara się doszukać w jego teologii potwierdzenia, że opiera się on na analogii bytu. Oponenty ci nie zgadzają się z jego krytyką analogii bytu, która miałaby być podstawą unicestwienia teologii naturalnej. Dlatego też spora część autorów ma nadzieję odnaleźć w teologii Bartha analogię bytu, aby pokazać, że ta analogia daje rozumowi podstawę do tworzenia teologii naturalnej. Wykazanie, że Barth mimo wszystko przechodzi na stronę analogii bytu, ma być w oczach tych krytyków argumentem za niesłusznością odrzucenia przez niego teologii naturalnej. Dlatego polemikę między Barthem a jego w tej kwestii oponentami należy traktować też jako spór o istnienie teologii naturalnej przyznającej rozumowi naturalną zdolność poznania Boga.

W tak sformułowanej, jak tego jesteśmy wyżej świadkami, analogii *relationis* Barth stosuje – zdaniem Gottlieba Söhngena – analogię bytu. Söhngen wyróżnia tu trzy relacje, które między sobą są analogiczne, czyli podobne, choć tylko nieznacznie. Jedna relacja to stosunek boskiego *ja* do boskiego *ty*, druga to relacja Boga do człowieka, trzecia to relacja ludzkiego *ja* do *ty* w przypadku męża i żony. Söhngen zaznacza, że według Bartha podobieństwo między pierwszą relacją a drugą jest jedynie zewnętrzne, a nie wewnętrzne – jak u Tomasza z Akwinu czy też u innych tomistów<sup>87</sup>. Dodajmy, że ta zewnętrzność podobieństwa jest czynnikiem decydującym o metafizycznej ocenie analogii relacji.

---

<sup>87</sup> G. Söhngen, *Wesen und Akt in der scholastischen Lehre von der participatio und analogia entis*, „Studium Generale. Zeitschrift für die Einheit der Wissenschaften im Zusammenhang ihrer Begriffsbildungen und Forschungsmethoden” 8 (1955), s. 650-651.

Barth przeciwstawia swoją analogię relacji analogii bytu – kontynuuje Söhngen. Ta analogia przebiega nie na poziomie substancji, czyli wewnętrznej relacji, czy też cech bytowych Boga i człowieka, lecz na poziomie *dziania się, wydarzenia*. Jak mąż i żona się do siebie nawzajem odnoszą, tak samo odwzorowuje się ludzkie podobieństwo do Boga poprzez odnoszenie się Boga do człowieka. To dzianie się Barth wyraża w terminach: *Gegenüber-, Miteinander-, Aufeinanderangewiesensein* (być wzajemnie zależnym). Jak człowiek zachowuje się w stosunku do człowieka, tak mąż odnosi się do żony<sup>88</sup>. Aby ustalić związek między analogią relacji a analogią bytu, Söhngen pyta, jaka jest relacja dziania się, czy też działania (*Akt*), do istoty (*Wesen*) w bycie ludzkim czy też w Bogu. Następnie sam odpowiada, że każda istota bytu jest powiązana z jego dzianiem się, w którym ten byt uczestniczy. Dzianie się bytu (*Akt*) jest zawsze pochodną istoty (*Wesen*)<sup>89</sup>. A to musi oznaczać, że analogia relacji jest oparta na analogii bytu – konkluduje Söhngen. Dodajmy za Söhngena, że relacja (tzn. w tym wypadku stosunek boskiego *ja* do ludzkiego *ty*) nie może być zewnętrzna dla ludzkiego bytu, ale wewnętrzna, gdyż podobieństwo między boskim i ludzkim działaniem nie może być tylko na poziomie czynu, gdyż czyn jest pochodną istoty działającego. Tym samym, ponieważ odpowiedź człowieka Bogu nie może mieć charakteru tylko zewnętrznego, aby człowiek mógł rzeczywiście odpowiedzieć Bogu, trzeba więc przyjąć, że to właśnie wewnętrzne, czyli bytowe podobieństwo umożliwia człowiekowi odpowiedź. Tym samym bez analogii bytu nie może być mowy o przymierzu między człowiekiem a Bogiem. Zatem – według Söhngena – Barth zakłada analogię bytu.

Podobną drogą zmierza analiza von Balthasara. Omawia on na ogólniejszym poziomie podobieństwo stworzenia do Boga w koncepcji Bartha, które można odnieść do analogii relacji. Według Bartha, porządek istniejący w stworzeniu jest możliwy tylko i wyłącznie wtedy, gdy ten porządek istnieje w Bogu, co odzwierciedla się w tym, że człowiek jest obrazem trójosobowej istoty Boga (*KD III/2*, s. 262). Von Balthasar wymienia poszczególne elementy potwierdzające analogię bytu w analogii relacji. 1. Zdolność człowieka do wchodzenia w relację z innym człowiekiem na podobieństwo relacji w Bogu można nazwać analogią relacji (*KD III/1*, s. 206, 219). Ten sposób wyrażania się jest klasycznym sposobem mówienia o analogii bytu w jego relacjach między innymi bytami. 2. Jednocześnie można tu mówić o pewnej analogii proporcji

<sup>88</sup> Tamże, s. 650-652.

<sup>89</sup> Tamże, s. 656-657.

(*KD III/1*, s. 262-264). Według klasycznej teorii, analogia wyraża proporcję między bytem Boga a bytem stworzenia. W tym wypadku termin *byt* jest ujęty analogicznie. 3. Oprócz wspomnianych wcześniej dwóch rodzajów analogii można tu mówić także o analogii działania (*KD III/3*, s. 116). Działanie jest jakąś formą bytu, które w tym wypadku swoją pełnię osiąga w Bogu. 4. Najwyższym przypadkiem analogii dla Bartha – choć bezpośrednio tego tak nie nazywa – jest włączenie człowieka na podstawie łaski w boski akt panowania. Dokonuje się to podczas modlitwy, gdy człowiek może wpływać na wolę Boga<sup>90</sup>. Jest to opinia pokrywająca się z poglądem Söhngena, według którego podobieństwo dziania się jest poprzedzone podobieństwem bytowym.

Czy rzeczywiście istnieje związek między działaniem bytu, jego relacjami a jego istotą? To znaczy, czy sposób działania i posiadane relacje są konsekwencją istoty działającego? Tę klasyczną zasadę stosują zarówno Söhngen, jak i von Balthasar. Tymczasem, zauważa Härle, u Bartha jest inaczej. Wchodzenie człowieka w relację z Bogiem w przymierzu wcale nie oznacza jakiegos podobieństwa do Boga, a tym samym nie oznacza analogii bytu w analogii relacji. Na braku tego rozróżnienia polega błąd von Balthasara – pisze Härle<sup>91</sup>. Przynajmniej po części można przyznać rację twierdzeniu tego ostatniego, że w teorii Bartha posiadanie relacji z Bogiem nic nie mówi o istocie człowieka. Barth niekoniecznie odrzuca zasadę, że działanie wynika z istoty rzeczy. Znajduje on zupełnie inne rozwiązanie, doprecyzowując swoją koncepcję analogii relacji. Jest on świadom tego, że gdyby to człowiek sam, nawet wsparty łaską, odpowiedział Bogu na Jego przymierze, wtedy – według zasady, że działanie wynika z istoty – człowiek musiałby posiadać jakąś zdolność na poziomie bytu do wejścia w relację z Bogiem, a to świadczyłoby o analogii bytu. Tymczasem odpowiedzią człowieka Bogu jest sam Bóg – pisze Barth. To Bóg jest miłością czy też odpowiedzią w człowieku. Jest nią Duch Święty. Innymi słowy, to sam Bóg odpowiada sobie w człowieku<sup>92</sup>.

### 2.2.1.3. JÜNGEL I JEGO OBRONA BARTHA

Ostateczny zamysł Bartha w jego opisie analogii relacji precyzyjnie wyjaśnia Eberhard Jüngel. Wykazuje on, że po pierwsze – relacyjność jest istotą człowieka. Po drugie – ta ludzka relacyjność jest możliwa do zrealizowania tylko

<sup>90</sup> Von Balthasar, s. 176-178.

<sup>91</sup> Härle, s. 215-226.

<sup>92</sup> *KD III/2*, s. 262.

przez samego Boga. Centralne miejsce tej ludzkiej relacyjności do Boga stanowi Chrystus, gdyż dla Bartha człowieczeństwo Chrystusa jest prawdziwym człowieczeństwem, wzorem dla każdego pojedynczego człowieka. Z jednej strony to człowieczeństwo Chrystusa ma swój konieczny odpowiednik w bóstwie Chrystusa. Człowieczeństwo Chrystusa jest obrazem bóstwa. W człowieczeństwie Chrystusa przejawia się podobieństwo do istoty Boga oraz odpowiedniość w stosunku do tej istoty. Z drugiej strony człowieczeństwo Chrystusa jest podobne oraz odpowiednie w stosunku do każdego człowieka. Co więcej, ludzie z racji bycia tymi, którzy są na wzór człowieczeństwa Chrystusa, stanowią o Jego człowieczeństwie i przynależą do człowieczeństwa Chrystusa jako obrazu Boga. Ten rodzaj analogii Barth określa jako analogię relacji, czyli „bycia z” i „bycia dla”, która jest czymś innym aniżeli analogia bytu – relacjonuje Jüngel<sup>93</sup>. Człowiek potrzebuje relacji z drugim *ja* i jest to potwierdzeniem w człowieku trynitarniej struktury Boga. I ta relacyjność człowieka winna być nazwana analogią relacji, odniesienia.

Barth doprecyzowuje swoją naukę o przymierzu poprzez uznanie, że Bóg stworzył świat już gotowy do więzi z Nim. Ta zdolność do bycia w więzi z Bogiem istnieje w stworzeniu od początku jego zaistnienia i nie została mu później dodana. Jest istotą stworzenia i stanowi jego egzystencję. Dlatego nie jest możliwa inna historia stworzenia, jak odkupienie go. Stworzenie jest zewnętrznym powodem przymierza. Tymczasem przymierze było wewnętrzną podstawą (*Grund*) stworzenia. Tak jak stworzenie było formalnym założeniem przymierza, tak przymierze było jego założeniem materialnym<sup>94</sup>. W związku z powyższym Jüngel stawia pytanie, czy właściwa jest konkluzja von Balthasara, stwierdzająca, że w tak rozumianej relacji człowieka z Bogiem jest zawarta analogia bytu. Z powodu powyższej nauki Bartha o przymierzu i stworzeniu nie można – uznaje Jüngel – w tym miejscu zaakceptować narzucającej się na pierwszy rzut oka analogii bytu. Według Bartha, stworzenie jest tylko zewnętrznym powodem przymierza. Jest to jednocześnie odpowiedź na pytanie, jak łaska może się odnieść do natury. Stworzenie nie jest warunkiem przymierza Boga z człowiekiem, natomiast to stworzenie nie może istnieć bez

---

<sup>93</sup> E. Jüngel, *Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths*, „Evangelische Theologie” 22 (1962), s. 537-540.

<sup>94</sup> *KD III/1*, s. 261-262.

przymierza<sup>95</sup>. Stąd przymierze (tylko) zakłada stworzenie, a stworzenie (aż) zależy od przymierza. Ta struktura jest dla Bartha podstawą analogii relacji i wyraża się w ten sposób: boskie *tak* człowieka jest podobne do tego samego boskiego *tak* w samym Bogu, tzn. wewnątrz Trójcy Świętej. (*In der Analogie der Beziehung entspricht das Ja des Schöpfers zum Geschöpf dem Ja Gottes zu sich selbst*)<sup>96</sup>. Albo innymi słowy: stworzenie widzi w sobie boskie *tak*, które jest takie samo jak *tak* w Bogu<sup>97</sup>.

Tym samym Jüngel pokazuje, jak – według niego – *analogia relationis* nie zakłada analogii bytu. Polemizuje on w tej kwestii także z Söhngenem. Söhngen porównuje schemat analogii *relationis* Bartha ze schematem analogii *proportionalitatis* Tomasza z Akwinu – pisze Jüngel. Ta ostatnia nie porównuje bytu z bytem, czy też jakości z jakością, ale relację z relacją. I tak, aby zobrazować przykładem: jak się ma poznanie w człowieku do jego wiedzy, tak samo ma się poznanie w Bogu do Jego wiedzy – relacjonuje poglądy Söhngena Jüngel. Nie zachodzi tu analogia między człowiekiem i Bogiem ani analogia między wiedzą i poznaniem w człowieku i w Bogu. Analogia zachodzi między rolą poznania w stosunku do wiedzy zarówno w człowieku, jak i w Bogu. Stąd też istnieje bytowe podobieństwo między światem a Bogiem. Można zatem powiedzieć – za Söhngenem – relacjonuje dalej Jüngel, że podstawą analogii *proportionalitatis* jest analogia bytu. Tymczasem – argumentuje Jüngel – według Bartha odniesienie stworzenia do Boga nie jest relacją w sensie bytowym, jak w analogii proporcjonalności. Dlatego Jüngel używa na określenie tak zaistniałej relacji terminu *Beziehung* zamiast – jak to czyni Söhngen – *Relation*. Zdaniem Jüngela, to, że w stworzeniu boskie *tak* odpowiada tak samo jak *tak* w Bogu, nie jest uzależnione od bytowego podobieństwa stworzenia do Boga. Ta odpowiedniość stworzenia pochodzi jedynie stąd, że jest uzależnione od boskiego *tak*, dzięki któremu istnieje, i dzięki któremu temu boskiemu *tak* odpowiada. Zdaniem Söhngena – relacjonuje dalej Jüngel – różnica między Bartha a Tomasza użyciem analogii polega na tym, że Tomasz wykorzystuje ją z powodów ontologiczno-filozoficznych, Barth zaś – z powodów swojej ontologii objawienia. Jüngel nie zgadza się z tak płytko rozumianą przez Söhngena zgodnością.

<sup>95</sup> Jüngel, *Die Möglichkeit...*, s. 544.

<sup>96</sup> *KD III/I* s. 262.

<sup>97</sup> Jüngel, *Die Möglichkeit...*, s. 546.

Barths analogia relationis ist eine Entsprechung von Beziehungen, die durch ein Ja [Gottes] gesagt wird, allererst ermöglicht. Es ist das Ja der freien Liebe Gottes, das der dreieinige Gott zu sich selber spricht, das er dann auch zu seinem Geschöpf spricht, und das sich so seine Entsprechung schafft<sup>98</sup>,

co należałoby przetłumaczyć w ten sposób, że to Bóg sam sobie odpowiada w stworzeniu. Zatem odpowiedź stworzenia nie jest odpowiedzią daną Bogu przez stworzenie, tylko w stworzeniu Bóg sam sobie odpowiada.

Śledzenie dyskusji między Jüngelem, Söhngenem a von Balthasarem nie jest sprawą łatwą. Czyniąc pewne podsumowanie, można by je wyrazić następująco: Barth – co potwierdza w swoich komentarzach Jüngel – uznaje, że opisana w ramach analogii relacji odpowiedź stworzenia wobec Boga jest czymś zewnętrznym dla stworzenia, czymś stworzeniu dodanym z zewnątrz, i dlatego nie opiera się na analogii bytu.

Takie widzenie sprawy rodzi pytanie: jeśli odpowiedź stworzenia Bogu jest czymś zewnętrznym dla stworzenia, czymś dodanym, to czy rzeczywiście wtedy stworzenie będzie w przymierzu z Bogiem? Jeśli przymierze ma być rzeczywiste, to czy odpowiedź stworzenia nie powinna być czymś wewnętrznym dla stworzenia? W tym miejscu zbliżamy się do sedna problemu nie tylko więzi między Bogiem a światem, ale też i do sedna zrozumienia Bartha teorii poznania Boga, gdyż dotykamy protestanckiej nauki o usprawiedliwieniu, według której łaska jedynie przykrywa grzechy upadłej natury, teje natury nie naprawiając. Na działanie łaski człowiek ze swej strony odpowiada wiarą. Nieistniejąca ciągłość bytowa między naturą a łaską (bo łaska nie jest dostosowana do natury) nie pozwoli rozumowi na podstawie poznania natury dotrzeć do Boga. Stąd pozostanie jedynie wiara jako łącznik poznawczy stworzenia z Bogiem. Inaczej byłoby, gdyby łaska była dostosowana do natury, gdyż to oznaczałoby pewną ciągłość bytową między Bogiem (łaska) a stworzeniem. Ciągłość ta świadczyłaby o analogii bytu, co dawałoby szansę rozumowi na przejście od świata do Boga.

Innymi słowy: analogia bytu zaistniałaby u Bartha jedynie wtedy, gdyby łaska odpowiadała naturze, czyli gdyby przymierze miało charakter wewnętrzny dla stworzenia. Tymczasem dla Bartha jest odwrotnie i dlatego nie tylko nie musi się on opierać na analogii bytu w poznaniu Boga, ale wręcz nie może z niej skorzystać. To oczywiście przekłada się na uznanie rozumu

---

<sup>98</sup> Tamże, s. 547.

za niezdolnego do poznania Boga na podstawie znajomości natury. Wtedy pozostanie wciąż aktualne pytanie: w jakim rzeczywistym sensie Bóg, w tak zewnętrznie rozumianym przymierzu ze stworzeniem, jest wierny temu stworzeniu? Ale to pytanie do teologa, a nie filozofa.

Dlatego też odpowiedź na pytanie, jaką ostatecznie koncepcję usprawiedliwienia przyjmuje Barth (gdyż koncepcja usprawiedliwienia jednoznacznie się wypowiada na temat relacji łaska – natura), będzie ostateczną odpowiedzią na obecność analogii bytu w analogii relacji, a następnie w analogii wiary, a w konsekwencji odpowiedzią na pytanie, czy rozum może samodzielnie poznać Boga. Przynajmniej dla Bartha w omawianej wyżej analogii relacji łaska, będąc czymś zupełnie nieadekwatnym do natury grzesznego stworzenia, nie jest w stanie wejść ze stworzeniem w rzeczywistą wewnętrzną relację, a jedynie zewnętrzną.

Jüngel konkluduje stwierdzeniem, że Barth łączy analogię relacji z analogią wiary. W preegzystencji człowieczeństwa Chrystusa Bóg potwierdza człowieka jako takiego. W wyborze Chrystusa przez Boga konkretny człowiek staje się tym, kim ontycznie powinien być, ale nie poprzez zmianę wewnętrzną, ale zewnętrzną, gdyż sam człowiek jest grzechem. Jüngel uznaje, komentując Bartha, że boskie *tak* w stworzeniu jest *verbum externum*. Odpowiedź człowieka na to zewnętrzne w stosunku do niego słowo, czy też ostatecznie Słowo, może być tylko odpowiedzią wiary. I tak, analogia *relationis* jest ostatecznie analogią wiary. Boskiemu *tak* w stworzeniu towarzyszy ludzkie *tak*, czyli akceptacja, będąca wiarą<sup>99</sup>. Stąd widać, jaką drogą zmierza myślenie Bartha: tak jak przymierze między Bogiem a światem jest czymś dodanym do stworzenia, w którym Bóg sam sobie odpowiada, gdyż stworzenie nie może wejść w bytową relację z Bogiem, tak samo podobieństwo świata do Boga jest czymś dla stworzenia zewnętrznym, dodanym ze względu na decyzję Boga. Człowiek ze swej strony może jedynie w wierze zgodzić się na działanie Boga zarówno w objawieniu, jak i przymierzu. Przepaść między stworzeniem a Bogiem zostaje przykryta przez Boga, co nie przemienia stworzenia, które nie ma nic wspólnego z Bogiem. Stąd zarówno odkupienie, jak i objawienie nie potrzebują podstaw bytowych w stworzeniu. Tym samym zarówno analogia relacji, jak i analogia wiary nie opierają się na analogii bytu.

W tym duchu wypowiada się Barth także pod koniec swojej działalności teologicznej. Analogia przebiega między ludzkim i Bożym czynem. Boskim

<sup>99</sup> Tamże, s. 550.

czynem jest wejście w przymierze ze stworzeniem, ludzkim czynem jest wiara. Obydwie te analogie (wiary i relacji) mówią o tym samym, ale z różnych perspektyw<sup>100</sup>. Ze strony człowieka wiara jest czynem, który pozwala dołączyć do czynu Boga. I to, a nie jakaś wspólna płaszczyzna bytowa, jest podstawą analogii. Analogia relacji mówi, owszem, o zależności bytowej między stworzeniem a Bogiem. Stworzenie nie może istnieć bez przymierza, co analogia wiary wyraża na płaszczyźnie poznania Boga<sup>101</sup>.

Istnieje jeszcze jedna zależność między tymi dwiema analogiami (wiary i relacji). Wyraża to Jüngel. Aby wierzyć w objawienie, czyli aby poznać Boga, potrzebna jest łaska. Łaska to powtórzenie boskiego *tak* w stworzeniu. To łaska jest odtworzeniem w człowieku relacji istniejącej w Bogu. I w ten sposób stworzenie odpowiada Bogu<sup>102</sup>. Odpowiadając Bogu w przymierzu, czyli wierząc w Jego objawienie dzięki pomocy łaski, człowiek jest zdolny Go poznać. Tak oto jedna analogia spleta się z drugą, a to powiązanie oddaje ducha protestantyzmu: *sola gratia, sola fide*.

Zewnętrzność odpowiedzi człowieka w przymierzu z Bogiem jest przedmiotem polemiki Bartha z Johannesem A. Quenstedtem<sup>103</sup> dotyczącej analogii atrybucji (czyli tak jak zdrowe powietrze ma się do zdrowia), która w innych kategoriach wyraża relację mającą miejsce w przymierzu. Quenstedt, w przeciwieństwie do Bartha, uznaje, że element wspólny Boga i stworzenia, który jest podstawą analogii, ma charakter nie tylko zewnętrzny, ale przede wszystkim wewnętrzny, czyli jest w Bogu i stworzeniu ontycznie. W związku z powyższą polemiką pada pytanie sformułowane przez Wolfharta Pannenberg: co może być racją prawdziwości analogii, jeśli ta ma w stworzeniu charakter tylko zewnętrzny? Czy Barth, chcąc, aby analogia rozumiana tylko zewnętrznie była podstawą rzeczywistego poznania natury Boga, nie popada w sprzeczność? – kontynuuje Pannenberg. Analogia relacji jest bowiem zakładana przez analogię wiary. Czy Barth tak naprawdę nie zakłada istnienia analogii wewnętrznej (ontycznej), skoro świat pośredniczy w poznaniu Boga?<sup>104</sup> Przeformułujmy to pytanie. Czy można poznać Boga, gdy stworzenie jest podobne do Boga nie ontycznie, ale tylko przez jakąś wartość

<sup>100</sup> Barth, *Gespräche 1959-1962*, s. 294.

<sup>101</sup> Haga, s. 133.

<sup>102</sup> Jüngel, *Gottes Sein...*, s. 121.

<sup>103</sup> Luterński dogmatyk (1617-1688).

<sup>104</sup> Pannenberg, *Zur Bedeutung...*, s. 21-22.

doń dodaną, w stosunku do bytu stworzenia zewnętrzną? Barth odpowie, że tak, co wyraża właśnie w swojej analogii wiary. Niemniej postawione wcześniej pytanie zachowuje swoją aktualność: czy zatem rozwinięta przez Bartha analogia wiary nie skazuje nas na nominalizm? Odpowiedź padnie później.

#### 2.2.1.4. ANALOGIA OPERATIONIS

Powróćmy do głównego wątku rozważań, jakim jest znalezienie ostatecznych powodów przyjęcia analogii wiary. Ludzkie *tak*, którym człowiek odpowiada na objawienie się Boga, jest podstawą analogii wiary. Także to ludzkie *tak* – jak to wspomnieliśmy wcześniej – przez niektórych jest uznawane za przejaw stosowania przez Bartha analogii bytu. Barth ze swej strony odcina się od takiego typu myślenia i dopowiada, że akt wiary ustanawia tak zwaną *analogia operationis*, która przez czyn, jakim jest wiara, upodabnia działanie człowieka do działania Boga. Podobieństwo jest na poziomie czynu, ale nie działającego. To podobieństwo działania Boga i działania człowieka, będące analogią, jest przeciwne równości. Niepodobieństwo polega na tym, że Bóg działa w stworzeniu w sposób zupełnie absolutny. Podobieństwo polega na tym, że zarówno działanie Boga, jak i działanie stworzenia powodują wpływanie na coś innego (*Bedingen*). W analogii *operationis* chodzi nie tyle o zastosowanie terminu *causa*, ile o *podmiot* – wyjaśnia Barth. Nie można tych dwóch podmiotów porównywać na poziomie bycia przyczyną, bo należą do dwóch różnych niepodobnych rodzajów. Spięcie Boga i stworzenia tą samą nazwą *przyczyny* wprowadziłoby analogię bytu, czyniąc byt Boga i stworzenia pod jakimś względem podobnym. A tym samym zarówno Bóg, jak i człowiek byłiby zawarci w jeszcze bardziej ogólnym terminie *byt*, co jest niedorzecznością. Podobnie, nie można Boga i człowieka sprowadzić do tego samego pojęcia natury, gdyż skutek byłby podobny do analogii bytu, a ta musi być wykluczona. Bóg i stworzenie jako podmiot są niepodobni, gdyż Bóg sam siebie warunkuje i jest w pewnym sensie przyczyną samego siebie jako Trójca Święta. Dlatego stworzenie nie jest podobne do Boga jako podmiot. *Analogia causae* musi być odrzucona<sup>105</sup>. Tym samym Barth odpowiada na zarzut Söhhngena, że podobieństwo czynu pociąga za sobą podobieństwo istoty.

Pannenberg pyta, podobnie jak Söhhngen, czy jednak warunkiem analogii *operationis* nie jest analogia bytu, skoro czyn jest zawsze czynnem bytu? Pannenberg precyzuje swoje pytanie: czy w tej sytuacji podobieństwo między

<sup>105</sup> KD III/3, s. 115-116.

Bogiem a człowiekiem na poziomie czynu nie jest uprzedmiotowieniem obu przez obserwatora z zewnątrz i spięciem ich w jedno pojęcie, tym razem pojęcie czynu? Tym samym Barth w analogii *operationis* nie oddala się od analogii bytu – podsumowuje Pannenberg<sup>106</sup>, posługujący się tą samą co Barth argumentacją przy innych okazjach. Ta wspólna nazwa – *czyn* – równa bytowo Boga i człowieka – wyjaśnia dalej Pannenberg. Tym samym Barth nie oddala się od analogii bytu, gdyż działanie zawsze jest wypadkową istoty.

Wypowiedź Söhngena – przytoczona poniżej – mogłaby zabrzmieć w tym wypadku jako próba wybronięcia Bartha od zarzutu Pannenberga. Zauważa on, że dla Bartha przeciwstawienie porządku bytu porządkowi wiary i słuchania słowa Bożego (pojawia się tu kategoria czynu) wynika z faktu, że wiara prowadzi do usprawiedliwienia człowieka. Kwestia porządku bytu w ogóle nie zostaje tu poruszona, co więcej, Barth przeciwstawia porządek czynu porządkowi bytu. Jest to zatem pewna zasada, na której opiera się analogia wiary. Bartha nie interesuje metafizyka, ale sformułowanie teologii objawienia. Jest to ważna uwaga, kładąca akcent na intencje przyświecające teologii Bartha. On nie chce się parać metafizyką, a jedynie podkreślić wagę objawienia w życiu chrześcijanina. Można by rzec, że nie interesują Bartha konkluzje metafizyczne, stąd bez głębszej refleksji potępia wszelkie stosowanie metafizyki w teologii. Niemniej – powracając do pytania Pannenberga – gdy Barth przeciwstawia porządek czynu porządkowi bytu, czyż wtedy nie wyciąga wniosków metafizycznych? Siłą rzeczy za teologią objawienia stoi jakaś filozofia – konkluduje Söhngen. Jaką zatem metafizykę i jaki obraz świata zakłada Barth, stwierdzając to wszystko, co wyżej przytoczono – pyta Söhngen. Po czym wyjaśnia, że trzeba pamiętać, że według Reformatorów wiara to łaska, a łaska to wiara<sup>107</sup>. Tym samym Söhngen wprowadza zagadnienie usprawiedliwienia w kwestię analogii wiary: przesuwa pytanie Pannenberga do innej sfery.

Podsumujmy to, co już wiemy. Analogia relacji nie jest oparta na analogii bytu – przynajmniej w intencjach jej autora. W ludzkim *tak* Bóg odpowiada sam sobie. Tu nie ma działania człowieka wynikającego z ontycznego podobieństwa do Boga, to tylko Bóg odpowiada sam sobie w człowieku, czy też dzięki człowiekowi, dzięki jego wierze. Tym samym jest podkreślona konieczność wiary, jako tej, która umożliwia przymierze stworzenia z Bogiem. Dlatego też

<sup>106</sup> Pannenberg, *Zur Bedeutung...*, s. 23.

<sup>107</sup> G. Söhngen, *Analogia fidei. Gottähnlichkeit allein in Glauben?*, „Catholica. Vierteljahrschrift für Kontroverstheologie” 3 (1934), s. 120.

analogia *relationis* jest potwierdzeniem analogii *fidei*. Ta konsekwencja w teologii Bartha nie znosi jednak zasadności pytania o skuteczność jego teorii poznania Boga, gdyż czynnikiem umożliwiającym przymierze, czyli ciągłość między Bogiem a światem, jest boski czyn i ludzka wiara, czyli coś zewnętrznego w stosunku do stworzenia, a tymczasem poznanie Boga w ramach analogii wiary opiera się na stworzeniu, które jest znakiem Boga. Jak zatem stworzenie jako znak może oznaczać Boga, skoro nie jest doń podobne? Odpowiedź częściowo już padła w ramach chrystologii Bartha. Tym razem to samo pytanie jest postawione w kontekście relacji natura – łaska. O tym teraz.

### 2.2.2. BRAK ANALOGII BYTU W TEOLOGII USPRAWIEDLIWIENIA

Kontynuacją teologii przymierza jest Bartha teologia usprawiedliwienia. Poznawszy ją, będziemy w stanie zrozumieć, jak Barth rozumie dopasowanie łaski do ludzkiej natury i dlaczego tak ważną rolę odgrywa w usprawiedliwieniu wiara. Tym samym poznamy ostateczny teologiczny powód powstania analogii wiary i odrzucenia analogii bytu, a z nią teologii naturalnej. Jest to zarazem serce teologii protestanckiej w rozumieniu Bartha. Protestancka nauka o usprawiedliwieniu jest oparta na wizji człowieka, który – jako grzesznik – jest stworzeniem całkowicie upadłym, którego pierwotna natura została przez grzech całkowicie zniszczona. Tu też znajdujemy powód tak zacieklej polemiki z teologią naturalną.

#### 2.2.2.1. WAGA ZAGADNIENIA USPRAWIEDLIWIENIA W POZNANIU BOGA

Teolog z Bazylei, polemizując z Quenstedtem w kwestii rodzaju analogii między Bogiem a stworzeniem w objawieniu, opowiada się całkiem świadomie za analogią o charakterze zewnętrznym. Stworzenie jest znakiem Boga nie dlatego, jak chce tego Quenstedt, że ma w sobie coś podobnego do Boga i Bóg właśnie tym podobieństwem się posługuje – co świadczyłoby o analogii wewnętrznej między Bogiem a stworzeniem. Stworzenie staje się znakiem Boga dlatego, że Bóg je wybiera i zewnętrznie coś mu dodaje, czego ono samo w sobie nie ma – pisze Barth. Następnie powołuje się na Lutra koncepcję usprawiedliwienia, aby pokazać, że w niej leży ostateczne ugruntowanie zewnętrzności podobieństwa między stworzeniem a Bogiem, czyli zewnętrzności łaski w stosunku do natury<sup>108</sup>. Człowiek bowiem, według Lutra, staje się podobny do

<sup>108</sup> KD II/1, s. 270.

Boga przez wiarę. *Per fidem fit homo similis verbo Dei*<sup>109</sup> oraz *fides ita exaltat cor hominis et transfert de se ipso in Deum, ut unus spiritus fiat ex corde et Deo*<sup>110</sup>. I to wiara właśnie decyduje o podobieństwie między Bogiem a stworzeniem – wyjaśnia Barth – nawiązując przede wszystkim do Lutra, ale także przypisując takie same poglądy Kalwinowi, Augustynowi, Anzelmowi, Bernardowi z Clairvaux<sup>111</sup>. I to jest ostatecznym powodem stosowania przez niego analogii wiary, a nie analogii bytu<sup>112</sup>.

Także w polemice z Brunnerem w kwestii możliwości istnienia teologii naturalnej szwajcarski teolog sprowadza powód różnicy między nimi przede wszystkim do rozumienia usprawiedliwienia. Jak u Brunnera racje umożliwiające istnienie teologii naturalnej sprowadzają się zasadniczo do dwóch: resztki obrazu Boga w człowieku są rzeczywiste oraz dopasowanie łaski uświęcającej do natury człowieka (co oznacza analogię bytu), tak Barth zdecydowanie odrzuca obydwie. Po pierwsze, tylko człowiek całkowicie zniszczony przez grzech, a nie tylko częściowo, może być przez Boga usprawiedliwiony. Tym samym nauka Brunnera o formalnym obrazie Boga jest bez znaczenia, o czym później<sup>113</sup>. Po drugie, i to jest najważniejsze, łaska nie jest dopasowana do natury człowieka. Nie ma ciągłości między naturą a łaską, między światem a Bogiem. (Poglądy Brunnera w tej kwestii zostaną przedstawione niebawem).

Gdy Barth przeredagował *Christliche Dogmatik* w dwa pierwsze tomy *Kirchliche Dogmatik*, w nowej i ostatecznej redakcji zmienił się powód odrzucenia teologii naturalnej. W *Christliche Dogmatik* powody były dwa: postawienie człowieka i Boga na tej samej płaszczyźnie oraz nauka o usprawiedliwieniu, natomiast w *Kirchliche Dogmatik I/2* (17 paragraf), a także jeszcze później, bo w *II/2*, powód jest tylko jeden, a mianowicie właśnie nauka o usprawiedliwieniu<sup>114</sup>.

<sup>109</sup> Za Barthem: Schol. zu Hebr. 3, 13, Fi. II, s. 44, Z. 4.

<sup>110</sup> Za Barthem: Schol. zu Hebr. 7, 1, s. 74, Z. 9.

<sup>111</sup> *KD I/1*, s. 252-253.

<sup>112</sup> Tamże, s. 257.

<sup>113</sup> K. Barth, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, München 1934, s. 30-31.

<sup>114</sup> R. Prenter, *Das Problem der natürlichen Theologie bei Karl Barth*, „Theologische Literaturzeitung” 77 (1952), s. 610.

### 2.2.2.2. USPRAWIEDLIWIENIE JAKO OSTATECZNY POWÓD POWSTANIA ANALOGII WIARY

Söhngen podkreśla, że *analogia krzyża* (jako pewna forma poprzedzająca analogię wiary) przeciwstawiona analogii bytu (dzięki której można poznać Boga na podstawie stworzenia) jest przyjęta przez protestantów w 19. i 22. tezie Dysputy Heildelberskiej (1518). Barth jest wierny duchowi Lutra, który przeciwstawia analogię wiary analogii bytu. Grzesznik jest grzesznikiem także po usprawiedliwieniu. Chrześcijanin wewnętrznie jest zawsze grzesznikiem, a zewnętrznie jest usprawiedliwiony przez wiarę. [...] *sancti Deo simul sunt iusti et iniusti: intrinsece peccatores semper, extrinsece iustificatur semper; peccatores in re, iusti autem in spe* (komentarz Lutra do Rz 4,7 *Beati quorum remisse*). Söhngen sprowadza analogię krzyża, wyrażając ją językiem filozofii, do analogii atrybucji, gdzie analogiczna doskonałość tylko w jednym bycie realizuje się rzeczywiście, czyli bytowo – to jest w Bogu. Natomiast w pozostałych bytach ta doskonałość realizuje się jedynie zewnętrznie i niewłaściwie, tak jak zdrowie realizuje się w powietrzu lub jedzeniu<sup>115</sup>.

Söhngen zauważa, że tak jak analogia bytu polega na jakiejś partycypacji bytowej, tak samo analogia wiary prowadzi do partycypacji wiary – *participatio per solam fidem seu fiduciam*. Chrystus mieszka w nas tylko przez wiarę – kontynuuje Luter, stąd partycypacja – czyli uczestnictwo człowieka w sprawiedliwości Bożej – pochodzi jedynie od wiary. I jest to partycypacja wiary, w przeciwstawieniu do partycypacji bytu<sup>116</sup>. Pozwala ona na zachowanie protestanckiej zasady, że w wyniku usprawiedliwienia człowiek to *simul iustus et peccator*, czyli grzesznik, którego grzeszna natura nie uległa zmianie, a jedynie zewnętrznemu przykryciu łaską. W podobnym duchu wypowiada się komentujący Bartha Eberhard Mechels. Barth rozumie analogię wiary jako przykrycie przez Chrystusa nieskończonego dystansu między grzesznikiem a Bogiem. Stąd jego sposób myślenia wypływa z wiary i do wiary prowadzi<sup>117</sup>.

Stwierdzenie Söhngena jest bardzo istotne dla naszych rozważań, gdyż uświadamia, że w przypadku teologii Lutra, na którą powołuje się Barth, partycypacja bytu w przypadku usprawiedliwienia jest zastąpiona partycypacją wiary, co daje podstawę do lepszego zrozumienia myśli Bartha w kwestii

<sup>115</sup> Söhngen, *Analogia fidei. Gottähnlichkeit...*, s. 123-124.

<sup>116</sup> Tamże, s. 128.

<sup>117</sup> E. Mechels, *Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth. Das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Metaphysik*, Neukirchen-Vluyn 1974, s. 248.

usprawiedliwienia, a zatem także relacji łaski do natury. Tutaj też leży powód zewnętrzności łaski w stosunku do natury. Także tu możemy odkryć ostateczne źródło niechęci Bartha do analogii bytu i dalszych wynikających z tego konsekwencji, które przenoszą się na płaszczyznę poznania Boga. Barth ciągle widzi różnicę natur między Bogiem a upadłym człowiekiem dialektycznie, czy wręcz dychotomicznie, i dlatego przepaść tę może przykryć tylko łaska ze strony Boga, a ze strony człowieka tylko wiara.



### **ROZDZIAŁ 3.**

## **PRÓBY WSPARCIA WIARY ROZUMEM W POZNANIU BOGA – POLEMKA Z KARLEM BARTHEM**

W kwestii poznania Boga poglądy Bartha są skrajne. Broniąc transcendencji Boga, zajmuje stanowisko zbliżone do fideizmu. Wszyscy trzej najbliżsi współpracownicy Bartha z okresu teologii dialektycznej z biegiem czasu nabierają dystansu wobec jego teologii i próbują w jakimś stopniu włączyć poznanie intelektualne w poznanie Boga. Przyznanie przez nich rozumowi pewnej autonomii jest jednak do pewnego stopnia ograniczone, gdyż ten stale musi pozostać w perspektywie wiary. Tą drogą pójdą Gogarten i Bultmann, choć ten ostatni w sposób dość specyficzny. Jedynie Brunner jest najbardziej skłonny zaufać rozumowi, przez co oddala się jednak znacznie od pewnych protestanckich zasad teologicznych. Dyskusja, którą prześledzimy, pozwoli na lepsze zaznajomienie się ze składowymi wpływającymi na poznanie Boga oraz rolę rozumu w poznaniu opartym na wierze. Da także pewną perspektywę przełamania impasu spowodowanego nieefektywnością metody Bartha.

### **3.1. POZNANIE CZŁOWIEKA WARUNKIEM POZNANIA BOGA: GOGARTEN – BARTH**

Inne stanowisko niż Barth w kwestii roli rozumu w teologicznym poznaniu Boga zajmuje Gogarten, który początkowo włącza się w Bartha nurt teologii dialektycznej. O ile Barth uznaje, że tylko czysta wiara skoncentrowana na Chrystusie daje poznanie Boga, o tyle Gogarten uważa, że wiara winna być uzupełniona o poznanie człowieka. To poznanie człowieka nie może być jednak naturalne, ale z perspektywy wiary. Zatem kluczem do zrozumienia Boga jest zrozumienie człowieka. Barth w kwestii poznania Boga powołuje się na Kalwina, Gogarten zaś na Lutera. Gogarten raczej pisze o metodologii poznania Boga i formułuje postulaty metodologiczne, aniżeli stwarza własną teologię. Jego pisma to bardziej eseje niż traktaty dogmatyczne.

Gogarten rozwija swoje poglądy w ramach teologii antropologicznej. Według niego, gdy teologia mówi o Bogu, zawsze mówi o Bogu, który się związał z człowiekiem. Tym samym o człowieku nie można mówić bez myślenia o Bogu. Tak samo nie można w teologii mówić o Bogu bez związku z człowiekiem. Nie może jednak być tak, że najpierw badamy, kim jest człowiek na płaszczyźnie naukowej, filozoficznej, psychologicznej, a następnie odnosimy do niego Ewangelię, gdyż okazuje się, że tak rozumianemu człowiekowi Ewangelia nie ma nic do powiedzenia. Byłoby to jednocześnie odrzuceniem Ewangelii<sup>1</sup>. Luter mówi – analizuje Gogarten – że człowiek z powodu swojej upadłej natury nie może chcieć, aby Bóg był Bogiem. To nierozpoznanie Boga wynika z tego, że ludzkie samopoznanie wyklucza poznanie Boga. Czym jest grzeszność człowieka według Lutera? – pyta Gogarten. Jest jego naturą. Nie jest nią jakiś konkretny grzeszny akt, ale całość człowieka. Grzech ludzkiej natury polega na tym, że człowiek chce siebie samego uznać za Boga. Grzechem jest nieuznanie, że Bóg jest Bogiem. Jednak, według Gogartena, nie można się zgodzić z myślą Lutera, że grzeszność człowieka polega na jego byciu człowiekiem, gdyż to znaczyłoby, że człowiek nie jest dziełem Boga<sup>2</sup>. Grzech w człowieku nie pozwala mu uznać, że gdy Bóg jest Bogiem, to jednocześnie jest Bogiem człowieka. Bóg jest Bogiem człowieka w odniesieniu do ludzkiej istoty. A to oznacza, że ludzka wiedza o sobie nie jest tylko wiedzą o sobie samym, lecz wiedzą, w której zawarte jest i to, że Bóg poznaje człowieka razem z nim (*sondern ein Wissen, in dem Gott mit ihm um ihn weiß*). Stąd wiedza o człowieku nie jest tylko wiedzą o nim samym, ale i o Bogu. Gdyby wiedza o człowieku nie była połączona z wiedzą o Bogu, to nie byłaby to wiedza o człowieku<sup>3</sup>. Gdy człowiek w akcie samopoznania nie poznaje Boga, wtedy jego ludzka istota przestaje być jego istotą, czyli człowiek nie poznaje w zgodzie z tym, kim sam jest. Staje się istotą skrzywioną. (*[...] nicht so sehr die Bedeutung der Verneigung als vielmehr den des Verkehrten, des Widrigen*). Jego istota (*Wesen*) staje się nie-istotą (*Un-Wesen*). Jak człowiek dowiaduje się o swojej grzeszności? Nie sam z siebie, ale przez wiarę, czyli dzięki pomocy Bożej<sup>4</sup>. Poznanie siebie sa-

---

<sup>1</sup> F. Gogarten, *Das Problem einer theologischen Anthropologie*, „Zwischen den Zeiten” 7 (1929), s. 493-494.

<sup>2</sup> F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953, s. 39-40.

<sup>3</sup> Tamże, s. 40-41.

<sup>4</sup> Tamże, s. 43-47.

mego prowadzi więc ostatecznie do poznania Boga. Co więcej, ponieważ człowiek jest częścią stworzonego świata, może tak samo jak swoją stworzeniowość poznać stworzeniowość świata. To poznanie samego siebie wiąże się jednocześnie z poznaniem świata, gdyż człowiek jest częścią stworzenia i stworzenie jemu podlega<sup>5</sup>.

Gogarten podaje jeszcze jeden powód, dla którego trzeba powiązać poznanie Boga z poznaniem człowieka. Ponieważ Ewangelia jest skierowana do konkretnego człowieka, którego pozwala zrozumieć, ona sama winna być wyjaśniana w oparciu o naszą wiedzę o człowieku. Nie można mówić o Bogu bez mówienia o człowieku. Jeśli człowiek ma być słuchaczem słowa Bożego oraz tym, który to słowo przekazuje dalej, to nie sposób go pominąć w rozumieniu słowa Bożego. Z drugiej strony, nie jest możliwe mówienie o człowieku bez odwołania się do objawienia, czyli Boga. Gogarten ma tu na myśli nie Chrystusa jako człowieka, jak czynił to Barth, ale człowieka grzesznego. Także zrozumienie Wcielenia wymaga rozumienia człowieka, wychodzącego od doświadczenia człowieka konkretnego, a nie człowieka abstrakcyjnego, jak to czynili dawni luteranie. Barth tymczasem rozpoczyna swoją analizę Wcielenia od Trójcy Świętej, która ma być początkiem wszelkiego rozważania. Jak Bóg mógłby się objawić, gdyby nie zwrócił się do człowieka – pyta Bartha Gogarten<sup>6</sup>. Barth powinien myśleć o człowieku egzystencjalnie, a nie – jak do tej pory – ogólnie, estetycznie i z perspektywy Boga. Dla Bartha mówienie o człowieku nie jest egzystencjalne, ale obiektywne, a to błąd<sup>7</sup>. Tym samym stosunek Gogartena do Schleiermachera, największego przeciwnika Bartha, jest częściowo pozytywny, gdyż Schleiermacher zaczął mówić o człowieku, tym konkretnym. Niemniej teolog ten zantropologizował zupełnie teologię i Ewangelię, co jest złem – uważa Gogarten<sup>8</sup>.

Barth w odpowiedzi na teorię Gogartena mówi, że kierunek poznania jest tylko jeden: od Boga do człowieka, albo jeszcze dokładniej: od człowieczeństwa Chrystusa do człowieka. Stawia Gogartena w jednej linii z Feuerbachem i Bultmannem, gdyż Gogarten zaczyna myślenie o Bogu od zwykłego człowieka. Barth nazywa *kręgiem współzależności* sposób rozumienia Boga i człowieka w teologii Gogartena. W tym kręgu prymat ma antropologia. Rozumienie

<sup>5</sup> Tamże, s. 72-74.

<sup>6</sup> F. Gogarten, *Karl Barths Dogmatik*, „Theologische Rundschau” 1 (1929) 1, s. 73.

<sup>7</sup> Tamże, s. 68-73.

<sup>8</sup> Gogarten, *Das Problem...*, s. 506.

Boga wymagające rozumienia człowieka staje się – według Bultmanna – przedrozumieniem, czyli Bóg i człowiek są rozumiani z perspektywy tylko człowieka, gdyż na samym początku poznawany jest człowiek. Barth wykazuje, że Gogarten tak naprawdę ma na myśli dwa kręgi poznania. Pierwszy krąg wywodzi się z teologii naturalnej, gdzie naturalny człowiek ma pewne naturalne rozumienie Boga. Tak poznany naturalnie Bóg wpływa na rozumienie człowieka. Otrzymane tą drogą poznanie z pierwszego naturalnego kręgu przenosi się do drugiego kręgu – teologicznego. Chociaż, podkreśla Barth, Gogarten wcześniej deklarował odcięcie się od teologii naturalnej. Dla Bartha tymczasem poznanie stworzenia jest możliwe jedynie przez Słowo Boże. Nie ma drogi od antropologii do chrystologii, tylko istnieje droga odwrotna: od chrystologii do antropologii. Ogólne rozumienie człowieka jako takiego nie może być warunkiem rozumienia Boga. Antropologia teologiczna winna być eksplikacją zdań dotyczących Chrystusa – podkreśla swoje stanowisko Barth<sup>9</sup>.

Kontrowersję między Barthem a Gogartenem w powyższej kwestii komentuje Peter Lange. W jego opinii teologia Gogartena nie jest podporządkowana antropologii, ale raczej antropologia jest centralnym tematem teologii. Antropologia nie ma być uprawiana zamiast teologii. Dlatego Barth źle rozumie Gogartena, gdy chce go interpretować tak jak Feuerbacha. Gogarten nie opowiada się za Bultmanna koncepcją przedrozumienia, gdzie rozumienie człowieka całkowicie warunkuje poznanie Boga. Według Gogartena, nie ma żadnej samodzielnie istniejącej antropologii. Antropologia musi być teologiczna. Barth ze swojej strony przypisuje Gogartenowi, częściowo niesłusznie, podzielenie poglądów Bultmanna. Niemniej ma rację, że obaj mówią o człowieku nieteologicznie. I to jest dla niego podstawą traktowania ich poglądów jako podobnych – podsumowuje Lange<sup>10</sup>.

Gogartenowi chodzi o teologiczny krąg, czyli współzależność myślenia o Bogu i o człowieku. Barth pyta, komentuje Lange, czy w tym wypadku nie popadamy w pewien teologiczny krąg, w którym myślenie o człowieku ma pierwszeństwo przed myśleniem o Bogu. Według Bartha, nie można w tym kręgu pytać się o Boga według własnej koncepcji człowieka, ale raczej kierunek powinien być odwrotny. O człowieka powinniśmy się pytać z perspek-

<sup>9</sup> KD I/1, s. 132-134.

<sup>10</sup> P. Lange, *Konkrete Theologie? Karl Barth und Friedrich Gogarten „Zwischen den Zeiten“ (1922-1933). Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung im Blick auf die Praxis theologischen Verhaltens*, Zürich 1972, s. 250-252.

tywy Boga. Barth zastanawia się, jak można poznać człowieka poprzez rozumienie Boga, skoro Boga poznało się dzięki rozumieniu człowieka. Zatem pierwszeństwo jest dane poznaniu człowieka – co jest zarzutem wobec Gogartena. Jednak, wyjaśnia myśl Gogartena Lange, Gogarten ze swej strony stara się o rzeczywiste odwrócenie kolejności, gdyż świadomie wychodzi od słowa Bożego. Dlatego nie ma zachowanej symetryczności w poznaniu Boga i człowieka, gdyż Gogarten daje pierwszeństwo poznaniu Boga. Nie ma poznania człowieka bez poznania Boga. (*Es gibt kein Verständnis des Menschen ohne das Verständnis Gottes*)<sup>11</sup>. Należy podkreślić precyzyjne sformułowanie Gogartena w kwestii wzajemnego poznania człowieka i Boga. Zależność ta jest wyrażona przez określenie *nicht ohne* lub przez *nicht ohne schon*, która ma – według Langego – dawać pierwszeństwo poznaniu Boga przed poznaniem człowieka. Zasadniczo Gogartenowi chodzi o to, że nie można myśleć o Bogu bez myślenia o człowieku. Kto zatem myśli o Bogu, myśli jednocześnie o człowieku. Wynika to z objawienia. O człowieku można mówić teologicznie jedynie wówczas, gdy się nań spojrzy z perspektywy Boga. Jako przedmiot myślenia teologicznego nie może być podstawiony człowiek myślany filozoficznie, psychologicznie czy religijnie, a jedynie człowiek poznawany jednocześnie z Bogiem, Jezusem Chrystusem-człowiekiem. Gogarten nie jest przeciwny naturalnemu poznaniu Boga, bo człowiek może myśleć o Bogu w sposób naturalny. Wynika to z istoty religii. Niemniej człowiek, jako *homo religiosus*, czyli człowiek ze swoją naturalną inklinacją religijną nie może być punktem wyjścia dla teologii. Gogarten nie korzysta z tego, co może o człowieku powiedzieć filozofia. Dla niego punktem wyjścia w rozumieniu człowieka jest objawienie, a nie filozofia<sup>12</sup>. Dlatego jest to ciągle poznanie oparte na wierze, choć dopuszcza ono już jakąś samodzielność ludzkiego poznania, przez co nieznacznie przelamuje schemat Barthiańskiego paradygmatu poznania.

W kwestii *teologii naturalnej* Gogarten podziela poglądy szwajcarskiego teologa, co wyraża następująco. O człowieku zazwyczaj mówi się w teologii jako o upadłym i odkupionym, ale istnieje jeszcze trzeci sposób mówienia o człowieku, a jest nim ludzka naturalna zdolność poznania Boga, którą należy wyraźnie odróżnić od możliwości uprawiania teologii naturalnej. Naturalne poznanie Boga należy uznać za prolegomenę antropologii. To naturalne poznanie Boga nie może być rozpatrywane z perspektywy objawienia czy też

<sup>11</sup> Gogarten, *Das Problem...*, s. 496.

<sup>12</sup> Lange, s. 252n.

teologii. Ta zdolność w człowieku winna być rozpoznana sama w sobie, czyli niezależnie od objawienia i teologii. To rozumienie człowieka jest wyrwane z kręgu wzajemnego zrozumienia człowieka i Boga na gruncie objawienia. Jest tu mowa o człowieku, który jeszcze nie jest chrześcijaninem, a który poznaje Boga naturalnie. Gogarten uznaje, że tematem tak rozumianej antropologii, czy też prolegomeną antropologii, bo tak naprawdę o nią tu chodzi, jest *homo religiosus* jako poprzednik *homo christianus*. *Homo christianus* jest rozwinięciem *homo religiosus* i jedynie jego pewną specyfikacją. W tej najpierwotniejszej perspektywie – czyli dla *homo religiosus* – Bóg daje się poznać człowiekowi ze stworzenia i wiąże się z człowiekiem przez stworzenie. Ta zdolność do naturalnego poznania Boga wynika z naturalnej zdolności człowieka do wejścia w relację z Bogiem, czyli jest konsekwencją bycia *homo religiosus*. Człowiek ma naturalne zdolności poznania Boga, tak jak naturalnie poznaje wiele innych rzeczy. *Homo religiosus* jest podstawą rozumienia *homo christianus* oraz Boga objawionego. Nie ma przejścia od *homo religiosus* do *homo christianus*. To oznacza, że dzięki naturalnej zdolności poznania Boga człowiek nie jest w stanie przejść do poznania Boga objawienia, gdyż to nie jest mu dane w poznaniu naturalnym<sup>13</sup>.

Gogarten, podobnie jak Barth, ma religijną wizję filozofii. Poznanie człowieka w świetle objawienia jest podstawą poznania filozoficznego. Istnieje współzależność poznania przez wiarę i poznania filozoficznego. Ostateczna perspektywa rozróżnienia na te dwa poznania leży w objawieniu. Stąd wiara przedokreśla filozofię. Dialektyka metody Gogartena wynika z historyczności objawienia. Objawienie dokonuje się w historii, czyli jest do historii dopasowane. To zakłada pozytywność historii i konieczność jej poznania, aby móc zrozumieć objawienie, które dopasowuje się do historii, skoro się w niej objawia<sup>14</sup>. Tym samym poznanie teologiczne nie może abstrahować od ludzkiej wiedzy.

Novum wprowadzonym do teologii dialektycznej przez Gogartena jest odejście od Bartha czysto receptywnego rozumienia wiary, a w konsekwencji od czysto religijnego poznania Boga. Boga poznaje się, poznając człowieka, gdyż do istoty człowieka należy związek z Bogiem, a Bóg staje się człowiekiem. Nie należy jednak myśleć, że Gogarten jest za samodzielnością naturalnego po-

<sup>13</sup> Gogarten, *Das Problem...*, s. 496-499.

<sup>14</sup> A. Kretzer, *Zur Methode von Karl Barth und Friedrich Gogarten*, Münster 1957, s. 136-140.

znania człowieka, a z tej perspektywy – poznania Boga. Punktem wyjścia zarówno dla filozofii, jak i antropologii winno być objawienie, stąd modyfikacja paradygmatu poznania Boga wyznawanego przez Bartha jest stosunkowo niewielka. Ponownie przekonanie o grzeszności człowieka uniemożliwia korzystanie z dorobku intelektualnego w poznaniu Boga, nawet gdy to naturalne poznanie daje człowiekowi pewną wstępną znajomość Boga. Ponownie to wiara, i w zasadzie tylko wiara, umożliwia poznanie Boga.

### **3.2. LUDZKA EGZYSTENCJA WARUNKIEM POZNANIA BOGA: BULTMANN – BARTH**

Zewnętrznie zbieżne z poglądem Gogartena co do roli poznania człowieka w poznaniu Boga jest stanowisko Bultmanna. Jest to stanowisko jednak tylko powierzchownie podobne do poglądów Gogartena, gdyż Bultmann uznaje samodzielność filozoficznego poznania natury człowieka, a tego przekonania nie podziela Gogarten. Wspólny punkt zaczepienia w poznaniu Boga, jakim jest znajomość człowieka, daje Barthowi pretekst do jednakowego traktowania obydwu tych teologów dialektycznych, co świadczy może nie tyle o jego powierzchownej znajomości poglądów Bultmanna i Gogartena, ile raczej o przekonaniu, że tylko radykalizm jego własnej metody jest właściwy. Tymczasem Gogarten jest bliższy poglądom Bartha niż Bultmanna – uznając niesamodzielność filozofii względem wiary, staje on w tym samym szeregu, co teolog z Bazylei.

Waga poglądów Bultmanna, jak i Gogartena, wiąże się z próbą odejścia od czysto receptywnego poznania Boga w wierze. Bultmann wprowadza perspektywę antropologiczną w poznanie Boga, z tą różnicą, że to poznanie filozoficzne jest kluczem do interpretacji objawienia. Podobnie jak Gogarten i Barth, Bultmann odrzuca możliwość uprawiania teologii naturalnej. Powód jest ten sam: ludzka grzeszność. Dla Bultmanna każdy człowiek posługuje się pewnym przedrozumieniem Boga uzależnionym od jego własnej egzystencji. Przyjmując to kluczowe dla siebie stanowisko, Bultmann jest w tym świadomie uczniem Heideggera. W swych poglądach mocno opiera się na hermeneutycznej koncepcji poznania, gdzie poznanie przedmiotu jest zawsze z subiektywnej perspektywy – mojej perspektywy. Hermeneutycznej koncepcji poznania nie

przejmuje w całej rozciągłości, a jedynie w wersji Heideggerowskiej. Z tej też perspektywy interpretuje Nowy Testament.

To stanowisko Bultmanna znajduje się na przeciwnym biegunie w stosunku do Bartha metody poznania Boga, choć obaj uznają, że Bóg istnieje obiektywnie i objawia się w Piśmie Świętym. Barth dąży do tego, aby objawienie przemówiło samo z siebie, stopniowo wymazując wszelkie uprzednie ludzkie formy poznawcze. Bultmann zaś uznaje, że objawienie tylko wtedy jest zrozumiałe, gdy jest na miarę tego, co człowiek już wcześniej poznał w sobie. Skrajna w stosunku do Bartha teoria poznania Boga zaprezentowana przez Bultmanna pozwoli się zastanowić nad możliwym stopniem ingerencji rozumu w wiarę.

### 3.2.1. ZALEŻNOŚĆ MIĘDZY EGZYSTENCJĄ A WIARĄ W POZNANIU BOGA

Dla Bultmanna punktem wyjścia do zrozumienia Boga jest własna egzystencja. Jest to subiektywna zasada rozumienia rzeczywistości, która osiąga u niego rangę obiektywności. Bóg nie jest zrozumiały, jeśli się Go potraktuje przedmiotowo, czyli jako obiektywnie istniejący byt, który poznajemy w jego przedmiotowości. Poznanie Boga jest korelatem mojej egzystencji.

Jakie argumenty stoją za takim postawieniem poznania Boga? Dla Bultmanna nie ma możliwości mówienia o Bogu obiektywnie. W momencie, gdy o Bogu mówimy, tracimy Go z pola widzenia i Bóg przestaje być przedmiotem naszego o Nim mówienia. Myśląc, że mówimy o Bogu, tak naprawdę mówimy o fantomie (*Phantom*). Każde mówienie o czymś powoduje ustanowienie jakiegoś punktu (*Standpunkt*) znajdującego się poza przedmiotem, o którym mówię, co skutkuje przesunięciem przedmiotu naszej mowy z Boga na ten właśnie punkt. Tak samo nie można mówić o miłości, gdyż mówienie o miłości nie jest już miłością. Gdyby mówienie o miłości było aktem miłości, to tylko wtedy o niej by się mówiło. Jeśli istnieje miłość między ojcem a dzieckiem, to każde ich myślenie czy mówienie o tej miłości jest wyjściem poza tę miłość, gdyż tworzy się dystans między mówiącym a przedmiotem, o którym się myśli czy mówi. Gdyby bowiem mówienie o rzeczy utożsamiało się z tą rzeczą, wtedy każdorazowo uznając, dla przykładu, ateizm za naukę, musielibyśmy w tym mówieniu sami być ateistami. Bultmann konkluduje: każde mówienie o jakiejś rzeczy oznacza oddzielenie się od tej rzeczy, tym samym mówiąc o Bogu jak

o czymś obiektywnym, nie mówimy o Nim<sup>15</sup>. Dlatego w tym sensie mówienie o Bogu jest błędem, jest bezcelowe i jest grzechem, gdyż mówiąc o Bogu, stawiamy siebie poza Nim, czyli negujemy Jego prawo do nas. Próbując zatem mówić o Bogu, mówimy o nas samych, poprzez stawianie siebie poza Bogiem, a to wynika z naszej grzeszności<sup>16</sup>. Nie powiemy o Bogu nic, gdy będziemy Go szukali w świecie, gdyż jest to ucieczką od Boga, bo Bóg jest tym, który określa egzystencję człowieka. Zatem mówienie o Bogu musi być nawiązaniem do człowieka. Szukając Boga w świecie jako jego przyczyny, dajemy wyraz naszej wrogości wobec Boga, zapominając o tym, że Bóg jest całkiem inny, a my czynimy Go podobnym do świata. Tym samym dajemy wyraz temu, czym jest nasza natura – byciu grzesznikiem. Widzenie świata jako skutku działającej w nim przyczyny, czyli Boga, którego to świata jesteśmy tylko elementem, jest ucieczką od naszej egzystencji. Jest to wyrazem ucieczki człowieka od samego siebie. Tym samym takie mówienie o Bogu nie przybliży nas do Niego ani do nas samych. Jest to uczynienie z człowieka kogoś ogólnego, więc pozbawionego swojej indywidualności. Wtedy także Bóg jest postrzegany jako przedmiot.

Dla Bultmanna mówienie o Bogu jest mówieniem z (od) siebie samego (*von sich selbst reden*). Bóg jest zawsze tym całkiem Innym – podkreśla Bultmann, dając wyraz swojemu przekonaniu o transcendencji Boga. To zdanie, oraz stwierdzenie, że Bóg jest rzeczywistością określającą naszą egzystencję, jest czymś decydującym w naszym o Nim mówieniu. Ludzka grzeszność jest wyrazem naszej egzystencji określanej przez Boga<sup>17</sup>. Boga nie można oglądać, rozumieć z zewnątrz, czyli z perspektywy jakiegoś systemu, gdzie istnieją przedmioty, wśród których pojawia się Bóg. Świat widziany, rozumiany z zewnątrz jest bez Boga. Człowiek, jak długo siebie widzi jako część świata, rozumie świat jako pozbawiony Boga. Dlatego mówienie o Bogu jest związane z ludzką egzystencją, czyli moim rozumieniem siebie<sup>18</sup>.

Bultmann podaje przykład, jak należy rozumieć moc Boga. Człowiek nie jest w stanie bezpośrednio poznać moc Boga, czy też ją sobie wyobrazić. Autor ten wychodzi od zasady głoszącej, że wiedza człowieka co do Boga jest wiedzą

---

<sup>15</sup> R. Bultmann, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. I, Tübingen 1958, s. 26-27.

<sup>16</sup> Tamże, s. 28.

<sup>17</sup> Tamże, s. 30.

<sup>18</sup> Tamże, s. 33.

o samym sobie, a konkretniej – o swojej ograniczoności. Bóg natomiast jest władzą, potęgą (*Macht*), która tę ludzką ograniczoność łamie i w ten sposób człowieka podnosi (w sensie pouczenia) do jego własnej ludzkiej natury. W rezultacie poznanie mocy Boga zawiera w sobie element poznania ograniczoności człowieka. W ten sposób zatem w rozumieniu wszechmocy Boga jest już zawarte jakieś wcześniejsze rozumienie Boga, które nawiązuje do pojęcia ludzkiego ograniczenia<sup>19</sup>.

Bultmann podaje jeszcze jeden powód, dlaczego mówienie o Bogu winno nawiązywać do człowieka. O Bogu mogę mówić wtedy, gdy mówię o moim niemożliwym do spełnienia pragnieniu mówienia o Bogu (bo Bóg jest całkowicie ode mnie inny), co jest wyrazem mojej egzystencji jako grzesznika. Dlaczego wtedy mogę mówić o Bogu? Wynika to z tego, że moja egzystencja grzesznika jest określana przez Boga jako całkowicie innego ode mnie. Istnieje tu zatem wzajemna zależność między tym, czym jestem, oraz tym, co mnie określa jako takiego, czyli Boga. Innymi słowy, rozważanie mojego pragnienia mówienia o Bogu umożliwia mi mówienie o Nim. Zatem punktem wyjścia do mówienia o Bogu jest ludzka egzystencja, bo to ja jestem światem, naprzeciw którego stoi Całkiem Inny. To jest uniwersum, które umożliwia mi mówienie o Bogu. Stąd człowiek mówi o Bogu tylko jako ten, który przez Boga jest określony, czyli ponownie jako grzesznik, jako ten, który o Bogu mówić nie potrafi, jako ten, który stoi naprzeciw Boga, który jest całkowicie od Niego różny<sup>20</sup>.

Człowiek, mówiąc o Bogu w powiązaniu ze swoją egzystencją, odczuwa *wolny przymus* mówienia o Nim. Ten wolny przymus jest wyrazem jego wewnętrznego rozumienia Boga. Gdyby ten przymus nie był wolny, to znaczyłoby, że pochodzi od człowieka, z ludzkiej natury, a tym samym nie byłby prawdziwym mówieniem o Bogu. Ten przymus pochodzi od Boga i zdaje się zupełnie na człowieka. Człowiek ze swojej strony w sposób wolny zgadza się na ten przymus. To, że ten przymus jest prawdziwy, człowiek wie z *wiary*.

---

<sup>19</sup> Das Wissen um Gott ist zunächst ein Wissen des Menschen um sich selbst, um seine Begrenztheit, und Gott gilt als die Macht, die diese Begrenztheit des Menschen durchbricht und ihn zu seiner Eigentlichkeit emporhebt (Dierken, s. 129).

<sup>20</sup> Er müsste von ihr [von seiner Existenz] reden als der durch Gott bestimmten und kann von ihr als solcher nur reden als sündiger, d.h. als einer solchen, in der er Gott nicht sehen kann, der Gott als der ganz Andere gegenübersteht (Bultmann, *Glauben und Verstehen...*, Bd. I, s. 30).

Wiara natomiast jest zgodą na skierowane do nas słowo Boże. Wiara w słowo Boże powinna być potwierdzeniem naszej egzystencji. Dlatego – wierząc – możemy o Bogu powiedzieć to, co On nam czyni. Jest to ważny element doktryny Bultmanna, gdyż pokazuje zależność między wiarą a ludzką egzystencją. Wiara potwierdza naszą egzystencję w tym sensie, iż pokazuje, że Bóg nas usprawiedliwia, czyni wolnymi, aby o Nim mówić. Sami nie poznajemy ani Boga, ani nas samych. Jedynie wierząc w Jego łaskę, wiemy, że nas usprawiedliwia, z grzeszników czyni świętymi, dając nam wolność mówienia o Nim<sup>21</sup>. Stąd też łatwiej zrozumieć, dlaczego punktem wyjścia musi być doświadczenie własnej egzystencji jako grzesznika. Wierząc w swoje usprawiedliwienie, człowiek może wypowiedzieć to, co Bóg mu uczynił. A wie to jedynie z wiary. Stąd mówienie człowieka o Bogu jest oparte na wierze przeżytej osobiście. Wiara przeżyta osobiście wiedzie go do wiary w to, że jest usprawiedliwiony, i to jest jego poznanie Boga. Bultmann uważa, że Barth nigdy nie zrozumiał jego stanowiska w tej kwestii<sup>22</sup>, co nie jest prawdą, gdyż Barth doskonale rozumiał Bultmanna, ale nigdy nie zgodził się z jego stanowiskiem.

### 3.2.2. ROLA SAMOROZUMIENIA I PRZEDROZUMIENIA W POZNANIU BOGA OBJAWIENIA

Jak poznajemy Boga objawienia? Czy wystarczy – jak głosi Barth – maksymalnie wierne poddanie się tekstowi? Interpretacja tekstów biblijnych podlega tym samym regułom rozumienia, według których interpretuje się całą literaturę – tłumaczy Bultmann, mając na myśl hermeneutykę. Czy rzeczywiście jest tak – pyta – że człowiek nie ma żadnego przedrozumienia Boga, i całe rozumienie, kim Bóg jest, winno pochodzić z objawienia? Jest to z jego strony wyraźna aluzja do Bartha. Nie może być tak, że nic o Bogu nie wiemy, zanim Go nie poznamy – kontynuuje Bultmann – gdyż, aby zrozumieć cokolwiek o Bogu, trzeba mieć już jakieś o Nim pojęcie czy też – właściwiej mówiąc – *przedrozumienie*. Inaczej bowiem tekst biblijny byłby dla nas zupełnie niezrozumiały. Podobnie byłby dla nas niezrozumiały tekst o śmierci Sokratesa lub Cezara, gdybyśmy nie mieli przedrozumienia historycznej możliwości, jaką jest śmierć. Tak samo, gdy chcemy zrozumieć, czym jest Boże działanie, musimy mieć już

<sup>21</sup> Tamże, s. 35-37.

<sup>22</sup> K. Barth – R. Bultmann, *Briefwechsel 1922-1966*, Karl Barth Gesamtausgabe V. Briefe, Bd. I, B. Jaspert (red.), Zürich 1971, s. 171n.

jakieś zrozumienie tego, czym w ogóle jest działanie. Przykładowym przedrozumieniem Boga jest pragnienie szczęścia. Z takim przedrozumieniem szczęścia można zrozumieć tekst Nowego Testamentu, który w tej kwestii daje odpowiedź<sup>23</sup>. Można to zilustrować jeszcze innym przykładem przytoczonym wcześniej. Doświadczenie własnej niemocy umożliwia poznanie tego, co się mówi o wszechmocy Boga. Człowiek rozumie, gdy się mówi o boskim sądzie, ponieważ sam doświadcza rozrachunku, albo: człowiek rozumie, gdy się mówi o wieczności Boga, ponieważ doświadcza swojej przemijalności<sup>24</sup>.

Przejście od samorozumienia do rozumienia tekstu objawionego nie jest takie proste, gdyż, według Bultmanna, samorozumienie nie jest dla człowieka oczywiste, bo człowiek sam dla siebie jest niezrozumiały. To bycie niezrozumiałym dla samego siebie jest cechą naszego samorozumienia. A to oznacza, że człowiek sam o sobie nic nie jest w stanie powiedzieć. Coś o człowieku można powiedzieć tylko pośrednio, to znaczy poprzez ludzkie wybory wynikające z wiary, czyli przez jego miłość, radość, humor. Wyjaśniając, na czym polega tłumaczenie (*Übersetzung*) Nowego Testamentu, Bultmann stwierdza, że jest to odpowiadanie nie na pytanie: „Jak to powiem moim dzieciom?”, tylko: „Jak ja sam sobie to mówię?”, albo jeszcze precyzyjniej: „Jak ja sam siebie [rozumie]?”. Nowy Testament mogę zrozumieć tylko tak, jak on mnie dotyka, jak dotyka mojej egzystencji. W stopniu, w jakim dotyka on mojej egzystencji, jestem w stanie go przełożyć dla siebie<sup>25</sup>. Tym samym słowo Boże musi być tłumaczone każdemu człowiekowi na jego własny język<sup>26</sup>. Tyle jest prawdziwych interpretacji objawienia, ilu jest ludzi.

Gdy człowiek uzna, że jego samorozumienie jest dla niego samego niezrozumiałe, tylko wtedy jego egzystencja – jako stworzenia – będzie mówiła mu o Bogu jak słowo Boże. Tego jednak sam człowiek nie jest w stanie uznać, gdyż swoją niezrozumiałość siebie samego uznaje za wiedzę pozytywną, i w ten sposób jego egzystencja staje się niema dla niego. Stworzenie, czyli ludzka egzystencja, tylko wtedy może mówić o Bogu, gdy człowiek jest już z Bogiem złączony, czyli gdy za pomocą łaski traktuje stworzenie jako objawienie. (*Nur dann würde er ja die Schöpfung als Gnadenoffenbarung Gottes sehen*). Tylko

---

<sup>23</sup> R. Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche”, 47 (1950), s. 66-67.

<sup>24</sup> Bultmann, *Glauben und Verstehen...*, Bd. II, s. 82-84.

<sup>25</sup> K. Barth – R. Bultmann, *Briefwechsel 1922-1966...*, s. 173-174.

<sup>26</sup> Bultmann, *Glauben und Verstehen...*, B. II, s. 121.

wtedy człowiek będzie w stanie mówić prawdziwie o Bogu także poza objawieniem nadprzyrodzonym<sup>27</sup>. Stąd samorozumienie jest mową o Bogu, ale tylko dla człowieka wierzącego.

Bultmann stwierdza, że nieporozumienie, które powstało wokół tematu roli samorozumienia w interpretacji Nowego Testamentu, wynika z braku zrozumienia różnicy między *existentielle Selbstverständnis* a *existentiellen Verstehen des menschlichen Seins*. To drugie rozumienie ma charakter wiedzy ponadczasowej, gdy jest właściwie sformułowane. Natomiast pierwsze określenie dotyczy nie tyle ogólnie rozumianej egzystencji, ile rozumienia siebie samego w konkretnym historycznym byciu tu i teraz. To egzystencjalne samorozumienie działa w człowieku w sposób ukryty jako troski, pragnienie, radość, trwoga. Odzywa się w nim w wyrzutach sumienia, gdy człowiek występuje wbrew swojemu samorozumieniu. Jako istota czasowa człowiek nie jest odizolowany ani od świata, ani od własnej przeszłości i przyszłości, które to rzeczywistości należą do jego świata i kształtują jego samorozumienie. Samorozumienie może się zmienić, na przykład dzięki doświadczeniu miłości, bo wtedy też zmienia się rozumienie innych, i w ten sposób cały świat zmienia dla człowieka swoje oblicze. Wtedy też inaczej będzie on rozumiał swoją przeszłość i przyszłość. Samorozumienie jest czymś zależnym od czasu<sup>28</sup>.

Bultmann polemizuje ze stwierdzeniem Bartha, że tekst czyta się z cierpliwością, bez żadnych założeń, pozwalając mówić samemu tekstowi. Bultmann pyta oponenta, co oznacza bezzałożeniowość wobec tekstu, mimo historyczności ludzkiego indywiduum, historyczności samorozumienia. Sam Bultmann też odpowiada, przytaczając opinię Bartha, że wystarczy dobra wola słuchania, aby tekst sam przemówił. Taka odpowiedź, kontynuuje Bultmann, oznacza rozminięcie się z problemem, gdyż nie o dobrą wolę słuchania chodzi, ale o samo „słuchanie”. Słuchanie jest związane z przedrozumieniem (*Vorverständnis*) tekstu. Przedrozumienie jest wyrażone w przedzałożeniu (*Vorentscheidung*), które dotyczy miary i granicy tego, co zrozumiałe (*des Verstehbaren*). Samego przedzałożenia tego, co zrozumiałe, człowiek nie odnajduje, tylko stara się je poznać. Przedzałożenie jest mi dane, gdyż już mnie „utrafiło”, ponieważ jestem człowiekiem, i to człowiekiem określonego czasu<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Tamże, s. 100-101.

<sup>28</sup> R. Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung*, „Kerygma und Mythos“ 2 (1952), s. 201-202.

<sup>29</sup> K. Barth – R. Bultmann, *Briefwechsel 1922-1966...*, s. 182.

Dlatego też Bultmann stwierdza, że każdy człowiek interpretuje objawienie z pewnym przedrozumieniem, od którego nie jest w stanie uciec. Przedrozumienie jest wynikiem historyczności człowieka. To przedrozumienie uobecnia się w stawianych tekstowi pytaniach. Namysł nad przedrozumieniem wyjaśni prawdziwe pytanie skierowane do tekstu. To prawdziwe pytanie skierowane do tekstu zawsze jest pytaniem o ludzki byt, które z kolei jest wynikiem już wcześniejszego rozumienia tego bytu. ([...] *die Frage nach dem menschlichen Sein immer schon von einem Vorverständnis dieses Seins geleitet ist*). Tym sposobem wiem, o co człowiek pyta, czytając Biblię – tłumaczy Bultmann Barthowi rolę przedrozumienia. To właśnie dzięki przedrozumieniu tekst Nowego Testamentu jest czymś, co jest skierowane do człowieka, a nie czymś zupełnie mu obcym, jest wyzwaniem dla naturalnej egzystencji człowieka. Czytanie tekstu biblijnego jest zawsze indywidualną lekturą<sup>30</sup>. Dlatego Bultmann może powiedzieć, że człowiek mówi o Bogu, gdyż poddaje się pewnym lękom i pragnieniom, które kształtują jego przedrozumienie<sup>31</sup>.

To też pozwala zrozumieć, dlaczego – odnosząc zagadnienie przedrozumienia do interpretacji historii – Bultmann sądzi, że tyle jest historii, ile osób ją interpretujących<sup>32</sup>. Każda interpretacja polega na zadawaniu pytania przez interpretującego. To pytanie powoduje szczególne nastawienie interpretującego do przedmiotu interpretowanego, a jest nim nastawienie świadka wydarzenia historycznego do własnego istnienia. To nastawienie jest tylko pośrednio obecne w tekście historycznym. Według Bultmanna, w szczególności teksty poetyckie, filozoficzne i religijne powinny być interpretowane w kluczu egzystencjalnym, ponieważ przedstawiają w różny sposób temat ludzkiej egzystencji<sup>33</sup>.

Bultmann powołuje się na filozofię hermeneutyczną, aby wyjaśnić, na czym polega interpretacja tekstu, czyli w tym wypadku poznanie Boga. Postawienie pytania w stosunku do tekstu jest skutkiem istnienia pewnego interesu, który wynika z życia pytającego i jest założeniem każdej rozumiejącej interpretacji. Ten interes jest powodem zainteresowania się tekstem przez czytającego<sup>34</sup>. Interpretacja jest odbiciem tego, jaki jest życiowy stosunek interpretującego

---

<sup>30</sup> Tamże, s. 189.

<sup>31</sup> Bultmann, *Glauben und Verstehen...*, Bd. I, s. 300.

<sup>32</sup> R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958.

<sup>33</sup> A. Milano, *Rivelazione ed ermeneutica. Karl Barth. Rudolf Bultmann. Italo Mancini*, Urbino 1988, s. 61.

<sup>34</sup> Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik...*, s. 52.

do tematu w omawianym tekście<sup>35</sup>. Bultmann podsumowuje wcześniejsze swoje wywody w ten sposób. Założeniem każdej rozumiejącej interpretacji jest wcześniejszy stosunek życiowy do danego zagadnienia, które to zagadnienie pośrednio lub bezpośrednio w tekście jest wspomniane. Bez tego życiowego stosunku między tekstem a interpretującym go człowiekiem nie ma możliwości ani stawiania pytań, ani rozumienia tekstu. Dlatego przedrozumienie jest obecne w pytaniu poprzedzającym interpretację. Sposób postawienia pytania może być zbieżny lub rozbieżny z intencją tekstu. Jeśli jest rozbieżny, to tekst ukazuje jedynie pośrednio to, o co pyta czytający (interpretujący)<sup>36</sup>.

### 3.2.3. WIARA A PRZEDROZUMIENIE

Jaka jest rola wiary w rozumieniu tekstu objawionego? Dla Bartha wiara oznacza przyjęcie objawienia, czyli poznanie Boga. Dla Bultmanna wiara i rozumienie tekstu to dwie odrębne sprawy<sup>37</sup>. Wiara jedynie potwierdza człowiekowi to, co on wie sam z siebie (że jest ograniczony), oraz neguje wszystkie naturalne ludzkie odpowiedzi, których on o samym sobie i o Bogu może niezależnie od wiary udzielić. Jednocześnie wiara potwierdza, że tylko ona może prawdziwie pouczyć człowieka o nim samym oraz o Bogu<sup>38</sup>. Wiara zatem potwierdza człowiekowi jego wcześniejszą wiedzę o samym sobie. Z tej perspektywy człowiek może poznać, że doświadczenie samego siebie jest warunkiem poznania Boga. To wyjaśnia, dlaczego Bultmann twierdzi, że prawdę o Bogu poznajemy tylko z perspektywy wiary. W tym sensie jest to kontynuacja nauki Kalwina i Lutra o naturalnym poznaniu, że jest ono możliwe, ale tylko u człowieka wierzącego. Samorozumiejący się człowiek pod wpływem słyszanego słowa Bożego na nowo się rozumie. To nowe rozumienie samego siebie pozwoli mu poznać, jak samorozumienie warunkuje jego poznanie Boga<sup>39</sup>.

Objawienie pojawia się jako coś nowego w stosunku do uprzedniej ludzkiej wiedzy o sobie, jednocześnie do tej wiedzy nawiązując. Objawienie to nauka o przebaczeniu grzechów. W wyniku jej przyjęcia człowiek staje się *simul peccator, simul iustus*. Objawienie przyjęte w wierze czyni człowieka – grzesznika

<sup>35</sup> Tamże, s. 54.

<sup>36</sup> Tamże, s. 61-62.

<sup>37</sup> R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1961, s. 481.

<sup>38</sup> Bultmann, *Glauben und Verstehen...*, Bd. II, s. 86.

<sup>39</sup> Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung...*, s. 202.

kimś usprawiedliwionym. To znaczy, że nauka o przebaczeniu grzechów odwołuje się do dawnego doświadczenia grzeszności człowieka, a to doświadczenie odwołuje się do dawnego ludzkiego doświadczenia pokuty i miłości. Wiara rozumie objawienie nie jako coś całkiem nowego, ale jako coś odwołującego się do wcześniejszego doświadczenia egzystencji. Zrozumienie siebie na nowo pod wpływem wiary wpływa na zrozumienie objawienia<sup>40</sup>. To ludzkie rozumienie siebie na nowo nie oznacza, że wiara, tzn. objawienie, daje człowiekowi coś nowego. Objawienie pyta ludzką egzystencję o to, o co ta egzystencja samą siebie już wcześniej pytała. Zarówno niewierzący, jak i wierzący dysponują tym samym przedrozumieniem objawienia<sup>41</sup>.

### 3.2.4. TEOLOGIA NATURALNA

Dla Bultmanna filozofia egzystencjalna jest teologią naturalną, gdyż przez analizę *Dasein* (człowieka), jego historyczności i rozumienia, czyni to samo, co czyni teologia, która te same pojęcia *Dasein*, historyczności i rozumienia odnosi do wiary. Czy zatem teologia i filozofia ze sobą nie konkurują, gdy teologia jedynie koronuje to, co powiedziała już filozofia? – pyta Bultmann. Odpowiada, że tylko dla człowieka wierzącego teologia jest konkurencyjna w stosunku do filozofii<sup>42</sup>, a to znaczy, że teologia mówi więcej, niż człowiek jest w stanie sam o sobie powiedzieć. Czym jest to coś więcej? Bultmann wyjaśnia, że objawienie uzmysławia człowiekowi to, że jego samorozumienie jest drogą prowadzącą do poznania Boga, ponieważ stosunek człowieka do własnego istnienia jest przedrozumieniem Boga. A to oznacza, że także niewierzący ma jakieś przedrozumienie Boga, ale tylko wierzący wie, że to o Boga chodzi<sup>43</sup>.

To, że ludzie posiadają jakieś naturalne poznanie Boga rozumianego jako coś najwyższego, najpotężniejszego, nieskończonego wynika z poznania samych siebie jako skończonych i ograniczonych. Wiara chrześcijańska może potwierdzić to naturalne poznanie, niemniej jest ono jedynie utajoną i nieświadomą formą samopoznania. Stąd poznanie naturalne może służyć jedynie jako nieświadome pytanie o Boga<sup>44</sup>, a nie jako właściwa teologia naturalna, której

<sup>40</sup> Bultmann, *Glauben und Verstehen...*, Bd. I, s. 297.

<sup>41</sup> Tamże, s. 297-298.

<sup>42</sup> Tamże, s. 305-306.

<sup>43</sup> Milano, s. 71-73.

<sup>44</sup> Gestrich, s. 313-314.

Bultmann odmawia charakteru samodzielnej nauki. Według Bultmanna, dla teologii protestanckiej katolickie rozumienie teologii naturalnej jest niemożliwe do przyjęcia<sup>45</sup>. Zadaniem stawianym przed jakąś teologią naturalną byłoby wykazanie, *przez co* niewierząca egzystencja jest poruszona w pytaniu się o samą siebie, *a co* jest wyjaśnione egzystencji wierzącej. W tym wypadku teologia naturalna badałaby ludzkie sumienie, bo to ono nieświadomie wskazuje na Boga<sup>46</sup>. Wiara jest działaniem Boga, który usprawiedliwia – wyjaśnia Bultmann – i dlatego nie należy do fenomenów naturalnych *Dasein*. Nie można z analizy *Dasein* dojść do usprawiedliwienia. W tej wierze dokonuje się rzeczywiste usprawiedliwienie, o którym filozofia może jedynie pomyśleć. Tym samym niewiara ma tylko nieświadomione przedrozumienie objawienia. Dlatego teologia naturalna powinna analizować to przedrozumienie objawienia w człowieku. Ale jest to w stanie zrobić tylko z perspektywy wiary. Taki był zamysł świętego Pawła i Lutra<sup>47</sup>. Teologia musi stale rozważać niewiarę *Dasein*, aby sama mogła zająć się czymś więcej, czyli człowiekiem usprawiedliwionym. Tym samym teologia wchłania teologię „naturalną”, gdyż bez wiary teologia naturalna nie ma racji bytu<sup>48</sup>.

Bultmann nawiązuje do stwierdzenia świętego Pawła, w którym ten wspomina o naturalnym poznaniu Boga przez pogan. Paweł, według Bultmanna, chce w ten sposób uświadomić poganom to, że powinni być otwarci jedynie na objawienie. Na czym polega naturalne objawienie w stworzeniu? Na tym, iż człowiek się uczy tego, że jest stworzeniem i że jest ograniczony. Zatem jest to wiedza o Bogu, która jest dana człowiekowi w wiedzy o swojej egzystencji<sup>49</sup>. To wiara potwierdza, że moc przez człowieka przypisywana Bogu nie jest rzeczywistością, którą człowiek może spotkać w świecie. Ten, kto szuka wszechmocy, może ją znaleźć tylko w Bogu (Chrystusie). Zatem ostatecznie nie ma naturalnego poznania Boga<sup>50</sup>.

---

<sup>45</sup> Bultmann, *Glauben und Verstehen...*, Bd. I, s. 296.

<sup>46</sup> Tamże, s. 298.

<sup>47</sup> Tamże, s. 311-312.

<sup>48</sup> Tamże, s. 312.

<sup>49</sup> Bultmann, *Glauben und Verstehen...*, Bd. II, s. 100.

<sup>50</sup> Tamże, s. 86-87, 96.

### 3.2.5. CO NOWEGO WNOSI OBJAWIENIE W POZNANIE BOGA

Ponieważ zasadniczo wiara jedynie potwierdza to, co człowiek wie sam o sobie, więc konsekwentnie Bultmann stwierdza, że eschatologia pod wpływem nauki Chrystusa nie ulega zmianie w stosunku do tego, co człowiek wie z własnej egzystencji. Podobnie jest z nauką o usprawiedliwieniu. Jedynie pojęcie *grzechu* w nauce o usprawiedliwieniu jest rozumiane radykalniej niż w rozumieniu naturalnym. Jeśli filozofia bada ludzką egzystencję, tym samym bada przedrozumienie Boga. Stąd filozofia posługuje się pojęciami, które jedynie nieznacznie są przez teologię dopracowane. Dlatego Bultmann może stwierdzić, że wypowiedzi teologiczne są przedformowane (*präformiert*) w ramach pojęć filozoficznych<sup>51</sup>.

Zarówno wierzący, jak i niewierzący tak samo rozumie objawienie. Każdy człowiek, ponieważ wie, czym jest śmierć, wie także, czym jest życie, łaska, przebaczenie, czyli to, o czym mówi Nowy Testament. Ma takie samo przedrozumienie Boga. Co więcej wie wierzący? To, że zostały mu odpuszczone jego grzechy, że otrzymał łaskę, nowe życie i że jego przedrozumienie odnosi się do Boga. Wierzący przyjmuje za prawdę to, co objawienie głosi na temat jego bycia człowiekiem. Wynika to z jego wiary. Teologia z gruntu jest tym samym co objawienie, jest pewną eksplikacją tej samej treści, tylko za pomocą innych pojęć. Natomiast słuchanie objawienia jest świeckie (*profan*) w sensie odnośnienia się człowieka do swojego bycia. Jest to kontynuacja samorozumienia<sup>52</sup>.

Brunner polemizuje z Bultmannem w kwestii nowości wiedzy zdobytej na drodze objawienia. Zwraca on uwagę na to, że Bultmann nie jest w stanie wykazać, iż wiara jest kontynuacją samorozumienia. Brunner wprowadza rozróżnienie między ogólnym a szczegółowym rozumieniem. Rozróżnienie to obrazuje do pewnego stopnia myślenie Bultmanna. Każdy wie, czym jest przyjaźń jako pojęcie, nawet jeśli sam nigdy jej nie przeżył – pisze Brunner. Jest to poziom ogólny rozumienia przyjaźni. Gdy pewna osoba doświadczy przyjaźni po raz pierwszy, wtedy jej zrozumienie tego pojęcia ulegnie bardzo dużej modyfikacji. Wtedy osiąga szczegółowe rozumienie pojęcia przyjaźni. Jest to pewną analogią do tego, jaki jest stosunek człowieka do objawienia.

<sup>51</sup> Bultmann, *Glauben und Verstehen...*, Bd. I, s. 308.

<sup>52</sup> R. Bultmann, *Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube* (1930). *Antwort an Gerhard Kuhlmann*, Heidegger und die Theologie Bd. 38, G. Noller, (red.), München 1967, s. 84.

Słowo Boże, które słyszymy, ma charakter ogólny. To natomiast, co chrześcijanin z niego zrozumiał, to rozumienie na poziomie szczegółowym. Ogólna idea, pochodząca z objawienia, w konfrontacji z ludzkim samorozumieniem staje się ideą szczegółową. Brunner twierdzi, że Bultmann podąża tą drogą i według niego objawienie ma się tak do rozumienia, jak ogólna idea do jej konkretyzacji. Człowiek rozumie wszystkie słowa objawione z punktu widzenia doświadczenia naturalnego, czyli tak, jak rozumie samego siebie. Ale tu ważna i decydująca o ocenie całości teologii Bultmanna uwaga Brunnera. Zdaniem Brunnera, naturalny człowiek nie ma w sobie takiej rzeczywistości, o której mówi objawienie. (*[...] dem Sinn nach versteht der natürliche Mensch aus sich selbst alle Worte des Glaubens, aber es steht für ihn keine Wirklichkeit dahinter. Das heißt aber: Offenbarung und Nichtoffenbarung verhalten sich zueinander wie Idee und Konkretion der Idee*).

Brunner wprowadza tu dodatkowe rozróżnienie, nieobecne u Bultmanna. Chrześcijanin dysponuje innym rozumieniem aniżeli niechrześcijanin. Rozpracowuje to na przykładzie pojęcia *grzechu* i *przyjaźni*. Człowiek niewierzący nie może rozumieć, czym jest grzech, gdyż tylko wiara jest w stanie nam powiedzieć, czym jest grzech. Jest tu zasadnicza różnica w stosunku do zmiany rozumienia pojęcia *przyjaźń*, gdyż doświadczenie przyjaźni jest czymś naturalnym. Zrozumienie, czym jest grzech, pochodzi tylko od wiary i jest związane z wydarzeniem, jakim jest działanie Boga w historii zbawienia. Wiara daje pewne zrozumienie, które nie jest możliwe do zdobycia w doświadczeniu naturalnym. W tym miejscu, komentuje Brunner, stoimy w centrum zagadnienia. Brunner odwołuje się do Lutra, który stwierdza, że choć objawienie posługuje się dawnymi słowami, to jednak uzyskują one w objawieniu całkiem nowe znaczenie (*plane nova fiunt omnia vocabula*). Słowa otrzymują nową treść przez związek Boga z objawieniem, co analogia Bultmanna całkowicie pomija. Nie można bowiem nowego znaczenia słów wywieść z samorozumienia. To właśnie to, że w objawieniu Bóg sam czyni się partnerem człowieka, nadaje słowom zupełnie nowe znaczenie. Znikądinąd nie mają słowa objawione nowego znaczenia. Tutaj sens słów oraz wydarzenie, jakim jest samoobjawienie Boga, są nieodłączne. Tylko w połączeniu z tym wydarzeniem słowa uzyskują transcendentne znaczenie<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> E. Brunner, *Theologie und Ontologie – oder die Theologie am Scheidewege*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 12 (1931), s. 116-117.

Brunner stwierdza, że słowa objawione są naszymi ogólnymi słowami, ale ich wzajemne powiązanie nie jest nasze, gdyż dla człowieka naturalnego to nowe powiązanie słów byłoby bezsensowne. Wiara nie polega na tym, że umysł się poświęca i wierzy w bezsensowne. Wiara polega na tym, że odnajduje on w tym nowym powiązaniu nowy sens. Zatem nie w słowach jako takich, w które się wierzy, istnieje to, co specyficzne dla wiary, bo poszczególne słowa są zrozumiałe naturalnie, w sensie Bultmannowskim, czyli jako przeniesienie samorozumienia, więc rozumiane po ludzku i immanentnie. Nowy sens słów objawionych pochodzi z nowego powiązania tych słów<sup>54</sup>. Także Gogarten nie akceptuje jedynie dopowiadającej roli objawienia w stosunku do przedrozumienia. Dla Gogartena przedrozumienie musi być przez wiarę nie tylko radykalizowane, ale także skorygowane i zanegowane<sup>55</sup>. Na podstawie powyższej różnicy zdań widać, jak minimalistycznie Bultmann traktuje nowość objawienia, a więc wiary.

### 3.2.6. ROLA FILOZOFII HEIDEGGERA

Przypomnijmy zasadniczą myśl Bultmanna w kwestii poznania Boga. To, jak człowiek sam siebie rozumie – a jest to poznanie zasadniczo przed nim zakryte – tak też na podstawie posiadanego samorozumienia poznaje Boga w objawieniu. To samorozumienie stanowi przedrozumienie tekstu objawionego, a więc i Boga. Zatem, aby teolog mógł poznać Boga, musi dysponować neutralnym pojęciem człowieka. A to pojęcie daje mu filozofia, gdyż tylko ona stara się całościowo zrozumieć człowieka, zanim ten uwierzy. Jeśli teologia nie posłuży się w tym wypadku filozofią, to sama nieświadomie będzie zależna od jakiejś tradycji filozoficznej lub będzie nieświadomie jakąś filozofię człowieka zakładać<sup>56</sup>. Bultmann określa filozofię Heideggera jako najwyższe osiągnięcie współczesnej filozofii w kwestii rozumienia człowieka. Przedstawia ona neutralne pojęcie człowieka<sup>57</sup>. Struktura formalna człowieka opisana przez Heideggera jest niezależna od wiary człowieka. Ale ponieważ filozofia egzystencjalna nie odpowiada na ostateczne pytanie egzystencji człowieka, dlatego

<sup>54</sup> Tamże, s. 117.

<sup>55</sup> W. Link, *Anknüpfung, Vorverständnis, und die Frage der theologischen Anthropologie*, „Theologische Rundschau” 7 (1935), H. 4, s. 248.

<sup>56</sup> Bultmann, *Die Geschichtlichkeit des Daseins...*, s. 81.

<sup>57</sup> Barth, *Rudolf Bultmann...*, s. 46.

musi ona być uzupełniona o objawienie<sup>58</sup>. Ta argumentacja ma usprawiedliwić użycie filozofii Heideggera w teologii. Jeśli teologia nie posłuży się w tych zagadnieniach filozofią, to sama zajmie się tymi terminami, wskutek czego stanie się nauką rywalizującą na tym polu z filozofią<sup>59</sup>.

Nie należy sądzić, że Bultmann z całą konsekwencją posługuje się filozofią Heideggera. Od strony historycznej zagadnienie to referuje Jüngel: po wygłoszeniu przez Heideggera wykładu pod tytułem *Phänomenologie und Theologie* (Tübingen 1927, Marburg 1928), Bultmann dostosowuje swoją naukę o teologii właśnie do tego wykładu. Heidegger zalicza teologię do nauk pozytywnych, czyli zajmujących się wprzód już zrozumianym bytem. To zrozumienie bytu dokonuje się poza tymi naukami, czyli także poza teologią. Inaczej jest z filozofią, która winna się zwracać zawsze ku byciu. Heidegger bardzo wyraźnie rozróżnia teologię i filozofię. Teologia zajmuje się przedmiotem danym w wierze, a jest nim „ukrzyżowany Bóg” – wyjaśnia Heidegger. Wiara jako istniejące odniesienie do Ukrzyżowanego jest jednym ze sposobów istnienia historycznego *Dasein*. (*Der Glaube als das existierende Verhältnis zum Gekreuzigten eine Weise des geschichtlichen Daseins ist*). To też jest powodem uznania przez Heideggera teologii za naukę historyczną. Historyczność tę można zrozumieć tylko z perspektywy wiary, czyli objawienia. Stąd teologia jest pojęciowym wyjaśnieniem chrześcijańskiej egzystencji oraz tego, co się dokonuje w ludzkiej wierzącej egzystencji. Teologia zajmuje się odkryciem tego, co dokonuje się w wierzącym człowieku. Im bardziej teologia zajmuje się historycznością wiary, tym bardziej jest niezależną nauką. Wewnątrz tego Heideggerowskiego rozumienia teologii porusza się Bultmann i z tej też perspektywy podejmuje on egzegezę Nowego Testamentu<sup>60</sup>.

Bultmann rozumie objawienie jako coś, co pozwala człowiekowi na nowo zrozumieć samego siebie. Bultmann pisze: Boga rozumiem, o ile sam siebie na nowo rozumiem<sup>61</sup>. Wiara zatem pomaga człowiekowi w jeszcze głębszym

---

<sup>58</sup> Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung...*, s. 192n, za: H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, München 1982, s. 245.

<sup>59</sup> G. Kuhlmann, *Zum theologischen Problem der Existenz. Fragen an Rudolf Bultmann*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 10 (1929), s. 43.

<sup>60</sup> E. Jüngel, *Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns*. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bericht 1, Heidelberg, Winter 1985, s. 25-30.

<sup>61</sup> R. Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, s. 202, za: Jüngel, *Glauben und Verstehen...*, s. 52.

zrozumieniu siebie jako *Dasein* i głębszym zrozumieniu swojego świata. Każde inne rozumienie wiary i teologii jest niewłaściwe. Tym samym Bultmann przesuwa teologię jako naukę z kręgu nauk praktycznych do teoretycznych w sensie Arystotelesowskim. Z tym jednak nie zgodziłby się Heidegger, dla którego jest to pole zarezerwowane tylko dla filozofii – tej jego. Jeśli Bultmann tego sobie nie uświadamia, to dlatego, że ludzkie samorozumienie jest według niego historyczne – wyjaśnia ewolucję jego myśli Jüngel. Dla Bultmanna bowiem pytanie o prawdę jest identyczne z pytaniem o to, jak sam siebie rozumiem. To pytanie o prawdę jest pytaniem o historyczność *Dasein*, czyli o to, jak ja rozumiem obecną chwilę (*wie ich den Augenblick verstehe*)<sup>62</sup>.

Dla Bultmanna *chwila obecna* ma znaczenie dlatego, ponieważ jest momentem wyboru. Ma to być wybór, który jest mu przedstawiony przez Boga. Ten wybór dokonuje się wraz ze słuchaniem słowa Bożego. Wybór dotyczy przyszłości. Kto nie słucha słowa, polega na własnych uczynkach. (Jest to protestanckie rozumienie samozbawienia i obojętności wobec Boga). Tylko słuchając słowa Bożego, człowiek rozumie się na nowo. Dlatego akt wiary umożliwiony przez objawienie Bultmann umieszcza w jednej linii z ludzką egzystencją, rozumieniem (w sensie Heideggerowskim), czyli samorozumieniem, następnie – idąc jeszcze krok dalej – identyfikuje akt wiary z ludzką samorozumiejącą się egzystencją. Dla niego wiara jest prawdziwym samorozumieniem, które urzeczywistnia ludzką istotę. Wiara jest szczególnym przypadkiem analizy *Dasein*, w którym *Dasein* rozstrzyga o sobie<sup>63</sup>. Nie jest to już Heideggerowskie myślenie.

Bultmann, za Heideggerem, rozumie człowieka jako tego, kto się staje – *ein Seinkönnen*, w sensie: jako tego, kto realizuje możliwość bycia. Jeśli u Heideggera realizowanie swojej możliwości bycia dokonuje się poprzez nasłuchiwanie czegoś nieokreślonego (nicości), tak u Bultmanna nasłuchiwane jest słowo Boże. Jest to nasłuchiwanie słowa nie w formie raz historycznie sformułowanej, ale w takiej formie, która gdy jest rozumiana, odnosi się do mnie jako grzesznika, który został usprawiedliwiony. Takie odnoszenie się do słowa Bożego umożliwia mi zdanie się na Słowo, które usprawiedliwia, nie jest zaś zdaniem się na własne uczynki<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> Jüngel, *Glauben und Verstehen...*, s. 52-53.

<sup>63</sup> Tamże, s. 53-54.

<sup>64</sup> Tamże, s. 55-56.

Podobnie jest z rozumieniem łaski jako czegoś, co wiąże się z ludzką egzystencją w duchu Heideggera – dodaje Heinrich Fries. Łaska to nic nadprzyrodzonego. Jest tym, co umożliwia człowiekowi wyjście ze straconej pozycji. Łaska nie jest czymś obiektywnym ani niczym obiektywizującym. Nie jest nowym stanem człowieka. Także wiara pełni taką samą rolę, co łaska, gdyż nie jest obiektywnym poznaniem rzeczywistości. Nie jest wiarą w dogmaty, nie jest światopoglądem. Jest tym, co daje słowo Boże egzystencji w jej aktualności. Wiara to nowe zrozumienie egzystencji. Wiara jest protestem przeciw egzystencji nieautentycznej. Wiara to egzystencja autentyczna. Nie jest ona możliwa bez objawienia i poza objawieniem. Dlatego to, co chrześcijańskie, jest właściwie ludzkie, a to, co właściwie ludzkie, jest chrześcijańskie<sup>65</sup>. Tak oto w świetle filozofii Heideggera Bultmann odkrywa neutralne – jego zdaniem – pojęcie człowieka. Pojęcie to ukazuje rolę słuchania objawienia dla autentyczności bycia człowieka. Autentyczność ta jest o tyle ważna, że umożliwia poznanie siebie jako człowieka wraz ze swoimi najgłębszymi pragnieniami i zależnościami, które stanowią przedrozumienie Boga. Tylko wierzący człowiek wie, kim jest. A poznanie siebie umożliwia poznanie tego, co determinuje poznanie Boga, bo poznanie to jest korelatem samorozumienia. Tak zatem – według Bultmanna – tylko wiara umożliwia poznanie Boga. Ta ostatnia konkluzja pojawiła się już wcześniej. Tym razem została ukazana w całej swej zależności od filozofii Heideggera.

Za ten w dużej mierze bezkrytyczny stosunek do filozofii Heideggera Bultmann jest mocno krytykowany przez wielu autorów. Ta negatywna ocena wynika głównie z faktu, że Heideggerowskie pojęcie człowieka nie jest neutralne, ponieważ tylko z Bożej perspektywy jesteśmy w stanie całościowo i prawdziwie poznać istotę człowieka, a więc i to, co warunkuje poznanie Boga. Tymczasem założeniem metody Heideggera jest ukazanie człowieka bez Boga. Jego filozofia to ukryta teologiczna antropologia – pisze Brunner<sup>66</sup>. Brunner przywołuje opinię innych autorów dotyczącą Heideggera analizy człowieka: Heidegger posługuje się przedrozumieniem człowieka jako niewierzącego, co oczywiście ma wpływ na tę analizę; tym samym analiza ta jest owocem mocnego nieneutralnego założenia. To jednocześnie powoduje, że metoda Heideggera nie jest obiektywna i zawiera pewien ukryty cel<sup>67</sup>. Brunner formalnie

<sup>65</sup> H. Fries, *Bultmann – Barth und die katholische Theologie*, Stuttgart 1955, s. 61-63.

<sup>66</sup> Brunner, *Theologie und Ontologie...*, s. 119-122.

<sup>67</sup> Tamże, s. 114-115.

zgadza się z tym, że filozofia może pomóc zrozumieć strukturę ludzkiego bytu umożliwiającą poznanie, na czym polega ludzkie przedrozumienie Boga, ale twierdzi, że taka filozofia jeszcze nie powstała. Ostatecznie jest przeciwny użyciu filozofii w antropologii. Nie ma przejścia między naturalnym a nadprzyrodzonym rozumieniem człowieka – twierdzi Brunner<sup>68</sup>. Do tej opinii warto dołączyć także stanowisko Gestricha, który pyta: czy relacja między przedrozumieniem a samym rozumieniem jest aż tak mocna, aby ją tak uważnie analizować, jak to czyni Bultmann czy też hermeneutyka w ogóle?<sup>69</sup> Czyli: czy przedrozumienie rzeczywiście tak mocno warunkuje poznanie Boga?

Z kolei Hans G. Gadamer zarzuca Bultmannowi, że niewłaściwie interpretuje Nowy Testament, bo tylko w kluczu naturalnym. Objawienie powinno być interpretowane w kluczu teologicznym, a nie tylko egzystencjalnym. Co więcej, rozumienie Biblii winno być kształtowane wraz z lekturą, a nie nieustannie naginane do własnej tezy, że tekst ten tylko wyraża życiowy stosunek człowieka do bycia<sup>70</sup>.

Gerhardt Kuhlmann pyta, czy teologia, posługując się metodą jakiejś filozofii, nie przestaje być teologią. Czy Bultmann nie profanuje teologii, gdyż posługuje się nią tylko po to, aby używać terminów filozoficznych<sup>71</sup>? Heidegger ma ateistyczną wizję człowieka, i dlatego wszystko, co jest związane z Bogiem, nie może stanowić przedmiotu dociekań jego filozofii. Według Heideggera – pisze Kuhlmann – teologia łącznie z objawieniem niczego więcej nie może dodać do możliwości bycia (*Seinsmöglichkeit*). Przez fakt, że teologia interpretuje swój przedmiot, czyli objawienie, jako „źródłową” możliwość bycia, w sensie „ciągle jeszcze” (*immer schon*), traci z oczu swój przedmiot, którym jest możliwość bycia. Tym samym dla Heideggera teologia przestaje możliwość bycia poznawać w kategoriach prawdy. Tak Kuhlmann ocenia stosunek Heideggera do teologii, czyli relację jego filozofii do teologii. Zatem tylko filozofia może coś powiedzieć na temat bycia, a nie teologia – Kuhlmann przypomina Bultmannowi poglądy Heideggera. Tylko filozofia jest w stanie zgłębić prawdę bycia do końca. Tymczasem Bultmann chciałby traktować teologię jako naukę, która mówi na nowo o właściwej możliwości bycia. Tym

<sup>68</sup> Tamże, s. 111.

<sup>69</sup> Gestrich, s. 274.

<sup>70</sup> H. G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 311.

<sup>71</sup> Kuhlmann, s. 43-44.

samym rozmija się z intencją Heideggera, dla którego teologia staje się czymś zbędnym, bo filozofia mówi wszystko na temat możliwości bycia. Wtedy też Ewangelia – w myśl Heideggera – nie dodaje niczego do możliwości bycia, bo *Dasein* ma już samo z siebie to, czym może być, lub to, co wybiera, by tym być w niewłaściwym sensie. Wtedy słuchanie Ewangelii jako świętego tekstu nie ma sensu. Pozostaje zatem tylko „świeckie” (*profan*) jego słuchanie. W tym znaczeniu samorozumienie jest przedrozumieniem Ewangelii. Zatem wiarą, czyli nową wiedzą, staje się samorozumienie, a nie wiara w Ewangelię. Człowiek staje się Bogiem – konkluduje Kuhlmann<sup>72</sup>.

Barth z kolei uważa, że Heidegger z nicości (*Nichts*) czyni Boga, gdyż nicość ma ujawniać istotę człowieka. Tymczasem Bóg winien być tym, który spełnia funkcję nicości w metafizyce Heideggera<sup>73</sup>. Sama bowiem koncepcja nicości jest jedynie wytworem ludzkiego myślenia. Tymczasem prawda jest dana przez Boga i nie można jej zastąpić myśleniem, choćby o roli nicości, gdyż to zagraża poznaniu Boga i Jego dzieła<sup>74</sup>. Barth zarzuca Bultmannowi także niekonsekwencję w ramach jego metody. Czyż przedrozumienie pozwala Bultmannowi jako teologowi mówić o przejściu z egzystencji niewłaściwej do właściwej pod wpływem Chrystusa? – pyta Barth. Przejście to Bultmann nazywa „dziełem Boga”. Przecież w schemacie Heideggera nie ma takiej możliwości, a jednak Bultmann tak rozumie to przejście – mimo stosowanego wcześniej pojęcia przedrozumienia. Rolę Chrystusa jako tego, który umożliwia przejście z egzystencji niewłaściwej do właściwej, w filozofii Heideggera pełni nicość. I jest to zasadnicza różnica. Cały zatem schemat Nowego Testamentu Bultmann interpretuje według klucza przedrozumienia, oprócz tego jednego wyjątku – w czym jest niekonsekwentny<sup>75</sup>.

Zważywszy na powyższe uwagi krytyczne w stosunku do metody poznania Boga prezentowanej przez Bultmanna, można dojść do następujących wstępnych wniosków: 1. Heidegger nie ma neutralnej wizji człowieka w kwestii relacji człowieka do Boga, stosowanie więc jego pojęcia człowieka przez Bultmanna fałszuje relację człowieka do objawienia. 2. Bultmann przekształca Heideggerowską koncepcję człowieka tak, aby objawienie wносиło coś istotnego w ludzkie bycie. Zmiana ta jest raczej kosmetyczna, skutkiem czego obja-

<sup>72</sup> Tamże, s. 50-53.

<sup>73</sup> *KD III/3*, s. 400-401.

<sup>74</sup> Tamże, s. 411-412

<sup>75</sup> Barth, *Rudolf Bultmann...*, s. 45.

wienie wnosi niewiele lub zgoła nic do poznania Boga. Prawda o Bogu jest dana człowiekowi uprzednio w stosunku do objawienia i od niego niezależnie. 3. To pozwala Bultmannowi przykładać filozoficzną miarę do interpretacji objawienia, a więc także do poznania Boga. Stosując filozoficzną metodę w interpretacji objawienia, z teologii czyni on filozofię. 4. U podstaw teorii Bultmanna leży jego minimalistyczne traktowanie wiary, która prawie w całości jest kontynuacją tego, co człowiek już wie, dlatego to rozum daje poznanie Boga, a wiara jedynie je potwierdza. 5. Bultmann posługuje się pewną subiektywnie przez niego dobraną koncepcją filozoficzną, która stanowi kryterium oceny zawartości objawienia. To świadczy o prymacie rozumu w poznaniu Boga wobec (niewielkiej) roli wiary w tym procesie. Zgoła to rozum ocenia, co jest prawdą w objawieniu, a co nie. Sama wiara zostaje zredukowana do wiary w odpuszczenie grzechów oraz potwierdzenia samorozumienia.

### 3.2.7. DEMITOLOGIZACJA NOWEGO TESTAMENTU

Bultmann stoi na stanowisku filozofii egzystencjalnej Heideggera i według jej klucza interpretuje objawienie. Podzielając pogląd, że każdy rozumie rzeczywistość według własnych kategorii poznawczych, uznaje, że autorzy Nowego Testamentu posługiwali się mitologicznym obrazem świata. Dlatego też Bultmann podjął się odmitologizowania Nowego Testamentu, gdyż kategorie myślenia jego twórców były inne niż nasze. Używali oni formuły mitu nieprzystającej do naszego sposobu rozumienia, który jest egzystencjalny<sup>76</sup>. Formułą mitu jest choćby zmartwychwstanie Chrystusa. Ewangelie napisane według formuły mitu mają charakter poznania obiektywizującego, co w języku Bultmanna oznacza, że pewne zawarte w nich opisy wydarzeń nie są prawdziwe. Współczesna lektura Nowego Testamentu winna być rozumieniem z perspektywy egzystencji (*Existenzverständnis*) i w ten sposób powinna odmitologizować objawienie<sup>77</sup>.

Barth pyta Bultmanna, co pozwoliło mu uznać pewne fakty Nowego Testamentu za mit, a inne nie. Jakim kluczem się posłużył, aby dokonać wyboru?<sup>78</sup> Nie jest przecież prawdą – jak to sądzi Bultmann – że jakieś zdanie objawione jest prawdziwe, jeśli stanowi część rozumienia ludzkiej egzystencji.

<sup>76</sup> K. Barth – R. Bultmann, *Briefwechsel 1922-1966...*, Bd. I, s. 176.

<sup>77</sup> Tamże, s. 181.

<sup>78</sup> Barth, *Rudolf Bultmann...*, s. 38.

Ponieważ dla Bultmanna zmartwychwstanie Chrystusa nie spełnia tego postulatu, więc trzeba je odrzucić. Zgodnie z tym kryterium odrzuca on także inne ważne zdania objawione. Według Bartha, te zdania nie określają natychmiastowo i bezpośrednio człowieka (*vom Haus aus*), ale odnoszą się przede wszystkim do Boga, i nie wolno ich odrzucać<sup>79</sup>. Barth, dyskutując z Bultmannem kwestię subiektywności i obiektywności poznania, pisze do niego, że nie zamierza zrezygnować ze swojego obiektywnego podejścia do tekstów Nowego Testamentu, gdyż „mit” go interesuje. Tę różnicę poglądów między nimi Barth uznaje za nieprzezwyciężalną<sup>80</sup>. I tak należałoby rzeczywiście sprawę postawić. Bultmanna interpretację wypowiedzi biblijnych w duchu filozofii egzystencjalnej Barth uznaje za redukcję objawienia do wewnętrznego życia człowieka. Przy tym zgadza się, że objawienie odnosi się jak najbardziej do ludzkiej egzystencji. Choć jednak objawione zdania odnoszą się do ludzkiej egzystencji, to ze swej natury określają relacje w Trójcy Świętej – dodaje Barth w duchu swojej platońskiej teologii. Bultmann z kolei pyta Bartha, jak ten może usprawiedliwić zasób swoich pojęć, którymi interpretuje objawienie, czyli jakie racje stoją za doborem pojęć, w ramach których ten stara się zrozumieć objawienie<sup>81</sup>. Tak oto obydwaj nie mogą się ze sobą spotkać.

Barth dobrze pojmuje zamysł i metodę Bultmanna. Pyta go, w jakim stopniu wydarzenia biblijne wymagają interpretacji. Czy w ogóle wolno podchodzić do tekstu objawionego z wcześniejszym założeniem, co jest zrozumiałe w tym tekście, a co nie? Jeśli jest tak, jak tego chce Bultmann, wtedy człowiek posiada już wcześniej jakiś kanon i według niego rozstrzyga, które elementy tekstu będą zrozumiałe, a które nie. Czy tym sposobem człowiek nie blokuje oryginalnego brzmienia tekstu, gdy narzuca temu tekstowi obcy kanon myślenia? Czyż z własnego kanonu myślenia o tekście biblijnym nie czyni się wtedy miary, która jest już ukształtowana przed czytaniem samego tekstu? Czy kanon interpretacyjny Bultmanna nie jest czymś w najwyższym stopniu obcym tekstowi objawienia? Na jakiej podstawie Bultmann może stwierdzić, co jest mitem w objawieniu, a co nie?<sup>82</sup> Jeśli Bultmann odpowiada, że objawienie należy interpretować według schematu egzystencjalnego, to Barth pyta, dlaczego akurat ta interpretacja winna być przeprowadzona. Barth nie zgadza się

<sup>79</sup> *KD III/2*, s. 534-535.

<sup>80</sup> K. Barth – R. Bultmann, *Briefwechsel 1922-1966...*, Bd. I, s. 195-201.

<sup>81</sup> Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik...*, s. 68-69.

<sup>82</sup> Barth, *Rudolf Bultmann...*, s. 35-38.

z opinią Bultmanna, według której w objawieniu chodzi przede wszystkim o wyrażenie ludzkiego samorozumienia, jednocześnie krytykując rolę przedrozumienia w interpretacji objawienia<sup>83</sup>.

Barth pyta, czy warunkiem rozumienia objawienia jest jakieś przedrozumienie. Jeśli tak, to jak to jest możliwe, że człowiek poznaje coś w objawieniu, co przekracza jego dotychczasowe rozumienie? Jeśli wierzę mocą własnego rozumu, to na jakiej podstawie mogę mówić o wierze? Oczywiście, zawsze się posługujemy jakimś przedrozumieniem w stosunku do objawienia, ale czy wolno nam się w tym przedrozumieniu zabarykadować, jak to robi Bultmann? Przedrozumienie dotyczy pojęcia tego, co jest możliwe, ważne, właściwe. Po zetknięciu się z tekstem objawienia możemy się bronić przed nowym rozumieniem lub je przyjąć. Można jednak także postąpić jeszcze inaczej, a mianowicie to, co jest nowe w objawieniu dopasować do naszego wcześniejszego rozumienia – a tak czyni Bultmann. Czy w tym ostatnim przypadku możemy mówić o przyjęciu przesłania objawienia? – pyta ponownie Barth. Kierunek rozumienia objawienia powinien być odwrotny. Zamiast objawienie widzieć tak, jak ja sam siebie widzę, powinienem siebie rozumieć tak, jak mi to tekst objawienia ukazuje. Zatem, zamiast rozumieć objawienie ze swojej perspektywy, należy pozwolić tekstowi objawienia kształtować własne rozumienie siebie – konkluduje Barth<sup>84</sup>. To, co Bóg mówi do człowieka, nie jest czymś zaledwie dodatkowym w stosunku do rozumienia, które człowiek w swojej historyczności posiada. Słowo Boże daje człowiekowi nową treść, niezależnie od tej, którą człowiek już posiada<sup>85</sup>. Tymczasem Bultmanna przedrozumienie konkuruje z Duchem Świętym<sup>86</sup>, co językiem filozoficznym oddalibyśmy w ten sposób, że naturalne poznanie zastępuje wiarę. To Bóg jest podmiotem objawienia – stwierdza Barth<sup>87</sup>. Z drugiej strony sam Bultmann uznaje, że egzystencjalnym samorozumieniem jest to, co Duch Święty zdziała w człowieku<sup>88</sup>, co potwierdza tezę Bartha, że ludzka wiedza konkuruje z objawieniem. Tym samym Bultmann redukuje potrzebę wiary jedynie do zaakceptowania, że się

---

<sup>83</sup> Tamże, s. 41-43.

<sup>84</sup> Tamże, s. 55-56.

<sup>85</sup> *KD I/1*, s. 153.

<sup>86</sup> Barth, *Rudolf Bultmann...*, s. 59.

<sup>87</sup> K. Barth, *Das christliche Verständnis der Offenbarung. Eine Vorlesung*, „Theologische Existenz Heute” 12 (1948), s. 9-10.

<sup>88</sup> K. Barth – R. Bultmann, *Briefwechsel 1922-1966...*, Bd. I, s. 189.

jest usprawiedliwionym i że samorozumienie jest kluczem do interpretacji objawienia.

Barth, w przeciwieństwie do Bultmanna, mówi o obiektywnej stronie poznania, czyli o uwarunkowaniach przedmiotowych. To, że słowo Boże jest możliwe do zrozumienia dla współczesnego człowieka, wynika z samego tego słowa. Słowo jest zrozumiałe tylko wówczas, gdy jest przyjęte z wiarą. W tym słowie, w jego świetle, człowiek sam się rozumie. Takie słuchanie staje się aktem egzystencjalnym człowieka. Samorozumienie nie jest kluczem do interpretacji Biblii. Barth nie rozumie, jak można różnie interpretować Biblię w zależności od czasu. Wiara jest zawsze ta sama, bo przedmiot wiary jest ten sam<sup>89</sup>. Barth pyta, czy to, co jest powiedziane w objawieniu o Bogu (że jest niewidzialny, nie-dający się pojąć), jest tylko pewną radykalizacją tego, co naturalny, grzeszny człowiek w sobie znajduje<sup>90</sup>.

Barth generalnie odrzuca rolę hermeneutyki w interpretacji objawienia, do której odwołuje się Bultmann, gdyż jest ona bezprzedmiotowa (*kein selbstständiger Gesprächsgegenstand*)<sup>91</sup>. Uznaje on, że tekst sam się wyjaśnia, i nie potrzeba żadnej historycznej metody wyjaśniania tego tekstu<sup>92</sup>. To, że Biblię powinno się czytać historycznie, jest dla niego czymś tak oczywistym, że nie należy się tym zagadnieniem zbyt zajmować. Historyczność czytania Pisma polega na przyjęciu, że objawienie jest wyrażone w ludzkim języku, osadzone w kulturze czasów, w których żyli autorzy natchnieni. Zatem historyczne czytanie nie jest jakimś nowym sposobem rozumienia Biblii, ale w ogóle sposobem jej czytania, i nie należy z niego robić jakiejś wyjątkowej metody<sup>93</sup>. Jeśli chodzi o historyczność słuchania słowa, to Barth uznaje, że słuchanie dokonuje się mocą samego tego słowa, gdyż jest ono dziełem Boga. Zatem samo słuchanie nie ma bezpośrednio nic wspólnego z historycznością rozumienia. Owszem, zachodzi pewna historyczność rozumienia, gdy słowo Boże jest do nas skierowane w naszym czasie. Ale to nie oznacza, że historyczność rozumienia jest warunkiem słuchania słowa (*begründet das Verkündigung*

<sup>89</sup> Barth, *Rudolf Bultmann...*, s. 13.

<sup>90</sup> Tamże, s. 20-21.

<sup>91</sup> Brief an H. Diem, 27.11.49, cytuję za: Busch, *Karl Barths Lebenslauf...*, s. 362.

<sup>92</sup> Brief an W. Baumgartner, 12.7.50, za: Busch, *Karl Barths Lebenslauf...*, s. 362; cfr.: *KD I/2*, s. 515.

<sup>93</sup> *KD I/2*, s. 513.

*des Wortes Gottes*). W tej kwestii hermeneutyka nie ma nic do powiedzenia<sup>94</sup>.

Jest to więc ponowne, bo tym razem w polemice z hermeneutyką Bultmanna, potwierdzenie przez Bartha, że poznanie Boga winno się opierać na samej wierze. Barth uznaje stosowanie metody hermeneutycznej za wręcz banalne. Znajomość subiektywnych uwarunkowań autora biblijnego nie wnosi wiele, lub prawie nic, w rozumienie tekstu objawionego. Bez bezpośredniego odniesienia do słów użytych przez tego autora biblijnego człowiek niewiele jest w stanie zrozumieć z tego, co ten chce mu powiedzieć. Znajomość realiów historycznych autora biblijnego może być najwyżej przygotowaniem do słuchania słowa. Poprzestawanie na samym tylko hermeneutycznym przygotowaniu do rozumienia tekstu nic nie da. Słuchanie tekstu musi się dokonywać przez przyjęcie słowa jako wydarzenia w moim życiu<sup>95</sup>.

Później, bo w latach 60. XX wieku, a więc już pod koniec swojego życia, Barth widzi zasadność hermeneutyki jako pewnej metody badania tekstów jako takich, ale nadal zdecydowanie odrzuca jej dominującą rolę w teologii. Komentując metodę hermeneutyczną podczas jednej z pogadank w radiu,

---

<sup>94</sup> *KD I/1*, s. 153.

<sup>95</sup> *KD I/2*, s. 513-514. Stosunek Bartha do egzegezy i sensów Pisma Świętego omawia Georg Eichholz. Autor ten przedstawia okres twórczości Bartha od czasu pisania *Römerbrief* aż do końca jego pracy teologicznej. Stosunek ten nie uległ zmianie. Barth, zajmując się egzegezą, daje pierwszeństwo tekstowi zarówno przed samą egzegezą, jak i przed teologią. Dzieje się tak od czasu *Römerbrief* do ostatniego tomu *Kirchliche Dogmatik*. Tekst ma sam przemawiać. Należy zrozumieć (*verstehen*), co tekst ma na myśli (*meint*). Barth podkreśla, że jest jedynie lektorem tego, co ktoś inny napisał, i że nie on sam jest autorem tego tekstu. Nie ma żadnej metody, która powinna decydować (*vorgreifen*) o tym, jak tekst należy czytać. Barth nie odrzuca roli innych nauk, które pomagają odsłonić sens tekstu. Ma on tu na myśli filologów, historyków, archeologów. Ale jest to jedynie pewnego rodzaju przygotowanie do czytania samego tekstu, który musi sam przemówić tymi słowami, które się w nim znajdują. Barth jest przeciwny duchowemu czy też alegorycznemu tłumaczeniu tekstu (*keine pneumatische Methode*). Tekst winien sam się wyjaśniać. Popiera natomiast metodę historyczną, to znaczy uważa, że Biblię należy czytać historycznie. Pismo Święte jest ludzkim dokumentem i jest także dokumentem historycznym, napisanym przez ludzi żyjących w konkretnej epoce historycznej. Ta rzeczywistość odbija się w Biblii. Współczesne nauki pozwalają lepiej tę ówczesną rzeczywistość zrozumieć. Jednak, według Bartha pomoc historyków winna zmierzać w kierunku jedynie rozjaśnienia i zrozumienia tekstu (G. Eichholz, *Der Ansatz Karl Barths in der Hermeneutik*, w: *Antwort – Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956*, Zürich 1956, s. 52-60).

naśmiewa się z niej i podaje przykład grona uczniów Bultmanna, którzy zaczęli interpretować egzegezę Bartha. Przez kilka dni zrobili tak niewiele, że nie byli w stanie wyjść poza zagadnienia wstępne. Zgadając się z grubsza z zasadnością hermeneutyki, Barth przestrzega przed całkowitą od niej zależnością.

Barth umieszcza Bultmanna w szeregu tych, z których poglądami on sam walczy z zasady. Barth jest przeciwny duchowi myślenia kartezjańskiego, w którym istnienie Boga jest wywodzone ze świadomości ludzkiej<sup>96</sup>. Fikcją jest świat oraz *ja* wywodzone ze świadomości<sup>97</sup>. To, że istniejemy, wiemy z pewnością ze słowa Bożego, a nie ze świadomości. Różnica między *esse* i *cogitare* powinna być przezwyciężona<sup>98</sup>. Wywodzenie czegokolwiek ze świadomości jest – według Bartha – bezsensowne (*sinnlos*). Gdy Bóg powie człowiekowi: *jestem*, człowiek musi Mu odpowiedzieć: *tak, jesteś*. Jednocześnie człowiek powinien powiedzieć: *ja jestem, wszystko inne jest*<sup>99</sup>. Barth wyprowadza z objawienia istnienie Boga, ludzkiego *ja* oraz świata. Wynika to z tego, że Bóg przejmując świadomość i istnienie człowieka. Samoświadomość wymaga wiary i musi być doświadczana w słuchaniu słowa Bożego<sup>100</sup>. Owszem, człowiek potwierdzenie własnego istnienia (*Existenzbestimmung*) otrzymuje w samopotwierdzeniu (*Selbstbestimmung*), ale dokonuje się ono tylko wtedy, gdy to samopotwierdzenie jest potwierdzone przez słowo Boże. Zatem samopotwierdzenie człowieka poddaje się boskiemu samopotwierdzeniu<sup>101</sup>. W ostateczności ludzkie *ja* staje się przedmiotem potwierdzanym przez Boga w człowieku. Nie jest to więc akt człowieka, ale Boga w człowieku. To Bóg pozwala człowiekowi doświadczyć swojego *ja*. Barth uznaje, że człowiek nie jest w akcie samopotwierdzenia całkowicie pasywny<sup>102</sup>. Powyższa wypowiedź Bartha wpisuje się w analizowaną wcześniej w metodzie Bartha przewagę wiary nad każdym innym poznaniem.

Kuhlmann, komentując spór między Barthem a Bultmannem, zarzuca temu pierwszemu brak antropologii usprawiedliwiającej jego rozumienie ludzkiego poznania. Zauważa on, że Barth nie podaje żadnych egzystencjalnych

<sup>96</sup> KD I/1, s. 203, za: Dierken, s. 33-37.

<sup>97</sup> KD III/1, s. 395, za: Dierken, s. 33-37.

<sup>98</sup> KD III/3, s. 412, za: Dierken, s. 33-37.

<sup>99</sup> KD III/3, s. 400, za: Dierken, s. 33-37.

<sup>100</sup> KD I/1, s. 206, za: Dierken, s. 33-37.

<sup>101</sup> KD I/1, s. 215, za: Dierken, s. 33-37.

<sup>102</sup> KD I/1, s. 210, za: Dierken, s. 33-37.

argumentów za uznaniem, że *credere* jest tożsame z *intelligere*. Dlatego teologia Bartha widzi ludzką sferę poznawczą w kwestii poznania Boga tylko dwubiegunowo, czyli jako albo subiektywną (pogląd Schleiermachera, Bultmanna), albo obiektywną (pogląd Bartha), bez podania argumentacji stojącej za tak dwubiegunowo rozumianym poznaniem. Dlatego też, idąc po linii Bultmanna, Kuhlmann ocenia antropologię Bartha jako abstrakcyjną, traktującą człowieka nie jako indywidualną egzystencję, ale jako podmiot poznający przedmiot<sup>103</sup>. Można by dopowiedzieć za Kuhlmannem, że dla Bartha wiara jest już myśleniem, przez co redukuje on poznanie Boga jedynie do słuchania. Jest to, oczywiście, bardzo uproszczone podejście do poznania jako takiego. Z drugiej strony postawa Bultmanna pozbawia wiarę, która jest pewnego rodzaju poznaniem, jej zasadności i specyfiki, gdyż całkowicie podporządkowuje wiarę zasadom naturalnego myślenia.

### 3.2.8. PODSUMOWANIE

Powyższe rozważania są dla nas o tyle ważne, że pokazują, jak Bultmann przekierowuje poznanie Boga objawienia na poznanie człowieka oraz jak przesuwają znacznie, czy też nawet całkowicie, akcent z wiary na rozum (filozofię). Poznanie Boga to tylko potwierdzenie człowieka w jego egzystencji. Wiara rozumiana redukcyjnie jest dodatkiem do filozofii, pozwala dopowiedzieć prawdę o usprawiedliwieniu człowieka, usprawiedliwieniu, które nie może być wywiedzione z samopoznania. I tylko do tego potrzebna jest wiara. Stanowisko Bultmanna jest tak naprawdę bardziej filozofią aniżeli teologią.

Gdyby przyjąć za model poznania stanowisko proponowane przez filozofię hermeneutyczną – prezentowane choćby przez Gadamera w *Prawdzie i metodzie* – według którego poznanie polega na swoistym dialogu rzeczy poznawanej z podmiotem, to według tego schematu Barth zupełnie odmawia rozumowi prawa do wniesienia czegokolwiek w poznanie Boga, a całość poznania wiąże jedynie z wiarą, czyli treścią objawienia. Bultmann stoi na przeciwnym biegunie, gdyż samorozumiejącemu się człowiekowi przypisuje zdecydowanie większe prawo w poznaniu Boga niż wierze, która jedynie koryguje to, co ten już wcześniej wie. Widać, jak wyraźnie Bultmann przesuwają akcent z wiary na specyficznie rozumiane poznanie, które wyjaśnia filozofia. To już nie wiara, ale wiedza naturalna wsparta filozofią wiedzie do poznania

<sup>103</sup> Kuhlmann, s. 32-34.

Boga. Co więcej, ta naturalna wiedza koryguje objawienie, gdyż decyduje, co w objawieniu jest prawdą, a co nią nie jest.

W kwestii teologii naturalnej Bultmann idzie po linii protestanckiej, uznając, że ta jest jedynie możliwa z perspektywy wiary. Ostatecznie Bultmann udowadnia bezsensowność teologii naturalnej. Powodem jej odrzucenia jest ludzki grzech degradowujący ludzki rozum. Minimalizując rolę wiary w poznaniu Boga, Bultmann odchodzi od naczelnej zasady protestanckiej *sola fide, sola scriptura, sola gratia*. Uznając za prawdziwe *naturalne poznanie Boga*, jednocześnie odrzuca możliwość istnienia *teologii naturalnej*, gdyż – podpierając się tu opiniami Lutera i Kalwina – teologia naturalna jest możliwa jedynie dla człowieka wierzącego, co ostatecznie znosi zasadność jej istnienia. Z protestanckiej zasady *sola fide* pozostaje nieufność wobec intelektualnego poznania, a rola wiary jako poznania zostaje zupełnie zminimalizowana. Ponieważ ani wiara, ani poznanie intelektualne, którego uosobieniem jest teologia naturalna, nie dają poznania Boga, Bultmann wprowadza nowy, jeśli chodzi przynajmniej o poznanie Boga, paradygmat wiedzy, który za Heideggerem nawiązuje do sfery emocjonalnej. Bardziej zatem jest zasadne umieszczenie teologii (filozofii) Bultmanna w nurcie tzw. naturalnego poznania Boga (jako korelatu samorozumienia).

Wyżej przeprowadzone analizy polemiki Bartha z Gogartenem i Bultmannem miały na celu ukazanie przyczyn skrajności myślenia Bartha w kwestii poznania Boga oraz prób ich przewyciężenia przez pozostałych teologów dialektycznych. U podłoża różnic w ich teologii leży, jak to zwykle bywa, mozaika różnych rozstrzygnięć. Jednym z ważniejszych punktów odniesienia jest stosunek do protestanckiej zasady *sola fide, sola gratia, sola scriptura* oraz protestancka nauka o skutkach grzechu pierworodnego wyrażająca się w antropologii oraz teologii usprawiedliwienia. Aby dopełnić obrazu prób przewyciężenia skrajności poglądów Bartha, sięgnijmy do Brunnera propozycji poznania Boga.

### 3.3. ZALEŻNOŚĆ POZNANIA BOGA OD ANTROPOLOGII: BRUNNER – BARTH

Zgoła z innej perspektywy w kwestii poznania Boga polemizuje z Barthem Brunner. Jeśli dla Bartha powodem jedyności wiary w poznaniu Boga jest brak analogii bytu, a w konsekwencji nieciągłość między łaską a naturą, to dla Brunnera powodem dopuszczenia rozumu do poznania Boga jest ciągłość między naturą a łaską. Zabiegi Bartha, aby z łaski i wiary uczynić pomost łączący stworzenie z Bogiem, nie przekonują Brunnera co do skuteczności analogii wiary jako metody poznania Boga. Dlatego wyraźnie polemizuje z Barthem, rozwijając swoją koncepcję *Anknüpfungspunkt*. Przeciwwstawia się on w ten sposób brakowi ciągłości między stworzeniem a Bogiem. Wprowadzając pewne naturalne dopasowanie natury do łaski, pośrednio daje przyzwolenie analogii bytu, a w konsekwencji teologii naturalnej. Przyjrzenie się dyskusji między Brunnerem a Barthem umożliwi znalezienie pewnej perspektywy dla teologii protestanckiej, która pozwoliłaby na zaistnienie teologii naturalnej odrzucającej w ramach tejże protestanckiej teologii przez Bartha, Gogartena, jak i Bultmanna.

#### 3.3.1. BRUNNERA ANKNÜPFUNGSPUNKT

Zgłębiwszy wcześniej zagadnienie podobieństwa i niepodobieństwa stworzenia do Boga w teologii Bartha, odnaleźliśmy najistotniejszy i jednocześnie najbardziej determinujący powód odrzucenia analogii bytu. To nieprzystawalność ludzkiej grzesznej natury do Bożego świata skazuje człowieka jedynie na wiarę w poznaniu Boga. Modyfikacje tejże teologii przez Brunnera rozstrzygają o możliwości istnienia najpierw analogii bytu, a w konsekwencji – naturalnego poznania Boga. Tym samym Brunner poszerza możliwość poznania Boga o wysiłek rozumu. Zagadnienie nawiązuje do dwóch ważnych kwestii. Pierwsza jest kontynuacją rozważań związanych z analogią bytu, gdzie Brunner doszukuje się naturalnego, wewnętrznego podobieństwa między Bogiem a stworzeniem. W proponowanym przez niego rozwiązaniu pojawia się jednocześnie ukryte założenie, że łaska jest dopasowana do natury, co Barth potępi. Dla Brunnera analogia bytu jest podstawą do naturalnego poznania Boga, czyli poznania niezależnego od wiary. Brunnerowi, który pozytywnie ukazuje upadłą ludzką naturę, przyświeca pewien zamiar. Tak pozytywnie rozumiana natura jest furtką, która umożliwiłaby uczynienie następnego kroku, jakim jest rozumie-

nie stworzenia i Boga jako pewnego kontinuum. Nie w formie panteistycznej, bo nie ma płynnego ontycznego przejścia od Boga do stworzenia, ale w formie nieznacznej odpowiedniości, czyli gotowości nie na łaskę podtrzymującą, gdyż tę człowiek zawsze posiada, ale łaskę uświęcającą.

Brunner sądzi, że zgadza się z Barthem w kwestii źródeł poznania prawdy. Według Brunnera, źródłami poznania prawdy są objawienie i rozum. Odwołuje się tu do swojej książki *Das Gebot und die Ordnungen*, którą, jego zdaniem, Barth niewłaściwie zinterpretował. Brunner swoją linię obrony opiera na poglądzie Lutra, że są dwa kryteria odrzucenia jakiegoś twierdzenia. Pierwszym źródłem, które jest miarą prawdy, jest świadectwo Pisma, drugie źródło to jasne powody (*helle Gründe*), które Brunner interpretuje jako *ratione evidente*, czyli oczywiste dla rozumu. Przytaczając wypowiedź Bartha, że nie do przyjęcia jest opinia, iż łaska udoskonala naturę, bo grzech wymazał w człowieku wszelkie ślady podobieństwa do Boga, zgadza się z nim, że grzech pierwotny zniszczył w człowieku wolną wolę i całkowitą dobroć człowieka w oczach Bożych. Jednak Barth, zdaniem Brunnera, nie może zanegować, że człowiek, także ten po grzechu, jest w stanie rozumnie myśleć i działać, oraz że objawienie niecałkowicie negatywnie mówi o człowieku nieodkupionym. Czy nazwać to resztką obrazu Bożego? – tego Brunner jeszcze nie rozstrzyga<sup>104</sup>.

Brunner omawia formalny i materialny sens obrazu Bożego w człowieku. Formalny sens stanowią cechy, które wyróżniają ludzi na tle pozostałych stworzeń. Cechy te nie zależą od stanu grzeszności człowieka i przesądzają o tym, iż człowiek jest nadal najważniejszy ze stworzeń. Grzech nie zniszczył w człowieku jego powołania do bycia szczególnym obrazem Boga w tym właśnie sensie. Ponadto człowiek zawsze posiada zdolność do odzyskania stanu, w którym jest pełnym obrazem Boga. Co więcej, ten formalny sens bycia obrazem Boga jest założeniem ludzkiej grzeszności czy też warunkiem tejże grzeszności. Brunner wyraża to obrazowo: bycie obrazem Boga „żyje” w ludzkim grzechu. Do tego formalnego obrazu Boga w człowieku należy bycie podmiotem oraz bycie grzesznikiem. Bycie podmiotem jest cechą wspólną z Bogiem. Bycie podmiotem umożliwia Bogu zwracanie się do człowieka, wejście z nim w dialog, człowiekowi zaś umożliwia słuchanie słowa Bożego. Ujmując całościowo te elementy formalnego sensu obrazu Boga w człowieku, Brunner stwierdza, że są one podstawą formy odkupienia człowieka, jaką jest Wcielecie. W tym sensie człowiek, jako odwzorowanie (*Abbild*), jest także po grzechu

<sup>104</sup> E. Brunner, *Natur und Gnade, Zum Gespräch mit Karl Barth*, Tübingen 1934, s. 7-10.

tym, czym jest Bóg jako prawzór (*Urbild*). Kolejnym przejawem obecności formalnego obrazu Boga w człowieku jest sumienie, które pozwala odróżnić dobro od zła<sup>105</sup>. Takie rozumienie formalnego obrazu Boga w człowieku nie wpływa na jego materialne rozumienie. Człowiek po grzechu nie posiada sprawiedliwości pierwotnej nawet w najmniejszym stopniu.

Zdolność człowieka do przyjęcia łaski odkupiającej (*Erlösungsgnade*) Brunner nazywa *Anknüpfungspunkt* – punktem „przymocowania”. *Anknüpfungspunkt* jest czymś, co pozwala także grzesznikowi posiadać formalny obraz Boga. *Anknüpfungspunkt* to bycie człowiekiem, człowieczeństwo – *humanitas*, które posiada dwa aspekty: zdolność słuchania słowa Bożego oraz odpowiedzialność. Jest to czysto formalna zdolność słuchania słowa Bożego (*rein formale Ansprechbarkeit*). Ta zdolność słuchania jest podstawą odpowiedzialności i tylko w tym wypadku można mówić o ludzkim grzechu. Mówienie bowiem o grzeszności zakłada też jakąś wiedzę o Bogu. Obecność formalnego obrazu Boga w człowieku wyklucza obecność materialnego obrazu Boga w człowieku po grzechu pierworodnym. Tak samo nie ma materialnego *Anknüpfungspunkt*. Słowo Boże nie stwarza wprawdzie w człowieku zdolności do słuchania tego słowa, jak chce tego Barth, gdyż człowiek nigdy tej zdolności nie stracił. Niemniej słowo Boże stwarza w człowieku zdolność wiary<sup>106</sup>. Istnieje pewna rzeczywista relacja między słowem Boga a słowem ludzkim. Ta relacja umożliwia zrozumiałą dla człowieka komunikację słowną ze strony Boga i jednocześnie umożliwia człowiekowi bycie odpowiedzialnym w świetle usłyszanego słowa<sup>107</sup>. Jest to więc „naturalna” zdolność człowieka do przyjęcia łaski. Brunner na przykładzie religijnych zachowań wyznawców wszystkich religii wykazuje, że do istoty człowieka należy relacja do Boga. Ma to miejsce w każdym momencie dziejów ludzkości mimo grzechu<sup>108</sup>. Tę koncepcję Barth zdecydowanie odrzuca.

Według Brunnera, Wcielenie jest epistemologiczną zasadą ludzkiego bycia obrazem Boga. Bycie formalnym obrazem Boga jest natomiast zawsze, niezależnie od grzechu człowieka, obiektywną możliwością objawienia się Boga

<sup>105</sup> Tamże, s. 10-12.

<sup>106</sup> Tamże, s. 18-19.

<sup>107</sup> Tamże, s. 41.

<sup>108</sup> E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen*, Berlin 1937, s. 177.

w Jego słowie<sup>109</sup>. To znaczy, że Wcielenie potwierdza, iż człowiek jest prawdziwym obrazem Boga. Wcielenie zaś było możliwe, bo człowiek jest formalnym obrazem Boga. Dla Bartha tymczasem – przytacza jego myśl Brunner – człowiek jest osobą, ale nie jest osobą w pełni (*ist nicht personhafte Person*). Jest przeciwieństwem pełnej osoby (*widerpersönliche Person*). Prawdziwe bycie osobą oznacza byt w miłości, który pozwala się określić tym, co jest cechą Boga, czyli byciem we wspólnocie ze stworzeniem i jego Stwórcą. Ten element w człowieku został całkowicie zniszczony przez grzech – przypomina myśl Bartha Brunner<sup>110</sup>.

Kiedy Brunner analizuje zagadnienie relacji między naturą i łaską, rozpatruje problem dwustopniowo. Najpierw na poziomie naturalnym, gdzie łaska podtrzymująca w postaci *humanum* jest obecna w człowieku mimo jego grzeszności. Potem w swojej teorii *Anknüpfungspunkt*, według której człowiek z natury jest dostosowany do przyjęcia łaski uświęcającej. Obydwa te rozwiązania pozwalają Brunnerowi mówić o analogii bytu i otwierają drogę dla teologii naturalnej. Barth ze swej strony zwalcza je, gdyż relację łaska – natura rozumie zupełnie inaczej, bo w duchu protestanckim. Polemizuje on ze stwierdzeniem Brunnera, że w człowieku istnieje coś takiego jak *otwartość na słowo Boże* (*Wortmächtigkeit*), *otwartość na objawienie* (*Offenbarungsmächtigkeit*) czy też *zdolność przyjęcia słowa Bożego* (*Wortempfänglichkeit*), *odpowiedniość do słowa Bożego* (*Ansprechbarkeit*). Istnienie tych „właściwości” w człowieku, zdaniem Bartha, w duchu teologii dialektycznej należałoby uznać za brak wolności łaski Bożej. Łaska musi być absolutnie wolna<sup>111</sup>.

Barth zgadza się z Brunnerem, że *humanum* jest formalnym obrazem Boga. Zgadza się także w tym, że ten formalny obraz Boga nie został w człowieku przez grzech zniszczony. Człowiek zawsze jest człowiekiem, a nie rośliną, także mimo grzechu. To oczywiste. Ale to, że człowiek nie jest rośliną, nie ma nic wspólnego ze zdolnością odpowiedzi na objawienie. Dla Bartha jest to jednoznaczne z tym, że człowiek sam się nie może zbawić. Istnienie w człowieku czegokolwiek, co by warunkowało działanie łaski, jest dla Bartha tożsame z tym, że człowiek sam się zbawia. A to oczywiście jest błędny pogląd. Także Brunner, zdaniem Bartha, odrzuca możliwość samozbawienia przez człowieka. Konsekwencją zanegowania przez Brunnera możliwości samozbawienia musi

<sup>109</sup> Brunner, *Natur...*, s. 41.

<sup>110</sup> Tamże, s. 11.

<sup>111</sup> Barth, *Nein!...*, s. 16.

być, zdaniem Bartha, także zanegowanie naturalnej możliwości słuchania słowa Bożego. Tymczasem Brunner tej możliwości nie odrzuca, w czym jest niekonsekwentny, i jego pogląd jest sprzeczny z protestancką zasadą: *sola scriptura*, *sola gratia* – konkluduje Barth. Wypowiedź Bartha, także pod tym względem, jest konsekwencją jego dawnej metody dialektycznej, zgodnie z którą absolutnej wolności Boga w zbawianiu, czyli absolutnej darmości odkupienia można po stronie ludzkiej przeciwstawić jedynie grzech, zupełną czystą nieadekwatność i nieprzystosowanie do tego, co boskie<sup>112</sup>.

Rozróżnienie na materialny (całkowicie utracony) i formalny (zachowany) obraz Boga w człowieku jest zatem Barthowi niepotrzebne. Jeśli człowiek utracił materialny obraz Boga w sobie, to formalny obraz Boga do niczego go nie uzdalnia w kwestiach związanych z poznaniem Boga, gdyż jest to jednoznaczne z pewną formą samoodkupienia. Ponieważ Brunner z całych swoich sił zawsze się podpisywał pod naukę Ojców Reformacji, więc – snuje swoje rozważania Barth – należy sądzić, że jego nauka o roli formalnego obrazu Boga w człowieku nie może być interpretowana jako zaprzeczenie ich nauki<sup>113</sup>. Barth dodaje, że rozróżnienie na materialny i formalny obraz Boga nie ma znaczenia, bo człowiek jest przede wszystkim grzesznikiem i odkupienie dokonuje się jedynie według zasady *sola gratia*<sup>114</sup>.

Tym samym Barth w kwestii *Anknüpfungspunkt* całkowicie się nie zgadza z Brunnerem. Stwierdza, że takie cechy ludzkiej osobowości, jak odpowiedzialność i zdolność podejmowania decyzji nie mają nic wspólnego ze zdolnością człowieka do przyjęcia objawienia. Gdyby Brunner w tej kwestii miał rację, to człowiek grzeszny – w swojej bezsilności – byłby warunkiem, od którego zależy moc objawienia. Tymczasem to Bóg sam musi stworzyć w człowieku zdolność do usłyszenia objawienia. Brunnera definicja *Anknüpfungspunkt*: „to, co naturalny człowiek wie o Bogu, o Jego prawie i pochodzeniu tego prawa od Boga” świadczy o odejściu od protestanckiej zasady usprawiedliwienia – *sola gratia* oraz *sola scriptura*<sup>115</sup>. Uznanie punktu wyjścia przyjętego przez Brunnera jest jednoznaczne z niewiarą<sup>116</sup> – wyznaje Barth w typowy dla siebie skrajny sposób.

---

<sup>112</sup> Tamże, s. 16-17.

<sup>113</sup> Tamże, s. 17-18.

<sup>114</sup> Tamże, s. 24.

<sup>115</sup> Tamże, s. 25-28.

<sup>116</sup> Tamże, s. 52.

Także dla Bultmanna teoria Brunnera *Anknüpfungspunkt* jest czymś bezsensownym. W rozumieniu Bultmanna w człowieku nie ma żadnego *Anknüpfungspunkt*. W momencie głoszenia słowa Bóg sam stwarza w człowieku *Anknüpfungspunkt*. Bóg nie musi się dostosować do tego *Anknüpfungspunkt* w człowieku. *Anknüpfungspunkt* to podstawa sprzeciwu człowieka wobec Boga. Sprzeciw wypływa z grzechu człowieka i to właśnie grzech stanowi *Anknüpfungspunkt* wobec słowa Bożego, które wywołuje w człowieku sprzeciw. Człowiek w swojej egzystencji stanowi *Anknüpfungspunkt*. *Anknüpfungspunkt* w człowieku wobec Boga to jego pytanie się o istotę siebie samego (*Frage nach seiner Eigentlichkeit*)<sup>117</sup>.

### 3.3.2. BARTHA POTENTIA OBOEDIENTIALIS

Jako przeciwwagę wobec *Anknüpfungspunkt* Barth rozwija własną koncepcję pod nazwą *potentia oboedientialis*. Koncepcja ta została już wcześniej przedstawiona przy okazji omawiania analogii relacji, niemniej teraz pojawia się ona jako przeciwwaga wobec teologii Brunnera. Barth pisze, że Bóg, stwarzając człowieka, powołał go już wtedy do przymierza z sobą. To przymierze jest oparte na łasce – stwierdza Barth – i jako cel przynależy do natury człowieka od początku jego istnienia<sup>118</sup>. Do istoty stworzenia należy jego przygotowanie do przyjęcia łaski (*Zurüstung für die Gnade*). Naturą stworzenia jest otwartość na łaskę. Przymierze (*Bund*), które powstaje w wyniku otrzymania łaski, jest wewnętrzną podstawą (*Grund*) stworzenia. Celem stworzenia jest więc z Bogiem oparta na łasce. Łaska jest wewnętrzną podstawą tej więzi – przymierza z Bogiem<sup>119</sup>. W tym duchu szwajcarski teolog wypowiadał się już wcześniej, bo w *Fides quaerens intellectum*. Wiara jest możliwa, gdyż w człowieku jest zdolność (*imago Dei*), która mu umożliwia uwierzenie, gdy otrzyma łaskę i dotrze do niego objawienie – pisze Barth<sup>120</sup>. To *imago Dei* jest jakąś wewnętrzną otwartością na Boga, która jedynie potwierdza to bytowe podobieństwo. Z powyższych i następných wypowiedzi widać, jak Barth ewoluuje w kierunku uczynienia z otwartości na łaskę istoty stworzenia. W pierwszym tomie *Dogmatyki* stwierdza, że zdolność słuchania słowa Bożego pochodzi

<sup>117</sup> Bultmann, *Glauben und Versehen...*, Bd. II, s. 119-121.

<sup>118</sup> *KD IV/1*, 8n.

<sup>119</sup> *KD III/1*, s. 261n.

<sup>120</sup> *FQI*, s. 18.

całkowicie od tego słowa, a nie od człowieka<sup>121</sup>, oraz że dopasowanie do Boga, czy też otwartość na Jego działanie (*Gottförmigkeit*), człowiek osiąga przez wiarę<sup>122</sup>, prawdziwy zaś *Anknüpfungspunkt* to analogia powstająca wtedy, gdy Bóg mówi, a człowiek w duchu wiary Go słucha<sup>123</sup>. Nie jest to zatem pogląd w swej istocie podobny do stanowiska Brunnera, który zakłada pewną ciągłość między łaską a ludzką naturą. Barth powtarza także później, że człowiek nie ma sam z siebie zdolności odpowiedzenia na swoje powołanie bycia wezwany ( *Aufgerufensein* ). W tym sensie człowiek jest tylko jako *materia inhabilis et indisposita*<sup>124</sup>. Barth mówi o potencjalności człowieka do relacji z Bogiem. Potencjalność tę można poznać, co Barth wyraża następująco:

Erkennbare ist die im menschlichen Sein aktualisierte menschliche Potentialität. Indem der Mensch das Bestimmte ist, das er ist, erweist es sich de facto, daß er eben dieses Bestimmte sein kann.

Stwierdza on, że człowiek posiada dającą się poznać zaktualizowaną potencjalność, która ujawnia się przez to, że człowiek może być tym, kim jest<sup>125</sup>. Mimo że akt odpowiedzi Bogu jest aktem człowieka, to jednak nie ma w człowieku niczego, co by mu umożliwiło zrealizowanie tego aktu. Pod tym względem człowiek jest czystą potencjalnością. W tym miejscu Barth ponownie polemizuje z Brunnerem, gdy ten ostatni twierdzi, że zdolność odpowiedzi Bogu pochodzi od samego Boga, ale potem dodaje – zauważa Barth – że pochodzi także z bytu ludzkiego, gdyż taka jest istota człowieka. Barth mówi o potencjalności ludzkiej istoty względem odpowiedzi Bogu, a Brunner – zdaniem Bartha – o aktualności ludzkiej istoty pod tym względem<sup>126</sup>. Widać zatem, że w kwestii dopasowania człowieka do łaski istnieje subtelna, ale jakże dla nas istotna, różnica między Barthem a Brunnerem. Przekłada się ona siłą rzeczy na rozumienie ludzkiej możliwości naturalnego poznania Boga.

Podsumowania dyskusji między Brunnerem a Barthem dokonuje von Balthasar, wykazując, że Barth mimo wszystko w powyższych rozważaniach stosuje analogię bytu. Jego zdaniem, Barthiański obraz analogii można wyostrzyć

<sup>121</sup> *KD I/1*, s. 222, 234.

<sup>122</sup> Tamże, s. 251.

<sup>123</sup> Tamże, s. 151.

<sup>124</sup> *KD III/2*, s. 186.

<sup>125</sup> Tamże, s. 238.

<sup>126</sup> Tamże, s. 152-155.

przez analizę historii stosunku Bartha do pojęcia *potentia oboedientialis*. Im bardziej Barth rozwija swoją chrystologię rozumianą jako objawienie się Boga wobec człowieka i stworzenia, w której człowiek jest tylko możliwością przyjęcia objawienia, tym bardziej zasadność odrzucania teorii *Anknüpfungspunkt* staje się w teologii Bartha sztuczna. Z biegiem czasu rozumie on całe stworzenie jako uosobienie zdolności przyjęcia objawienia. Ta zdolność nie jest czymś, co przynależy naturalnie do stworzenia, ale jest mu ofiarowane wraz z objawieniem – w tym Barth różni się od Brunnera. Nie ma niczego w stworzeniu, co by je naturalnie usposabiało do więzi z Bogiem (*Bündnisfähigkeit*). Dobroć stworzenia polega na tym, że stwarza Bogu możliwość odkupienia siebie<sup>127</sup>. Barth – podkreśla von Balthasar – nie ma żadnych trudności w uznaniu faktu, że stworzenie może być posłuszne, choć ta zdolność do słuchania nie pochodzi od stworzenia, tylko od Boga. Niemniej jest to wewnętrzna zdolność stworzenia do słuchania i bycia posłusznym. Można zatem mówić o jakiejś istniejącej w stworzeniu zdolności do posłuszeństwa (*Gehorsamsfähigkeit*) – *potentia oboedientialis*<sup>128</sup>.

Tak rozumiane pojęcie *potentia oboedientialis* pomaga nam jeszcze lepiej ugruntować pozycję analogii bytu w doktrynie Bartha, chociaż w sensie Barthiańskim pełni ono funkcję wyjaśniającą jego teorię analogii wiary – podsumowuje von Balthasar. W akcie wiary, który jest ofiarowany całemu stworzeniu, stworzenie przekracza samo siebie i zmierza do rzeczywistości stanowiącej cel, do którego zostało powołane. W tym sensie słowa Tomasza z Akwinu, że łaska nie niszczy natury, ale ją zakłada i doskonali, powinny być właściwie zrozumiane – konkluduje von Balthasar<sup>129</sup>. Ten wniosek von Balthasara należy rozumieć w tym sensie, że *potentia oboedientialis* jest zdolnością stworzenia do przyjęcia daru wiary, łaski, czyli wejścia w więź z Bogiem. Ta zdolność do przyjęcia daru nadprzyrodzonego jest naturalna. Można to zagadnienie ująć z innej perspektywy, stwierdzając, że łaska jest darem czysto nadprzyrodzonym, dopasowanym do człowieka. To dopasowanie człowieka do łaski jest czymś w nim naturalnym, gdyż to łaska bazuje na naturze. Jeśli łaska ma charakter boski, to oznacza jej odpowiedniość do człowieka, zatem

---

<sup>127</sup> „Und im *Gelegenheit bieten* zu dieser unerhörten Überbietung liegt der letzte Grund dafür, daß die Schöpfung als *sehr gut* zu bezeichnen war” (*KD III/3*, s. 49, za: von Balthasar, s. 180).

<sup>128</sup> Von Balthasar, s. 179-180.

<sup>129</sup> Tamże, s. 180-181.

jakąś zgodność między naturą a łaską, a to świadczy o podstawie do mówienia o analogii bytu. Jeśli można mówić o odpowiedniości, to i o możliwości porównania, czyli i podobieństwa – choćby minimalnego. Zatem, jest tu jakaś analogia bytu, którą Barth skądinąd odrzuca. Tym torem zmierza myśl von Balthasara.

Przytoczywszy powyższe, można uznać za von Balthasarem, że Barth z jednej strony werbalnie odrzuca analogię bytu w *potentia oboedientialis*, ale myśli w jej kategoriach, stosując różne zabiegi – bardziej retoryczne niż argumenty – aby mimo wszystko nie przejść na pozycję analogii bytu. Dlatego von Balthasar częściowo nie myli się w swojej opinii co do tego, że Barth myśli w kategoriach analogii bytu. Barthowi raczej się nie udaje uciec od analogii bytu, gdyż chce on uniknąć skrajnego dualizmu rzeczywistości i znaleźć jakąś nić porozumienia między łaską a naturą. Niemniej, werbalnie zawsze jest w opozycji do analogii bytu i tu nigdy jego opinia się nie zmienia, choć jego argumentacja *de facto* zakłada istnienie analogii bytu. Jednak to nie w zagadnieniu *potentia oboedientialis* winniśmy szukać ostatecznej odpowiedzi, czy Barth rzeczywiście ją stosuje. Ostateczny Barthiański argument przeciwko analogii bytu odnajdujemy w jego rozumieniu natury usprawiedliwienia. Daje ono także odpowiedź na pytanie, dlaczego łaska nie musi i nie może być dostosowana do natury. Temat rozważaliśmy już wcześniej.

Z kolei Gerrit C. Berkouwer relacjonuje i ocenia dokonaną przez von Balthasara analizę sporu między Brunnerem a Barthem. Według Bartha, teoria *Anknüpfungspunkt* Brunnera idzie po linii teologii naturalnej i analogii bytu – relacjonuje Berkouwer. *Anknüpfungspunkt* to naturalna zdolność przyjęcia objawienia. *Anknüpfungspunkt* Brunnera jest tym czymś w człowieku, co ma świadczyć o przynależeniu do tej samej kategorii bytowej człowieka i łaski, czyli jest pewną postawą analogii bytu<sup>130</sup>. Berkouwer twierdzi, że Brunner źle zrozumiał Bartha, sądząc, że ten przeszedł na pozycję analogii bytu<sup>131</sup>, gdyż sam Barth zaprzecza trafności uwagi Brunnera w tej kwestii<sup>132</sup>. Von Balthasar umieszcza Bartha razem z Brunnerem w tym samym szeregu w kwestii analogii bytu ze względu na *potentia oboedientialis* Bartha, gdyż stworzenie to

<sup>130</sup> Berkouwer, s. 159-164.

<sup>131</sup> Tamże, s. 174.

<sup>132</sup> Za: Berkouwer: *List Bartha do Herborna*, w: Miskotte, *Schepping en Verbond*, Kerk en Theologie, 1951, s. 205.

„*Potentialität zum Akt der Offenbarung*”<sup>133</sup>. Ta zdolność miałaby być *Voraussetzung der Gnade*, czyli warunkiem umożliwiającym stworzeniu otwartości na łaskę, co von Balthasar uznaje za wyraz analogii bytu. Tymczasem Berkouwer uważa, że Barth nie traktuje *potentia oboedientialis* jako czegoś naturalnego w stworzeniu. Owszem, człowiek jest zdolny otworzyć się na Chrystusa (*christologisch qualifiziert*) i jest przeznaczony do uczestnictwa w przymierzu z Bogiem. Ale według Bartha – komentuje dalej Berkouwer – nie jest to ludzka zdolność. Fragment wypowiedzi Bartha: *Nicht als, sondern zu Gottes Bundesgenossen sind wir erschaffen* (KD III/2, s. 285n) Berkouwer interpretuje jako potwierdzenie jego negatywnego stosunku do analogii bytu i jednocześnie ostateczne wykluczenie tej analogii.

Von Balthasar jest tym, zdaniem Berkouwera, który najjaśniej wykazał (starał się wykazać) zmianę w myśleniu Bartha dopuszczającą analogię bytu w ramach analogii wiary. Barth, według von Balthasara, coraz bardziej dopuszcza myśl o dobroci stworzenia<sup>134</sup>. Ta dobroć stworzenia miałaby być podstawą podobieństwa naszych pojęć, powstałych w oparciu o stworzenie, do Boga. Owszem, pisze Berkouwer, dla Bartha nasze pojęcia rzeczywiście są w relacji analogii do Boga, i dlatego przez nie Go poznajemy. One są Jego stworzeniem<sup>135</sup>. Niemniej jest to zasługa łaski, a nie samych pojęć, że te mówią nam coś o Bogu<sup>136</sup>, i jest to stwierdzenie fundamentalne w tej kwestii. Dla potwierdzenia słuszności swojej argumentacji Berkouwer przytacza (już nam znaną) polemikę Bartha z Quenstedtem. Ten ostatni uważa, że między nazwami odnoszącymi się do świata a nazwami odnoszącymi się do Boga zachodzi analogia atrybucji w sensie podobieństwa bytowego. Ta analogia ma charakter nie tylko zewnętrzny, ale także wewnętrzny. Temu zdecydowanie przeciwstawia się Barth<sup>137</sup>, czego von Balthasar nie dostrzega czy też wręcz świadomie ignoruje – konkluduje Berkouwer<sup>138</sup>. Barth i von Balthasar mówią z dwóch różnych perspektyw.

Do opinii Berkouwera przyłącza się Mechels, który pisząc o naturalnej otwartości na Boga, cytuje Bartha:

<sup>133</sup> Berkouwer, s. 173.

<sup>134</sup> Tamże, s. 167.

<sup>135</sup> KD II/1, s. 257, za: Berkouwer, s. 159-169.

<sup>136</sup> Tamże, s. 261, za: Berkouwer, s. 159-169.

<sup>137</sup> Tamże, s. 269, za: Berkouwer, s. 159-169.

<sup>138</sup> Berkouwer, s. 169.

der Mensch ist von Hause aus, d.h. seiner Natur nach, ein zu Gott Beziehung stehendes, ein zu Gott hin offenes Wesen. Seine Natur ist reine Disposition für die Geschichte des Zusammenseins mit Gott, sie ist äußer Grund für die auf diesem Grund sich ereignende Geschichte des Glaubensbundes zwischen Gott und Mensch<sup>139</sup>.

Cytowany przez Mechelsa fragment można sparafrazować następująco. Człowiek z natury jest otwarty na relację z Bogiem. Ludzka natura to czysta dyspozycyjność do bycia z Bogiem. Jest to zewnętrznym powodem (*Grund*) więzi z Bogiem. Ale stwierdzenie to nie wynika z bytowego czy też naturalnego rozumienia człowieka. Ta otwartość wynika z objawienia oraz z wiary. Na poziomie ontycznym człowiek nie jest w stanie otworzyć się na Boga.

Ustosunkowując się do opinii Berkouwera oraz Mechelsa, trudno do końca przyznać słuszość ich twierdzeniu, że Barth w swojej koncepcji *potentia oboedientialis* całkowicie odżegnuje się od analogii bytu. Pewien ślad kontinuum można znaleźć w tej czystej dyspozycyjności natury w stosunku do łaski, mimo że jest tylko zewnętrznym powodem więzi z Bogiem. Dlaczego Bóg nie ma takiej więzi z kamieniem, a ma z człowiekiem? Czy człowiek niczym się nie różni się od kamienia co do możliwości ustanowienia wspólnoty z Bogiem? Nie wydaje się więc, aby von Balthasar mocno się mylił, przypisując Barthowi takie rozumienie łaski, że jest ona w jakimś stopniu dopasowana do ludzkiej natury. Niemniej, jak to wcześniej zaznaczyliśmy, Bartha rozumienie usprawiedliwienia decyduje o świadomym odrzuceniu przez niego analogii bytu.

Powyższa prezentacja dyskusji między Brunnerem a Barthem i możliwych wynikających z niej konsekwencji pokazuje, że dla Bartha czynnikiem nadającym jedność rzeczywistości jest łaska usprawiedliwiająca człowieka, bo to łaska – a nie podobieństwo bytowe – jest wyrazem ciągłości między światem a Bogiem. Brunner, by zagwarantować jedność świata i Boga, jest zmuszony rozumieć łaskę jako dopasowaną do człowieka, czyli przyjmuje pewną formę analogii bytu, aby tym samym zagwarantować człowiekowi naturalną zdolność poznania Boga. Uznając istnienie pewnej wzajemności między łaską a naturą, pośrednio daje on wyraz swojej akceptacji wobec analogii bytu, choć sam o tym nie wspomina, ale wypomina mu to Barth. I jest to dla nas ważną konkluzją. Jak to zaznaczyliśmy już wcześniej, istnienie analogii bytu jest warunkiem możliwości naturalnego poznania Boga przez rozum. Stąd spór o istnienie ana-

---

<sup>139</sup> Mechels, s. 123.

logii bytu ma fundamentalne znaczenie w kwestii źródeł naszego poznania Boga.

### 3.3.3. BRUNNERA KONCEPCJA ŁASKI PODTRZYMUJĄCEJ

Zagadnienie możliwości istnienia teologii naturalnej jest konsekwencją rozumienia natury po grzechu pierwotnym. Ponieważ Barth i Brunner różnią się tu zasadniczo, ma to także wpływ na ich diametralnie odmienne podejście do możliwości istnienia teologii naturalnej, czyli roli rozumu w poznaniu Boga. Brunner, jako zwolennik teologii naturalnej, mówi o tylko częściowym zniszczeniu natury przez grzech, gdyż łaska nadal jest obecna w stworzeniu w postaci łaski podtrzymującej. W tym duchu też interpretuje Kalwina i Lutra. Istnienie tej łaski jest podstawą do zachowania obrazu Boga w stworzeniu – zarówno w człowieku, jak i w świecie, a obraz ten pozwala na istnienie teologii naturalnej. To stanowisko Brunnera jest jednocześnie polemiką z analogią wiary Bartha i przyznaną wierze wyłączością w poznaniu Boga.

Jednym z komentowanych przez Brunnera w *Natur und Gnade* elementów teologii Kalwina nawiązującym do teologii naturalnej jest pojęcie *imago Dei* w człowieku. Pojęcie to jest możliwe do zrozumienia razem z pojęciem grzechu, przez który człowiek stracił w sobie Boży obraz. Natura – wyjaśnia Brunner – w tym wypadku jest rozumiana przez Kalwina jako dusza lub byt osobowy. Według Kalwina – kontynuuje Brunner – ludzka dusza, choć jest obrazem Boga, jest jednocześnie określana przez grzech, który jest przeciwem wobec Boga. Ta podwójność – jako sprzeczność – jest obecna w bycie ludzkim. Kalwin – zdaniem Brunnera – nie ma tak skrajnego poglądu na skutki grzechu pierwotnego, jakoby ten miał całkowicie zniszczyć w człowieku jego substancję, czyli obraz Boży. Kalwin używa terminu *resztką obrazu Boga* i utożsamia z nim pojęcie *humanum*, czyli bycie bytem rozumnym, nieśmiertelną duszę, zdolność do tworzenia kultury, sumienie, odpowiedzialność, język, relację do Boga – choć nigdy nie osiąga ona swojej pełni. Kalwin – w opinii Brunnera – rozróżnia w człowieku formalny i materialny obraz Boga. Ten obraz pozwala mu poznać Boga bez pomocy objawienia, czyli umożliwia teologię naturalną. W tym wypadku obiektywne pojęcie natury (pierwotny stan niewinności) przechodzi w subiektywne pojęcie natury (zdolność poznania Boga po grzechu). Obecny obraz Boga, który człowiek nosi w sobie,

jest zasadą teologii naturalnej w sensie subiektywnym<sup>140</sup>. Dla Kalwina obiektywnie rozumiana *natura* to pierwotny stan stworzenia. Odnosi się ona do przyrody, a także do tego, co dotyczy ludzkiego życia, a więc także do porządku w życiu społecznym. Dlatego u Kalwina natura oznacza zarówno byt, jak i porządek z niego płynący. Dla Kalwina jest sprawą oczywistą, że prawo natury i porządek stworzenia należy rozumieć jako pojęcia zamienne. Zatem Kalwin uznaje – według Brunnera – że w bycie stworzonym jest obecna rozpoznawalna wola Boga. Wprawdzie ta obiektywna natura została przez grzech pierworodny naruszona zarówno w sensie subiektywnym, jak i obiektywnym, ale nie w takim stopniu, aby „reguła” natury nie była widoczna. Uszkodzenie natury w sensie obiektywnym jest przez Kalwina w niewielkim stopniu omawiane. Skutki grzechu są widoczne w samym byciu osobą oraz w relacji z Bogiem<sup>141</sup>. Kalwin nie rozbudowuje teologii naturalnej, gdyż jest ona dla niego mało ważna z perspektywy pełni objawienia, którą to pełnię mamy od Boga. Przejawem wiary Kalwina w resztki obrazu Bożego w człowieku jest budowanie czysto humanistycznej etyki<sup>142</sup>.

Kalwin rozumie naturę w dwóch sensach. Pierwszy jest pozytywny: grzech jest przeciwny naturze. Drugi jest negatywny: grzech jest wyrazem ludzkiej natury w przeciwieństwie do stworzenia świata przez Boga i odkupienia człowieka. Brunner zauważa, że pojęcie natury ma kluczowe znaczenie, gdyż Boga poznajemy z natury czy też w naturze. W stworzeniu czy też w naturze chrześcijanin, mimo znajomości słowa Bożego, może, a nawet powinien, poznać Boga – powołuje się na Kalwina Brunner. Boga można poznać w naturze poza człowiekiem oraz w samym człowieku. Poznanie Boga w naturze Brunner nazywa poznaniem z doświadczenia, czyli z doświadczenia Jego podtrzymującej troskliwej łaski (*erhaltende fürsorgliche Gnade*). To poznanie jest – używając metafory – poznaniem Bożych rąk i stóp bez poznania Jego serca, które zachodzi w poznaniu przez słowo Boże. Brunner odwołuje się ciągle do dzieł Kalwina. Stosunek objawienia naturalnego do nadprzyrodzonego jest dwojaki. Objawienie naturalne jest w Piśmie Świętym rozjaśnione oraz uzupełnione. Powoduje także, że człowiek wierzący od chwili objawienia nadprzyrodzonego nie może pominąć objawienia naturalnego<sup>143</sup>. Kalwin, komentuje

<sup>140</sup> Brunner, *Natur...*, s. 27-29.

<sup>141</sup> Tamże, s. 23-24.

<sup>142</sup> Tamże, s. 30.

<sup>143</sup> Tamże, s. 24-25.

Brunner, stwierdza, że prawo naturalne – poznawane w sumieniu lub poprzez rozum – jest co do zawartości takie samo jak prawo objawione, chociaż prawo objawione potrzebne jest, aby wyblakłe prawo naturalne uczynić czytelniejszym. Jedynym zadaniem prawa objawionego jest uwydatnienie prawa naturalnego (*zur Geltung bringen*).

To samo możemy powiedzieć o roli objawienia nadprzyrodzonego w stosunku do porządku w społeczeństwie – zwanego *Ordnung(en)*. W Chrystusie ten porządek jest na nowo poznany jako porządek stworzenia<sup>144</sup>. Spośród (*Ordnungen*) *ordinationes Dei*, czy też *creationis*, dla Kalwina szczególnie ważne jest *małżeństwo*. Natomiast *państwo* jest dla niego szczególnie ważne, jeśli chodzi o zachowanie porządku w społeczeństwie, w którym to społeczeństwie są obecne skutki grzechu. Obydwe te rzeczywistości, które opisuje Kalwin, są pochodną jego teologii naturalnej – komentuje Brunner<sup>145</sup>. Brunner stwierdza także, że Boga można poznać z faktu istnienia prawa. Także to poznanie zalicza do poznania naturalnego. Nie jest dla niego kwestią sporną, czy istnieją dwa objawienia, ale jak się te dwa objawienia mają do siebie. Na pewno pierwsze objawienie – naturalne – nie jest wystarczające dla poznania Boga w taki sposób, aby się zbawić. Dopiero dzięki objawieniu w Chrystusie człowiek jest w stanie poznać wartość objawienia naturalnego<sup>146</sup>.

### 3.3.4. MOŻLIWOŚĆ ISTNIENIA TEOLOGII NATURALNEJ

W oparciu o doktrynę Kalwina Brunner opowiada się za istnieniem teologii naturalnej i rozróżnia dwa elementy objawienia „naturalnego”: obiektywno-boski w stworzeniu i subiektywno-ludzko-grzeszny. Obydwa są dla niego realne. Przez naturę Brunner rozumie pochodzącą od Boga zdolność stworzenia do przyjęcia objawienia i poznania Boga. Naturą jest także to, co człowiek z tą zdolnością od Boga zrobi, tzn. czy będzie chciał poznać Boga, czy też to poznanie odrzuci. Bóg przez swoją łaskę podtrzymującą (*erhaltende Gnade*) nie likwiduje grzechu w człowieku, ale usuwa najbardziej zewnętrzne konsekwencje grzechu. Dlatego człowiek może być zdrowy, doświadczać radości w życiu. Także efektem łaski podtrzymującej jest to wszystko, co otrzymujemy od społeczeństwa i historii. Brunner – za Kalwinem – wyróżnia pewne po-

<sup>144</sup> Tamże, s. 26.

<sup>145</sup> Tamże, s. 30-31.

<sup>146</sup> Tamże, s. 13-14.

rządki (*Ordnungen*), które potwierdzają istnienie łaski podtrzymującej. Owe porządki są o różnej godności, np. małżeństwo stoi wyżej niż państwo. Małżeństwo jest porządkiem natury, dlatego chrześcijanin rozpoznaje w małżeństwie pewien porządek wprowadzony przez Boga. Stąd fakt istnienia małżeństwa należy do teologii naturalnej. Oznacza to, że istnieje w życiu jakaś sprawiedliwość, czy też poprawność względem Boga, także przed objawieniem, tzn. jeszcze przed zaistnieniem jakiegokolwiek religii. Podłożem prawomocności obowiązywania tego porządku jest ludzka natura. Ludzie, także nieznający Chrystusa i Boga, mogą postępować zgodnie ze swoją naturą. Te porządki są dane przez Boga i realizują się w naturalny sposób. Aby je zrealizować, nie wystarczy sama natura, lecz potrzeba także *humanum*. Te porządki (*Ordnungen*) są przez naturalnego człowieka rozpoznane jako konieczne elementy życia oraz dobra. Niemniej pełne ich znaczenie można zrozumieć tylko w świetle objawienia. Podobnie całkowita ich realizacja jest możliwa jedynie w świetle wiary<sup>147</sup>.

Powołując się i na Kalwina, i na Lutra, Brunner pragnie pokazać, że jego własna nauka o teologii naturalnej ma podstawę w nauce obydwu Reformatorów. Stwierdza on, że teologia naturalna w wydaniu Kalwina jest podobna – w najistotniejszych kwestiach – do teologii naturalnej Lutra. Obydwaj Reformatorzy są tu „tomistami” – Luter bardziej o odcieniu arystotelesowskim, Kalwin bardziej platońskim. Brunner ze swojej strony świadomie nie chce się zagłębiać w pozornie sprzeczne szczegółowe wypowiedzi obu tych autorów. Zauważa, że protestanccy teologowie uznają, że Luter nie znał żadnych wpływających z prawa naturalnego reguł dotyczących małżeństwa oraz państwa. Wynika to jednak z odcięcia się przez Lutra od wszystkiego, co miałoby choć znamię katolicyzmu, a taką w tym wypadku była nauka o prawie naturalnym. Niemniej, według Lutra, istnieje prawo społeczności oparte na prawie naturalnym. Zastosowanie tego prawa jest historycznie różne<sup>148</sup>.

Jaka jest różnica między protestanckim a katolickim rozumieniem prawa naturalnego? – pyta Brunner. Na pewno ta różnica nie znajduje się tam, gdzie ją widzi Barth, gdyż Reformatorzy nie negują sensowności teologii naturalnej. Różnica ta, zdaniem Brunnera, polega na tym, że dla katolików obiektywne i subiektywne rozumienie natury pokrywają się ze sobą. (Dopowiadając za Brunnerem: natura obiektywna to ta w rzeczach, natomiast natura subiektywna

<sup>147</sup> Tamże, s. 14-17.

<sup>148</sup> Tamże, s. 31 – przypis 9.

to zdolność człowieka do poznania natury obiektywnej). Wynika to z innego rozumienia *imago Dei* aniżeli u protestantów. Według katolików – pisze Brunner – człowiek wskutek grzechu nie zatracił obrazu Bożego, a jedynie pierwotną doskonałość. Konsekwencją tego jest istnienie solidnej w swoich podstawach teologii naturalnej, która jest samowystarczalna, służąca jako pomoc dla teologii opierającej się na objawieniu. Tak rozumiana teologia naturalna jest czysto racjonalna i sama w sobie – jako racjonalna – jak to stwierdza Brunner – zamknięta. Natura jest dla ludzkiego umysłu całkowicie dostępna i możliwa do zrozumienia. Stąd obydwie pojęcia natury – obiektywnej i subiektywnej – w pełni się u katolików pokrywają. Co należy rozumieć przez stwierdzenie, że natura, jako dzieło Boże (natura rozumiana obiektywnie), jest w pełni poznawalna przez ludzki rozum (natura subiektywnie rozumiana)? – pyta Brunner. Ludzki umysł nie potrzebuje dodatkowej pomocy w zrozumieniu natury obiektywnej. Objawienie nadprzyrodzone pomaga jedynie – zdaniem katolików – poznać sferę nadnaturalną, komentuje Brunner<sup>149</sup>.

Przecież, zauważa Brunner, kamień jest mniej adekwatnym obrazem umysłu Boga aniżeli ludzki umysł, dlatego też Bóg w objawieniu używa obrazu ludzkiego umysłu, a nie kamienia. Brunner wyciąga wniosek, że i Barth zakłada istnienie formalnego obrazu Boga w człowieku, także w tym grzesznym. Tym samym Barth wchodzi na pole teologii naturalnej<sup>150</sup>. Brunner wskazuje, gdzie, według niego, Barth korzysta z analogii bytu w swoich wypowiedziach teologicznych: *Aber Vernunft der Vernunft, Person der Person, zunächst analog dem Geschehen in der natürlich-leiblichen Geschöpfssphäre* (KD I/1, s. 139).

Brunner porównuje katolicyzm z protestantyzmem w kwestii mocy poznania natury światłem samego rozumu. Stwierdza, że dla katolików rozum jest w stanie poznać w pełni naturę w całym jej zakresie. Protestanci natomiast przyjmują, że rozum jest pod tym względem słabszy i potrafi poznać naturę w pełni, ale jedynie dzięki światłu objawienia. Stąd wyciąga wniosek, że ci ostatni rozumieją teologię naturalną dialektycznie (czyli wykluczająco), katolicy zaś niedialektycznie (zbieżnie). Brunner wykazuje, że stanowisko kalwinów winno być bardziej zbliżone do stanowiska katolickiego, gdyż w teologii kalwińskiej wyczuwa się niebezpieczeństwo zastąpienia poznania

<sup>149</sup> Tamże, s. 32.

<sup>150</sup> Tamże, s. 40-41.

rozumowego poznaniem opartym tylko i wyłącznie na objawieniu, czego przykładem jest stanowisko Bartha<sup>151</sup>.

Prawie 30 lat później Brunner myśli już w innych kategoriach. Uznaje on ciągle, że istnieje coś takiego jak ogólne objawienie czy też objawienie w stworzeniu. Wynika ono z analogii bytu. Inną sprawą natomiast jest zdolność człowieka do odczytania tego objawienia. Wracając do zasadniczej linii teologii reformowanej, uznaje, że grzech uniemożliwia człowiekowi nieznanąemu objawienia szczegółowego poznanie śladów Boga w stworzeniu. Dlatego w tym wypadku nie może być mowy o teologii naturalnej<sup>152</sup>. Z tej przyczyny można powiedzieć, że dopiero w późniejszym okresie swojej teologii Brunner, owszem, uznaje istnienie naturalnego objawienia, ale jest sceptyczny co do teologii naturalnej jako wiedzy bez Chrystusa. Dopiero z perspektywy objawienia w Chrystusie istnieje możliwość odczytania w ramach teologii naturalnej obecności Boga w świecie. Niemniej, jego myśl w kwestii analogii bytu pozostaje niezmienną. Analogia nie powstaje dzięki wierze, ale dzięki wierze może być właściwie odczytana<sup>153</sup>.

Polemika Brunnera z Barthem co do istnienia obrazu Boga w człowieku kończy się zarzutem nominalizmu wobec Bartha analogii wiary oraz konkluzją o konieczności istnienia analogii bytu we wszelkim poznaniu Boga. Stąd – sądzi Brunner – jedynym problemem jest określenie, którego rodzaju analogii bytu należy użyć w poznaniu Boga<sup>154</sup>.

### 3.3.5. ODPOWIEDŹ BARTHA

Już od pierwszych stron swojego polemicznego pisma *Nein!*, skierowanego przeciwko *Natur und Gnade* Brunnera, Barth z całą siłą odżegnuje się od teologii naturalnej, dając wyraz swojemu wielkiemu rozczarowaniu obecnymi poglądami Brunnera. Według Bartha, używając słów metaforycznych, teologia naturalna jedynie służy prawdziwej teologii jako przestroga – jest przepaścią, której należy się strzec<sup>155</sup>.

<sup>151</sup> Tamże, s. 33-34.

<sup>152</sup> E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis*, Zürich 1961, s. 73-93.

<sup>153</sup> Brunner, *Natur...*, s. 96-97.

<sup>154</sup> Tamże, s. 40-41; cfr.: Brunner, *Offenbarung und Vernunft...*, s. 73-93.

<sup>155</sup> Barth, *Nein!...*, s. 7-12.

Barth ustosunkowuje się do zawartej w *Natur und Gnade* opinii Brunnera dotyczącej stanowiska Kalwina w kwestii teologii naturalnej. Na samym wstępie zaznacza, że on (czyli Barth) sam musi przyjąć postawę radykalniejszą niż Kalwin, gdyż dla Kalwina to zagadnienie nie było centralną kwestią, którą się zajmował. Kalwin nie odrzuca wprost poznania Boga drogą naturalną, ale swój negatywny stosunek do możliwości naturalnego poznania Boga wyraża pośrednio w swojej teologii dotyczącej Chrystusa, wolnej woli oraz usprawiedliwienia – komentuje Barth. Filozoficzne poznanie Boga nie jest drogą prowadzącą do poznania Boga objawienia. Brunner nadinterpretowuje, zdaniem Bartha, zasadniczy brak zainteresowania tym tematem u Kalwina<sup>156</sup>. Kalwin pisze o podwójnym poznaniu Boga. Niemniej Barth w nauce Kalwina o poznaniu Boga w stworzeniu nie widzi żadnej wzmianki o *Anknüpfungspunkt*, który miałby być zasadą teologii naturalnej<sup>157</sup>.

Barth rozgranicza w wypowiedzi Kalwina dwa rodzaje możliwości poznania Boga w stworzeniu. Pierwsza – obiektywna – dostępna tylko Bogu, gdyż w stworzeniu obiektywnie jest obecny obraz Boga. Druga możliwość – subiektywna – dotyczy ludzkiej możliwości poznania Boga. W wyniku grzechu człowiek subiektywnie nie ma żadnej możliwości poznania Boga w stworzeniu. To, że Boga można poznać ze stworzenia, Kalwin uznaje, zgodnie z Listem do Rzymian (1,18-3,20), za powód do negatywnego osądu człowieka, który tego nie potrafi. Nie jest to w żadnym wypadku argument za przypisaniem człowiekowi naturalnej zdolności poznania Boga. Tylko poznanie w Chrystusie umożliwia poznanie Boga w stworzeniu. Nie ma samodzielnego poznania Boga w stworzeniu bez łaski uświęcającej, czyli przed odkupieniem, jak tego by chciał Brunner<sup>158</sup>.

Barth ustosunkowuje się do Brunnera koncepcji łaski podtrzymującej (*Erhaltungsgnade*), która pozwala stworzeniu istnieć i nie obrócić się w nicość, a jednocześnie jest podstawą istnienia teologii naturalnej. Barth, po pierwsze, neguje istnienie takiej łaski jako szczególnego rodzaju łaski. Nie ma łaski poprzedzającej łaskę pochodzącą od Chrystusa, bo wszelka łaska jest Jego łaską – także ta związana z istnieniem świata. Nie ma czegoś takiego jak łaska podtrzymująca, gdyż nie ma różnicy między stworzeniem świata a odkupieniem. Po drugie, w kwestii istnienia porządku naturalnego (*Ordnungen*) banalizuje

<sup>156</sup> Tamże, s. 38-39.

<sup>157</sup> Tamże, s. 42.

<sup>158</sup> Tamże, s. 42-44.

jego wagę. Fakt istnienia państwa, jako argumentu mającego świadczyć o pozostałościach obrazu Boga w człowieku, Barth wpisuje w ludzkie naturalne zdolności i nie widzi związku tej ludzkiej umiejętności tworzenia państwa z łaską. Generalnie, wypowiadając się w kwestii tzw. *Ordnungen*, Barth zmniejsza ich znaczenie. *Ordnungen* (porządek stworzenia, prawa stworzenia) mają charakter tylko socjalny i nie mają charakteru przykazań. Nie muszą one przez to pochodzić od Boga. Nie mamy także pojęcia o tym, jaka jest ich (*Ordnungen*) hierarchia. Brunner tymczasem ustala tę hierarchię<sup>159</sup>.

Aby rozstrzygnąć kwestię, kto wierniej prezentuje myśl Kalwina dotyczącą teologii naturalnej, warto sięgnąć do bardziej neutralnych badaczy myśli Kalwina w danej kwestii, gdyż można mieć obawy, że zarówno Brunner, jak i Barth będą się starali zinterpretować Reformatora w zgodzie z własnymi poglądami. Może nie jest kwestią istotną, co na ten temat rzeczywiście myślał Kalwin, i jest to już domeną historyków. Niemniej spór dotyczący interpretacji myśli Kalwina swoimi konsekwencjami dotyka istoty rozważanego przez nas problemu, jakim jest możliwość istnienia teologii naturalnej, czyli pewnego samodzielnego poznania Boga przez rozum.

Według Edwarda A. Doweya, Kalwin uznaje, że Bóg objawia się w stworzeniu, aby człowiek był skłonny do wielbienia Go, i w ten sposób mógł się zbawić. W stworzeniu dokonuje się objawienie naturalne. Grzech pierworodny jednak znacznie osłabił w człowieku zdolność do wielbienia Boga na podstawie poznania świata. Chociaż ta niezdolność do poznania chwały Boga przeszkadza nam w poznaniu Boga, to jednak my jesteśmy odpowiedzialni za powstanie tej niezdolności, więc jesteśmy także winni, gdy nie poznajemy Boga. Niemniej nie można mówić o naturalnej teologii u Kalwina, która miałaby być oparta na stworzeniu. Dla Kalwina jedynie z punktu widzenia objawienia jesteśmy w stanie ocenić wartość objawienia naturalnego. Naturalne objawienie jedynie zwiększa winę osoby, która nie rozpoznała Boga ze stworzenia. Taką samą rolę pełni prawo wobec uczonych w Piśmie: wskazuje na ich grzech. Zatem objawienie naturalne spełnia jedynie funkcję negatywną<sup>160</sup>. Wiedza wynikająca z naturalnego poznania może być jedynie wykorzystana, aby osoby niewierzące mogły zobaczyć bezsensowność swojej idolatrii. Wiedza ta nie prowadzi bezpośrednio do wiary, a jedynie zatrzymuje pogaństwo. Podobnie interpretuje myśl Kalwina Kornelis H. Miskotte. Kalwin jed-

<sup>159</sup> Tamże, s. 20-24.

<sup>160</sup> E. A. Dowe, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, Grand Rapids 1952, s. 81-85.

noznacznie wyłącza ogólne objawienie z udziału w łasce Bożej oraz z udziału w usprawiedliwieniu<sup>161</sup>. Mówi o poznaniu Boga w stworzeniu, ale z perspektywy osoby wierzącej, czyli z perspektywy objawienia nadprzyrodzonego. Człowiek, który na podstawie objawienia uwierzył w Boga i poznał Go, może Go poznać też w stworzeniu<sup>162</sup>. Stąd objawienie w stworzeniu jest drugim aspektem objawienia biblijnego, gdy pierwszym jest historia zbawienia<sup>163</sup>. Bernard Cottret, biograf Kalwina, podkreśla, że przepaść między Bogiem a światem przynależy niejako do samego ducha kalwinizmu. „Ponieważ nie jest możliwe żadne porównanie, żadna analogia pomiędzy Bogiem i człowiekiem, oczywisty jest fakt, iż nasz mózg nie mógłby Go pojąć, zamknąć”<sup>164</sup>. Tym samym Kalwin w niewielkim stopniu przypisuje człowiekowi naturalną zdolność poznania Boga w stworzeniu, ale jej całkowicie nie neguje. W innym miejscu Kalwin stwierdza, że świat jest świadectwem piękna Boga. Niemniej nie jest to podkreślenie podobieństwa świata do Boga, a jedynie tego, że świat jest opromieniony chwałą Bożą. Tym samym liturgia reformowana odrzuca obraz jako środek pobudzający do pobożności. Jest pod tym względem jeszcze bardziej radykalna od luteranizmu posługującego się obrazem, który nie powinien być piękny<sup>165</sup>.

Wchodząc w szczegóły myśli Kalwina, zdaniem Doweya, trzeba powiedzieć, że objawienie naturalne jest w pewnym zakresie zbieżne z objawieniem nadprzyrodzonym, bo mówi o wieczności, samoistności Boga, Jego mocy, mądrości, prawdzie, dobroci, prawości itp. Jednak obecnie rola objawienia naturalnego jest jedynie negatywna. To znaczy pokazuje ono, że człowiek nie może być bez winy, gdy pozostaje w pogaństwie. Objawienie nadprzyrodzone powtarza to, co o Stwórcy świata jest zawarte w objawieniu naturalnym, i jeszcze coś do niego dodaje<sup>166</sup>. To nie oznacza, że teraz objawienie w stworzeniu nie ma znaczenia, bo zostało zastąpione przez objawienie biblijne. Jest to myśl nieobecna u Kalwina. Raczej objawienie biblijne oświeca objawienie

---

<sup>161</sup> Także Luter myśli podobnie: np. Weimarer Ausgabe 19, 206; 40/1, 607; 42, 631, za: K. H. Miskotte, *Natürliche Religion und Theologie*, w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. IV, J. C. B. Mohr (red.), Tübingen 1986, s. 1322-1326.

<sup>162</sup> Inst. I, 2-6, za: Miskotte, s. 1322-1326.

<sup>163</sup> Miskotte, s. 1322-1326.

<sup>164</sup> Cyt. za: B. Cottret, *Kalwin*, tłum. M. Milewska, Warszawa 2000, s. 310.

<sup>165</sup> Por. Cottret, s. 348.

<sup>166</sup> Np. I.x.1 (OS III.85.7-12); I.x.2 (OS III.86.27-30), za: Dowey, s. 81-85.

naturalne. Barthiańska interpretacja teologii Kalwina, jakoby odrzucającego zupełnie objawienie naturalne, nie ma podstaw w poglądach Kalwina – stwierdza Dowey<sup>167</sup>. Dla Kalwina objawienie naturalne stanowi część wiedzy chrześcijanina o Bogu. Stworzenie to jakby lustro, w którym człowiek poznaje Boga, ale ze względu na grzech pierworodny poznaje bardzo słabo. Dopiero poznanie Boga w Piśmie Świętym przewyższa ludzką ślepotę. Dlatego objawienie biblijne nie jest zastąpieniem objawienia w stworzeniu ani nie jest przedstawieniem człowiekowi zupełnie nowego obrazu Boga. Jednocześnie Biblia stanowi źródło całkiem nowej wiedzy dla wierzącego. Wystarczy tu wymienić objawienie dotyczące Trójcy Świętej, które nie jest zawarte w objawieniu w stworzeniu<sup>168</sup>. Zdaniem Doweya, duchowi Kalwina bliższe jest odniesienie do objawienia naturalnego zawarte przez Brunnera w *Natur und Gnade* niż prezentowane przez Bartha<sup>169</sup>. Jeśli chodzi o obraz Boga w człowieku po grzechu, to Kalwin stwierdza, że człowiek stracił zupełnie duchowe *imago Dei*, tzn. podobieństwo do Boga. Pozostały tylko resztki tego podobieństwa, które stanowią formalną stronę *imago Dei*, a mianowicie to wszystko, co różni człowieka od zwierzęcia. Ma to związek z naturą człowieka i stanowi jego człowieczeństwo – dodaje Gestrich<sup>170</sup>. Tą drogą idą właśnie rozważania Brunnera, który przypisuje człowiekowi posiadanie łaski podtrzymującej oraz zdolność odczytania porządku natury w stworzeniu, czyli uprawiania teologii naturalnej<sup>171</sup>.

---

<sup>167</sup> Dowey, s. 131-134.

<sup>168</sup> Tamże, s. 142-145.

<sup>169</sup> Tamże, s. 138.

<sup>170</sup> Gestrich, s. 181-182.

<sup>171</sup> Według Lutra, Bóg jest poznawalny w swoich dziełach. Jaki jest cel tego objawienia? Aby ludzie nie mieli usprawiedliwienia, że Go nie czczą, gdyż na podstawie Jego dzieł winni są Bogu cześć. To zagadnienie Luter omawia tylko w nieznaczącej części swoich pism. W innych, gdzie byłoby na nie miejsce, Luter w ogóle nie rozważa tego tematu. Generalnie rzecz biorąc, w kwestii teologii naturalnej Luter nie zabiera głosu. Jeśli chodzi natomiast o tak zwane naturalne poznanie Boga, to wypowiedzi Lutra na ten temat są momentami sprzeczne. I tak: według Lutra, nie ma naturalnego poznania Boga, co jest skutkiem i istotą grzechu pierworodnego (Apol. II,8). A z drugiej strony stwierdza on, że człowiek przypadkowo może mieć świadomość, że Bóg jest (Sol. Decl. II,9). W powyższej kwestii Luter wypowiada się pośrednio, rozważając zagadnienie znajomości Dekalogu. Człowiek w sposób naturalny zna Dekalog, a to wskazuje, że naturalnie zna Boga, bo poznaje przykazania. Przykazania Dekalogu odnoszą się jednak bezpośrednio do Boga, co musi być objawione przez samego Boga i naturalnie nie jest poznawalne. Luter ma tu

Także Pannenberg podkreśla, że nie można doszukiwać się w stosunku Bartha do teologii naturalnej, a w tym także w stosunku do analogii bytu, odzwierciedlenia ducha Reformatorów. Kalwin, który dla Bartha jest wyjątkowym punktem odniesienia, nie odrzuca teologii naturalnej. Uznaje on, że Bóg daje się poznać także filozofom, gdyż człowiek posiada niezatarte poznanie Boga. Niemniej, Kalwin, uznając możliwość uprawiania teologii naturalnej, uzasadnia swe stanowisko słowami Pisma Świętego, a nie ucieka się do pomocy samego rozumu. Podobnie Luter uznaje, że także poganie w wyniku naturalnego poznania coś o Bogu wiedzą, stąd jest możliwy kult bożków. Jednak, zdaniem Lutera, poza Chrystusem istota Boga jest zakryta. Teologia protestancka, za przykładem założycieli nurtu, uznaje, że stworzenie mówi o Bogu, o czym świadczą wypowiedzi filozofów, niemniej sama mówiąc o Bogu, nie posługuje się argumentacją filozoficzną, a jedynie wypowiedziami biblijnymi<sup>172</sup>. Widać zatem, że przynajmniej z perspektywy historii teologii protestanckiej stanowisko Bartha w kwestii istnienia teologii naturalnej jest pozycją skrajną<sup>173</sup>.

---

na myśli miłość Boga i bojaźń w stosunku do Niego. Poznając naturalnie tylko pierwszą część przykazań, a nie poznając drugiej ich części, ostatecznie człowiek nie jest w stanie odpowiedzieć na pierwszą część przykazań, gdyż obie części są od siebie zależne. A to znaczy, że nie można wypełnić pierwszej części Dekalogu, opuszczając drugą. Innymi słowy, człowiek zna Boże prawo i jednocześnie go nie zna; zna tylko prawo, ale nie wie, że jest to prawo Boże. Luter konkluduje, że naturalnie człowiek nie poznaje Boga, gdyż wiedza naturalnego człowieka jest raczej niewiedzą o Bogu. Tym samym człowiek jest winny przed Bogiem (E. Schlink, *Die Offenbarung Gottes in seinen Werken und die Ablehnung der natürlichen Theologie*, „Theologische Blätter” 20 (1941) 1, kol. 3).

<sup>172</sup> W. Pannenberg, *Natürliche Theologie*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. VII, J. Höfer, K. Rahner (red.), 1962, s. 816.

<sup>173</sup> Teologowie neoproteſtanczy lat 20. i 30. XX wieku, czyli Barth i inni teologowie dialektyczni, uważają, że powinni powrócić do ducha reformacji. Niemniej, w konkretnych poczynaniach nie czynią tego, ponieważ inaczej interpretują reformację w jej początkach aniżeli ona samą siebie. Dla przykładu, Brunner chce jasno wykazać, że relacja do Boga należy do istoty natury człowieka. Tymczasem Reformatorzy XVI wieku nie chcieli mieć zbyt wielkiego związku z filozofią i ideą o naturalnej zdolności człowieka do doświadczenia Boga. Inne było nastawienie Reformatorów do teologii naturalnej, a inne dwudziestowiecznych neoproteſtantów. Jeśli dla większości autorów z XX wieku naturalne doświadczenie Boga jest czymś oczywistym i założonym, to dla autorów z XVI wieku było ono do udowodnienia, czymś, czego brakowało. Stąd w XX wieku, czy też u jego początku nie stwarza się żadnej rzeczywistej szkoły argumentacji wykazującej, że człowiek ma naturalną zdolność doświadczenia Boga, gdyż tę zdolność się zakłada. Teologowie początku XX wieku nie zauważają, że Reformatorzy mieli inne podejście do teologii na-

### 3.3.6. PODSUMOWANIE

Wcześniej przeprowadzona dyskusja na temat natury usprawiedliwienia oraz obrazu Boga w człowieku wprowadziła nas w istotę analogii wiary oraz w istotę powodów odrzucenia przez Bartha każdego innego niż wiara poznania Boga. Jednocześnie, na podstawie wypowiedzi Brunnera, zarysowała się perspektywa możliwości istnienia teologii naturalnej na gruncie protestantyzmu reformowanego. Jest nią pewna ciągłość ontyczna między stworzeniem a Bogiem oraz jakaś szczątkowa ludzka zdolność do poznania Boga w naturze.

Prześledziwszy do tej pory różne zagadnienia związane z wiarą i rozumem, można się pokusić o nakreślenie pewnej stopniowości w podejściu teologii protestanckiej do poznania Boga. Najbardziej radykalny i teologicznie konsekwentny jest Barth, gdyż odrzuca zarówno analogię bytu (a w konsekwencji neguje dostosowanie łaski do natury), jak i możliwość poznania Boga przez ludzki rozum w stworzeniu, oraz podkreśla bezwzględność konieczności wiary. Dla niego na każdym etapie ludzkiej wiary teologia naturalna jest zawsze wyrazem porażki człowieka. Stanowisko to prowadzi jednak do nominalizmu w dziedzinie poznania Boga na gruncie teologii nadprzyrodzonej – o czym powiemy później<sup>174</sup>. Kalwin, zajmujący się kwestią naturalnego poznania Boga jedynie pobieżnie, jest od Bartha mniej radykalny. Odrzuca on możliwość istnienia teologii naturalnej dla człowieka nieznanego objawienia, choć świat coś mówi o Bogu także grzesznikowi. Według Kalwina, grzech pozostawił w człowieku formalny obraz Boga, co neguje Barth. Boga, owszem, można poznać ze świata, ale jedynie będąc już osobą wierzącą. W przeciwieństwie do Bartha, który tej myśli Kalwina nie podejmuje, tropem tym pójdzie najbardziej świadomie Brunner, szukając możliwości istnienia teologii naturalnej. Brunner jest też najbliższy stanowisku katolików w kwestii istnienia teologii naturalnej. Dla Brunnera istnienie teologii naturalnej warunkują: obecność łaski w stworzeniu także przed odkupieniem; dostosowanie łaski do natury człowieka (czyli pewna forma analogii bytu), przez co świat jest obrazem

---

turalnej. Tym samym Gestrich wykazuje, że tak naprawdę i Barth, i Brunner nie do końca oddają ducha Kalwina (Gestrich, s. 199-200).

<sup>174</sup> Jeśli przymierze ma tylko charakter deklaracji ze strony Boga i nie zmienia niczego w bycie odkupionego człowieka, wtedy nie może być mowy o byciu obrazem Boga oraz o podobieństwie do Niego (J. F. Konrad, *Abbild und Ziel der Schöpfung. Untersuchungen zur Exegese von Genesis 1 und 2 in Barths Kirchlicher Dogmatik III/1*, Tübingen 1962, s. 228-229).

Boga; intelektualna zdolność człowieka do odczytania tego obrazu Boga w świecie niezależnie od wiary (przynajmniej w okresie pisania *Natur und Gnade*). W stosunku do pozostałych trzech autorów teologia Brunnera stanowi w pewnym sensie prawdziwy wyłom pod każdym względem. Mniej pesymistycznie ocenia on skutki grzechu, przez co inaczej widzi możliwości ludzkiego rozumu w poznaniu Boga.

Pomiędzy Brunnerem a Barthem znajdują się Gogarten i Bultmann. Nie uznają oni, że teologia naturalna może samodzielnie istnieć – w czym różnią się od Brunnera z okresu *Natur und Gnade*. Głoszą pogląd, że rozum bez wiary nie jest w stanie poznać Boga – i w tym aspekcie ich myśl jest zbieżna z Barthem. Obydwaj natomiast mówią o naturalnym poznaniu Boga, które Barth całkowicie odrzuca. Dalej drogi Gogartena i Bultmanna się rozchodzą. Dla Bultmanna fakt istnienia naturalnego poznania Boga potwierdzony przez wiarę pozwala rozumowi skorzystać z tego poznania i niezależnie od wiary tegoż Boga poznać. Przypisuje on więc rozumowi bardzo dużą samodzielność poznawczą całkowicie kosztem wiary, którą ogranicza rozum, pozbawiając ją jej specyfiki. Natomiast Gogarten uznaje jedynie, że poznanie Boga oparte na wierze winno iść w parze z poznaniem dotyczącym wprost stworzenia (człowieka), ale już poznanego z perspektywy wiary, przez co niewiele miejsca pozostawia dla rozumu w poznaniu Boga.

Co jest źródłem radykalizmu Bartha? Z pewnością w pewnej mierze konsekwentne i do granic możliwości zastosowanie protestanckiej zasady *sola fide*, *sola gratia*, *sola scriptura*, czego nie można przyznać Brunnerowi, który od tej zasady odstępuje<sup>175</sup>. Jest rzeczą godną podkreślenia, że jeśli przyjmie się

---

<sup>175</sup> Pierwsze dogmatyczne sformułowanie ewangelickie na temat natury mówi, że po grzechu pierwotnym natura ludzka została całkowicie zniszczona i nie ma nic wspólnego z Bogiem (Formula Concordiae, Epitome Art. I, 2. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. v. Dt. Ev. Kirchengausschuß (1930), 1955, s. 770, 772). Takie pojęcie natury stoi u podstaw rozumienia teologii naturalnej, która zakłada istnienie natury będącej przedmiotem poznania teologii naturalnej. Ludzie posiadają jakieś pierwotne poznanie Boga, ale na skutek grzechu pierwotnego naturalna znajomość Boga uległa zaciemnieniu. Mimo tego to zaciemnione poznanie Boga pomaga człowiekowi w uznaniu jego grzechów. W ten sposób pełni ono rolę prawa w Starym Testamencie: pozwala sobie uzmysłwić, że się jest zawsze winnym przed Bogiem. To naturalne poznanie nie zachęca jednak do oddawania czci Bogu. Tak rozumie zadanie teologii naturalnej Johann Musaeus (1613-1681). Zatem poznanie naturalne gra rolę służebną w stosunku do objawienia (Birkner, s. 279-295). Ze strony katolickiej stosunek do skutków grzechu pierwotnego

konsekwentnie i radykalnie protestanckie rozumienie poznania Boga jedynie jako *sola fide*, to nie można znaleźć na gruncie teologii protestanckiej usprawiedliwienia dla teologii naturalnej (a także dla Bartha analogii wiary – co będzie wykazane później). Stąd zarzut Bartha krytykujący stosunek Brunnera do teologii naturalnej jest jak najbardziej słuszny, gdyż Brunner, jako protestant, w tej kwestii nie jest konsekwentny. Brunner w ramach zasady *sola fide* nie jest w stanie usprawiedliwić swojej teologii naturalnej. Co więcej, zasada *sola fide* wyklucza, aby człowiek, który jest *simul iustus et peccator*, był w swojej naturze dopasowany do łaski. Stąd Brunnera propozycja wprowadzenia teologii naturalnej nie jest do końca zgodna z protestanckimi pryncypiami uprawiania teologii – co za Barthem podkreśla Söhngen, teolog katolicki. Jest bowiem ważną kwestią, w jaki sposób łaska może istotnie dotknąć wewnętrznie upadłej natury ludzkiej, gdyż rozwiązanie tej kwestii stanowi *być albo nie być* dla poznania Boga na gruncie teologii nadprzyrodzonej w przypadku Bartha analogii wiary, a przypadku Brunnera jest warunkiem istnienia jego teologii naturalnej opartej na analogii bytu. Zatem teologia protestancka, jeśli nie chce, jak to Brunner zarzuca Barthowi, popaść w czysty nominalizm w kwestii poznania Boga (o czym będzie mowa), nie powinna traktować dosłownie w duchu Bartha zasady *sola fide* i *simul iustus et peccator*<sup>176</sup>. Stanowisko Bartha, akceptujące analogię wiary, też nie jest pozbawione pewnych odstępstw od samej zasady *sola fide*, gdyż opiera się na platonizmie. Za ów platonizm (chrystomonizm) Barth jest krytykowany, gdyż ten pogląd nie należy do objawienia.

Niechęc do analogii bytu, obca Reformatorom – jak podkreślają badacze Kalwina i Lutra – dla Bartha stanowi probierz ortodoksji protestanckiej. Jego stanowisko – przynajmniej historycznie – jest nieusprawiedliwione<sup>177</sup>, a według

---

jest inny. Biblijny obraz człowieka różni się od przedstawionego przez Bartha. Po grzechu pierwotnym człowiek nie do końca stracił swoje podobieństwo do Boga. Mówi o tym zarówno Stary, jak i Nowy Testament. Zatem podobieństwo człowieka do Boga istnieje przed objawieniem oraz bez Chrystusa, także po grzechu (H. G. Pöhlmann, *Analogia entis oder Analogia fidei? Die Frage der Analogie bei Karl Barth*, Göttingen 1965, s. 126).

<sup>176</sup> Söhngen, *Analogia fidei. Gottähnlichkeit...*, s. 119.

<sup>177</sup> Z historycznego punktu widzenia Bartha interpretacja Reformatorów w duchu analogii wiary jest także nie do przyjęcia. Gestrich przytacza przeciwko Barthowi argument historyczny: w historii był taki moment, gdy analogia bytu funkcjonowała także u Reformatorów. Tymczasem Barth podtrzymuje historycznie nie do utrzymania tezę, że Reformatorzy nie stosują analogii bytu (Gestrich, s. 204).

Brunnera, Barth jest pierwszym i jedynym teologiem, który w analogii bytu umiejscowił najważniejszą różnicę między katolikami a protestantami<sup>178</sup>. Różnicę natur między Bogiem a upadłym człowiekiem Barth ciągle widzi dialektycznie, czy wręcz dychotomicznie, i dlatego przepaść tę mogą przykryć tylko wiara i łaska. Brunner ze swojej strony nie chce kontynuować tego typu myślenia o rzeczywistości jako czymś nieciąłym. Teoria Brunnera *Anknüpfungspunkt* jest właśnie próbą innego spojrzenia w ostateczności także na usprawiedliwienie, co wytyka Brunnerowi Barth, z całą mocą stwierdzając, że odkupienia dokonanego przez Chrystusa Brunner pozbawia znaczenia i mocy. W efekcie końcowym widać, jak obaj autorzy różnią się rozumieniem możliwości uprawiania teologii naturalnej. Dla Brunnera jest ona możliwa, bo człowiek nie całkiem upadł. Dla Bartha jest ona niemożliwa, bo człowiek całkowicie upadł. Boga poznajemy tylko dzięki czystemu darowi wiary.

---

<sup>178</sup> Brunner, *Natur...*, s. 40-41.



## ROZDZIAŁ 4.

# KONIECZNOŚĆ KOMPLEMENTARNOŚCI WIARY I ROZUMU W POZNANIU BOGA

### 4.1. ROLA ANALOGII BYTU W POZNANIU BOGA NA PODSTAWIE OBJAWIENIA

Zanim przejdziemy do ogólniejszych wniosków dotyczących roli rozumu w poznaniu Boga w oparciu o wiarę, przyjrzyjmy się konsekwencjom wynikającym z nieufności wobec rozumu właśnie w tej dziedzinie. Pierwsza konsekwencja dotyczy nieskuteczności Bartha analogii wiary jako metody poznania Boga. Druga konsekwencja idąca po linii Bartha krytycznego podejścia do poznania rozumowego jest zauważalna na płaszczyźnie *filozofii* Boga. Teologia naturalna dziedzicząca nieufność wobec rozumu przechodzi w swej metodzie na pole teologii, gdyż oczekuje od religii ostatecznych przesłanek umożliwiających „naturalne” poznanie Boga.

#### 4.1.1. NIEKONKLUZYWNOŚĆ METODY BARTHA

Streszczając Bartha analogię wiary do jej najważniejszych punktów, należy podkreślić dwa elementy. Pierwszy to wiara. Drugi to jego metafizyczna wizja rzeczywistości, gdzie brak miejsca na analogię bytu. Tymczasem przy koncepcji poznania biorącego początek w doświadczeniu zmysłowym nie ma możliwości poznania Boga bez analogii bytu. Jeśli przyjąć, że wiedza opiera się na pojęciach, które wywodzą się z doświadczenia świata stworzonego, to poznanie Boga musi się opierać na tych pojęciach, przynajmniej na pierwszym etapie, gdyż inaczej Bóg będzie poza zasięgiem naszej wiedzy. Ostatecznie to brak analogii bytu jest powodem krytyki Bartha analogii wiary, gdzie analogia wiary także opiera się na poznaniu zmysłowym zakotwiczonym w doświadczeniu zmysłowym, a jest nim poznanie Chrystusa w Jego widzialnym

aspekcie. Bez analogii bytu poznanie Chrystusa nie prowadziłyby do poznania Boga.

#### 4.1.1.1. ZARZUT NOMINALIZMU WOBEC ANALOGII WIARY

Właśnie stosunek Bartha do analogii bytu, przy jednoczesnym propagowaniu swojej koncepcji poznania Boga w ramach analogii wiary, jest jedną z kwestii wywołujących częste dyskusje, przy czym oceny komentatorów nawzajem się wykluczają. Sam Barth do końca swojej działalności naukowej zdecydowanie odrzuca analogię bytu. Zmienia się na pewno jego stosunek emocjonalny do tego zagadnienia, gdyż początkowo uważa, że analogia bytu jest wymysłem Szatana<sup>1</sup>. Podczas pogadanki przeprowadzonej w 1963 roku, a więc pod koniec swojej działalności naukowej, Barth stwierdza, odpowiadając na wprost postawione pytanie o jego opinię na temat analogii bytu, że w tej kwestii jego poglądy pozostały niezmiennione<sup>2</sup>. Jego stosunek do każdej próby ontycznego zrównania stworzenia i Boga pozostał zawsze chłodny.

Rozważenie, czy analogia wiary jako metoda zastępująca analogię bytu jest stanowiskiem umożliwiającym rzeczywiste poznanie Boga na płaszczyźnie teologii, pozwoli zrozumieć, czy w ogóle można poznać Boga bez analogii bytu. Wydaje się bowiem, i to będziemy chcieli przedyskutować, że człowiek nie może poznać Boga objawienia, jeśli nie ma miejsca na bytowe podobieństwo między Nim a stworzeniem.

Najważniejszym zarzutem wobec Bartha analogii wiary jest ten, że brak jakiegokolwiek bytowego podobieństwa między światem a Bogiem prowadzi do nominalizmu. Jak można poznać Boga na podstawie objawienia, które przecież odwołuje się do ziemskiej, czyli stworzonej rzeczywistości, gdy Bóg jest od tej rzeczywistości całkowicie inny? Bóg, nazywając się Ojcem, odwołuje się do naszego doświadczenia ziemskiego ojca. A tymczasem wiemy, że według teorii braku kontinuum między ziemskim ojcem a Niebieskim, ten ziemski ojciec nic nam nie może powiedzieć o Ojcu Niebieskim. Stąd nie bez słuszności Brunner zarzuca Barthowi nominalizm, w którym słowa użyte w objawieniu niczego nie wnoszą do naszej wiedzy o Bogu. Brunner przy tym dodaje ważne stwierdzenie. Według niego, analogia bytu nie jest czymś specyficznie katolickim, ale jest koniecznym elementem każdej teologii, także tej niechrześcijańskiej. Stąd dla Brunnera nie jest problemem, czy analogia bytu zachodzi, ale

<sup>1</sup> *KD I/1*, s. VIII.

<sup>2</sup> Barth, *Gespräche 1959-1962*, s. 294.

jakiego jej rodzaju użyć. Rodzaj analogii użyty przez teologa decyduje o różnicy między teologią chrześcijańską a pogańską<sup>3</sup>. Pod stwierdzeniem Brunnera, że Barth popada w nominalizm, podpisuje się także Söhngen<sup>4</sup>.

Podjmijmy próbę częściowego sformalizowania poznania Boga w ramach analogii wiary.

1. Bóg, całkowicie ontycznie różny od świata, wskutek czego niepoznawalny, posiada niepoznawalną dla człowieka doskonałość X.

2. Świat posiada cechę Y'. Bóg jest stwórcą Y'.

3. Y' nie ma podobieństwa ontycznego z Bogiem. Dlatego, poznając Y', nie pozna się Boga. Teologia naturalna oparta na Y' nie może zaistnieć.

4. Bóg wybiera Y', aby było znakiem X. Związek Y' z X wynika tylko z decyzji Boga i ma charakter zewnętrzny dla Y', gdyż ontycznie jest między nimi przepaść.

5. Aby móc poznać X przez Y', potrzeba wiary, że Y' oznacza X.

Siłą rzeczy Y' nie może nic powiedzieć o X, bo nie jest do niego podobne. Łuska karpia – jako znak – niczego nam nie powie o relacjach japońsko-marokańskich, bo nie ma z nimi żadnego związku. Nawet gdy te dwa kraje ustalą, że ich relacje to łuska karpia. Tak samo Y' nic nowego nie wnosi w naszą wiedzę o Bogu, mimo wybrania go przez Boga, aby o Nim świadczył. Y' jest w tym wypadku jedynie symbolem Boga. Relacja Y' – X odnosi się do wszystkich znaków boskich doskonałości ukazanych w objawieniu. Stąd zarzut nominalizmu wobec analogii wiary jest słuszny. Tymczasem Barth wprowadza w analogię wiary jeszcze jeden wątek – chrystologiczny. Chrystus w swojej ludzkiej naturze jest doskonałym stworzeniem, bo w Nim wszystko przed czasem było stworzone, oraz Chrystus w swojej ludzkiej naturze jest doskonałym obrazem Boga.

1. W Chrystusie istnieje Y, w którym Y' osiąga swoją pełnię bytową.

2. Chrystus jest doskonałym obrazem Boga.

3. Wierząc w Chrystusa, człowiek w Nim poznaje Y.

4. Poznając Y, poznajemy X, bo Y=X.

Wobec takiego rozwiązania narzucają się dwa zarzuty. Pierwszy – najważniejszy: Chrystus w swym człowieczeństwie nie jest pełnią bytową całego stworzenia, bo nie jest to wątek biblijny. Tu Barth bardzo mocno nadinterpretowuje

<sup>3</sup> Brunner, *Natur...*, s. 40-41.

<sup>4</sup> Söhngen, *Analogia fidei. Gottähnlichkeit...*, s. 118.

objawienie, tym samym nie jest wierny własnej metodzie. Drugi zarzut – jeśli człowieczeństwo Chrystusa jest prawdziwym znakiem Boga, to musi być doń choćby minimalnie ontycznie podobne, gdyż w przeciwnym razie nic o Bogu nam nie powie, co ponownie będzie skutkowało nominalizmem. Tymczasem człowieczeństwo Chrystusa jest stworzeniem, a w teologii Bartha stworzenie nie jest podobne do Boga.

Jeżeli Y' jest w pełni poznane w Chrystusie jako Y, a konkretniej w Jego człowieczeństwie, to musi istnieć podobieństwo ontyczne między Y' a Y. Zatem analogia wiary, jeśli ma funkcjonować w taki sposób, jak tego pragnie Barth, musi zakładać ciągłość bytową między upadłym stworzeniem, człowieczeństwem Chrystusa i Bogiem. Tymczasem Barth tej ciągłości odmawia, co czyni jego metodę poznania Boga nieefektywną. Całościowy wniosek jawi się następująco. Jeśli objawienie posługuje się znakami ze świata stworzeń, aby oddać rzeczywistość Boga, to znaki te muszą mieć coś ontycznie wspólnego z Bogiem, co prowadzi nieuchronnie do jakiejś analogii bytowej. Zatem sama wiara, jako jedyny warunek poznania Boga, bez analogii bytu, nie prowadzi do rzeczywistego poznania Boga w ramach objawienia.

Jeśli objawienie osiąga swój szczyt we Wcieleniu, gdzie człowieczeństwo stanowi maksymalną formę wyrazu tego, kim jest Bóg, to trudno sobie wyobrazić funkcję pośredniczenia tegoż człowieczeństwa w poznaniu Boga bez ontycznego podobieństwa do Boga. Pewna znajomość świata jest więc konieczna, jeśli chcemy poznać Boga w oparciu o objawienie. Istnienie analogii bytu otwiera drogę dla rozumu, który może próbować doprecyzować rodzaj bytowego podobieństwa między Bogiem a światem. Drogę tę przewiduje Brunner, opierając się właśnie na analogii bytu<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Von Balthasar uznaje, podsumowując Bartha koncepcję poznania Boga, że poznanie w Chrystusie, na podstawie którego powstaje teologia, wprowadza analogię bytu do analogii wiary. Tym samym oparcie poznania Boga tylko na wierze, z wyłączeniem poznania intelektualnego i filozofii, jest nieudane. Von Balthasar dostarcza następujących przykładów, które mają świadczyć o tym, że Barth *de facto* stosuje w swojej teologii analogię bytu: A. Stworzenie jako miejsce, w którym dokonuje się Wcielenie, jest czymś, co musi być nakierowane na to Wcielenie. Wcielenie, aby mogło nastąpić, musi być adekwatne wobec stworzenia. Dlatego też w stworzeniu muszą być zawarte obrazy, analogie, rzeczy wspólne, które dla Wcielenia są w prawdziwym znaczeniu tego słowa założeniami, np. wzajemność między ludźmi a Chrystusem po to, aby Chrystus mógł się stać naszym bratem. Dlatego Chrystus przez swoją podmiotowość i społeczną naturę jest w stanie wejść we wspólnotę z człowiekiem, a to jest zaplanowane przez Boga. B. Barth nie ma

Objawienie korzysta ze znaków zrozumiałych dla człowieka i drogą potwierdzenia oraz eliminacji doprecyzowuje, które elementy ludzkiego doświadczenia winny służyć za obraz Boga. Drogą wzmacniania potwierdza pewne nasze obrazy stworzenia jako informujące nas o Bogu, inne obrazy drogą eliminacji odrzuca jako fałszywe. Bóg słyszy, ale nie ma fizycznego ucha; myśli, ale się nie myli; żyje, ale śmierć Go nie dotyczy<sup>6</sup>.

Gdyby Bóg był całkowicie odmienny od znaków, które Go przedstawiają w objawieniu, wtedy byłby niewyraźalny przy pomocy stworzenia, a tym samym dla naszego rozumu całkowicie niepoznawalny. Znak użyty w objawieniu nie byłby znakiem Boga, lecz jedynie symbolem. Nie można by wtedy mówić o prawdziwości objawienia, gdyż znaki byłyby czysto umowne i dowolne, stając się jedynie symbolami. Człowiek wie, czym jest miłosierdzie na podstawie doświadczenia miłosierdzia wśród ludzi. Jeśli objawienie mówi, że Bóg

---

żadnych trudności – wbrew swojemu oficjalnemu negatywnemu stosunkowi do analogii bytu – aby wprowadzić konieczne analogiczne pojęcia bytowe do swojej analogii wiary. Von Balthasar stwierdza, że Barth zauważa konieczność stosowania neutralnego pojęcia bytu w swojej nauce o Bogu. Sam Barth wypowiada się pozytywnie na temat możliwości stosowania tej samej nazwy *miłość* zarówno w stosunku do Boga, jak i do nas, i naszej miłości do Niego – przy zachowaniu odpowiedniej zależności. C. Sama możliwość prawdziwego poznania Boga za pomocą naszych pojęć, wyobrażeń i słów świadczy o istniejącej analogii bytu. D. Jeśli człowiek jest powołany do jakiejś wspólnoty z Bogiem, to musi nią być pewna podstawa, którą jest podobieństwo bytu człowieka do bytu swego Stwórcy. E. Boska egzystencja ma wspólną z innymi bytami przedmiotowość jako taką (*gegenständliche Wirklichkeit als solche*). Każda przedmiotowość stworzenia tym się charakteryzuje, że nie jest nicością i zależy od Boga. Jedynie myśląc o bytowaniu (*Dasein*) Boga, można myśleć o bytowaniu (*Dasein*) stworzenia. Świat to bytujące istoty (*daseinde Wesen*). Bóg także jest bytującą istotą. Bytowanie jest tym, co w stworzeniach się realizuje niedoskonale, w Bogu natomiast doskonale. Różnica między bytowaniem Boga i stworzeń nie jest rozumiana tu jako różnica stopnia (*FQI*, s. 178-180, za: von Balthasar, s. 178-179). F. Obecność tych dwóch natur w Chrystusie umożliwia człowiekowi spotkanie *Ty* Boga w Chrystusie. To „Ty” jest analogiczne do ludzkiego „ja”. To ustanawia pewnego rodzaju podobieństwo o charakterze analogii między człowiekiem a Bogiem-człowiekiem (tamże, s. 96-97). G. Barth jest w błędzie, zakładając, że analogia ustanowiona przez łaskę jest czymś zewnętrznym dla stworzenia, a nie czymś wewnętrznym, właściwym dla stworzenia. Jeśli rzeczywiście jest tak, że właściwa prawda stworzenia znajduje się w Bogu, to musi to być relacja do Boga dla stworzenia wewnętrzna, gdyż jest ono stworzeniem Boga, i ta relacja znajduje się w istocie całego stworzenia (tamże, s. 120).

<sup>6</sup> R. S. Niziński, *Ciało jako czynnik warunkujący poznanie Boga*, „Filozofia chrześcijańska” 5 (2008), s. 42-45.

jest miłosierny, to znaczy, że przynajmniej w minimalnym stopniu istnieje związek między doświadczeniem miłosierdzia wśród ludzi a miłosierdziem Boga. Zatem to właśnie dzięki podobieństwu (w tym wypadku analogii bytu) znaku do Boga objawienie jest *prawdziwym* poznaniem Boga.

#### 4.1.2. KONIECZNOŚĆ ANALOGII BYTU W POZNANIU BOGA OPARTYM NA WIERZE

Więcej światła na zrozumienie roli analogii bytu rzucą analizy poznania Boga na gruncie teologii negatywnej z racji jej nieufności wobec analogii bytu. Skonfrontowanie nurtu apofatycznego, podkreślającego całkowite niepodobieństwo Boga do świata, z teologią opierającą się na analogii bytu pozwoli ustalić warunki, na podstawie których objawienie prawdziwie pozwala poznać Boga, będąc jednocześnie zrozumiałym dla ludzkiego rozumu.

##### *Różnica między poznaniem teologicznym a mistycznym*

Rozróżnienie między poznaniem Boga w ramach teologii oraz w ramach mistyki pozwoli lepiej uchwycić rolę rozumu w poznaniu Boga. Objawienie ze swej natury łączy dwie rzeczywistości, o czym była mowa wcześniej. Pierwszą jest znak, który stanowi część stworzenia. Tym znakiem Bóg się posługuje w celu objawienia się. Ten znak jest dla człowieka *zrozumiały*. Przykładem zrozumiałych dla człowieka znaków są choćby: pasterz, ojciec, syn, osoba. Pojęcia te są używane w celu opisanego Boga.

Drugim elementem objawienia jest nowa treść, która zostaje objawiona, a wcześniej człowiekowi nie była znana. Treść objawiona stanowi dla człowieka nową wiedzę w dwojakim sensie. Pierwszy: człowiek poznaje nową treść, o której nie wiedział, że można ją odnieść do Boga. Dla przykładu – Bóg ma naród wybrany, którym jest Izrael. Nowość tej treści ogranicza się jedynie do stwierdzenia, że między Bogiem a Izraelem zachodzi wyjątkowa relacja. W tym przypadku nowa treść objawiona nie jest czymś, co przekracza ludzką zdolność tworzenia pojęć, gdyż ta nowa treść należy do zakresu pojęć znanych człowiekowi z innych dziedzin.

Drugi sens nowej treści objawionej dotyczy wiedzy, która przekracza ludzką zdolność tworzenia pojęć i można ją nazwać wiedzą ponadpojęciową czy też pozapojęciową. Ponieważ Bóg jest całkowicie różny od świata, a człowiek tymczasem tworzy pojęcia na podstawie doświadczenia świata, stąd nie dyspo-

nujemy pojęciem, które by było w stanie oddać istotę Boga. Ta nieadekwatność Boga do ludzkich pojęć jest powodem niepojętości Boga. Do niepojętych elementów objawienia należą Trójca Święta, a także realizacje poszczególnych boskich doskonałości. Święty Tomasz powie, że wiemy, co możemy o Bogu mówić, na przykład, że jest miłosierny, ale nie wiemy, jak to się w Nim realizuje, gdyż w Bogu miłosierdzie jest tożsame z Jego istnieniem<sup>7</sup>. Wiemy, czym jest miłosierdzie wśród ludzi. Wiedząc, bo o tym mówi objawienie, że Bóg jest miłosierny, nie wiemy, jak ono się w Nim realizuje. Dlatego właściwe jest wyróżnienie w objawieniu elementu dla nas niepojmowalnego. Jest On dla nas tajemnicą ze względu na swoją ponadpojęciowość. Tym samym potrzebny jest akt wiary, aby przyjąć, że coś takiego jak Trójca Święta istnieje.

Ponieważ objawienie informuje nas o czymś nieznanym i przekraczającym naszą zdolność tworzenia pojęć, dlatego posługuje się elementem dla nas zrozumiałym, aby choć trochę nam to, co niepojęte, przybliżyć. Tajemnica Trójcy Świętej jest nam przybliżona przez pojęcia jedności, troistości, tożsamości, osoby, różnicy, relacji. Każde z tych pojęć osobno jest zrozumiałe dla człowieka, bo analogiczne do doświadczenia świata. Jednakże ich połączenie w jednym bycie, jakim jest Trójca Święta, jest czymś nowym i niepojętym, gdyż nieanalogicznym do świata. To też powoduje, że analogia bytu jest potrzebna w odniesieniu do tych elementów, które są dla nas zrozumiałe, czyli jedności i troistości, itp. Można by zatem powiedzieć, że pewne elementy w Bogu znajdują analogię w świecie, przez co są dla nas zrozumiałe, natomiast Bóg jako cały byt jest niepojęty. Inaczej mówiąc, niepojęte dla ludzkiego rozumu treści wiary zawierają aspekty dla nas zrozumiałe, bo nawiązujące do doświadczenia świata<sup>8</sup>. Element znany jest znakiem przybliżającym nieznanie i niepojęte. Rozum za pośrednictwem zrozumiałego przybliży się do niepojętego. Dlatego można mówić o *zrozumiałości* objawienia przy jednoczesnym ponadpojęciowym charakterze przedmiotu objawianego, którym jest Bóg.

Objawienie jest poznaniem *pośrednim* tego, co niepojęte (ponadpojęciowe). Pośredniość objawienia wiąże się z koniecznością posłużenia się zrozumiałymi dla człowieka znakami, które stanowią odniesienie (przybliżenie) do tego, co niepojęte. Dlatego poznanie Boga oparte na objawieniu nieustannie musi zawierać obydwie elementy, które stanowią strukturę objawienia. Są nimi zrozumiały znak oraz niepojęty przedmiot (Bóg), przez ten znak oznaczany.

<sup>7</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* I,3,3 ad 1; I,13,1 ad 2.

<sup>8</sup> Cfr.: T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, s. 379.

Z racji niepojętości przedmiotu objawienia, którym jest Bóg, mówi się o *ciemności* wiary. Koncentrując się na tym, co niepojęte, człowiek jest zmuszony oddalić się od tego, co jest mu znane. Ciemność wiary może wzrastać w tym sensie, że rozum korzysta z coraz mniejszej ilości zrozumiałych dla niego treści i koncentruje się coraz bardziej na elemencie pozapojęciowym, czyli tajemnicy. Mówiąc inaczej, aby przybliżyć się do zrozumienia, czym jest sprawiedliwość w Bogu, należy coraz bardziej oddalać się od rozumienia, czym jest sprawiedliwość ludzka. Nie sposób jednak poznać sprawiedliwość Boga, zupełnie nie posługując się żadnym znanym nam pojęciem, które zawsze stanowi punkt odniesienia dla rozumu. Dlatego w poznaniu Boga opartym na objawieniu należy nieustannie pamiętać o obydwu elementach stanowiących strukturę objawienia: znaku i tym, co znak oznacza, a jest niepojęte. Innymi słowy, aby przybliżyć się do poznania Boga w Jego istocie, rozum musi przestać myśleć o Bogu w kategoriach antropomorficznych. Nie może jednak być tak, że w którymś momencie rozum zupełnie porzuci znane mu treści, na których opiera się objawienie, aby skupić się na elemencie ponadpojęciowym (niepojętym). Nie należy bowiem do natury umysłu poznanie zupełnie pozbawione pojęć. Tego typu poznanie skutkowałoby brakiem jakiegokolwiek treści, pustką, zupełną niewiedzą. Z drugiej strony, gdyby umysł skupił się tylko na treści znaków użytych w objawieniu, bez przejścia do sfery ponadpojęciowej, wtedy nie poznałby Boga, gdyż pozostałby tylko na poziomie tych znaków, które wywodzą się z rzeczywistości stworzonej. Skutkowałoby to pozostaniem na poziomie antropomorfizmów, które są uprzywilejowanym sposobem obrazowania Boga w Biblii.

Obszar treści, który znajduje się między znakami użytymi w objawieniu a treścią ponadpojęciową, daje poznanie Boga. Można jednak różnie stawiać akcenty w tym poznaniu. Analizując przede wszystkim treść znaków użytych w objawieniu oraz związki między tymi znakami, rozum koncentruje się na elemencie pojęciowym objawienia, czyli na tym, co jest dostępne, jako dla niego zrozumiałe i pojęte. Tutaj można umieścić teologię, która analizuje treść objawienia w aspekcie jego zrozumiałości. Wtedy wiedza dotycząca Boga, ponieważ koncentruje się na elemencie pojęciowym, ulega skomplikowaniu. W ten sposób powstają poszczególne działy teologii.

Natomiast, gdy rozum koncentruje się na elemencie pozapojęciowym objawienia, wtedy sam Bóg w swojej istocie, czyli jako osoba, jest przedmiotem treści rozumu. Wtedy też, z racji natury samego przedmiotu poznania, którym

jest Bóg w swojej istocie, treść poznania ulega uproszczeniu. W tym wypadku można mówić o mistyce.

Jak poznanie teologiczne jest przede wszystkim aktem rozumu wymagającym jego sprawności poznawczych związanych z operacjami na pojęciach, tak poznanie skoncentrowane na elemencie ponadpojęciowym jest aktem samoograniczenia rozumu w sferze pojmowania na rzecz tego, co niepojęte. Skutkiem tej ostatniej postawy rozumu jest wzrost wiary jako cnoty, gdyż rozum bardziej zdaje się na autorytet Boga niż na siebie. Im większa cnota wiary, tym treść dotycząca Boga, którą operuje rozum, jest prostsza. Dlatego mistyk jako mistyk operuje prostym rozumieniem Boga, a teolog jako teolog, w pewnym sensie skomplikowanym. Ponieważ teologia jako nauka jest zasadniczo sprawnością rozumu, nie musi się przyczyniać do wzrostu wiary jako cnoty. Natomiast koncentrowanie się na elemencie pozapojęciowym objawienia wymaga coraz większego skupienia się na tym, co jest dla ludzkiego rozumu niepojęte, a więc przyjęte jako dane od Boga (objawione). Stąd mistyka sprzyja rozwojowi wiary jako cnoty. Im większa cnota wiary, tym ludzki rozum (i wola, bo to ona decyduje o wierze) jest bardziej nakierowany na Boga w Jego istocie. Stąd akt wiary jednoczy ludzki rozum z Bogiem, który staje się przedmiotem poznania.

W ramach teorii mistyki mówi się o jej dwóch rodzajach: *kontemplacji biernej* oraz *czynnej*. Przygotowaniem do kontemplacji biernej jest kontemplacja czynna. Kontemplacja bierna różni się od kontemplacji czynnej tym, że ta ostatnia jest wysiłkiem poznawczym człowieka, który poznaje Boga w Jego istocie, opierając się na objawieniu, czyli koncentrując się na tym, co pozapojęciowe. Natomiast kontemplacja bierna to poznanie Boga wlane w ludzki umysł przez samego Boga. Tylko Bóg wprowadza człowieka w stan kontemplacji biernej. Jaka jest różnica między Bogiem poznanym w ramach kontemplacji czynnej a kontemplacji biernej? Zasadniczo w obydwu przypadkach jest to wiedza ponadpojęciowa, gdyż daje poznanie Boga w Jego istocie. Jak kontemplacja czynna wychodzi od objawienia i nigdy się od niego nie oddala, gdyż ludzki rozum, działając naturalnie<sup>9</sup>, zawsze potrzebuje jakiejś treści, tak kontemplacja bierna nie opiera się na objawieniu, gdyż sam Bóg daje treść rozumowi. W kontemplacji biernej człowiek biernie doświadcza Boga, jednocześnie Go poznając.

---

<sup>9</sup> Co nie oznacza, że bez wpływu łaski.

Różnica między tymi dwoma rodzajami kontemplacji sprowadza się także do tego, że bierne poznanie Boga jest doskonalsze niż czynne, gdyż to ostatnie jest poznaniem początkowo związanym z ludzkimi pojęciami zawartymi w objawieniu, które to pojęcia przekracza, choć nigdy doskonale. Natomiast poznanie bierne zawiera czystą formę, którą jest Bóg.

Po powyższym wprowadzeniu możemy przyrzeć się bliżej trzem teoretykom poznania mistycznego. Porównując ich poglądy na temat poznania Boga, będziemy w stanie lepiej zrozumieć rolę analogii bytu w poznaniu opartym na wierze. Dwaj z nich, Pseudo-Dionizy Areopagita i autor *Obłoku niewiedzy*, określani mianem zwolenników teologii negatywnej, są przeciwstawieni świętemu Janowi od Krzyża, który sympatyzuje z teologią negatywną, aczkolwiek nie może być w pełni do tego nurtu zaliczony.

#### 4.1.2.1. ŚWIĘTY JAN OD KRZYŻA – ROLA WIARY W POZNANIU BOGA

Jan od Krzyża w swojej teorii nadprzyrodzonego poznania Boga, którego celem jest przede wszystkim wzrost w miłości Boga i zjednoczenie z nim, wyróżnia zasadniczo dwa rodzaje poznania. Pierwszy – czynny (kontemplacja czynna), oparty na wierze, gdy człowiek sam poznaje w oparciu o objawienie. Drugi – bierny (kontemplacja bierna), powstały w wyniku działania Boga, gdy człowiek jedynie doznaje działania Boga. W teorii Jana od Krzyża tylko w przypadku biernego poznania można mówić o poznaniu Boga z pełnym pominięciem pojęć. Natomiast poznanie oparte na wierze dokonuje się w zależności od pojęć zawartych w objawieniu.

#### *Poznanie bierne – poznaniem bez pojęć*

W poznaniu biernym (kontemplacji biernej), które jest stanem rzadkim – pisze Jan od Krzyża – człowiek prawie bezpośrednio poznaje Boga w Jego istocie<sup>10</sup>. Bierność tego poznania wynika z tego, że to sam Bóg daje się doświadczyć ludzkiemu rozumowi<sup>11</sup>. Natomiast bezpośredniość biernego po-

<sup>10</sup> Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, 2,16,9.

<sup>11</sup> Precyzyjniej mówiąc, to wyższa część duszy – czyli rozum bierny, doświadcza działania Boga. Rozum czynny, czyli niższa część duszy, w trakcie tego doświadczenia Boga przez wyższą część duszy pozostaje nieaktywny. Jego brak aktywności przejawia się między innymi niemożliwością zrozumienia tego, co się aktualnie dokonuje w wyższej części duszy (C. Gracia, *Teología mística*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, T. Álvarez (red.), Burgos 2000, s. 1384).

znania wynika z tego, że jest ono pozapojęciowe i dane przez samego Boga, czym różni się od poznania w wierze. Pojęcia nie pośredniczą w poznaniu Boga, gdyż On sam stanowi treść doświadczenia. Rozum w czasie biernego poznania Boga nie działa w sposób naturalny. Po pierwsze, nie posługuje się pojęciami. Po drugie, zmysły są zupełnie nieaktywne; tym samym nie pośredniczą w powstawaniu pojęć, którymi by się posługiwał rozum, gdyby działał naturalnie. Poznanie bierne jest wyjątkowym darem Boga. Jak poznanie oparte na wierze nakierowuje rozum na treść objawioną pośredniczącą w poznaniu Boga, aby potem tę treść odnieść do Niego, tak poznanie bierne, występujące podczas szczególnego działania Boga, wypiera każdą formę poznawczą Boga, którą rozum do tej pory się posługiwał, a która pochodziła z wiary. W poznaniu biernym rozum jest całkowicie zdany na działanie Boga, który staje się substancjalnie (istotowo) przedmiotem poznania ludzkiego rozumu<sup>12</sup>. Ponieważ to Bóg w swej substancji jest obecny w ludzkim rozumie, rozum zatem jest pozbawiony pojęć. Dlatego Jan mówi, że ten typ poznania Boga jest pozapojęciowy. „Ta mądrość jest bowiem bardzo prosta, ogólna i duchowa, nie udziela się rozumowi, spowita czy ukryta w jakiejś formie czy obrazie uchwytnym przez zmysły”<sup>13</sup>. Zastępowanie niedoskonałej wiedzy dotyczącej Boga, powstałej w wyniku oparcia się na objawieniu, samym Bogiem jest długim procesem, który w teologii mistycznej nazywa się oczyszczeniem.

W tym życiu człowiek nie jest w stanie oglądać Boga, także w czasie Jego mistycznego poznania. Dlatego mistyczne zjednoczenie, to znaczy moment, gdy Bóg całkowicie zawładnie ludzkim rozumem, nie jest jeszcze widzeniem Boga. Poznanie, jakie wtedy następuje, jest ogólne i proste, wolne od wszelkiego obrazu<sup>14</sup>. Jan nazywa to poznaniem bez poznania. Człowiek-mistyk nie jest w stanie wyrazić tego doświadczenia słowami. Wynika to z tego, że nasz język jest dopasowany do poznania rzeczywistości stworzonej, która jest wyrażona w umyśle w postaci pojęć jej odpowiadających.

Jest tu podobnie jak z człowiekiem, który zobaczył rzecz nigdy nie widzianą i do niczego niepodobną. Choć ją więc widzi i wie, że jest, choćby i chciał, nie umie jej nazwać ani określić<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości B*, 2,19-21.

<sup>13</sup> Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, 2,17,3.

<sup>14</sup> Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa B*, 39,12.

<sup>15</sup> Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, 2,17,3.

W momencie zjednoczenia każda niedoskonała forma poznawcza powstała w umyśle w oparciu o wiarę zostaje przez Boga wyparta, a w zamian Bóg daje istotowe poznanie siebie samego (niebędące jeszcze widzeniem). Ponieważ On sam nie jest żadnym z naszych pojęć, ani żadne ludzkie pojęcie nie jest w stanie Go przedstawić, poznanie to jest bez formy i kształtu, bo jest to poznanie bez pośrednictwa czegokolwiek, co człowiek już zna lub sam mógłby sobie wytworzyć. Wtedy też

dusza [człowiek] weszła już w stan, w którym ustaje działanie zmysłów i rozważanie, weszła na drogę ducha, w stan kontemplacji [...]. Działa tu sam Bóg i mówi skrycie do niej samotnej i milczącej<sup>16</sup>.

[...] tutaj zachodzi bezpośrednio, bez żadnej formy ni figury rozumowej czy wyobrażeniowej, dotknięcie duszy przez Bóstwo<sup>17</sup>.

Podsumowując, można powiedzieć, że cechami charakterystycznymi Jana od Krzyża teorii poznania mistycznego (różnego od poznania w wierze) są: bierność władz duchowych (tu: rozumu), brak pośrednictwa zmysłów oraz pozapojęciowość poznania Boga. W tym poznaniu można mówić o bezpośredniości poznania Boga, choć jeszcze nie o widzeniu Jego istoty.

#### *Poznanie czynne – poznanie istoty objawienia*

Jan od Krzyża uczy, jak przygotować umysł do poznania biernego, które ostatecznie wiedzie do zjednoczenia z Bogiem. Istotne jest rozwijanie w sobie cnoty wiary. To dzięki tej cnocie ludzki umysł jest w stanie skupić się na samym Bogu przedstawionym w objawieniu i tym samym przygotować na bierne działanie Boga w ramach poznania mistycznego<sup>18</sup>. Opierając się na wierze, rozum powinien odrzucić każdą inną formę poznania Boga niewypływającą z wiary, co zapewni mu skupienie się na tym, jak Bóg sam się nam w ramach objawienia prezentuje.

<sup>16</sup> Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości B*, 3,44

<sup>17</sup> Tamże, 2,8.

<sup>18</sup> Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, 2,9,1.

[...] żadna rzecz, czy to stworzona, czy to pomyślana nie może być dla rozumu właściwym środkiem zjednoczenia z Bogiem. Wszystko bowiem, co rozum może osiągnąć, będzie raczej przeszkodą, aniżeli środkiem, jeśli na tym zechce się opierać<sup>19</sup>.

Aby udoskonalać cnotę wiary, należy w ramach poznania, zwanego przez Jana poznaniem czynnym, maksymalnie skupić się na istocie treści objawionej. Poznając w oparciu o objawienie, a ściślej mówiąc w oparciu o istotę objawienia, człowiek poznaje Boga w Jego istocie na tyle, na ile jest to możliwe w tym życiu.

[...] rozum, aby był zdolny do tego boskiego zjednoczenia, musi być opróżniony i oczyszczony z wszystkiego, co podpada pod zmysły; ogołcony i uwolniony od tego, co sam może jasno pojąć; wreszcie wewnętrznie uspokojony, uciszony i oparty na wierze, która jest jedynym proporcjonalnie najodpowiedniejszym środkiem zjednoczenia duszy z Bogiem. Takie bowiem jest podobieństwo między wiarą a Bogiem, jak między Bogiem widzianym (w widzeniu uszczęśliwiającym, które będzie w niebie), a poznanym przez wiarę. Bóg jest nieskończony i wiara Go takim przedstawia; [...] Przeważając wiara ma dusza, tym więcej jest z Bogiem zjednoczona<sup>20</sup>.

Tym samym ludzki umysł w akcie wiary jednoczy się z Bogiem za pośrednictwem tego, co Bóg o sobie objawił. A ponieważ cechą wiary jest pewność, więc poznanie w jej ramach osiągnięte daje prawdziwy obraz Boga. Należy zaakcentować to, o czym wspomina święty Jan od Krzyża, choć nie używa takiego określenia, że oparcie rozumu na objawieniu daje wiedzę ponadpojęciową, gdyż rozum

musi być opróżniony i oczyszczony z wszystkiego, co podpada pod zmysły; ogołcony i uwolniony od tego, co sam może jasno pojąć; wreszcie wewnętrznie uspokojony, uciszony i oparty na wierze,

co prowadzi do uwolnienia się od pojęć. Tym samym, wiara przygotowuje do zjednoczenia z Bogiem, tak jak je rozumie Jan od Krzyża, to znaczy – wprowadza w poznanie ponadpojęciowe, czyli prowadzi do istoty objawienia, gdzie zachodzi poznanie istoty Boga.

<sup>19</sup> Tamże, 2,8,1.

<sup>20</sup> Tamże, 2,9,1.

*Istota objawienia a przedrozumienie*

Dlaczego konieczne jest skupienie się na istocie objawienia? Wynika to z tego, że nie jest możliwe rozumienie treści objawionej z neutralnej perspektywy, gdyż każdemu człowiekowi towarzyszy pewne przedrozumienie Boga. Każdy rozumie objawienie w pewnym stopniu subiektywnie i dodaje doń to, co stanowi jego osobisty punkt wyjścia w rozumieniu Boga, a tym jest właśnie przedrozumienie. Gdy Bóg mówi, że jest Ojcem, to początkowo rozumiemy tę wypowiedź z perspektywy doświadczeń z własnym ojcem. Im więcej treści człowiek dopowie do treści objawionej, tym bardziej jego rozum w akcie wiary oddali się od treści objawionej, i tym mniej skupi się na istocie Boga<sup>21</sup>.

Dlatego, aby najbardziej jak to możliwe zjednoczyć rozum z Bogiem w ramach poznania opartego na objawieniu, potrzeba skupić jego akty wiary na istocie objawienia, co zaowocuje wzrostem wiary jako cnoty. Oczyszczenie wiary jako poznania, a w konsekwencji jako cnoty, które zaleca Jan od Krzyża, prowadzi do najdoskonalszego poznania Boga w tym sensie, że z jednej strony odsuwa, na ile to możliwe, dodatkowe treści, które człowiek mógłby dodać, interpretując objawienie, z drugiej – koncentruje człowieka tylko na tym, co Bóg mówi o sobie. Dlatego, według Jana od Krzyża, akty wiary skupione na istocie objawienia (tym, co pozapojęciowe) są najlepszym przygotowaniem do poznania biernego<sup>22</sup>.

Cały proces koncentrowania się na istocie objawienia polega na wyzbywaniu się przedrozumienia, które swoimi korzeniami sięga ludzkiego rozumienia Boga. Proces skupiania się na istocie objawienia nie jest tylko i wyłącznie zależny od decyzji ludzkiej woli, gdyż o Bogu myślimy mimowolnie w zależności od naszego przedrozumienia. Stąd proces przybliżania się do istoty objawienia jest czymś trudnym w ludzkim życiu, bo zmusza człowieka do wyzbywania się swojego o Bogu mniemania, czyli fałszywego obrazu<sup>23</sup>. Niemniej, nie jest możliwe, pisze Jan od Krzyża, aby człowiek sam całkowicie się uwolnił od swojego przedrozumienia. I z tej racji każde poznanie oparte na objawieniu jest poznaniem niedoskonałym. Niedoskonałość tego poznania nie pochodzi z niedoskonałości objawienia, ale stąd, że człowiek nie ma możliwości uwolnienia się od własnych koncepcji Boga, według których interpretuje objawienie.

<sup>21</sup> Tamże, 2,8,6.

<sup>22</sup> Tamże, 2,4,2.

<sup>23</sup> Cfr.: A. Alvarez-Suárez, *Fe teologal*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, T. Álvarez (red.), Burgos 2000, s. 625.

Dlatego oparcie swojej wiedzy na wierze, która prowadzi do poznania Boga zawartego w istocie objawienia, jest jedynie niedoskonałą próbą przygotowania się na pełniejsze poznanie Boga dane w poznaniu biernym, gdy sam Bóg daje człowiekowi formę poznawczą.

### *Analogia bytu*

Czy poznanie Boga na podstawie analizy Jego obecności w świecie daje możliwość zjednoczenia się z Bogiem? Mimo iż stworzenia są odbiciem Boga, to jednak nie umożliwiają rozumowi zjednoczenia się z Bogiem, gdyż zjednoczenie się z Bogiem za pomocą rzeczy, czy też w konsekwencji pojęć, które są do Boga tylko podobne, powoduje, że rozum koncentruje się na tym, co podobne, a nie na Bogu samym.

[...] pośród stworzeń wyższych czy niższych nie ma żadnego, które by bezpośrednio łączyło z Bogiem, albo miało podobieństwo do Jego bytu. Wprawdzie każde stworzenie, jak uczy teologia, pozostaje w pewnym stosunku do Boga i jest jakby śladem Boga – w różnym stopniu, odpowiednio do swych doskonałości – jednak istotne podobieństwo pomiędzy Bogiem a stworzeniem nie zachodzi. [...] Dlatego też jest niemożliwe, by rozum mógł pojąć Boga za pośrednictwem stworzeń, [...] gdyż nie ma pomiędzy nimi a Bogiem żadnej proporcji ani podobieństwa<sup>24</sup>.

Jan od Krzyża w tych słowach oddaje swoje przekonanie o istnieniu analogii bytu, która jednak nie może służyć zjednoczeniu się z Bogiem. Zjednoczenie z Bogiem wymaga bowiem nie tyle skupienia ludzkiego umysłu na jakimś poznawalnym za pośrednictwem stworzenia aspekcie Boga, czymś, co jest jedynie namiastką Boga, co Boga przypomina, ile na samym Bogu. Zjednoczenie z Bogiem jest więzią osobową między człowiekiem a Bogiem, więc żadne, choćby najdoskonalsze pośrednictwo nie zastąpi samego Boga. Zjednoczenie z Bogiem dokonuje się jedynie wtedy, gdy rozum zjednoczy się z samym Bogiem. To jest możliwe albo przez cnotę wiary, która koncentruje umysł na objawieniu ukazującym Boga jakim jest, choć w sposób zakryty, albo gdy Bóg sam w swojej istocie stanowi treść doświadczenia ludzkiego umysłu, jak w poznaniu biernym<sup>25</sup>. Tym samym Jan od Krzyża pokazuje, jaka jest różnica

<sup>24</sup> Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, 2,8,3.

<sup>25</sup> „El principio de la falta de *proporción de semejanza* entre Dios y las criaturas no es negación del postulado de la analogía, sino que revela la distinción entre lo natural y lo

między poznaniem za pomocą pojęć (czy to w ramach teologii, czy też w ramach filozofii) a poznaniem ponadpojęciowym.

### *Niewiedza a poznanie oparte na wierze*

Opierając się tylko na treści objawionej, a dokładniej na istocie objawienia (elemencie ponadpojęciowym), rozum operuje niewielkim zasobem treści dotyczącym Boga, gdyż wyzbywa się każdego innego niewynikającego z objawienia rozumienia Boga. Rezygnacja z każdego innego poznania Boga owocuje pewnym stanem, subiektywnie odczuwanym jako *niewiedza*, którą należy rozumieć w tym sensie, że jest to poznanie, rezygnujące z ludzkiego pojmowania Boga na rzecz treści objawionych, przekraczających ludzkie doświadczenie i ludzką wiedzę<sup>26</sup>. A w praktyce niewiedza oznacza odejście od tego, co o Bogu się sądzi, że się wie, na rzecz tego, co Bóg objawia o sobie, a co przekracza ludzkie pojmowanie. Tym samym można mówić o osiągnięciu pewnego stanu (niewiedzy), który oznacza rezygnację z treści, która swymi korzeniami sięga pojęć pochodzących od człowieka, a więc powstałych w zależności od doświadczenia świata, a w konsekwencji także doświadczenia zmysłowego<sup>27</sup>. Wyzbywanie się własnego rozumienia Boga skutkuje tym, że człowiek pozostaje „w ciemności i bez niczego”<sup>28</sup>.

Jan od Krzyża podkreśla, że czynne poznanie Boga posiada dwie cechy: jedną jest pewność, a drugą właśnie „ciemność”. Ciemność tego poznania wynika zarówno ze skąpości treści objawionej poznawanej przez ludzki rozum, jak i z tego, że treść ta informuje go o rzeczach, które przekraczają możliwości naturalnego poznania<sup>29</sup>. „[...] rzeczy Boże im wyższe są w sobie i jaśniejsze, tym bardziej niezrozumiałe i tym ciemniejsze dla nas”<sup>30</sup>.

Poznanie oparte na objawieniu może wzrastać w swojej doskonałości z tej racji, że możemy coraz doskonalej poznawać istotę objawienia przy jednoczesnym coraz większym odejściu od poznania Boga, które jest subiektywne.

---

sobrenatural. [...] Sólo se accede a él sobrenaturalmente por medio de la fe ... (S 2,9,1)” (Gracia, *Teología mística*, s. 1380).

<sup>26</sup> Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, 2,2,2.

<sup>27</sup> Alvarez-Suárez, *Fe teologal*, s. 623.

<sup>28</sup> Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, 1,3,1.

<sup>29</sup> Tamże, 2,3,1.

<sup>30</sup> Tamże, 2,8,6.

Stąd też cnota wiary może wzrastać, a rozum coraz bardziej jednoczyć się z Bogiem.

Tylko w tak rozumianej ciemności ludzki rozum poprzez cnotę wiary jest w stanie jednoczyć się z Bogiem, jednocześnie pozwalając Bogu, aby On sam stawał się formą poznawczą ludzkiego rozumu<sup>31</sup>, co dzieje się w poznaniu biernym. Ta wolność rozumu wobec wszelkiej własnej formy poznawczej Boga, czyli pozbawienie się wszystkich, oprócz tych pochodzących z objawienia, treści dotyczących Boga, jest warunkiem przygotowującym ludzki rozum na poznanie bierne, w którym sam Bóg staje się treścią poznawczą dla ludzkiego rozumu.

Oczyszczenie wiary rozumiane jako skupianie się na jej istocie nie jest procesem, w którym znika cała treść zrozumiała dla nas w objawieniu. Takie poznanie prowadziłoby do pustki i nie byłoby poznaniem Boga oraz by z Nim nie jednoczyło. Czystość wiary gwarantuje minimum ingerencji ludzkiej w treść objawienia, a jednocześnie pozwala ludzkiemu rozumowi skupić się na samym Bogu za pośrednictwem treści przez Niego objawionych. I właśnie ta kwestia stanowi punkt odróżniający Jana od Krzyża od nurtu teologii negatywnej. Konieczność wiary rozumianej jako poznanie Boga w ramach objawienia jest formą pozwalającą poznać istotę Boga w poznaniu czynnym. Teologia negatywna, przynajmniej w przypadku dwu następnych teologów, będzie zachęcać do porzucenia każdej formy wiedzy o Bogu, a więc i tego, jak Bóg jest przedstawiany w objawieniu. W stanowisku Jana od Krzyża, który nakazuje nieustannie odnosić się do objawienia, należy widzieć podstawę rozumności wiary. Wiara jest rozumna, gdyż posługuje się pojęciami, które obrazują świat i są dla nas zrozumiałe, a zarazem stanowią podstawę poznania Boga w ramach objawienia. Tutaj także należy po raz kolejny szukać argumentu potwierdzającego bezzasadność roszczenia Bartha, aby rozum w akcie wiary odciął się od naturalnego poznania świata, a jedynie skupił się na wynikającej z wiary znajomości Chrystusa. Barth przekreśla rozumność wiary, a tym samym wystawia ją na irracjonalność.

### *Poznanie teologiczne*

Należy nadmienić, a jest to ważne ze względu na główny kontekst tej książki, jakim jest teologia Bartha, że poznanie w ramach teologii jako nauki jest w sto-

---

<sup>31</sup> Tamże, 2,9,1.

sunku do wyżej wymienionego poznania czynnego jeszcze innym rodzajem wiedzy. Jak poznanie czynne (kontemplacja czynna) ma za zadanie przede wszystkim wzrost cnoty wiary, która to cnota będzie podstawą do wzrostu w miłości nadprzyrodzonej umożliwiającej zjednoczenie z Bogiem, tak teologia jest próbą zrozumienia treści objawienia i nie ma wprost na celu wzrostu wiary jako cnoty. Tym samym celem uprawiania teologii nie jest zjednoczenie z Bogiem. Teologia usprawnia rozumienie objawienia w sensie wydobycia całości treści objawionej w jej aspekcie pojęciowym, a nie pozapojęciowym, gdyż nie ma na celu skoncentrowania umysłu na Bogu jako osobie.

### *Bóg kontemplacji czynnej a biernej*

Jaka jest różnica między poznaniem mistycznym (biernym) a poznaniem czynnym? Pierwsza różnica sprowadza się do tego, że poznanie mistyczne pozwala odczuć to, o czym wiara jedynie poucza. Jednak dla nas ważniejszy jest inny wątek. Jan obydwa te poznania określa jako „ciemne”. Pierwsze poznanie z tej racji, że substancja Boga jest doświadczana bez formy i kształtu. Drugie dlatego, że poznanie w oparciu o objawienie i nastawione na istotę Boga stopniowo przekracza znane nam treści, aż do prawie zupełnego ich pozostawienia. Trzeba pamiętać, że poznanie czynne na każdym etapie musi się opierać na pewnych dla nas zrozumiałych treściach. Gdy Bóg mówi, że jest wszechmocny, to zawsze stoją za tym konkretne objawione przykłady boskiej wszechmocy. Mimo iż treść objawienia przekracza ludzką wiedzę, to jednak punktem wyjścia jest nasze doświadczenie i rozumienie świata. Tym samym analogia bytu jest podstawą poznania czynnego (kontemplacji czynnej). Widać zatem, że według Jana od Krzyża poznanie czynne w oparciu o objawienie wymaga analogicznych pojęć. Jedyne przypadki poznania Boga, które nie jest oparte na analogii bytu, to poznanie bierne, czyli mistyczne. Bezpośredniość tego poznania Boga wyklucza posługiwanie się jakimikolwiek pojęciami. Jest to jednak poznanie wyjątkowe.

Powyższy opis natury zjednoczenia mistycznego i drogi doń prowadzącej ukazuje częściowo naturę ludzkiego poznania Boga w oparciu o wiarę. Zasadniczo poznanie to ma związek z pojęciami powstałymi w wyniku doświadczenia świata, a to świadczy o zależności tego typu poznania od analogii bytu. Tym samym można zaryzykować stwierdzenie, że święty Jan od Krzyża wytycza granice każdego (oprócz mistycznego) ludzkiego poznania Boga w ramach objawienia. Trzeba jednak zdecydowanie zaznaczyć, że dotyczy to takiego sche-

matu, gdzie wszelkie poznanie, także poznanie Boga różnego od świata, zaczyna się od doświadczenia zmysłowego. A właśnie w ten schemat poznania wpisuje się epistemologia Bartha, gdzie poznanie Chrystusa jest podstawą wszelkiej wiedzy.

#### 4.1.2.2. PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA

Z innego rodzaju sytuacją mamy do czynienia, gdy teolog odrzuca analogię bytu, kładąc akcent na zupełne niepodobieństwo Boga do świata. Skutkuje to całkowitym brakiem wiedzy o Bogu w ramach poznania opartego na wierze, a w konsekwencji agnostycyzmem<sup>32</sup>.

Wyrazem takiego agnostycyzmu jest teologia negatywna Pseudo-Dionizego Areopagity, która nie pozwala stworzeniom być łącznikiem między Bogiem a ludzkim poznaniem opartym na objawieniu. Absolutna transcendencja Boga umieszcza Go zupełnie poza zakresem treści ludzkich pojęć. Dionizemu chodzi nie tylko o to, że nie ma pojęcia oddającego istotę Boga. Jako konsekwencję swej koncepcji transcendencji Boga uznaje on, że żadne z pojęć nie może nawet pośrednio służyć, aby przybliżyć poznanie Boga. Nawet jeśli stworzenie nosi w sobie ślady Boga, to jednak paradoksalnie Ten, będąc dalece różny od świata, w ogóle nie może być w ramach wiedzy o świecie poznany. Konsekwentnie, treść nazw użytych w objawieniu nic nam nie mówi o Bogu w Jego istocie. Należy je zatem ostatecznie porzucić. Celem porzucenia wszelkich pojęć jest oddalenie się od tego, co nie jest Bogiem, przy jednoczesnym zanurzeniu się w totalną niewiedzę i pustkę treściową. Pustka ta jest konsekwencją braku zdolności pojęć w pośredniczeniu w poznaniu Boga. Pustka ta ma być przygotowaniem na doświadczenie mistyczne, gdzie, podobnie jak u Jana od Krzyża, sam Bóg da się poznać człowiekowi w zupełnie nowy sposób.

Dionizy mówi o dwóch sposobach orzekania nazw o Bogu: pozytywnym i negatywnym. Omawiając te dwa sposoby, stosuje do nich różne miary. Nazwy, które orzekamy o Bogu pozytywnie, nie odnoszą się Doń w sensie właściwym, ale odnoszą się do Bożych opatrności, czyli tego, co jest wynikiem emanacji Boga, ale Bogiem samym już nie jest. Dionizy jest bowiem zwolennikiem neoplatońskiej wizji Boga.

---

<sup>32</sup> Omawiane poniżej dwie koncepcje nie są stanowiskami spójnymi. Wydaje się, że autorzy ci w jakichś obszarach swych rozważań są gotowi uznać podobieństwo świata do Boga. Z drugiej strony ich teologia negatywna opiera się na założeniu, że nic ze stworzeń w żadnym aspekcie nie może być podobne do Boga.

### *Antropomorfizmy*

Spośród nazw, które możemy pozytywnie orzekać o Bogu, Dionizy wymienia choćby *byt*, *mądrość*, *dobro*. Nazwy te nie odnoszą się do Boga, ale do procesu emanacji<sup>33</sup>. Z nazw pozytywnych szczególnie przydatne do określania Boga są antropomorfizmy. Dionizy z premedytacją posługuje się zwłaszcza nieprawdopodobnymi antropomorficznymi obrazami Boga. Celem użycia tych nazw jest oddalenie wszelkiej możliwości przeniesienia ich na Boga. To właśnie karykaturalność tych metafor czyni z nich negatywny środek poznania Boga i jednocześnie sprawia, że są paradoksalnie doskonalszym środkiem wyrazu Boga niż inne znaki pozytywnie oznaczające Boga, gdyż ukazują jak bardzo Bóg jest niewyraźny.

Skoro więc przeczenia prawdziwej określają rzeczy boskie, podczas gdy twierdzenia nie oddają tajemnicy tego, co niewyraźne, jest zatem rzeczą znacznie stosowniejszą, jeśli objawia się rzeczy niewidzialne przez symbole, które są do nich niepodobne

– podsumuje powód użycia antropomorfizmów Dionizy<sup>34</sup>. Można by to wyrazić także takimi słowami:

Jeśli niemożliwe jest sformułowanie najdrobniejszej bodaj prawdy pozytywnej o istocie boskości, należy zanegować jej wyobraźalne atrybuty; pozwoli to uniknąć ryzyka zredukowania nieskończonej transcendencji do ludzkiej miary. Niepodobna symbolika [antropomorficzna stosowana przez Dionizego] jest więc semiotycznym wcieleniem teologii negatywnej<sup>35</sup>.

### *Wszechnazwalność*

Z tego, że Bóg nie jest bytem, gdyż „jest ponad bytem”, wynika także przeciwna konsekwencja. „Dlatego też wszystko naraz można o Nim twierdzić, choć On nie jest żadną rzeczą z tego wszystkiego, co jest: jest wszechkształtny i wszechpiękny, i bezkształtny, i pozbawiony piękna”<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, V, 1.

<sup>34</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, II, 3.

<sup>35</sup> J. Miernowski, *Bóg-Nicość. Teologie negatywne u progu czasów nowożytnych*, Warszawa 2002, s. 20.

<sup>36</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, V, 8.

Przedstawiana droga pozytywna orzekania nazw o Bogu stanowi dla Dionizego uzupełnienie drogi negatywnej<sup>37</sup>. „Bo nie jest tak, że On jest tym, a nie tamtym, że istnieje w jakiś jeden sposób, a w inny nie, lecz jest wszystkim jako przyczyna wszystkiego, współposiadając i przedposiadając w sobie początek i kres wszystkich bytów [...]”<sup>38</sup>. Zastosowanie przez Dionizego drogi pozytywnej wynika z jego przekonania, że oprócz absolutnej transcendencji Boga należy mówić także o absolutnej immanencji Boga we wszystkim. „Bóg jest wszystkim we wszystkim i niczym w niczym, i znanym wszystkim we wszystkim, i nieznanym nikomu w niczym”<sup>39</sup>. Dlatego Bóg jest wszechnazwalny, czego nie należy jednak rozumieć jako panteizmu, gdyż dla Dionizego Bóg jest całkowicie odmienny od świata, a zarazem „powszechnie widoczny”. Możliwość nazwania Boga wszelkim imieniem ma za zadanie jedynie potęgować świadomość Jego całkowitej niepoznawalności. Ostatecznie imię Boga jest niewyraźalne, „gdyż wykracza ono poza wszystkie nazwy”<sup>40</sup>. Dlatego też Dionizy może dowolnie określać Boga zarówno przez przeczenia, jak i twierdzenia.

A przecież – jak wielokrotnie zostało już powiedziane – trzeba koniecznie zrozumieć to, co jest boskie, w sposób właściwy Boskości. W rzeczywistości bowiem, z powodu najwyższej doskonałości, a nie niedostatku, przypisuje się Bogu brak zdolności poznania intelektualnego i zmysłowego, nierozumność – Temu, który przekracza rozum, niedoskonałość – Temu, który wznosi się ponad doskonałość i poprzedza doskonałość [...]. Ten boski intelekt zawiera wszystko w wiedzy, która przerasta wszystko i, jako przyczyna wszystkiego, poprzedza w sobie wiedzę o wszystkim<sup>41</sup>.

### *Teologia negatywna*

Dla Dionizego negacja jest uprzywilejowanym sposobem orzekania o Bogu. Przedstawia on Boga przede wszystkim za pomocą terminów, które mówią, czym Bóg nie jest: Bóg jest niewidzialny, nieskończony i niepojęty. Oprócz tych imion używa się także innych negatywnych imion,

które nie oddają tego, czym Ona [Boska Zwierzchność] jest, a raczej to, czym Ona nie jest. Dlatego wydaje mi się, że ten sposób – mówienia o Niej przez negację –

<sup>37</sup> Miernowski, s. 24.

<sup>38</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, V, 8.

<sup>39</sup> Tamże, VII, 3.

<sup>40</sup> Miernowski, s. 25.

<sup>41</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, VII, 2.

bardziej odpowiada Jej dostojności [...] zwykliśmy twierdzić, że nie istnieje Ona podobnie jak inne byty i że zupełnie nic nie wiemy o Jej, nie dającej się pojąć intelektem i wyrazić żadnym słowem, bezgranicznej nadsubstancjalności<sup>42</sup>.

Czy nie ma konfliktu między pozytywną i negatywną drogą poznania Boga? Dionizy odpowiada:

Nie należy jednak sądzić, że w jej [Pierwszej Przyczyny] przypadku zaprzeczenia i potwierdzenia sprzeciwiają się sobie, ponieważ ta przyczyna, odwiecznie wyższa od wszelkiego braku, jest ponad tym wszystkim, co jest przeczeniem i co jest orzekaniem o niej<sup>43</sup>.

Ta najdoskonalsza przyczyna wszystkiego jest bowiem ponad wszelkim potwierdzeniem i ponad wszelkim przeczeniem: wyższa nad wszystko, całkowicie niezależna od wszystkiego i przenosząca wszystko<sup>44</sup>

Ostatecznie, gdyż żadna nazwa nie oddaje tego, czym Bóg jest, Dionizy dochodzi do wniosku, że najdoskonalszym sposobem wyrazu Boga jest cisza<sup>45</sup>.

Można więc zrozumieć, że połączenie [...] powszechnej manifestacji i całkowitego ukrycia, niewypowiedzialności i wszechnazwalności, potrzeba zarówno teologii negatywnej, jak i afirmatywnej nie stoją w gruncie rzeczy w sprzeczności. Dzieje się tak, ponieważ Bóg wykracza zarówno poza afirmację, jak i poza negację. Przypisując Mu każde imię, przecząc jakiegokolwiek Jego doskonałości, ani nic na Jego temat nie stwierdzamy, ani nie negujemy, ponieważ Pierwsza Przyczyna sytuuje się poza wszystkim, również poza wszelką afirmacją i poza wszelką negacją<sup>46</sup>.

Przedstawianie Boga za pomocą karykaturalnych antropomorfizmów oraz posługiwanie się dowolną nazwą w celu nazwania Boga ma za zadanie zwrócenie uwagi na to, że Bóg jest całkowicie niepoznawalny, a jednocześnie prowadzi do wniosku, że niewiedza wydaje się najlepszym sposobem pozna-

---

<sup>42</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebieska*, II, 3.

<sup>43</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, I, 2.

<sup>44</sup> Tamże, V.

<sup>45</sup> Miernowski, s. 26.

<sup>46</sup> Tamże, s. 25-26.

nia Go<sup>47</sup>. Zanurzenie się w niewiedzy jest przygotowaniem do mistycznego zjednoczenia, w którym poznaje się Boga jeszcze inaczej<sup>48</sup>.

W konwencji terminologii stosowanej do tej pory poznanie, które Dionizy określa jako niewiedzę i ciszę, należy zaliczyć do poznania czynnego czy też kontemplacji czynnej. Także Jan od Krzyża, gdy mówi o poznaniu czynnym, stwierdza, że gdy to poznanie osiągnie swoją doskonałość, staje się „poznaniem bez poznania” oraz niewiedzą. Istnieje jednak istotna różnica między tym, co Dionizy i Jan rozumieją przez stan określany jako niewiedza. Dla Dionizego oznacza on dla rozumu zupełną pustkę, ciszę, brak jakiegokolwiek odniesienia do czegokolwiek. Nie ma bowiem możliwości posłużenia się objawieniem, aby ono przybliżyło znajomość Boga. U Jana od Krzyża natomiast nie ma mowy o zupełnej pustce, gdyż to wiara, a ta opiera się na objawieniu, prowadzi do poznania Boga. Różnica między jednym a drugim rozumieniem niewiedzy jest zatem istotna.

Powodem różnicy w podejściu do stanu określanego jako niewiedza jest odmienny stosunek do analogii bytu. Analogię tę *de facto* Dionizy odrzuca i dlatego Bóg niemający niczego wspólnego z ludzkimi pojęciami jest nieskończenie odległy od każdej nazwy, którą Mu przypiszemy. W konsekwencji nazwy objawione też nie mają niczego z Nim wspólnego i nie przybliżają wierzącego do poznania istoty Boga. Stąd i je należy porzucić. Jan od Krzyża natomiast – przypisując poznaniu opartemu na objawieniu pewność i prawdziwość – uznaje, że treści objawione niosą dla nas w wąskim zakresie pojmowalną i zrozumiałą treść, która jest podstawą czynnego poznania Boga. Wiedza ta daje pewne poznanie Boga, mimo iż jest oparta na pojęciach dla człowieka zrozumiałych, które jednocześnie przekracza. Dla Dionizego stan niewiedzy nie jest przekraczaniem czegokolwiek, gdyż jest metodycznym pominięciem każdego pojęcia.

Według Dionizego, Bóg, nie posiadając żadnego elementu podobnego do świata, jest poza zasięgiem rozumu. Dlatego dla Dionizego prawdziwa wiedza o Bogu nie opiera się na wierze, gdyż ta posługuje się ludzkimi pojęciami. Ina-

---

<sup>47</sup> „Będąc ponadegzystencjalny i ponadistotowy sytuuje się on ponad samym Bytem. Jako przyczyna wszystkich bytów, Bóg nie jest żadnym bytem; transcendentny w stosunku do Bytu, wykracza On poza wszelkie poszczególne byty. Z punktu widzenia poznania ten ontologiczny paradoks przyjmuje formę niewiedzy jako najlepszego poznania boskości. Bóg jest znany jedynie jako całkowicie nieznan i jakby nieistniejący” (tamże, s. 22).

<sup>48</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, I, 3.

czej jest u Jana od Krzyża. Choć nie ma proporcji między pojęciami a Bogiem, to jednak pojęcia, z racji użycia ich w objawieniu, nakierowują na Boga i stanowią dla rozumu konieczny element pozwalający przybliżyć się do ponadpojęciowego Boga. Ponownie zatem, w tym wypadku u Jana od Krzyża, warunkiem posłużenia się rozumem w poznaniu Boga jest analogia bytu.

Powyższa konkluzja stanowi polemikę z Bartha teorią teologicznego poznania Boga. Barth, odmawiając nazwom analogiczności, powinien konsekwentnie mówić o braku wiedzy na temat Boga, gdy człowiek poznaje na podstawie wiary. Tymczasem, jak to zostało ukazane w pierwszym i drugim rozdziale, takie właśnie poznanie ma prowadzić do poznania Boga. Tak zatem ponownie potwierdza się zarzut zmierzania Bartha do agnostycyzmu.

Tymczasem sama wiara zakłada pewną samodzielność rozumu. Gdy objawienie opisuje Boże miłosierdzie, to wychodzi od zwykłego rozumienia miłosierdzia, którym operuje człowiek. Stopniowo, w wyniku dookreślenia, jakie dokonuje się w ramach objawienia, to początkowe rozumienie miłosierdzia zostaje przekroczone w takim stopniu, że człowiek nie posiada już pojęcia, które by to nowe znaczenie było w stanie oddać. Dlatego też człowiek zdaje się na autorytet Boga, aby tę nową treść przyjąć jako prawdziwą, bo człowiek sam nie jest w stanie pojąć tej nowej rzeczywistości. Na tym też polega trud wiary, że rozum musi zdać się na kogoś większego od siebie. Tak więc wiara buduje na rozumności, a zatem nie wyklucza naturalnego poznania, które stanowi punkt wyjścia dla wiary. To naturalne poznanie zostaje następnie przekroczone poprzez wskazanie na rzeczywistość będącą poza sferą naturalnego poznania. Ponieważ pewne dane pochodzące z poznania naturalnego są znakiem innej, boskiej rzeczywistości, więc muszą być do niej choćby minimalnie podobne. Zakładana analogiczność nazw użytych w objawieniu jest podstawą uznania, że świat i Bóg jakoś, choćby minimalnie, są do siebie podobni. Istnienie tego podobieństwa może być racją dla rozumu, aby samodzielnie poszukiwał wspólnych elementów świata i Boga.

#### 4.1.2.3. OBŁOK NIEWIEDZY

W nurcie myślenia apofatycznego Pseudo-Dionizego sytuuje się średniowieczny angielski autor *Obłoku niewiedzy*. Autor *Obłoku* powołuje się wprost na teologię negatywną Dionizego, stwierdzając, że najbardziej do Boga zbliża niewiedza<sup>49</sup>. Boga można kochać, ale nie jest możliwe myślenie o nim<sup>50</sup>. Proponuje

<sup>49</sup> *Obłok niewiedzy*, tłum. W. Unolt, Poznań 2001, s. 154.

on, aby na drodze do zjednoczenia z Bogiem całkowicie wyłączyć rozum, gdyż Bóg jest pojmowalny tylko dla miłości. Natomiast rozum Boga nigdy nie pojmie<sup>51</sup>. Bóg dla rozumu (anielskiego i ludzkiego) zawsze i w każdym stanie jest niepoznawalny<sup>52</sup>. Bóg jest ciemnością dla umysłu, to znaczy, rozum nie może mieć wiedzy o Bogu. „Nie możesz tego [wiedzy o Bogu] ujrzeć okiem umysłu”. Należy wejść w obłok niewiedzy, który dla autora jest tożsamy z pozbawieniem się wszelkiego rozumienia Boga<sup>53</sup>.

Autor *Obłoku* nic nie wspomina o wierze, a jedynie o negacji jakiegokolwiek rozumienia Boga.

Możliwe jest kochać Go, ale nie myśleć o Nim. Miłością można Go pochwycić i zatrzymać, nigdy jednak myśleniem. A zatem, nawet jeśli dobrze jest czasem myśleć szczególnie o Bożej dobroci i godności i chociaż może to być źródłem oświecenia i częścią kontemplacji, jednak w tej pracy, do której teraz przystępujemy, wszelka taka myśl musi zostać odsunięta i okryta obłokiem zapomnienia<sup>54</sup>.

Autor nakazuje Boga jedynie kochać, bez myślenia o Nim w żadnej kategorii.

Dlatego właśnie mówię ci, że winienesz stłumić wszelkie takie podstępne myśli [o Bożych darach i o Jego dobroci] i przykryć je gęstym obłokiem zapomnienia, nawet jeśli są świętobliwe i zdają się niechybnie prowadzić cię do twego celu. Cóż, miłość zdolna jest dosięgnąć Boga nawet w tym życiu – ale wiedza nigdy!<sup>55</sup>

Niech będzie ci nienawistna wszelka myśl o czymkolwiek mniejszym od Boga<sup>56</sup>.

A tym czymś może być każda myśl o Bogu, nawet ta, która korzeniami sięga objawienia.

Tego typu postępowanie jest zalecane przez autora *Obłoku* na poziomie kontemplacji czynnej. Aby przygotować rozum na dar mistycznego oświecenia, należy go opróżnić z wszelkich treści dotyczących Boga. Idąc po linii Dionizego, nakazuje wejść w mistyczną ciszę i pustkę i jedynie skoncentro-

<sup>50</sup> Tamże, s. 45.

<sup>51</sup> Tamże, s. 39.

<sup>52</sup> Tamże, s. 39.

<sup>53</sup> Tamże, s. 43.

<sup>54</sup> Tamże, s. 45.

<sup>55</sup> Tamże, s. 52.

<sup>56</sup> Tamże, s. 58.

wać się na istnieniu Boga. A ten, gdy zechce, może rozjaśnić obłok niewiedzy. „Gdy przyjdzie taka chwila, zechce On zesłać ci promień duchowego światła, który przeniknie obłok niewiedzy pomiędzy tobą a Nim i ukaże ci niektóre spośród Jego tajemnic”<sup>57</sup>. Ten stan, czyli przekroczenie obłoku niewiedzy, jest już stanem kontemplacji biernej.

Jest to zasadniczo inne podejście niż u Jana od Krzyża, który zaleca, owszem, porzucenie zarówno dóbr materialnych, jak i duchowych, bo to wszystko jest mniejsze od Boga, ale jednocześnie nakazuje skoncentrowanie się na objawieniu. Objawienie daje poznanie istoty Boga, choć ciemne, to znaczy bez podobieństwa do znanych nam pojęć, ale w oparciu o te pojęcia.

Ważnym elementem dla naszych rozważań jest uwzględnienie komentarza Williama Johnstona, który w duchu Jana od Krzyża stara się odczytać autora *Obłoku*. Przjrzenie się temu komentarzowi – naszym zdaniem nietrafnemu – pozwoli lepiej uchwycić, na czym polega specyfika poznania Boga opartego na wierze, co stanowi najistotniejszy wątek rozważań tej książki.

Zasadnicza różnica między Janem od Krzyża a autorem *Obłoku* dotyczy roli wiary w poznaniu Boga. Ten ostatni nie przypisuje wierze prawdziwego poznania Boga, w czym jest zgodny z linią nakreśloną przez Pseudo-Dionizego i jednocześnie niezgodny z doktryną Jana od Krzyża. Tego jednak nie chce zauważyć Johnston, który zrównuje w kwestii wiary naukę autora *Obłoku* z nauką Jana od Krzyża.

Gdy autor *Obłoku* mówi o pozostawaniu w niewiedzy, Johnston interpretuje to, że umysł ma pozostawać w ponadpojęciowej ciemności. Johnston pisze, że umysł ma być „pozbawiony obrazów i myśli, lecz wypełniony wiarą”. Następnie stwierdza, że „ciemność owa, która całkowicie wypełnia umysł, gdy ten, opróżniony z dyskursywnego rozumowania i myślenia pojęciowego, jest zakotwiczony w nadprzyrodzonej wierze, to obłok niewiedzy”. A dalej powołuje się bezpośrednio na autora *Obłoku*, przywołując cytat, który nic nie wspomina o wierze, a jedynie o ciemności<sup>58</sup>.

Johnston wyróżnia trzy rodzaje poznania Boga, które powszechnie uznawano za prawdziwe w średniowieczu, czyli wtedy, gdy *Obłok niewiedzy* został napisany. Te trzy rodzaje poznania musiał także autor *Obłoku* uznawać za prawdziwe. Sądzono wówczas, że prawda jest jedna, ale można ją poznać na trzy sposoby. Pierwszy, pojęciowy, oparty jest na naturalnym poznaniu filozo-

<sup>57</sup> Tamże, s. 84.

<sup>58</sup> W. Johnston, *Mistycyzm Obłoku niewiedzy*, tłum. A. Gicala, Poznań 2001, s. 24.

ficznym. Daje on prawdziwą wiedzę o Bogu opartą na analogii bytu, ale nie daje poznania Boga w sobie. Drugi, oparty na wierze, daje pojęciową wiedzę, głębszą niż ta, którą posiada osoba niewierząca czy też katechumen. Trzeci, wiedza ponadpojęciowa, to wiedza mistyczna, wlana przez samego Boga. Jest to wiedza ciemna. Każda z tych dróg poznania Boga jest prawdziwa. Pierwsza daje poznanie niedoskonałe, druga poznanie niewyraźne, trzecia – mistyczna, wyraźniejsze.

Johnston stwierdza, że wiara nie przeczy rozumowi, ale na nim buduje. Tak samo wiedza mistyczna nie przeczy ani objawieniu, ani rozumowi, ale na nich buduje. Jest ponadpojęciowym zgłębieniem tajemnic objawionych i dostępnych w wierze<sup>59</sup>. W ten sposób chce przypisać autorowi *Obłoku* utożsamienie poznania w wierze z obłokiem niewiedzy. Tymczasem u autora *Obłoku* tak nie jest, gdyż nic nie wspomina o wierze jako prawdziwym istotowym poznaniu Boga. Każde trwać w pustce pojęciowej, a więc konsekwentnie powinniśmy uznać, że dla autora *Obłoku* wiara nie daje prawdziwego istotowego poznania Boga. Czemuż bowiem nakazuje o niej zapomnieć? Wydaje się, że dla autora *Obłoku* objawienie daje tylko pojęciowe poznanie Boga, a więc z perspektywy poznania mistycznego – nieprawdziwe. Owszem, zaznacza Johnston, autor *Obłoku* nakazuje początkowo rozważanie życia Chrystusa, aby, po wejściu na drogę kontemplacji, porzucić je<sup>60</sup>. Podobnie jest i u Dionizego. Chrystus nie pojawia się jako najdoskonalsze źródło poznania Boga dla osoby wierzącej. Tymczasem dla Jana od Krzyża jest wręcz odwrotnie<sup>61</sup>.

Gdy autor *Obłoku* zaleca całkowitą rezygnację z każdej wiedzy niebędącej Bogiem, Johnston stara się znaleźć paralelne myślenie u Jana od Krzyża. Jednak cytaty z Jana od Krzyża są nietrafione i nie potwierdzają takiego samego toku myślenia u Jana, co u autora *Obłoku*. Ten moment jest istotny dla naszych rozważań, gdyż ukazuje, jaka jest różnica między Janem od Krzyża a autorem *Obłoku* i Dionizym. Dla Jana od Krzyża wiara jest prawdziwym, choć pośrednim poznaniem istoty Boga. A wiara opierająca się na objawieniu posługuje się pojęciami, które przekracza, odnosząc człowieka wierzącego do sfery ponadpojęciowej. Dla Jana od Krzyża wiara jest elementem, którego nie można

<sup>59</sup> Tamże, s. 51-53.

<sup>60</sup> Tamże, s. 55.

<sup>61</sup> G. Castro, *Jesucristo*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, T. Álvarez (red.), Burgos 2000, s. 829n, 834n.

pominać. Tymczasem pozostali dwaj autorzy pomijają wiarę jako opierającą się na pojęciach. Jest to bardzo ważna konkluzja<sup>62</sup>.

Johnston szuka u św. Tomasza z Akwinu potwierdzenia, że teologia negatywna prowadzi do poznania Boga. Święty Tomasz twierdził, komentuje Johnston, że na końcu filozoficznej drogi do Boga dochodzimy do stwierdzenia, że nie jesteśmy w stanie poznać Jego natury, gdyż nasze pojęcia nie mogą być jednoznacznie odniesione do Boga. Dlatego Tomasz, uznając zasadność stosowania drogi pozytywnej, uznaje jednocześnie konieczność uzupełnienia jej teologią negatywną (co znaczy, że żadne z naszych pojęć nie może być odniesione do Boga jednoznacznie). To ostatnie stwierdzenie należy już do sfery mistyki – podkreśla Johnston, przytaczając myśl Jacques’a Maritaina komentującego Tomasza. Tym samym Johnston usprawiedliwia odrzucenie przez autora *Obłoku* jakiegokolwiek wiedzy pozytywnej w sferze mistycznego poznania Boga. Trzeba jednak pamiętać, że Maritain mówi o misticie naturalnej wynikającej z rozważań metafizycznych. Innymi słowy, dla Maritaina metafizyczna wiedza, że żadne z naszych pojęć nie może być odniesione jednoznacznie do Boga, należy do mistyki, ale do mistyki naturalnej powstałej w wyniku rozważań filozoficznych. Tymczasem Johnston chciałby tę konkluzję Maritaina odnieść do mistyki nadprzyrodzonej, co jest nadinterpretacją myśli Maritaina, a w konsekwencji i Tomasza<sup>63</sup>.

Sam autor *Obłoku* nakazuje nie skupiać się w ogóle na naturze Boga, bo ta jest niepoznawalna, a jedynie na tym, że Bóg jest. Poznanie Boga dotyczy tylko istnienia Boga, a nie Jego istoty.

To nie czas na myślenie, jaki On jest sam w sobie i w swoich dziełach, ale tylko, że On jest tym, czym jest. Tak, niech On będzie taki, jaki jest: nie myśl o Nim nic innego – proszę cię<sup>64</sup>

– przywołuje myśl autora *Obłoku* Johnston. Jan od Krzyża natomiast nie podziela tego typu myślenia, gdyż mówi o poznaniu istoty Boga przez wiarę. Właśnie w tym punkcie szczególnie wyraźnie widać, jak inne jest podejście autora *Obłoku* do wiary. Ta nie daje prawdziwego istotowego poznania natury Boga.

<sup>62</sup> Johnston, s. 65-66, 212-215.

<sup>63</sup> Tamże, s. 77-78.

<sup>64</sup> *List o kierownictwie wewnętrznym*, w: *Chmura niewiedzy i listy*, tłum. P. Rostworowski, Kraków 1985, s. 179 – za: Johnston, s. 75.

Być może autor *Obłoku* nie jest przeciwny analogii bytu i teologii pozytywnej. Twierdzi nawet, że wiedza w oparciu o analogię bytu daje poznanie Boga, ale pośrednie, a więc bardzo niedoskonałe, bo takiego, jaki jest w stworzeniach. Tymczasem poznanie Boga samego w sobie jest dla ludzkiego intelektu niemożliwe. Dlatego poznanie takie jest możliwe tylko wtedy, gdy pochodzi od samego Boga<sup>65</sup>. Zatem prawdziwie Boga poznamy jedynie w sferze mistyki, gdy sam Bóg nas o sobie pouczy. Wiara nie prowadzi do istotowego poznania Boga.

Johnston podejmuje próbę wykazania, że obłok niewiedzy jest tym samym, co Bóg poznany w wierze. Stwierdza, że obłok to brak jasnej i wyraźnej wiedzy o Bogu. A takie poznanie daje właśnie wiara – komentuje Johnston. Powołuje się przy tym na Grzegorza z Nyssy oraz Jana od Krzyża, którzy mówią o ciemnościach wiary z racji ponadpojęciowości przedmiotu, do którego ona odsyła<sup>66</sup>. Tymczasem – inaczej niż u z Johnstona – wiara to poznanie wychodzące od pojęć i te pojęcia przekraczające. Ciemność wiary wynika z przedmiotu, do którego wiara odsyła, a który przekracza nasze pojęcia. Wiara to wiedza ponadpojęciowa, a nie wiedza bez treści, a tak jest u autora *Obłoku*, czego zdaje się nie zauważać Johnston<sup>67</sup>.

Johnston wręcz wstawia w tekst autora *Obłoku* słowa, które ten miał na myśli, ale nie napisał: „Jeśli bowiem przeznaczone ci jest odczuć Go [miłością] albo ujrzeć [wiarą] w obecnym życiu, to jedynie w tym obłoku i w ciemności”. Słowa w nawiasie kwadratowym są dodane przez Johnstona<sup>68</sup>. Należy jednak pamiętać, że autor *Obłoku* nie umieszcza słowa „wiara” w tym miejscu, w którym czyni to Johnston. Także kontekst wypowiedzi autora *Obłoku* nie wskazuje na wiarę. Błąd Johnstona polega na tym, że utożsamia wiarę z nie-

<sup>65</sup> Johnston, s. 79.

<sup>66</sup> Tamże, s. 89-98.

<sup>67</sup> Sądzę, że autor *Obłoku* umieszcza obłok w sferze poznania czynnego. Obłok ten może być przekroczony tylko przez samego Boga w poznaniu mistycznym, natomiast Johnston błędnie umieszcza obłok po stronie poznania biernego, gdyż autor *Obłoku* wypowiada się w duchu przeciwnym interpretacji Johnstona: „Gdy przyjdzie taka chwila, zechce On może zesłać ci promień duchowego światła, który przeniknie obłok niewiedzy pomiędzy tobą a Nim i ukaże ci niektóre spośród Jego tajemnic” (s. 84). To zdanie pokazuje, że obłok należy do kategorii poznania czynnego, a nie mistycznego. Wydaje się, że Johnston nie jest konsekwentny w rozumieniu, do którego stadium poznania należy zaliczyć obłok niewiedzy.

<sup>68</sup> Johnston, s. 93.

wiedzą. Tymczasem wiara zawiera dwa elementy: pojęcie i to, co ponadpojęciowe. Nie jest całkowicie ciemna, bo byłaby czymś całkowicie pozarozumnym i beztreściowym.

Autor *Obłoku* zachęca wręcz do zapomnienia o człowieczeństwie Chrystusa, aby skupić się na bóstwie. Tak też interpretuje go Johnston<sup>69</sup>. A człowieczeństwo Chrystusa stanowi przecież podstawę naszego poznania Boga w oparciu o objawienie i tak też jest u Jana od Krzyża. Owszem, autor *Obłoku* mówi o skupieniu się na człowieczeństwie Chrystusa, ale tylko w sposób poza-pojęciowy – mistyczny<sup>70</sup>, co należy rozumieć jako rzeczywiste pominięcie tego człowieczeństwa.

Powyższa konfrontacja myśli Jana od Krzyża z autorem *Obłoku niewiedzy* uzmysławia jeszcze pełniej rolę rozumu w poznaniu opartym na objawieniu. Poznanie to zawiera dwa elementy: to, co ponadpojęciowe, oraz oznaczający je znak, który jest pojęciowym pośrednikiem między rozumem a ponadpojęciowym Bogiem. Poznanie oparte na objawieniu, które jest poznaniem prawdziwym, daje prawdziwe, istotowe, choć pośrednie poznanie Boga. Warunkiem tego poznania jest zrozumiałość dla rozumu znaku, który jest zawarty w objawieniu. Z tej zrozumiałości wynikają dwie konsekwencje. Pierwsza, że naturalne poznanie stanowi podstawę wiary. Druga, że musi istnieć podobieństwo bytowe między znakiem a rzeczywistością przezeń oznaczaną. Tak więc sama struktura wiary wskazuje na przynajmniej teoretyczną możliwość istnienia naturalnego poznania Boga w oparciu o poznanie świata i tym samym otwiera drogę metafizyce.

Dla trzech omawianych wyżej autorów Bóg jest całkowicie niepodobny do świata. Nie ma zatem pojęcia, które by oddało Jego istotę. Konsekwentnie, aby Boga poznać w Jego istocie, trzeba doń iść drogą, która jest niezależna od ludzkich pojęć. Tą drogą jest doświadczenie mistyczne. W tym są zgodni wszyscy trzej autorzy. Różnica między nimi zaczyna się na niższym poziomie poznania, jakim jest wiara. Skrajna transcendencja Boga skutkuje tym, że dla Dionizego oraz autora *Obłoku niewiedzy* pojęcia, które są zawarte w objawieniu, nie mogą pośredniczyć w istotowym poznaniu Boga. Dla Dionizego znaki zawarte w objawieniu nigdy nie mają podobieństwa do Boga. Podobnie jest dla autora *Obłoku*. Tym samym objawienie, które się nimi posługuje, nie służy istotowemu poznaniu Boga. Takie podejście do objawienia skutkuje

<sup>69</sup> Tamże, s. 104.

<sup>70</sup> Tamże, s. 114.

koniecznością wyzbycia się każdego pojęcia, które może pośredniczyć w poznaniu Boga. Ostatecznie, poznanie oparte na objawieniu może jedynie przeszkadzać w istotowym poznaniu Boga. Dlatego cisza, czy też beztreściowa pustka (obłok niewiedzy) bardziej przybliży do Boga niż jakakolwiek wiedza wynikająca z objawienia. I też dlatego autor *Obłoku* przesuwając akcent z rozumu, który nie jest w stanie pomóc w zbliżeniu się do Boga, na wolę, aby poprzez miłość przygotować się do kontemplacji biernej<sup>71</sup>. Inaczej jest u Jana od Krzyża, dla którego objawienie prowadzi do istotowego poznania Boga.

#### 4.1.3. WNIOSKI

Mówiąc o objawieniu i o wiedzy, którą człowiek w ramach objawienia uzyskuje, należy uwzględnić dwa aspekty. Pierwszy jest związany z adresatem objawienia, czyli człowiekiem i naturą jego poznania. W tym aspekcie objawienie musi spełniać wymóg rozumności (zrozumiałości dla rozumu). Rozumność objawienia jest wynikiem pojęciowego charakteru ludzkiej wiedzy (oprócz poznania mistycznego). Wiara, jako wiedza uzyskana w ramach objawienia, przekracza to, co jest dostępne w objawieniu pod postacią pojęć, sięgając ku ponadpojęciowemu Bogu. Drugi aspekt objawienia wiąże się z jego prawdziwością. Objawienie ma zapewniać poznanie Boga. Z tej racji powinna istnieć jakaś odpowiedniość między znakiem użytym w objawieniu a Bogiem, co wskazuje na analogię bytu. Tym samym można po raz kolejny pokazać, że właśnie z powodu braku analogii bytu Bartha metoda poznania Boga nie spełnia pokładanej w niej nadziei.

## 4.2. (NIE)SAMODZIELNOŚĆ ROZUMU W FILOZOFICZNYM POZNANIU BOGA

### 4.2.1. FIDEISTYCZNA FILOZOFIA BOGA

Można uznać, że Kalwin oraz Luter stwarzają pewien protestancki paradygmat poznania Boga, gdzie wiara ma pierwszeństwo przed rozumem. Paradygmat ten zostaje przeniesiony na pole teologii naturalnej. Niesie to ze sobą ważne konsekwencje dla samej filozofii jako nauki. Jedną z ważniejszych cech różniąc-

---

<sup>71</sup> Johnston, s. 61.

cych filozofię Boga od poznania Boga opartego na wierze jest dbałość o powszechną dostępność punktu wyjścia. Jeśli dla teologii punktem wyjścia jest objawienie przyjęte w wierze, to dla filozofii punkt ten winien być niezależny od wiary religijnej, gdyż wiara nie jest powszechnym sposobem poznania. Filozofia pretenduje do bycia nauką czysto rozumową. O ile postulat ten jest możliwy do spełnienia dla tych, którzy przypisują rozumowi samodzielną zdolność prawdziwego poznania rzeczywistości, o tyle dla tych, którzy go tej zdolności pozbawiają, wiara stanowi ważny czynnik determinujący dobór punktu wyjścia filozofii Boga. Jest to poniekąd spadek odziedziczony tak po Kalwinie, jak i po Lutrze, przynajmniej w przypadku tych, którzy wprost się na nich powołują. Odbicie tego typu poglądów mamy w teologii Bartha, Gogartena, a w pewnym specyficznym sensie także u Bultmanna. Autorzy ci odrzucają możliwość istnienia filozofii Boga – czyli teologii naturalnej – ze względu na słabość rozumu zranionego przez grzech. Ci natomiast, którzy w mniejszym stopniu podzielają brak zaufania do rozumu, a pragną zająć się filozoficznymi dociekaniem na temat Boga, za punkt wyjścia obierają fakty mocno religijnie zinterpretowane, przez co włączają się w pewną słabą formę fideizmu na polu filozofii.

Jak wspomniano wcześniej, dla Kalwina istnieje możliwość naturalnego poznania Boga, gdyż świat jest obrazem Boga. Jednakże tylko człowiek wierzący może poznać ten obraz. Ta myśl nie jest obca także Lutrowi<sup>72</sup>. Kalwin stwierdza, że Ewangelia zakłada istnienie pewnego pierwotnego i naturalnego doświadczenia Boga. Jest to doświadczenie Boga anonimowe i w ciemności. Dopiero z perspektywy Ewangelii człowiek może zrozumieć sens tego naturalnego doświadczenia. Istnieje zatem pewna racjonalność świata, ale jest ona do poznania z perspektywy wiary<sup>73</sup>. Można by więc powiedzieć, że jeśli teologia naturalna jest możliwa, to tylko dla człowieka wierzącego.

Filozofia, mniej lub bardziej świadomie inspirująca się powyższą opinią, wskutek pewnej dozy sceptycyzmu wobec samodzielności rozumu w poznaniu Boga poszukuje innych punktów wyjścia niż stworzenie, oddalając się od metafizyki. Filozofia tego typu charakteryzuje się tym, że jej punkt wyjścia jest interpretowany religijnie czy też do religii nawiązuje wprost. W poniższym

---

<sup>72</sup> E. Kinder, *Das vernachlässigte Problem der natürlichen Gotteserfahrung in der Theologie*, „Kerygma und Dogma. Zeitschrift für theologische und kirchliche Lehre” 9 (1963), Göttingen, s. 322-323.

<sup>73</sup> Tamże, s. 316-333.

zestawieniu przyjrzymy się trzem tego typu filozofiom. I tak mamy trzy różne punkty wyjścia dla pewnej formy filozofii Boga: religię naturalną (Scheler), przypowieść biblijną (Link) i mistykę (Alston).

### *Max Scheler*

Scheler w swoich rozważaniach o metodzie poznania Boga na gruncie filozofii odwołuje się do *religii naturalnej* i tam szuka neutralnego punktu wyjścia dla swojej filozofii. U podstaw jego przekonań leży założenie, że Bóg się objawia człowiekowi w sposób naturalny w doświadczeniu świata, co skłania człowieka do oddawania czci Bogu. To pierwotne religijne poznanie Boga jest naiwne i proste, ale stanowi podstawę naturalnej religii. To świat odczuty religijnie informuje człowieka o Bogu jako swojej praprzyczynie.

Powodem odrzucenia samego świata (niezwiązanego z religią) jako punktu wyjścia jest wpływ przedrozumienia na rozumienie świata. Nieskażoną pod tym względem formą poznania świata ma być religia naturalna. Scheler pokazuje, że dochodząc do wniosku o istnieniu Boga ze związków przyczynowo-skutkowych zauważalnych w świecie, ulegamy wpływowi pewnego przedrozumienia, które mamy z innego źródła. (To zagadnienie poruszymy później). Naukowe poznanie świata odziera poznanie z jego spontaniczności.

Wytyczając nową drogę dla teologii naturalnej, Scheler bada treść religii naturalnej, i tym samym chce filozoficznie poznać Boga. Dlatego też przedmiotem jego badań są akty religijne. W oparciu o te akty religijne chce filozoficznie poznawać Boga. Scheler ukazuje swój brak zaufania do rozumu, odwołując się na gruncie fenomenologii do czystej naoczności, czyli tego, co jest dane w obrazie rzeczy. Obraz rzeczy, rozumiany tu umownie, to doświadczenie religijne. Zatem nie doświadczenie świata oraz ludzki rozum próbujący zrozumieć świat są przewodnikami w drodze do poznania Boga, ale pewna prosta, spontaniczna, religijna intuicja obecna w doświadczeniu świata.

Teologia naturalna jest czymś innym od naturalnej religii – mówi Scheler. Religia naturalna jest prostym (*naiv*) poznaniem Boga, niezależnym od wykształcenia. To poznanie bierze się z poznania świata. Według Schelera, przyjęcie na poziomie religii naturalnej tego, że istnieje Stwórca świata, nie jest teologią naturalną i różni się od niej. Religia naturalna nie należy także do dziedziny filozofii. W jej ramach człowiek posługuje się *nieświadomym kluczem* (*unbewußter Schlüsse*) rozumienia widzialnej rzeczywistości. Tym samym Scheler wyróżnia trzy rodzaje poznania Boga. Religia naturalna jest rozumiana

jako pierwotne, niezakorzenione w jakiejś tradycji, często nieświadome, ogólne poznanie Boga, np. jako przyczyny rzeczywistości. Drugi rodzaj poznania to teologia naturalna, czyli świadome, metodyczne, pośrednie poznanie Boga. Trzecim jest poznanie w oparciu o objawienie. Każdy z tych sposobów poznania Boga charakteryzuje się tym, że korzysta z innego źródła poznania.

Scheler stwierdza, że skoro istnieje religia naturalna rozumiana jako proste, niezreflektowane, niezależne od tradycji poznanie Boga na podstawie naturalnego oglądu świata, to składa się ona z pewnych aktów religijnych. Scheler nie widzi powodów, dla których te akty nie miałyby się stać przedmiotem teologii naturalnej. Religia naturalna jest źródłem pewnych przedstawień i przeżyć (*Anschauungs- und Erlebnisquellen*). Treści zawarte w tych przeżyciach i przedstawieniach powinny zostać poddane pewnemu intelektualnemu oczyszczeniu. Tak jak nauki przyrodnicze opierają się na pierwotnym doświadczeniu świata, tak samo teologia naturalna może opierać się na doświadczeniu religii naturalnej. Religia naturalna winna w pierwszej kolejności zostać poddana analizie fenomenologicznej. Następnie tak uzyskane dane teologia naturalna powinna powiązać z metafizyką w ten sposób, aby otrzymać teorię dotyczącą Bożego bytu i Jego stosunku do świata. Tak otrzymamy naturalne poznanie Boga na podstawie Jego dzieł. Taką drogą możemy dojść do odkrycia, że u podstaw doświadczenia na płaszczyźnie religii naturalnej istnieje myślący duch, który istnieje sam z siebie.

Jeśli jednak dojdzie się do wniosku, że poznawana przez nas rzeczywistość świata prowadzi do uznania istnienia jej domniemanej przyczyny na podstawie związków przyczynowych, wtedy posługujemy się jakimś świeckim, przedreligijnym opisem i poznaniem świata. Nie o takie poznanie Boga chodzi Schelerowi. Nie każde poznanie rzeczywistości daje człowiekowi poznanie Boga. Jedynie to zawarte w religii naturalnej jest najbardziej źródłowym oraz najbardziej naturalnym opisem rzeczywistości i wskazuje na Boga. Natomiast naukowe spojrzenie na świat odziera naturalne rozumienie świata z fenomenów na korzyść jakiejś własnej interpretacji rzeczywistości. Nauka pomija każdy związek świata z Bogiem. Tymczasem jest on dany w pierwotnych przeżyciach religijnych. Nauka natomiast widzi tylko związki przyczynowe, które pozbawiają świat związku z Bogiem. Pierwotny obraz świata ukazuje naturę rzeczy jako mającą związek z Bogiem.

Rzeczywistość zawiera dwa naturalne obrazy. W pierwszym obrazie jest obecny absolutny i konieczny byt istniejący na mocy własnej istoty. Obraz

tego bytu jest dany w każdym obrazie rzeczy przygodnej i przypadkowej. Jest to pierwszy naturalny obraz rzeczy. Jednocześnie mamy dany drugi obraz rzeczywistości bytów. Jest nim stworzeniowość czy też bycie dziełem czegoś (*Kreatürlichkeitscharakter, Werkscharakter*). Patrząc na byt, wiem, nie w wyniku jakiejś refleksji, ale w wyniku samego rozumienia rzeczy, to, że powstała ona przez coś. Patrząc na drzewo, niezależnie od rodzaju rozumowania, jakie chciałbym przeprowadzić, mam dane w obrazie tego drzewa to, że ono jest, a nie, że nie jest, i że jest dzięki czemuś, tzn. jest stworzone przez coś, jest dziełem czegoś innego.

W dowodzie na istnienie Boga uprawianym przez tradycyjną teologię naturalną wychodzi się od drugiego obrazu rzeczywistości, tzn. od doświadczenia stworzeniowości rzeczy, a następnie, poprzez projekcję rozumu przypisuje mu się istnienie sprawcy, który w ostateczności jest bytem *a se*, czyli Bogiem. Tymczasem to, że tym sprawcą jest Bóg, wiem z innego źródła wiedzy, a nie na podstawie analizy charakteru istnienia drzewa. Oglądając drzewo, stwierdzam, że ono istnieje. Jednocześnie, bez naszej ingerencji, drzewo zdaje się nam mówić o swoim twórcy, który sprawia, że ono jest, a nie, że nie jest. Tak samo gdy oglądam stół, nie mam danego w obrazie stołu tego, że jest on dziełem człowieka, a jedynie to, że jest artefaktem. To, że istnieje człowiek, który wytwarza stoły, wiem z innego źródła wiedzy, bo sam wytwarzam rzeczy. Zatem, jestem twórcą tylko w wąskim zakresie istniejących rzeczy. To, że każda rzecz musi mieć swojego stwórcę, i że jest nim Bóg, jest tylko antropomorficznym rozumieniem rzeczywistości. To zatem, że spontanicznie przypisuję istnienie stołu człowiekowi, jest antropomorficznym rozumieniem stołu, czymś, co nie jest dane w obrazie – naoczności stołu jako takiego. To, że istnieje Bóg, także nie jest dane w obrazie drzewa, jest tylko projekcją ludzkiego rozumu. Takie myślenie, które opiera się na związku przyczynowo-skutkowym, nie wskazuje na Boga, gdyż jest pozbawione tej pierwotnej naoczności zawartej w oglądzie rzeczy przypadkowych i kontyngentnych. Ta wiedza, że istnieje Bóg i że Jemu należy przypisać bycie przyczyną rzeczy, świata, wiemy z innego źródła, a jest nim nie religia naturalna, ale objawienie. Stąd tradycyjna teologia naturalna nie korzysta z religii naturalnej, tylko łączy w jedno dwa porządki poznania, czyli objawienie z naocznością – co oczywiście jest błędem. Tymczasem, według Schelera, rzeczy same wskazują na Stwórcę, ale na poziomie religii naturalnej. Gdy zatem teologia naturalna

oprze się na religii naturalnej, posługując się jednocześnie pewnymi pojęciami metafizycznymi, może poznać w świecie Boga jako przyczynę rzeczy.

Ułomnością klasycznej teologii naturalnej jest posługiwanie się pewnymi *a priori*, które pochodzą z religii objawionej, a które są odrzucane przez ludzi niewierzących oraz osoby o innych poglądach filozoficznych. Fenomeny religijnie pierwotne nie należą do żadnej klasy filozoficznej, więc są teoretycznie niezaangażowane. Tym samym nie mogą być odrzucone w ramach jakiegoś systemu myślenia. Scheler jednocześnie odpiera zarzut subiektywizmu, z którym miałyby się wiązać posługiwanie się aktami pierwotnie religijnymi. Według Schelera, treść aktów pierwotnie religijnych jest obiektywna. Nie przedstawia on jakichś szczególnych powodów swojego twierdzenia. Stwierdza, że z przedmiotami aktów religijnych nie jest tak, jak z poznawaniem kolorów, wysokości dźwięków, które to poznawanie jest w dużej mierze subiektywne. Scheler przedstawia aksjomat swojej teorii aktów religijnych, który brzmi: *każda wiedza dotycząca Boga jest wiedzą przez Boga*<sup>74</sup>. Odrzucenie tego aksjomatu przypisuje protestantom.

Takie rozumienie teologii naturalnej spotyka się z zarzutem subiektywizmu, przed którym chce Schelera wybronić Johannes Hessen. Argumentuje on, że dla obrońców teologii naturalnej religia nie może się różnić od naukowego spojrzenia na świat, gdyż grozi to popadnięciem w błąd subiektywizmu. Stąd teologia naturalna powinna wykazać, że poznanie religijne jest dla niej uzasadnieniem, a tym samym poznanie religijne nie jest różne od innych naukowych dróg poznania rzeczywistości. Wyjaśnienie to brzmi tak: w aktach religijnych mamy kontakt z Bogiem, gdyż ten kontakt jest właściwym fundamentem religii – kontynuuje Hessen. Jest to nawiązanie do Augustyna, który pewność poznania wywodzi z introspekcji i iluminacji. Istnienie tej iluminacji jest warunkiem prawdziwości samego przedmiotu aktu religijnego. Scheler powołuje się następnie na Tomasza z Akwinu, który także kontynuuje linię świętego Augustyna, uznając iluminację za prawdziwą. Tym samym, zdaniem Schelera, Tomasz, uznając, że istnieje tylko jedna przyczyna tego Bożego oświecenia, przygotowuje nowy kierunek dla teologii naturalnej. Dlatego też akt religijny jest, zdaniem Schelera, źródłem poznania i doświadczenia boskości (*Anschauungs- und Erlebnisquell des Göttlichen*). Jest to jednocześnie poprowadzenie teologii naturalnej w kierunku religii naturalnej, która dostarcza

<sup>74</sup> M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, w: *Religiöse Erneuerung*, Bd. I, M. Scheler (red.), Leipzig 1921, s. 566-588.

jej przedmiotu poznania, tak jak inne nauki bazują na formach bytów naturalnego poznania – wyjaśnia myśl Schelera Hessen<sup>75</sup>.

Dla Schelera sfera aktów religijnych jest obiektywnym przedmiotem dla teologii naturalnej, gdyż u podstaw tych aktów jest Bóg. Niemniej, jest prawdą, że jest ona przeżywana subiektywnie i Bóg aktów religijnych nie jest dany obiektywnie. Gwarantem zatem obiektywności poznania opartego na doświadczeniu religii naturalnej jest sam Bóg. W powyższych analizach widać, jak wiara, tu rozumiana jako pewność, że to sam Bóg jest przedmiotem aktów religii naturalnej, zastępuje poznanie rozumowe odwołujące się do zależności przyczynowo-skutkowej w świecie.

### *Christian Link*

Link odrzuca analogię bytu jako punkt wyjścia dla teologii naturalnej, gdyż ta swą wyrazistość osiąga jedynie w ramach ontologii Arystotelesa<sup>76</sup>. To nie oznacza, że analogia bytu nie występuje. Analogia bytu oraz logika są nieprzydatne w poznaniu Boga, gdyż zaciemniają ludzkie doświadczenie, w którym człowiek poznaje Boga. Link chce połączyć analogię wiary z analogią bytu w celu zajęcia się teologią naturalną. Aby to uzyskać, sięga po pojęcia użyte przez Boga w objawieniu. Są nimi przypowieści z Ewangelii, bo są teologiczną interpretacją naturalnego ludzkiego doświadczenia. Tutaj naturalne doświadczenie, jeszcze nic niemówiące o Bogu, w świetle wiary uzyskuje nowy status, jakim jest przekazanie pewnej prawdy o Bogu. Najdoskonalszą przypowieścią jest Wcielenie.

Link o analogii wiary mówi, że przydałaby się jej większa precyzyjność pojęć. Jeśli zatem Bartha analogia wiary domaga się pewnych kategorii metafizycznych, aby zapewnić rzeczywiste poznanie Boga w ramach objawienia, to jakie to winny być kategorie? Link odpowiada – taką kategorią winno być nowotestamentalne podobieństwo czy też nowotestamentalna przypowieść (*Gleichnis*). Jeśli średniowieczna metafizyka raczej zaciemniała pojęcia użyte w objawieniu, to teraz jest szansa na powrót do nich<sup>77</sup>.

---

<sup>75</sup> J. Hessen, *Das Problem der theologia naturalis*, „Zeitschrift für systematische Theologie”, 20 (1943), s. 195.

<sup>76</sup> Ch. Link, *Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie*, „Beiträge zur Evangelischen Theologie” 73 (1976), s. 141.

<sup>77</sup> Ch. Link, s. 145.

Siłą analogii Arystotelesa było to, że wychodziła z powszechnego doświadczenia, które następnie zostało opisane w kategoriach metafizycznych. Kategorie metafizyczne ograniczają doświadczenie, gdyż w tych kategoriach człowiek opisuje i wyjaśnia swoje doświadczenie. W ten sposób kategorie metafizyczne stanowią pewną formę wiedzy, poznania rzeczywistości i umożliwiają odpowiedź na pytanie, jak można poznać wieczne w czasowości. Analogia wiary ze swej strony także ma kontakt z naszą rzeczywistością. W Biblii Bóg mówi o sobie analogicznie. W ten sposób w Biblii osiągamy nowy paradygmat wiedzy. Ważne jest to, że Bóg sam wybiera sposób i przedmioty, czy też wydarzenia, które mają być analogią (odległym podobieństwem) Jego samego. Zatem to nie człowiek używa rzeczy, aby mówić o Bogu, tylko Bóg sam wybiera pewne rzeczy, aby przekazać coś o sobie. Link chce na nowo opracować analogię wiary, którą się posługiwał Barth, i chce połączyć ją z katolickim rozumieniem teologii naturalnej (świat mówi o Bogu)<sup>78</sup>. Opierając się na takiej metodzie, Link chce uprawiać współczesną teologię naturalną.

Link stwierdza, że przypowieści Nowego Testamentu są teologiczną interpretacją naturalnego doświadczenia. Przykładem takiej przypowieści jest opowiadanie o rolniku rzucającym ziarno na pole. Niezależnie od jego czuwania ziarno rośnie aż do wydania plonu. Przypowieść ta opiera się na założeniu, że świat jest obrazem rzeczywistości Boga. Tego typu przypowieści nie są jednoznacznym odwzorowaniem Boga, czy też Jego działania w świecie. Zawierają one bowiem w sobie pewną tajemnicę. Ta tajemnica nie może być zrozumiana jedynie za pomocą ludzkiej wiedzy<sup>79</sup>.

Zdaniem Linka, zadaniem teologii naturalnej jest zakorzenienie mowy o Bogu w codziennym życiu. Pojęcia, którymi operował Arystoteles, oparte na logice, są aczasowe, stąd też współcześnie mało komunikatywne. Jedynie pojęcia oparte na codziennym doświadczeniu świata posiadają dla nas współczesnych moc znaczeniową. Następnie potrzeba rozszerzyć zbiór pojęć zawartych w naturalnym doświadczeniu świata. Wiara umożliwia to zadanie<sup>80</sup>. Spojrzenie, które interpretuje rzeczywistość od strony związków przyczynowo-skutkowych, nie przystaje do naszego codziennego doświadczenia, czyli jest niezrozumiałe. Powinniśmy rozumieć rzeczywistość jako coś, czego częścią jesteśmy my sami. Ostatecznie Link odnosi pojęcie przypowieści do jej formy

<sup>78</sup> Tamże, s. 145-149.

<sup>79</sup> Tamże, s. 286-288.

<sup>80</sup> Tamże, s. 318-326.

najdoskonalszej, jaką jest Wcielenie. Wcielenie jest przedstawieniem Boga w świecie. Tym sposobem wiara uprawia „naturalną” teologię. Cudzysłów zastosowany przez autora do słowa *naturalna* (teologia) wskazuje jednocześnie, jaką naturalną teologię ma on na myśli. Link podsumowuje w ten sposób zadanie „naturalnej” teologii. Bóg nie pozwala się poznać przez (*aus*) naturę. Objawienie posługuje się naturą. Dlatego rzeczą istotną jest właściwe zrozumienie natury, czyli właśnie takie, jak to zostało wyżej przedstawione, a więc nie według schematu przyczynowo-skutkowego, ale jako ludzkie doświadczenie w czasie świata z perspektywy wiary. Stąd Boga nie poznajemy „ze” (*aus*) świata, ale „w” (*in*) świecie. Tym samym jesteśmy w stanie poznać Boga bez wnikania się w metafizykę<sup>81</sup>.

Ponownie i tutaj poznanie rozumowe na polu filozoficznego poznania Boga zostaje zastąpione wiarą. To wiara dostarcza przykładów podobieństwa świata do Boga i ona potwierdza, że podobieństwo to zachodzi.

### *William Payne Alston*

W pewnym sensie podobne stanowisko do poprzedniego reprezentuje Alston, choć jest to propozycja bardziej skomplikowana i przemyślana. Główna teza Alstona zawiera się w stwierdzeniu, że człowiek może w usprawiedliwiony sposób posiadać pewne przekonania religijne dotyczące natury Boga w oparciu o doświadczenie mistyczne<sup>82</sup>, co można by wyrazić i w ten sposób, że w oparciu o doświadczenie mistyczne da się poznać naturę Boga niezależnie od wiary. Alston nie zajmuje się dowodzeniem istnienia Boga, gdyż wierzy, że Bóg istnieje oraz że jest możliwe doświadczenie Go. To fakt istnienia Boga jest podstawą doświadczenia Boga<sup>83</sup>. Autor przytacza kilka tekstów klasycznych doświadczeń mistycznych, w których mistycy mówią o pewności doświadczenia Boga. Alston powołuje się tu między innymi na tak znanych mistyków katolickich, jak święta Teresa od Jezusa czy błogosławiona Aniela z Foligno.

Jak mają się do siebie wpływające z wielości religii różne rodzaje istotnie różnych doświadczeń mistycznych? Jest to dla Alstona jedno z trudniejszych pytań. W jego opinii, wielość rodzajów niekompatybilnych ze sobą doświad-

<sup>81</sup> Tamże, s. 336-337.

<sup>82</sup> „A person can become justified in holding certain kinds of beliefs about God by virtue of perceiving God as being and doing so-and-so” (W. P. Alston, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca and London 1993, s. 1).

<sup>83</sup> Tamże, s. 3.

czeń mistycznych świadczy o bogactwie przedmiotu doświadczanego, którym jest Bóg. Stąd żadne z tych doświadczeń nie może być od razu skazane na odrzucenie. Które jest prawdziwsze? Nie mamy możliwości oceny stopnia prawdziwości poszczególnych doświadczeń<sup>84</sup>.

Alston jest zdecydowanie przeciwny stanowisku, według którego ludzkie doświadczenie religijne jest tylko i wyłącznie ze sfery subiektywnej<sup>85</sup>. Uważa, że jest możliwa bezpośrednia percepcja Boga<sup>86</sup>. Jego usiłowania zmierzają nie tyle do wykazania, że czyjeś doświadczenie Boga jest prawdziwe. Chce on jedynie znaleźć argumenty pomagające odrzucić stanowisko, że Boga się nie doświadcza<sup>87</sup>.

Doświadczenie Boga nie jest ani mentalne, ani wyobrażeniowe, ani nie jest ciągiem rozumowania, a mimo to jest doświadczeniem. Człowiek doświadcza Boga, który jest sprawcą doświadczenia. Doświadczenie mistyczne jest pewną analogią doświadczenia zmysłowego. Alston sprzeciwia się teoretykom twierdzącym, iż doświadczenie religijne jest czymś czysto subiektywnym, do czego została dodana eksplanacja, która wyjaśnia, że jest to widzenie Boga. Na poparcie swojej tezy przytacza przykłady ukazujące zaskoczenie mistyka przez dającego mu się doświadczyć Boga. Dla Alstona uznanie, że treść doświadczenia mistycznego ma swoje ostateczne źródło w psychice, oznacza wątpliwość w doświadczenie jako takie<sup>88</sup>. Wynika to z tego, że doświadczenie mistyczne jest podobne do doświadczenia zmysłowego – jeśli chodzi o sposób prezentacji. Natomiast jeśli chodzi o treść doświadczenia, jest ono zupełnie inne.

Alston zakłada, że percepcja Boga ma podlegać tym samym wymogom prawdziwości, co każda inna percepcja. Dlatego nie zakłada, że ludzie rzeczywiście doświadcniają Boga i że pewne przekonania (*beliefs*) oparte na tych doświadczeniach (*perceptions*) są prawdziwe. Chce w początkowym etapie swoich rozważań przyjąć neutralny pod tym względem punkt wyjścia. Dlatego jego argumentacja dotyczy bardziej przekonań i ich uprawomocnienia aniżeli samego faktu doświadczania. Przyjmuje, że samo doświadczenie zachodzi.

---

<sup>84</sup> Tamże, s. 275.

<sup>85</sup> Tamże, s. 4.

<sup>86</sup> Tamże, s. 9.

<sup>87</sup> Tamże, s. 5.

<sup>88</sup> Tamże, s. 14-16.

Nie przyjmuje od razu, że jest to doświadczenie Boga, ale że istnieje jakieś doświadczenie, na podstawie którego ktoś coś twierdzi o Bogu<sup>89</sup>.

Jakie cechy ma doświadczenie Boga? Choć nie jest ono zmysłowe, to jednak jest bezpośrednie i ma charakter prezentacji. Ta prezentacja jest nieanalizowalna, nieredukowalna do konceptualizacji<sup>90</sup>. Bezpośredniość przedmiotu w doświadczeniu mistycznym odróżnia je od poznania opartego na argumentacji. Przedmiot jest obecny wprost i natychmiast. Nasze stany wewnętrzne są nam dane w najwyższym stopniu bezpośredniości. Nie są one dane przez cokolwiek innego. Rzeczy zewnętrzne w stosunku do nas są dane przez nasz stan świadomości. Doświadczenia mistyczne ukazują domniemanego Boga w sensie drugim – tak się wydaje, tzn. nie jest to maksymalna bezpośredniość, ale przez czyjś stan świadomości. Podmiot i przedmiot poznania są tu różni<sup>91</sup>.

W kwestii obiektywności treści poznanych w doświadczeniu mistycznym Alston przytacza opinię Johna H. Hicka, który twierdzi, że nie ma doświadczenia świata, które by nie było interpretacją. Doświadczając świata, interpretujemy to doświadczenie i znajdujemy znaczenie w tym doświadczeniu. Alston nie zgadza się z tezą Hicka, iż każde doświadczenie musi zawierać interpretację, choć normalne doświadczenie jest interpretowane. Jednak interpretację umożliwia fakt bycia danym czy bycia zaprezentowanym (*givenness, presentation*), czy też to, iż jestem bezpośrednio czegoś świadom. To, że przedmiot jest mi dany, jest czymś innym od każdej jego konceptualizacji. Stąd doświadczenie domu jest wcześniejsze niż interpretacja tego domu jako jakiegoś. Doświadczenie domu oznacza bycie bezpośrednio obecnym w doświadczeniu. Interpretacja domu jest już czymś, co jest możliwe po bezpośredniej obecności w doświadczeniu<sup>92</sup>.

Alston uważa, że moment bezpośredniej świadomości (*direct awareness*) ze strony podmiotu, czy też ze strony przedmiotu – moment prezentacji, bycia danym lub pojawienia się (*presentation, givenness, appearance*) jest momentem bez konceptualizacji, czyli pozbawionym jakiegokolwiek interpretacji ze strony podmiotu. Jest to moment wynikający z istnienia rzeczy. Jeśli coś nie

---

<sup>89</sup> Tamże, s. 10.

<sup>90</sup> Tamże, s. 5.

<sup>91</sup> Tamże, s. 21-22.

<sup>92</sup> Tamże, s. 28.

istnieje, to coś mi się nie pojawi. Konceptualizacja jest następnym krokiem, który ma miejsce w percepcji<sup>93</sup>.

Alston nie zgadza się z hermeneutycznym podejściem do doświadczenia, w którym konceptualizacja dokonuje się zawsze. Doświadczenie, przynajmniej w sferze pierwszego kontaktu, jest doświadczeniem czystym, tzn. bez twórczego działania rozumu, nawet gdy rzecz X jest percypowana przez podmiot S jako rzecz P, przy czym sam fakt posiadania takiej, a nie innej wiedzy jest powodem, że S percypuje X jako P. Generalnie Alston nie chce się wdawać w dyskusję na temat stopnia wpływu wiedzy S na percepcję X. Przyjmuje, że jest to wpływ niewielki<sup>94</sup>.

Alston twierdzi, że istnieje teoretyczna możliwość percepcji pozazmysłowej, w której przedmiotem są rzeczy pozazmysłowe. Uznaje, że odrzucenie *a priori* tego typu poznania jest nierozsądne i świadczy o braku wyobraźni. Tu mieści się doświadczenie mistyczne. To oczywiście nie oznacza, że tego typu doświadczenia rzeczywiście zachodzą<sup>95</sup>.

Wprowadza termin *doxastic practice* (praktyka przekonaniowa). Dzieje się to w związku z jego refleksją na temat wartości (*reliability*) percepcji zmysłowej i pokrewnych jej źródeł poznania w formułowaniu przekonań. *Doxastic practice* oznacza: *a way of forming beliefs and epistemically evaluating them*, czyli sposób formułowania przekonań i ich oceny epistemicznej<sup>96</sup>.

Alston jest za uznaniem, iż doświadczenia typu: percepcja zmysłowa, introspekcja, pamięć, racjonalna intuicja oraz różne rodzaje rozumowania, a także doświadczenie mistyczne, są doświadczeniami, na których można polegać (*reliable*), o ile nie mamy wystarczających powodów, aby uznać je za niegodne zaufania (*unreliable*). Powodem przyjęcia ich za wartościowe jest fakt, że nie ma wolnych od zarzutu popadnięcia w błędne koło (*there are no noncircular*) powodów do odróżnienia wartościowych od niewartościowych praktyk przekonaniowych (*doxastic practices*). Stąd byłoby „głupotą” odrzucenie ich. Innym argumentem za uznaniem doświadczenia zmysłowego za godne zaufania jest fakt przewidywalności przyszłych wydarzeń<sup>97</sup>.

<sup>93</sup> Tamże, s. 37.

<sup>94</sup> Tamże, s. 39.

<sup>95</sup> Tamże, s. 17.

<sup>96</sup> Tamże, s. 6.

<sup>97</sup> Tamże.

Alston analizuje zarzuty wobec mistyki jako dojrzałej praktyki przekonaniowej (*doxastic practice*): 1. Dostępność tylko dla niektórych. 2. Niedostępność sposobów weryfikowania doświadczeń mistycznych. 3. Istotne różnice między systemami weryfikowania mistyki a doświadczeń zmysłowych. Żadne z tych trzech kryteriów nie dyskwalifikuje mistyki jako godnego zaufania rodzaju poznania. Przytacza on jeszcze inne argumenty za odrzuceniem doświadczenia mistycznego. 4. Zjawiska mistyczne można wyjaśnić naturalistycznie. 5. Wyniki wypowiedzi mistycznych prowadzą do sprzeczności. 6. Sprzeczność wypowiedzi mistycznych w stosunku do nauk naturalnych. Po ich szczegółowej analizie Alston dochodzi do wniosku, że i te zarzuty nie dyskwalifikują mistyki<sup>98</sup>.

Alston przyrównuje doświadczenie mistyczne do doświadczenia zmysłowego. Zarówno w jednym, jak i w drugim doświadczeniu zachodzi prezentacja oraz bezpośrednia świadomość przedmiotu<sup>99</sup>.

W istocie argumentacja Alstona sprowadza się do zasady: aby mieć pewność co do prawdziwości przekonania, że coś widzę jako to, co widzę, nie trzeba mieć dodatkowego założenia zgodności, że moje poznanie jest prawdziwe. Wystarczy jakaś godna zaufania wskazówka, że to, co widzę, jest tym, czym przypuszczam, że jest<sup>100</sup>. Podobnie jest z doświadczeniem mistyków, gdyż nie zawierają w sobie oczywistości, że ich doświadczenie dotyczy Boga. Potrzebne są dodatkowe argumenty wspierające przekonanie mistyka, że doświadcza on Boga. W tych dodatkowych argumentach leży cała trudność wykazania, że doświadczenie mistyka jest godne zaufania<sup>101</sup>. Niemniej wystarczą jedynie godne zaufania wskazówki, aby – jak w przypadku doświadczenia zmysłowego – można było na nim polegać.

W doświadczeniu zmysłowym mamy do czynienia z qualiami zmysłowymi (jakościami zmysłowymi), które informują podmiot o tym, czym jest dana rzecz czy też jaka ona jest. Takich jakości zmysłowych zazwyczaj nie ma w doświadczeniu mistycznym. Co zatem jest odpowiedzialne w doświadczeniu mistycznym za fakt informowania podmiotu, czym dana rzecz jest i jaka jest? Aby odpowiedzieć na to pytanie, Alston rozróżnia w doświadczeniu zmysłowym cztery rodzaje koncepcji opisujących nasze percypowanie jakości.

---

<sup>98</sup> Tamże, s. 7.

<sup>99</sup> Tamże, s. 39.

<sup>100</sup> Tamże, s. 87.

<sup>101</sup> Tamże, s. 100.

Jest przeciwny rozróżnianiu na jakości obiektywne i fenomenalne, natomiast wyróżnia koncept *fenomenalny* jakości. Jest to koncept podstawowy, informujący o tym, jaka dana rzecz jest. Mówi on o tym, jak rzecz się jawi. Do tego Alston dodaje jeszcze trzy inne koncepty: *komparatywny* (*comparative*), *przekonaniowy* (*doxastic*), *epistemiczny* (*epistemic*). Te trzy ostatnie określają pewną relację do pierwszego konceptu jakości. Te cztery sposoby, na które jakość jawi się w naszej świadomości, oznaczają nie cztery sposoby istnienia jakości, ale sposoby ich konceptualizacji, specyfikacji czy też identyfikacji. Jedna rzecz, czy też lepiej – jej jakości, mogą jawić się na cztery sposoby. Trzy ostatnie wymienione wyżej sposoby percypowania jakości są osadzone na fakcie, że rzecz-jakość jest w ogóle realna, tzn. jest fenomenalną jakością. Jeśli zatem coś jest konceptualizowane, to oznacza, że ma wewnętrzną zdolność wejścia w relację z nami. Ta wewnętrzna natura zdolna do wchodzenia z podmiotem w relację jest ujmowana w pierwszym fenomenalnym koncepcie<sup>102</sup>. Jeśli mistycy nie poznają fenomenalnego konceptu jakości Boga w swoim doświadczeniu mistycznym, to nie oznacza, że Go nie percypują pod innymi postaciami konceptów, np.: 2, 3, 4. Tym samym mamy tu do czynienia z pewnego rodzaju percepcją analogiczną do percepcji zmysłowej. To nie oznacza, że Bóg się nie jawi mistykowi jako ktoś, kto posiada jakieś cechy, choć nie są to cechy zmysłowych jakości. Jeśli mistyk nie doświadcza Boga na sposób zmysłowy, to wcale nie oznacza, że nie może powiedzieć, jaki On jest. Istnieje bowiem jakaś analogia między cechami Boga a tymi, których doświadczamy w świecie<sup>103</sup>.

Alston przywołuje także teorię mówiącą, że w doświadczeniu mistycznym, choć nie mamy do czynienia z jakościami zmysłowymi, doświadczamy emocji. Świadczy to o emocjonalnej reakcji podczas doświadczenia mistycznego. Aby uniknąć zarzutu, że wtedy każde doświadczenie mistyczne byłoby tylko faktem czysto subiektywnym, Alston przywołuje pogląd obecny w myśli anglosaskiej, że wszystkie jakości zmysłowe mają charakter subiektywny. To nie oznacza, zdaniem autorów, na których się Alston powołuje, że nie mamy do czynienia z prawdziwymi obiektywnymi przedmiotami. Subiektywne jakości zmysłowe są środkiem obiektywnej rzeczy, która jest przez nie czy też dzięki nim poznawana. Jeśli więc doświadczenie mistyczne ma charakter czysto afektywny, nie oznacza to, że nie mamy wtedy do czynienia z doświadczeniem Boga.

<sup>102</sup> Tamże, s. 44-45.

<sup>103</sup> Tamże, s. 47.

Mamy wtedy do czynienia z *mediated immediacy*, pośrednią bezpośredniością. Nie doświadczamy wtedy czegoś różnego od Boga. Innymi słowy, człowiek doświadcza obecności Boga przez własne odczucia miłości do Niego. To sam Bóg wlewa w człowieka te odczucia miłości<sup>104</sup>.

Istnieje coś takiego jak „wrażenie duchowe” (*spiritual sensation*). Alston przywołuje wyznania mistyków, którzy mówią o dotykaniu, smakowaniu, wąchananiu. Wspomina też o widzeniu, ale ono się nie realizuje w pełni teraz, więc mistycy rzadko używają tego terminu. Ponieważ doświadczenie mistyków jest wprost niewyrażalne, dlatego kiedy opisują treść doświadczenia Boga, pozwalają sobie na stosowanie terminów zaczerpniętych z powszechnego języka używanego w doświadczeniu zmysłowym. To wszystko oznacza, że ich doświadczenie zawiera pewną fenomenalną treść związaną z doświadczaniem Boga. Ich niezdolność do wyrażenia tych jakości doświadczenia nie uniemożliwia im przeżywania tego doświadczenia mistycznego. Powyższe wypowiedzi Alstona mają na celu wykazanie, że doświadczenie mistyczne ma charakter percepcyjny<sup>105</sup>.

Omawiając koncepcję percepcji, Alston uznaje *teorię objawienia* (*Theory of Appearing*) za właściwy sposób tłumaczenia, czym jest percepcja. Jest to teoria, według której podmiot S percypuje przedmiot X, gdy ten nań oddziałuje. Warunkiem zajścia percepcji jest jakaś relacja kauzalna między podmiotem S a przedmiotem X. X jawi się zwyczajnie podmiotowi S jako X. Jest to teoria bezpośredniego realizmu, a nawet, jak mówi sam autor, naiwnego realizmu. Jest to bezpośrednia świadomość przedmiotu X, który zazwyczaj jest przedmiotem fizycznym. Według innych teorii, podmiot musi coś dodać, aby percypować zewnętrzny przedmiot, który niekoniecznie istnieje. Te jednak Alston odrzuca<sup>106</sup>.

Alston konkluduje, że przynajmniej niektóre z doświadczeń mistycznych mają charakter percepcji, w której zachodzi prezentacja Boga, czyli człowiek doświadcza bezpośrednio Boga. Percepcja, która dokonuje się podczas doświadczenia mistycznego, należy do ogólnej klasy percepcji, podobnie jak percepcja zmysłowa, ale stanowi samodzielną podklasę, gdzie przedmiot nie ma charakteru zmysłowego<sup>107</sup>.

<sup>104</sup> Tamże, s. 50-51.

<sup>105</sup> Tamże, s. 51-54.

<sup>106</sup> Tamże, s. 52-55.

<sup>107</sup> Tamże, s. 67.

Alston przechodzi do wykazania, że doświadczenie mistyczne jest godne zaufania. Wychodzi on z założenia, że jeśli jakieś przekonanie pochodzi jedynie z doświadczenia, to jeśli podstawa tego doświadczenia jest pewna, to jest to przekonanie uzasadnione *prima facie*. Inaczej jest w przypadku przekonań, które tylko częściowo są oparte na doświadczeniu. Tutaj jest całe spektrum przekonań wspomagających przekonania percepcyjne.

Podstawa przekonania percepcyjnego musi być przekonująca. Nie może podważać wartości doświadczenia. Schizofrenik np. nie jest kimś, kto może wypowiadać przekonujące sądy o sobie. To znaczy, że jego przekonanie o sobie, że jest Napoleonem, nie ma satysfakcjonującej podstawy dla tego przekonania. Alston rozważa argument, według którego doświadczenie Boga jest samopotwierdzające i przytacza argumenty tych, którzy je popierają. Niemniej, nawet wtedy, mimo pewnych argumentów za wyżej przytoczonym stanowiskiem, Alston nie przyjmuje tego twierdzenia. Stwierdza, że nie jest ono zgodne z tradycją chrześcijańską, co go tylko umacnia w jego opinii, że nie należy przyjmować tego stanowiska. Nie można bowiem na bazie samego doświadczenia odróżnić doświadczenia prawdziwego od nieprawdziwego, ponieważ w samym doświadczeniu nie ma niczego, co pozwalałoby przeprowadzić takie rozróżnienie. Dotyczy to zarówno mistyki, jak i doświadczenia zmysłowego. Niemniej, doświadczenie jest bardzo mocnym punktem wyjścia, aby móc stwierdzić, że jeśli w doświadczeniu X prezentuje mi się jako Y, to są to już poważne podstawy, aby twierdzić, że tak jest<sup>108</sup>.

Argumentacja Alstona idzie drogą pokazania, że doświadczenie mistyczne można podciągnąć pod ten sam rodzaj, co doświadczenie zmysłowe, jeśli chodzi o kryteria uznania jakiegoś doświadczenia za prawdziwe. Dlatego Alston mówi o okolicznościach, które w doświadczeniu zmysłowym *ogólnie (generally), normalnie (normally), standardowo (standardly)* powodują, że doświadczenie zmysłowe jest uznawane za godne zaufania. Okoliczności te dotyczą nie tylko charakteru samego (bezpośredniego) doświadczenia, ale i dodatkowo funkcjonujących przekonań (*background system of beliefs*)<sup>109</sup>.

Oś wywodów Alstona wykazujących, że doświadczenie mistyczne jest godne zaufania, polega na tym, że nie ma takiego rodzaju argumentacji, który by nie zakładał błędnego koła (*noncircular demonstration, epistemic circularity*), że poznanie zmysłowe jest godne zaufania (*reliability*). Jeśli, mimo tego błęd-

<sup>108</sup> Tamże, s. 79-80.

<sup>109</sup> Tamże, s. 100.

nego koła w argumentacji, uważamy doświadczenie zmysłowe za godne zaufania, dlaczego zatem nie można ufać doświadczeniu mistycznemu? Także ono może być godne zaufania, mimo błędnego koła w argumentacji. Błędne koło w argumentacji próbującej udowodnić, że poznanie zmysłowe prowadzi do poznania świata, polega na tym, że nawet jeśli uda się udowodnić, bez podpadnięcia w błędne koło, istnienie zewnętrznego w stosunku do nas świata, to nie jest to powodem uznania, że doświadczenie zmysłowe nas do tego świata prowadzi<sup>110</sup>.

Powodem uznania racjonalności (*rationality*) doświadczenia zmysłowego jest społecznie akceptowana praktyka, która przejawia się w tym, że ludzie polegają na doświadczeniu zmysłowym. Następnie jest racjonalne uznanie, że doświadczenie zmysłowe jest godne zaufania (*reliable*). Tym samym *doxastic outputs are prima facie justified*, czyli skutki przekonaniowe są usprawiedliwione *prima facie*<sup>111</sup>.

Alston odrzuca wszelkie argumenty wykazujące, że doświadczenie mistyczne nie jest racjonalnie do przyjęcia. Uznaje on, że te same warunki, które pozwalają uznać doświadczenie zmysłowe za racjonalne i godne zaufania, a którymi są praktyczna przydatność oraz samo-wspieranie, są możliwe do odniesienia także w stosunku do doświadczenia mistycznego. W przypadku doświadczenia zmysłowego sprowadzają się one do dwóch cech: 1. Opierając się na doświadczeniu zmysłowym, człowiek jest w stanie właściwie zachować się na przyszłość. 2. Jesteśmy w stanie podać warunki, dzięki którym doświadczenie zmysłowe jest bardziej lub mniej godne zaufania. W przypadku doświadczenia mistycznego wyrażają się one w ten sposób: 1. Doświadczenie mistyczne jest środkiem do doskonalszego życia chrześcijańskiego. 2. Mistycy mają podobną wizję Boga<sup>112</sup>.

Dokonajmy podsumowania Alstona koncepcji poznania Boga. Wystarczy się oprzeć na spełniających wyżej wymienione kryteria doświadczeniach mistycznych, aby w sposób racjonalny, co można rozumieć w tym wypadku jako niezależny od wiary, poznać Boga. W tym wypadku mamy do czynienia z jakąś formą oparcia teologii naturalnej na doświadczeniu religijnym. Alston wykazuje, że można poznać naturę Boga niezależnie od wiary, bo doświadczenie mistyczne spełnia kryteria poznania racjonalnego i godnego zaufania – jest

<sup>110</sup> Tamże, s. 143-144.

<sup>111</sup> Tamże, s. 183.

<sup>112</sup> Tamże, s. 248-254.

wiedzą. Można to także wyrazić inaczej. Także osoba niewierząca może poznać naturę Boga niezależnie od wiary, opierając się na doświadczeniu mistyków. Dlatego też można uznać tę formę poznania Boga za teologię naturalną. Upraszczając argumentację Alstona odnoszącą się do niezależnych od wiary powodów zaakceptowania mistycznych opisów Boga, można by to sformułować w następujący sposób: doświadczenia mistyczne są usprawiedliwionym źródłem naszej wiedzy o Bogu, bo nie jest to wbrew rozsądkowi.

Jaka epistemologia stoi u podstaw myślenia Alstona? Alvin Plantinga, który określa siebie, Alstona oraz innych jako należących do szkoły kalwińskiej, formułuje zasady tak zwanej *reformowanej epistemologii*. Ukazuje on, jakie powody w ramach tej szkoły pozwalają uznać pewne przekonania religijne za prawdziwe, i nazywa to stanowisko *ewidencjalizmem*.

Wychodzi on od analizy oświeceniowego ideału wiedzy nazywanego *classical foundationalism* czy też – racjonalizmem odwołującym się do Kartezjusza oraz Locke’a. Racjonalizm uznaje, że istnieją rodzaje przekonań, które są przyjmowane w *podstawowy sposób*, oraz te, które potrzebują zaakceptowania *dotkownych przekonań*, aby były przyjęte. Przekonania przyjmowane w podstawowy sposób to te, które nie potrzebują dodatkowych przekonań. Choćby uznanie, że  $6 + 1 = 7$  nie wymaga dodatkowo przyjętych przekonań. W przypadku uznania równania:  $341 \times 269 = 91\,729$  za prawdziwe, trzeba przyjąć inne równania, choćby:  $1 \times 269 = 269$  lub:  $4 \times 9 = 36$  itp. Według racjonalizmu, tylko dwa rodzaje sądów w sensie logicznym (*proposition*) mogą być przyjęte w podstawowy sposób. Pierwszym z nich jest to, co jest oczywiste dla mojego umysłu: *wydaje mi się, że widzę konia*. (Ważne jest podkreślenie zwrotu „wydaje mi się”, bo oznacza on, że w ogóle czegoś doświadczam, przy jednoczesnej możliwości bycia w błędzie co do tego, czego doświadczam). Drugim jest to, co jest oczywiste samo w sobie:  $1 + 2 = 3$ . Wszystkie inne przekonania są przyjęte w oparciu o dodatkowe przekonania, które są przyjęte w podstawowy sposób.

Jeśli chodzi o poznanie Boga, Plantinga uważa, że ani nie jest ono oczywiste dla umysłu, ani nie jest oczywiste samo w sobie. Zatem, w duchu racjonalizmu dominującego od czasu oświecenia, wiara w Boga musi być oparta na innych przekonaniach, które ostatecznie muszą się wywodzić z przekonań przyjętych w podstawowy sposób. Z tym sposobem uznawania przekonań co do Boga polemizuje reformowana epistemologia. Uznaje ona, że przekonania dotyczące Boga są racjonalne, właściwe, uzasadnione, nawet jeśli wierzący nie ma

żadnego z argumentów według powyższych warunków wymaganych przez racjonalizm, a nawet wtedy, gdy w ogóle nie ma takich argumentów, które by uzasadniały w powyższy sposób przekonania dotyczące Boga.

Co to znaczy, że przekonania odnoszące się do Boga są przyjmowane w *podstawowy sposób*, gdyż tak właśnie sądzi reformowana epistemologia? Według Locke'a, istnieje pewien obowiązek, aby przekonania były przyjęte w podstawowy sposób. Z tym obowiązkiem polemizuje reformowana epistemologia. Uznaje ona, że nie ma takiego obowiązku. Nie ma nic złego w przekonaniu, że się zjadło pomarańczę na obiad, mimo że się nie przyjmuje tego przekonania w podstawowy sposób. Nie ma tak naprawdę argumentu niepopadającego w błędne koło (*non-circular*), który by uzasadniał jakieś dokonane wydarzenie. Przyjmując jakieś przekonanie dotyczące przeszłości w podstawowy sposób, nie popełnia się żadnego wykroczenia. Tak samo nie ma nic złego w tym, że ma się przekonanie w podstawowy sposób dotyczące istnienia Boga. Dlaczego? Po pierwsze: być może nie jestem w stanie przyjąć przekonania o istnieniu Boga inaczej, jak tylko w podstawowy sposób. Po drugie: po starannym przemyśleniu jest to dla mnie oczywiste, że Bóg istnieje.

Jak mogę usprawiedliwić posiadane przekonania odnoszące się do Boga w podstawowy sposób? Reformowana epistemologia, aby odpowiedzieć na to pytanie, wprowadza termin *pozytywny epistemiczny status*. Pozytywny epistemiczny status posiada między innymi dwie charakterystyczne cechy: *wewnętrzną racjonalność (internal rationality)* oraz *gwarancję (warrant)*. Wewnętrzna racjonalność to coś na kształt *doxastic respons*, czyli przekonaniowej odpowiedzi, którą się aplikuje w stosunku do czegoś oczywistego. Oczywistość w tym wypadku nie oznacza tylko i wyłącznie innych sądów w sensie logicznym, które się już posiada, ale także – kształt obecnego doświadczenia. Oczywistość ma związek ze zdrowiem (*health*), higieną intelektualną (*sanity*), właściwym funkcjonowaniem (*proper function*). Właściwa *doxastic respons* (przekonaniowa odpowiedź), która wynika z wewnętrznej racjonalności, oznacza ostatecznie odpowiedź, która mogłaby być udzielona w stosunku do zaistniałej sytuacji przez kogoś, kto jest zdrowy na umyśle (*completely rational*). Wystarczy, by w kwestiach Boga człowiek posiadał bogate życie wewnętrzne, aby jego przekonanie dotyczące istnienia Boga i Jego cech było jak najbardziej właściwe (*perfectly sensible*).

Gwarancja (*warrant*) powoduje, że prawdziwe przekonanie staje się wiedzą. Gwarancja jest pewną jakością władz czy też procesu wytwarzającego prze-

konanie. Gwarancja ma cztery cechy: 1. Władze poznawcze winny funkcjonować poprawnie. 2. Władze powinny działać w odpowiednim środowisku poznawczym, do którego zostały stworzone. Władze poznawcze są przeznaczone do wytwarzania prawdziwych przekonań, a nie niewłaściwych, z jakimi dla przykładu mamy do czynienia w wypadku myślenia życzeniowego. 3. Mechanizm wytwarzający przekonanie winien mierzyć do celu, którym jest wytworzenie prawdziwego przekonania (a nie np. myślenia życzeniowego). 4. Proces ten winien być nakierowany na skuteczne (*successfully*) wytworzenie prawdziwego przekonania, innymi słowy – musi istnieć wysokie prawdopodobieństwo otrzymania prawdziwego przekonania.

Przeciwko tego typu uznawaniu przekonań odnoszących się do Boga występują Sigmunt Freud i Karol Marks. Według Freuda, przekonania dotyczące Boga są wyrazem myślenia życzeniowego, zatem trzeci warunek gwarancji nie jest spełniony. Natomiast według Marksa, wiara w Boga powstaje w trudnych bytowo warunkach. Stąd wiara w Boga nie spełnia pierwszego wymagania. Na te zarzuty Plantinga odpowiada, że powyższe dwa argumenty nie są rzeczywistymi argumentami przeciwko gwarancji wiary w Boga, ale jedynie wyrazami krytycyzmu wobec wiary w Boga jako takiej, gdyż żaden z oponentów nie podał jakichkolwiek racji wspierających swoje tezy.

Na końcu Plantinga pośrednio, choć można przypuszczać, że w sposób całkiem świadomy i zamierzony, daje wyraz temu, że stosując się do zasad reformowanej epistemologii, popadamy w błędne koło, co można zinterpretować jego przekonaniem o ostatecznej niewydolności samego rozumu w kwestii poznania Boga. Tok jego myślenia nawiązuje do tego wszystkiego, co zostało powiedziane wcześniej. Zakłada on, że przekonanie dotyczące Boga jest prawdziwe. W końcu Bóg nas stworzył, abyśmy Go kochali, a więc i poznali Go w odpowiednich okolicznościach. Przecież wielu z nas zna Boga. Nie jest więc niczym nadzwyczajnym mieć przekonanie, że Go poznajemy, skoro wszystkie powyżej wspomniane warunki mogą być spełnione. Jeśli więc przekonanie dotyczące Boga jest prawdziwe, to wszystkie te warunki spełniają gwarancję, o której była mowa wyżej. Jeśli jednak przekonanie to nie jest prawdziwe, któryś z tych warunków nie został spełniony. Stąd osąd co do spełnienia warunków gwarancji zależy od stosunku do przekonania odnoszącego się do Boga. Jeśli jestem przeciwny temu przekonaniu, to stanę po stronie Marksa i Freuda; jeśli je akceptuję, odrzucę ich zarzuty. Dlatego, konkluduje Plantinga, reformowana epistemologia wykazuje, że przekonanie dotyczące Boga posiada

gwarancje wtedy i tylko wtedy (*if and only if*), gdy uznaje, że przekonanie dotyczące Boga jest prawdziwe. Ponieważ reformowana epistemologia uznaje, że przekonanie jest prawdziwe, więc posiada gwarancję oraz jest to przekonanie w *podstawowy sposób*. Stąd reformowana epistemologia nie może uważać, że jest *oczywiste*, iż przekonanie dotyczące Boga ma gwarancję, gdyż nie jest oczywiste, że wiara w Boga jest prawdziwa. Reformowana epistemologia wskazuje też, że przekonanie dotyczące Boga ma gwarancję wtedy i tylko wtedy, gdy jest prawdziwe, gdyż *cokolwiek ktoś myśli, że ma gwarancję, będzie zależeć od tego, czy ten ktoś myśli, że to jest prawdziwe*.

Ostatnie słowa zostały specjalnie napisane w tej formie (choć Plantinga napisał je normalną czcionką), abyśmy zwrócili uwagę na to, że ostateczny wydzźwięk całej argumentacji za uznawaniem za prawdziwe naszych przekonań o Bogu zależy od wiary, jaką w Niego mamy. To ostatecznie wiara nadaje kształt naszym przekonaniom i ona kształtuje argumentację za ich przyjęciem, gdy wierzymy w Boga, lub odrzuceniem, gdy w Niego nie wierzymy. I w tym można znaleźć kalwiński sceptycyzm wobec możliwości rozumu, który samodzielnie próbuje poznać Boga. Bez wiary jest on skazany na popadanie w błędne koło w argumentacji<sup>113</sup>.

Tym samym Plantinga dopowiada to, co winno być powiedziane w stosunku do teorii Alstona. To ostatecznie wiara kształtuje zdrowy rozsądek. Jeśli wiarę kształtuje zdrowy rozsądek, to bez wiary człowiek nie jest w stanie uprawiać teologii naturalnej. Zatem wiara jest obecna w dwu momentach tak rozumianej teologii naturalnej: w doborze punktu wyjścia, którym może być w tym wypadku doświadczenie mistyczne, oraz w kształtowaniu zasad zdrowego rozsądku. Tym samym duch Kalwina, przynajmniej możliwość naturalnego poznania Boga tylko osobie wierzącej, znowu jest obecny.

### *Podsumowanie*

Celem przywołania powyższych przykładów różnych metod uprawiania filozofii Boga jest ukazanie pewnej ewolucji myślenia, które, częściowo odrzucający metafizykę za jej poleganie na rozumie, szuka w sferze religii punktu wyjścia dla teologii naturalnej. Dla tych filozofii wiara ma wpływ na dobór punktu wyjścia w tym sensie, że religijny punkt wyjścia interpretuje religijnie,

---

<sup>113</sup> A. Plantinga, *Reformed epistemology*, w: *A Companion to Philosophy of Religion*, L. Quinn, Ch. Taliaferro (red.), Malden, Oxford 1999, s. 383-389.

czyli jako wskazujący na Boga. Taka postawa jest wyrazem pewnej niewiary w możliwość poznania Boga za pomocą samego rozumu, co można by podciągnąć pod jakąś formę fideizmu. Dla tych autorów rozum nie jest zdolny odczytać obecności Boga w świecie bez pomocy jakiejś formy wiary religijnej. W przypadku poglądów filozofów ukazanych powyżej nie widać skrajności Bartha, która to skrajność jest przewyżczona, ponieważ dla tych autorów liczą się inne rodzaje poznania; niemniej, moc poznawcza ludzkiego umysłu jest ukazana jako wyraźnie ograniczona. Stąd konieczność wiary.

Najsłabszą stroną tego typu filozofii jest to, że jej zwolennicy posługują się właśnie takim punktem wyjścia, który wymaga już jakiejś wiary religijnej. U podstaw zatem leży pewien sceptycyzm co do możliwości poznania Boga. Konsekwentne przyjęcie tego typu sceptycyzmu winno skutkować sceptycyzmem co do samodzielności nauki jako takiej. Jeśli bowiem samodzielne, tzn. bez wiary, filozoficzne poznanie Boga jest niemożliwe ze względu na słabość rozumu, to pozostaje pod znakiem zapytania sprawność tegoż rozumu w kwestiach poznania świata jako takiego. W sposób widoczny i skrajny taki właśnie sceptycyzm jest obecny w Bartha koncepcji nauki, która opiera każde poznanie na poznaniu Chrystusa. Tego typu myślenia nie da się przewyżczyć, czyniąc jedynie nieznaczne ustępstwa na rzecz poznania intelektualnego, gdyż to ciągle wiara wyprowadza człowieka z jego niemożliwości poznania natury, a w niej Boga. Tym samym filozofia jako nauka (tu: poznanie czysto racjonalne) traci swoją rację bytu. Subiektywność religijnego punktu wyjścia dla filozofii czyni ją podatną na nieobiektywność, a ostatecznie także nienaukowość.

#### 4.2.2. TOMIZM: FILOZOFIA BOGA WOLNA OD WIARY

O tym, że rozum nieoświecony wiarą może poznać Boga, niech świadczy przykład poniżej ukazanej tomistycznej filozofii Boga. Jak to wynikało z pierwszych rozdziałów tej książki, tomistyczna teologia naturalna ze swym optymistycznym podejściem do zdolności poznawczych ludzkiego rozumu jest przedmiotem krytyki ze strony niektórych z wyżej wymienionych autorów, którzy nie podzielają optymizmu części katolików w kwestii naturalnego poznania Boga. Poniższa skrótowo przedstawiona tomistyczna teologia naturalna ukazuje, że krytyka Bartha i osób o podobnych do niego poglądach w kwestii możliwości naturalnego poznania Boga nie jest trafiona.

Tomiści uznają, że można niezależnie od wiary zbudować pewien typ argumentacji pozwalającej naturalnie poznać Boga jako metafizyczną zasadę wyjaśniającą pewne zjawiska w świecie. Krytycy tego poglądu koncentrują się głównie na wykazaniu dużej roli wiary w katolickiej teologii naturalnej. Tym samym chcą pokazać, że rozum samodzielnie nie jest w stanie poznać Boga, przez co powielają linię nakreśloną przez Kalwina i Lutra, którzy tylko dla rozumu oświeconego wiarą znajdują możliwość „naturalnego” poznania Boga.

Na samym wstępie różnego rodzaju krytyki tomistycznej teologii naturalnej warto przytoczyć metodologiczną uwagę Bartha dotyczącą tego, czym miałyby być filozofia chrześcijańska, do której zalicza się teologia naturalna świętego Tomasza. Trudno sobie wyobrazić, na czym miałyby się opierać chrześcijańska teologia naturalna – pisze – skoro sam fakt bycia *chrześcijańską* filozofią wymaga przyjęcia z góry pewnych założeń wynikających z tejże wiary. Poza tym taka teologia naturalna wymaga także rozstrzygnięcia na płaszczyźnie tej samej „naturalnej teologii” tego, czy można poznać Boga w sposób naturalny, bez odwołania się do objawienia. Nie jest to stanowisko, zdaniem Bartha, spójne metodologicznie<sup>114</sup>.

Z powyższym i podobnymi stwierdzeniami Bartha polemizuje zdecydowanie tomista Erich Przywara. Przywara rozpatruje relację między analogią bytu jako zasadą filozoficzną a porządkiem nadprzyrodzonym i objawieniem. Dochodzi on do wniosku, że analogia bytu jest porządkiem naturalnym, który nie może być wydedukowany z porządku nadprzyrodzonego, czyli z porządku łaski. Oznacza to, że analogia bytu nie jest wyrazem wiary. W porządku naturalnym istnienie i działanie koniecznie odsyłają do Boga. Stąd analogia bytu to porządek wznoszący się od stworzenia do Boga odkrywanego przez rozum. To, że analogia przebiega od stworzenia do Boga, nie może być wydedukowane, ale jest strukturą świata poznawalną w tym świecie na drodze rozumowej. Dlatego analogia bytu nie jest zasadą, którą można manipulować, to znaczy że nie jest czymś arbitralnie narzuconym przez ludzki umysł, a jedynie przez umysł odkrytym. W tym sensie analogia bytu jest autonomiczna wobec objawienia<sup>115</sup>.

To stanowisko Przywara powtórzy jeszcze później, krytykując zarówno Bartha, jak i Söhngena czy von Balthasara za brak zrozumienia, na czym po-

<sup>114</sup> *KD II/1*, s. 103.

<sup>115</sup> E. Przywara, *Analogia entis. Metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico*, trad. P. Volanté, Milano 1995, s. 297-300.

lega analogia bytu. Jest to odpowiedź na krytykę jego wyżej przytoczonego stanowiska. Przywara wyjaśnia, że analogia bytu nie jest zasadą katolicyzmu czy też jakimś mentalnym wytworem naukowca, ale strukturą rzeczywistości (*durchgehende Struktur eines rein frei Faktischen*). Stąd analogia bytu jest ważnym sposobem rozumienia relacji między Bogiem a światem w stosunku do skrajnie rozumianej transcendencji Boga (Kalwin, Barth) lub skrajnej Jego immanencji (Schleiermacher, Ritschl, Harnack). Przywara dodaje, że analogia bytu nie jest jednoznaczna z istnieniem teologii naturalnej<sup>116</sup>.

Stanowisko Przywary można potwierdzić wypowiedziami innych tomistów, którzy w oparciu o analogię budują za świętym Tomaszem teologię naturalną niezależną w swej metodzie od wiary. Szczegółowo zagadnienie niezależności teologii naturalnej od wiary omawia Bohdan Bejze. Opiera on możliwość samodzielnego istnienia teologii naturalnej na analogii bytu. Uznaje, że analogia ta jest obecna w tak zwanych *pięciu drogach* świętego Tomasza. Analogia jest zawarta w „punkcie wyjścia metafizycznych dowodów na istnienie Boga, w konkluzjach tych dowodów, w orzekaniu o istocie i przymiotach Boga”<sup>117</sup>.

Aby zbudować argument dowodzący istnienia Boga, jako Pierwszej Przyczyny świata, wystarczy poddać metafizycznej interpretacji nieliczny zbiór bytów skutkowych w jednym z następujących aspektów: ruchu (zmiany), zależności przyczynowej, przygodności, ustopniowania doskonałości, celowego uporządkowania. Byty poddane bezpośredniemu badaniu są reprezentatywne dla całej rzeczywistości ze względu na swą strukturę, złożoną z istoty i różnego od niej ograniczonego istnienia. Ta analogiczność struktury, decydującej o skutkowym charakterze bytu, upoważnia do stwierdzenia, że racja istnienia bytów bezpośrednio przebadanych jest równocześnie racją istnienia całej skutkowej rzeczywistości; rację tę nazywamy Bogiem. Dla samego wykazania istnienia Boga nie jest rzeczą konieczną uświadomienie sobie analogii zachodzącej między skutkowymi bytami; jeśli jednak Boga mamy zrozumieć całkowicie poprawnie – jako rację wszystkiego, co istnieje skutkowo – to refleksja o tej analogii jest niezbędna<sup>118</sup>.

Pozostając w konwencji języka użytego przez Bejzego, można powiedzieć, że racją wszystkiego, co istnieje skutkowo, musi być Bóg jako akt czysty,

<sup>116</sup> E. Przywara, *Um die analogia entis*, w: *In und gegen. Stellungnahmen zur Zeit*, E. Przywara (red.), Nürnberg 1955, s. 278-279.

<sup>117</sup> B. Bejze, *Analogia*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, J. Herbut (red.), Lublin 1997, s. 42-44.

<sup>118</sup> Tamże.

pierwsza przyczyna sprawcza, byt konieczny, absolutne dobro, piękno, jedno, czyli byt najdoskonalszy, twórcza celowość. Istnienie Boga o takich cechach jest w bytach racją ruchu, zależności przyczynowej, przygodności (niekonieczności istnienia), ustąpienia doskonałości, celowego uporządkowania. Gdyby Bóg nie miał wyżej wymienionych cech, także wyżej wspomniane cechy bytów skutkowych (stworzonych) byłyby niewyjaśnione. Między bytami skutkowymi a Bogiem istnieje podobieństwo z tej racji, że zarówno Bóg, jak i stworzenie istnieją. Niemniej Bóg istnieje całkowicie inaczej niż całe stworzenie. Stąd też można mówić o analogii bytu między światem a Bogiem<sup>119</sup>.

W metafizycznym poznaniu Boga potrzeba analogii jest uzasadniona przedmiotowo. Zamierzając bowiem ustalić zespół pojęć i nazw, które można prawomocnie orzekać o Bogu, mamy na względzie Byt Samoistny. Ponieważ w stosunku do rzeczywistości skutkowej jest On analogiczny, nasze pojęcia i określenia przysługują Mu też analogicznie<sup>120</sup>.

*Pięć dróg* świętego Tomasza, według Bejzego, w punkcie wyjścia opiera się na analogii bytu, gdyż stwierdza się zachodzenie ruchu, przyczynowości sprawczej, stopni doskonałości proporcjonalnie podobnych wśród różnych rodzajów bytu w świecie. Wyjaśnieniem wszystkich tych aspektów rzeczywistości jest przyjęcie istnienia Bytu Samoistnego, który w stosunku do każdego z tych aspektów jest analogiczny. Dlatego poznanie Boga opiera się na znajomości świata wraz z jego hierarchiczną (analogiczną) strukturą.

Dopiero wówczas bowiem wyraźnie uzasadnione jest nasze przekonanie, że analizując i tłumacząc nieliczne i dowolnie wybrane byty w aspekcie pewnego przejawu skutkowości (na przykład zmiany), tłumaczymy wszystkie byty, w których ten przejaw skutkowości występuje<sup>121</sup>.

#### W konkluzji *pięciu dróg*

formułujemy zdania: istnieje Byt Pierwszy Poruszający, Pierwsza Przyczyna Sprawcza, Byt Konieczny, Byt Najdoskonalszy, Twórcza celowość. [...] istnieje Byt Samoistny. Sąd ten nie zawiera dokładnego określenia istoty Boga, ale równocześnie nie dotyczy istnie-

<sup>119</sup> Tamże.

<sup>120</sup> Tamże.

<sup>121</sup> B. Bejze, *Filozoficzne rozumienie istoty Boga*, w: *O Bogu i człowieku*, t. 1, B. Bejze (red.), Warszawa 1968, s. 114.

nia nieokreślonego. Jest on wyrazem naszego przekonania, osiągniętego w rezultacie metafizycznego tłumaczenia świata, że istnieje Przyczyna tego świata [...] <sup>122</sup>.

Mówienie o przymiotach Boga wynikających z *pięciu dróg* musi opierać się wyłącznie na analogicznym pojęciu bytu.

Bejze pyta się, jak za pomocą pojęć analogicznych określamy przymioty Boga. Nazwy pojęć analogicznych ściśle transcendentálnych (jedność, prawda, dobro) orzekamy o Bogu twierdząco. Jest to droga afirmacji (*via affirmatio-nis*). Do niej należy dodać drogę przewyższania (*via eminentiae*), w której uznajemy, że doskonałości te realizują się w Bogu bez ograniczeń. Zatem Bóg jest Jednością, Prawdą, Dobrem. Jest Istnieniem. Orzekanie tych treści o Bogu dokonuje się na podstawie wniosków wynikających z *pięciu dróg* i jest procesem całkowicie niezależnym od wiary. To, że jedność, prawda, dobro znajdują się w Bogu, wiemy z *czwartej drogi*. Natomiast to, że są te doskonałości tożsame z całym bytem Boga, wiemy z *pierwszej drogi*.

Inaczej odnosimy do Boga doskonałości mieszane, czyli takie, które przysługują wyłącznie bytom stworzonym, np. materialność, zmienność, gniewliwość. Nie można tych pojęć odnieść do Boga w sposób afirmujący i dlatego należy skorzystać z drogi zaprzeczania (*via negationis, via remotio-nis*). Korzystając z drogi negatywnej, mówimy, jaki Bóg nie jest. I tak: Bóg nie jest materialny, Bóg nie jest zmienny. Także orzekanie negatywne o Bogu jest uzależnione od analogicznego rozumienia bytu. Wynika to orzekanie z tego, że wiemy, co Bogu nie może przysługiwać, choćby właśnie materialność lub zmienność, gdyż jest bytem Samoistnym, czyli doskonałym, a do tego wniosku dochodzimy w ramach analizy *pięciu dróg*. Aby sformułować twierdzenie, że Bóg jest bytem Samoistnym, należy posłużyć się analogią bytu. Bejze dochodzi do wniosku, że analogia bytu jest obecna na każdym etapie poznania Boga <sup>123</sup>.

Zasadniczo tym samym tropem zmierza myślenie Zofii Zdybickiej. Według tej autorki, poznanie istnienia Absolutu oraz rodzaju Jego relacji ze stworzeniem dokonuje się na podstawie poznania skutków Jego działania, czyli stworzenia. Stworzenie bada się od strony jego istnienia oraz wewnętrznej struktury <sup>124</sup>.

<sup>122</sup> Tamże, s. 115.

<sup>123</sup> Tamże, s. 116-117.

<sup>124</sup> Z. Zdybicka, *Transcendentalna partycypacja bytu*, w: *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*, K. Klósak (red.), Kraków 1971, s. 177.

Istnienie Absolutu poznaje się więc w ten sposób, że znając strukturę bytów-skutków Jego działania, stwierdza się konieczność istnienia ich korelatu-przyczyny. [...] Poznajemy również Jego stosunek do stworzeń, mianowicie, że jest przyczyną wszystkich (bytów) i to, czym się różni od stworzeń – mianowicie, że On je przewyższa (*S. Th.* I, 12, 2 c)<sup>125</sup>.

Zdybicka wyraża to także w tych słowach:

Fakt transcendentalnej partycypacji bytu przejawia się w fakcie istnienia różnorodnych, a więc bardziej i mniej doskonałych, bytów, rzeczy, odrębności, jedności, różnorodnych relacji prawdy i dobra, suponujących istnienie Bytu, Rzeczy, Jedności, Odrębności, Dobra i Prawdy<sup>126</sup>.

Zdybicka, mówiąc o poznaniu Boga, wspomina, że opiera się ono zasadniczo na drodze przyczynowości. Dwie pozostałe drogi: negacji (*remotionis*) oraz transcendencji (*excellantiae*) dopełniają pierwszą drogę. Ważna jest kolejność zastosowania tych dróg, gdyż nie jest ona dowolna. „Drogi negacji i transcendencji uwyrażniają to, co jest zawarte w stosunku do przyczynowości, łączącym transcendentną przyczynę z jej skutkami w płaszczyźnie istnienia”<sup>127</sup>.

Determinacje kategoriałne (drzewo, zwierzę, człowiek) są powodem niepodobieństwa bytów do Boga. W stosunku do każdego z gatunków Bóg jest poza wszelką kategorią gatunkową czy też rodzajową. Dlatego podobieństwo między Bogiem a stworzeniem jest tylko ze względu na samą bytowość, czyli w zakresie istnienia<sup>128</sup>. Tym samym Zdybicka doprecyzowuje wypowiedź świętego Tomasza w kwestii niemieszczenia się Boga w żadnym gatunku czy też rodzaju.

Niedoskonałość podobieństwa skutków do Przyczyny Transcendentnej jest więc spowodowana doskonałością przyczyny. Są one, przede wszystkim z racji istnienia, podobne i zjednoczone z Pierwszą Przyczyną, natomiast z racji swojej ontycznej struktury i determinacji kategoriałnych, są nieskończenie niepodobne, *odległe*<sup>129</sup>.

<sup>125</sup> Tamże, s. 177-178.

<sup>126</sup> Tamże, s. 175.

<sup>127</sup> Tamże, s. 178-179.

<sup>128</sup> Tamże, s. 189-190.

<sup>129</sup> Tamże, s. 190.

Pewne niezrozumienie specyfiki poznania tomistycznego można odnaleźć u niektórych autorów, których możemy zaszeregować do nurtu zbliżonego do poglądów Bartha w kwestii poznania Boga. Porównania między metodą Przywary a metodą Bartha dokonał Mechels. Zarzut Bartha wobec analogii bytu – relacjonuje Mechels – brzmi: skąd człowiek może wiedzieć, że taka jest właśnie relacja między Bogiem a światem? Warta podkreślenia jest waga tego pytania, gdyż stawia ono problem wprost. Czy zajmując się metafizyką, a tu konkretnie filozofią Boga, uprawiamy ją z neutralnego punktu widzenia, bo taka winna być filozofia, czy też już z jakiegoś punktu widzenia, i to mocno osadzonego punktu widzenia. Barth stwierdza, że musi być jakiś trzeci punkt odniesienia, z którego człowiek może powiedzieć, że analogia bytu jest właściwą relacją między Bogiem a światem. Czy w tej wzajemności między światem a Bogiem nie odbija się duch ludzki, obecny już w filozoficznej starożytności, który pragnie wzajemności? – pyta Barth. Przywara odpowiada – komentuje Mechels – że analogia bytu nie jest jakąś będącą ponad Bogiem zasadą. Analogia, będąc pewnym rozumieniem relacji między Bogiem a światem, powstaje, gdy się pozna Boga. Zatem najpierw coś o Bogu trzeba wiedzieć, aby mówić o analogii bytu i jak ona przebiega – dodaje do wypowiedzi Przywary Mechels. Powyższe dopowiedzenie Mechelsa nie uwzględnia tego, że Przywara ma tu na myśli naturalne poznanie Boga, a nie to wypływające z wiary opartej na objawieniu. Tej różnicy Mechels nie dostrzega i tym samym wpisuje się w Bartha sposób myślenia dotyczący poznania Boga.

Następnie Mechels pyta się, czy Przywara w swoich rozważaniach filozoficznych nie wychodzi już od pewnych danych pochodzących z wiary, które informują, że możemy w świecie poznać Boga. Dlatego, zdaniem Mechelsa, zasadne wydaje się pytanie, czy filozof mówiący o Bogu nie musi na samym początku swojego rozważania uzależniać się od wiary<sup>130</sup>. Pytanie to jest kolejnym potwierdzeniem, że Mechels nie rozumie specyfiki metafizyki tomistycznej, która nie potrzebuje się odwoływać do wiary, aby mówić o analogii bytu, której zwieńczeniem jest poznanie Boga.

Mechels stara się porównać relację między rozumem a wiarą w teologii Bartha oraz filozofii Przywary. Stwierdza, że punktem wspólnym dla obydwu tych autorów jest między innymi: 1. W relacji *wiara – myślenie* wiara ma pierwszeństwo. To wskazuje, jak ważną rolę odgrywa wcześniej już posiadany obraz Boga, który u obydwu autorów pochodzi z objawienia. 2. Wiara

---

<sup>130</sup> Mechels, s. 124.

lub jej brak określają ludzkie myślenie całkowicie, a nie jedynie częściowo<sup>131</sup>. Mechels stwierdza, że jeśli Barth rozumie swoją teologię jako *fides quaerens intellectum*, to tak samo rozumie ją Przywara, dodając *intellectus quaerens fidem*. Gdy zatem się zsumuje obydwie punkty, wynika z nich, że Przywary koncepcja analogii bytu wychodzi od wiary, a wiara, jeśli całkowicie determinuje myślenie, sprawia, że analogia bytu nie jest wyrazem filozoficznego poznania rzeczywistości, ale wyrazem tejsze wiary. Wiara – według Przywary – w interpretacji Mechelsa w ogóle umożliwia prawdziwe myślenie. Myśli się po to, aby pogłębić wiarę<sup>132</sup>. Ten typ podsumowania zbieżności i rozbieżności między Bartha i Przywary koncepcją poznania Boga, przeprowadzony przez Mechelsa, pokazuje, jaką drogą zmierza myślenie Mechelsa. Podąża on za schematem przyjętym przez Kalwina i Lutera, gdzie tylko wiara umożliwia poznanie Boga. Z tej też perspektywy interpretuje filozofię Przywary, co jest niezgodne z duchem myśli tomistycznej przedstawionej szczegółowiej na przykładzie rozważań Bejzego i Zdybickiej. Uznanie przez tomistę poznania opartego na wierze za doskonalsze i pewniejsze nie oznacza, że musi się na nim opierać w metafizycznym poznaniu Boga, gdyż jest to poznanie niezależne od wiary religijnej.

Spośród krytyków tomistycznej teologii naturalnej warto przytoczyć także opinię Schelera, który podziela sceptycyzm wobec zdolności rozumu do uprawiania teologii naturalnej w formie tomistycznej. Scheler tak formułuje swój zarzut. Błąd tak rozumianej teologii naturalnej polega na tłumaczeniu związków przyczynowych w świecie konkluzją, którą się zna z innych źródeł, tzn. z wiedzy religijnej. Dlatego tomista nie może mówić, że doszło się do końcowego wniosku tylko i wyłącznie w ramach logicznych rozważań na temat świata, gdyż jego konkluzja wynika z faktu, iż Boga się poznało w innym obszarze, tzn. na płaszczyźnie religijnej. Do tego samego błędnego rodzaju argumentacji należą dowody istnienia świata zewnętrznego na podstawie treści przeżyć podmiotowych – dodaje Scheler. Naprawdę jest tak, że wiedzę dotyczącą istnienia świata zewnętrznego posiadam z innych źródeł i tym samym zakładam istnienie świata w inny sposób aniżeli dowód, który przeprowadzam<sup>133</sup>.

<sup>131</sup> Tamże, s. 150.

<sup>132</sup> Tamże, s. 153-154.

<sup>133</sup> Scheler, s. 570.

Scheler podaje przykład (przytoczony wcześniej) myślenia tomistycznego. Jeśli patrzyć na stół, to od razu jawi mi się on jako dzieło człowieka. To, że jest on dziełem człowieka, wiem jednak z innego źródła, gdyż w samym oglądzie stołu człowiek nie jest zawarty. Zatem ujmując stół jako dzieło człowieka, ujmuję go w charakterze przyczynowym, gdyż wskazuje na jego przyczynę, którą jest człowiek. Tak samo do świata i jego kontyngencji podchodzę z pewną wiedzą religijną, która jest dodana do postrzegania świata.

Tym samym racjonalne wyjaśnianie świata – czyli teologia naturalna – jest czymś bezsensownym, gdyż z gruntu religijnym<sup>134</sup>. Myślenie przyczynowe w teologii naturalnej byłoby usprawiedliwione wraz z jego konkluzją dotyczącą istnienia Boga, gdyby opierało się na dwóch elementach, które są istotne w religijnym opisie świata: 1. Gdy Absolut jest koniecznym elementem doświadczenia przygodności przyrody lub duszy. 2. Gdy Absolut, czy też *ens a se*, jest koniecznym elementem charakteru pojęcia (*Naturgebilde*) każdej rzeczy stworzonej.

W średniowieczu religijne rozumienie rzeczywistości było tak oczywiste, że nie zdawano sobie sprawy z jego obecności – powie Scheler. Stąd religijne tłumaczenie rzeczywistości w dowodach na istnienie Boga i w teologii naturalnej było czymś oczywistym. Tymczasem obecnie religijny obraz świata uległ zatraceniu i tym samym moc dowodowa dawnej teologii naturalnej została utracona. To potwierdza tezę Schelera, że w filozoficznym poznaniu rzeczywistości posługujemy się pewnym religijnym jej przedrozumieniem lub go nie posiadamy, i stąd mamy dwie odpowiedzi na skuteczność teologii naturalnej. Odpowiedzi te zależą od religijności osoby, która analizuje skuteczność teologii naturalnej. Dlatego można powiedzieć, że samorozumienie leży u podstawy stosunku do teologii naturalnej. To samorozumienie jest naznaczone duchem czasu, więc i stosunek do teologii naturalnej zależy od ducha czasu czy też epoki, w której żyjemy. Scheler pyta, dlaczego dowody z ruchu, czy też z przygodności świata, nie trafiają do nikogo, tylko do ludzi, którzy przynależą do danej szkoły. Są to dowody łatwe do zrozumienia, a tymczasem nie mają one wpływu na wiarę innych, oprócz nielicznych uczniów Tomasza z Akwinu. Scheler podaje przykład Johna H. Newmana, który był rozzarowany ich niewielką siłą przekonywania<sup>135</sup>.

<sup>134</sup> Hessen, s. 191.

<sup>135</sup> Scheler, s. 574-576.

Dla Schelera błędem dawnej teologii naturalnej jest fałszywe określenie wzajemnej relacji polegającej na częściowej identyfikacji między filozofią i religią. Tą częścią wspólną miałyby być właśnie teologia naturalna. Niemniej obecnie (gdy Scheler to pisze jest rok 1921) zupełnie inna jest postawa człowieka religijnego, szukającego zbawienia poprzez zjednoczenie z Bogiem, a zupełnie inna jest postawa filozofa-metafizyka. Religia i filozofia stawiają sobie zupełnie inne cele<sup>136</sup>.

Scheler konkluduje stwierdzeniem, że każda teologia naturalna jest wypadkową czasu, w którym powstaje. Każda epoka może mieć własną teologię naturalną, gdyż ta zawiera w sobie pewne już rozumienie świata, które jest bądź religijne, bądź areligijne. To rozumienie świata jest tak oczywiste, że aż niezauważalne. Zatem czynnik historyczności musi być zawarty w rozumieniu teologii naturalnej<sup>137</sup>.

Ustosunkowując się do powyższej wypowiedzi Schelera, należy stwierdzić, że ponownie i tutaj mamy do czynienia z niezrozumieniem specyfiki tomistycznej metody poznania Boga w ramach poznania metafizycznego. Poznanie to w swoich konkluzjach wynikających z *pięciu dróg* świętego Tomasza jest niezależne od jakiegokolwiek religii, a więc jest poznaniem *stricte* metafizycznym.

Po linii rozważań zbliżonych do poglądów ostatnich autorów idzie sugestia Söhngena – tomisty, który chce samoograniczenia metafizyki, gdyż uznaje, że jedynie z perspektywy wiary (to znaczy, według jego terminologii, z perspektywy analogii wiary) możemy dojść do uznania i odkrycia analogii bytu<sup>138</sup>. Söhngen zauważa, że Biblia przede wszystkim objawia działanie Boga i jest to porządek łaski. Natomiast objawienie naturalne jest porządkiem natury i dotyczy istoty rzeczy, czyli nie działania, ale tego, jaka jest relacja między istotami rzeczy, świata i Boga. Objawienie biblijne objawia działanie Boga, objawienie naturalne objawia istotę relacji między Bogiem a światem. Ponieważ relacja między Bogiem a światem jest relacją między dwiema zasadniczo nieporównywalnymi rzeczywistościami, stąd możliwości teologii naturalnej w poznaniu istoty Boga są minimalne. Niemniej istnieje jakieś podobieństwo świata do Boga. Dodatkowo należy zauważyć, że dzieło Boga, czyli stworze-

<sup>136</sup> Hessen, s. 188-189.

<sup>137</sup> Tamże, s. 191.

<sup>138</sup> Cały punkt w Quadt, s. 180-186.

nie, nie oddaje wnętrza Boga, a jedynie Jego działanie<sup>139</sup>. Stąd dla Tomasza z Akwinu Bóg nie jest podmiotem poznania metafizycznego, ale jedynie przedmiotem. Teoria partycypacji, według której każdy byt stworzony partycypuje w Bożym bycie, oznacza, że każdy byt cokolwiek ma, ma dzięki Bogu. To stanowisko jest dalekie od panteizmu, bo Boży byt nie jest zmieszany z bytem stworzenia. Dlatego metafizyka, będąca teologią naturalną, nie uczestniczy w boskim poznaniu, jakie Bóg ma w stosunku do siebie i świata. To samoo graniczenie metafizyka jest jednak czynnością wynikającą z wiary metafizyka, który wie z innego źródła, jaka jest relacja między Bogiem a światem<sup>140</sup>. Powiedziawszy powyższe, łatwiej zrozumieć, co Söhngen ma na myśli, wypowiadając swą opinię na temat relacji między analogią wiary a analogią bytu. Söhngen pisze: objawienie jest zakładane przez analogię bytu. Relacja między tymi analogiami ma się tak, że analogia wiary wchłania analogię bytu. Tę analogię bytu objawienie oczyszcza i podnosi na wyższy poziom. Tym samym wyjaśnia, że jest inaczej, niż chciałby tego Przywara. Wiara wpływa na koncepcję analogii bytu<sup>141</sup>. Poniekąd ta wypowiedź Söhngena jest ukłonem w kierunku Bartha, aby ten życzliwiej spojrział na analogię bytu, umożliwiając jej istnienie, ale tylko z perspektywy wiary. Ponownie zatem i ten autor nie oddaje istoty rozumowania zawartego w metafizyce tomistycznej. Barth nie do końca ufa tej wypowiedzi Söhngena.

Powyższe przykłady krytyki tomizmu za jego teologię naturalną jeszcze pełniej pokazują, z jaką nieufnością podchodzi do rozumu linia nakreślona przez Bartha i jemu podobnych, wywodząca się z kalwińsko-luterańskiego paradygmatu poznania Boga. Tymczasem, wydaje się, że jedynie, gdy przyznamy rozumowi słuszną mu autonomię, jak na przykład w tomizmie, filozofia ma szansę stanąć u podstaw filozoficznego poznania Boga bez popadania w jakąś formę fideizmu, który pozbawia filozofię jej słusznej naukowej autonomii. Uniezależnienie filozofii Boga od wiary, przynajmniej w jej punkcie wyjścia, winno być priorytetem dla zachowania jej naukowości, aby uchronić filozofię tę przed subiektywizmem.

---

<sup>139</sup> G. Söhngen, *Analogia fidei: Die Einheit in der Glaubenswissenschaft*, „Catholica. Vierteljahrschrift für Kontroverstheologie” 3 (1934), s. 199-200.

<sup>140</sup> Tamże, s. 203-204.

<sup>141</sup> Tamże, s. 208.

## ZAKOŃCZENIE

Jednym z zadań, które zostało wyznaczone na początku tej książki, zawiera się w pytaniu: czy Bartha analogia wiary, jako metoda poznania Boga, jest skuteczna? Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa. Gdybyśmy, dla przykładu, poddali podobnej weryfikacji metody badające naturę człowieka, zadanie wydaje się przynajmniej w jednym łatwiejsze. Człowiek jako przedmiot badań, w przeciwieństwie do Boga, jest nam bezpośrednio dany. Istnieje zatem jakaś możliwość skonfrontowania rezultatów obranej metody badania człowieka z nim samym, choć doświadczenie pokazuje, że koncepcje rozumienia człowieka są czasami tak różne, iż nie sposób dojść do porozumienia między tymi, którzy na temat człowieka się wypowiadają. Ta różnorodność i brak porozumienia są spowodowane między innymi tym, że badający człowieka już wcześniej coś o nim mniema, i te wcześniejsze założenia mają wpływ na metodę badania, gdyż szuka tego, czego istnienie (podświadomie) zakłada. W przypadku kwestii poznania Boga spór zaczyna się już na poziomie pytania o Jego istnienie. Brak możliwości neutralnego zweryfikowania słuszności obranej metody, to znaczy brak możliwości konfrontacji otrzymanego obrazu Boga z Nim samym, czyni wysiłki poznawcze zmierzające do poznania Go jeszcze bardziej podatnymi na subiektywne zapatrywania badacza. To też powoduje trudność dokonania właściwej oceny obranej metody poznania Boga, gdyż oceniający jest stroną w sporze. Nie sposób bowiem nie mieć poglądów, i to w tak ważnej kwestii.

Filozoficzna ocena jakiejś metody poznania Boga nie może zatem polegać na konfrontacji rezultatów z Nim samym, ponieważ filozofia nie ma dostępu do jakiegoś normatywnego obrazu Boga, gdyż tego dostarcza wiara. Dlatego ocena ta, jeśli ma pozostać w granicach wypowiedzi filozoficznej, musi posłużyć się innymi kryteriami. I tak, ocena metody Bartha została dokonana ze względu na cel, który Barth sobie założył – a jest nim poznanie Boga w oparciu o samo objawienie – oraz ze względu na skutki, do jakich prowadzą założenia jego metody.

Ponieważ zarzut nominalizmu, z jakim spotkała się Bartha metoda wykluczająca analogię bytu, wydaje się jak najbardziej uzasadniony, stąd – jako owoc rozważań tej książki – proponujemy uczynić z analogii bytu warunek konieczny poznania Boga opartego na wierze (z wyłączeniem poznania mistycznego). Słuszność tej propozycji ogranicza się jednak do przyjęcia za model poznania, korzeniami sięgającego modelu poznania odwołującego się do epistemologii Arystotelesa, w której wszelkie poznanie zaczyna się w poznaniu zmysłowym. Istnienie analogii bytu otwiera możliwość poznania Boga w oparciu o rozum. Jeśli bowiem istnieje w świecie coś, co jest podobne do Boga, to przynajmniej teoretycznie istnieje możliwość poznania tego podobieństwa. Tak oto metoda Bartha wskazuje pośrednio, oczywiście wbrew intencjom jej autora, na możliwość innego – aniżeli opartego na wierze – poznania Boga. Co więcej, poprawny wydaje się wniosek, że jeśli objawienie opiera się na naszej wcześniejszej znajomości świata, to analogia bytu jest warunkiem zaistnienia objawienia w takiej formie, w jakiej się ono prezentuje w Biblii. Jeśli dla Bartha brak analogii bytu skutkuje jednością wiary jako źródła poznania Boga, to sama obecność tejże analogii, zgodnie z logiką myślenia Bartha, jest warunkiem umożliwiającym poznanie Boga bez wiary i na podstawie znajomości świata. To, przynajmniej częściowo, otwiera drogę dla tak zwanej teologii naturalnej, gdyż jest kwestią sporną, czy człowiek jest w stanie wychwycić to podobieństwo do Boga. Przykład filozofii tomistycznej pokazuje, że tak.

Kolejną trudność w metodzie Bartha stanowi stwierdzenie, że wiara jest jedynym źródłem wszelkiej wiedzy. Ucieczka Bartha od filozofii, czy w zasadzie od metafizyki, która jako nauka ustala ogólne, konieczne i powszechne zasady świata, kończy się znalezieniem substytutu metafizyki w chrystologii. To w ramach chrystologii Barth wypracowuje ogólne, konieczne i powszechne zasady świata, ustalając, czym jest byt, jak istnieje, co jest jego istotą. Powyższy paradoks metodologiczny sprowadza się do tego, że z obawy przed poddaniem objawienia wpływowi ludzkiej myśli, jaką jest filozofia, Barth samodzielnie wprowadza własne przekonania metafizyczne, podpierając się metodologicznie niekonsekwentną argumentacją teologiczną. Uczynienie z Chrystusa metafizycznej zasady rzeczywistości jest sprzeczne z objawieniem. Opisana wyżej nieudana próba uprawiania filozofii na gruncie teologii pokazuje dwie rzeczy. Po pierwsze – teologia potrzebuje jakiejś wiedzy ogólniejszej, która będzie próbowała zdefiniować najogólniejsze, konieczne i powszechne elementy rzeczywistości. Potrzeba ta wynika z faktu, że objawienie opiera się już na

jakiejs uprzedniej ludzkiej wiedzy. Drugą konkluzję stanowi stwierdzenie, że poznanie świata jako takiego, które jest wiedzą uprzednią wobec objawienia, winno się dokonywać w ramach naturalnego poznania świata, a więc nie w ramach wiary religijnej. Tylko wtedy zostanie spełniony postulat autonomii rozumu, skoro wiara opiera się na rozumie. Niezachowanie powyższych dwóch postulatów skutkuje, tak przynajmniej pokazuje przykład nauki Bartha o Bogu, niekontrolowanym użyciem metafizyki w teologii. Brak zachowania autonomii rozumu w metafizycznym poznaniu świata powoduje, że rozum pozbawia się kontroli nad częścią swojego poznania. Pozbawiony tej samokontroli, jest bardziej podatny na nieświadome i nieweryfikowalne założenia, gdyż w ramach metody teologicznej rozstrzyga o tym, o czym teologia ze swej natury się nie wypowiada. Jeśli objawienie polega na posłużeniu się naszą wiedzą, aby ją potem przekroczyć, to nie może być tak, że tę wiedzę interpretuje się w świetle wiary. Barth tymczasem pozbawia ludzkie poznanie należnej mu autonomiczności. Widać to w próbie, którą podjął Gogarten, aby ten błąd Bartha przezwyciężyć. Dla Gogartena, jeśli objawienie posługuje się rzeczywistością ziemską, aby objawić Boga, to powinno się tę ziemską rzeczywistość poznać w aspekcie jej naturalnej dla nas poznawalności. Jeśli Bóg najpełniej wyraża się przez człowieka (Wcielenie), to powinniśmy poznać istotę człowieka tak, jak ona jest dla nas dostępna. To postuluje istnienie nauki choćby częściowo niezależnej od objawienia. Propozycja Gogartena nie jest do końca konsekwentna, gdyż nie uznaje on, że można człowieka poznać bez wiary. Niemniej widać u niego pewną świadomość konieczności istnienia innego poznania niż wiara.

Barth tymczasem uzurpuje sobie prawo, aby jako teolog rozstrzygać o kwestiach metafizycznych z punktu widzenia wiary. Owszem, jest prawdą, że objawienie zawiera także wypowiedzi, które mają doniosłe znaczenie metafizyczne, typu: nieśmiertelność człowieka, stworzenie świata z nicości, Bóg nie jest człowiekiem. Barth jednak przekracza znacznie zakres objawienia, choćby narzucając platońskie – chrystomonistyczne rozumienie rzeczywistości, które nie jest zawarte w objawieniu. Innymi słowy – chrystologia nie może być metafizyką.

Kolejnym przykładem braku konsekwencji w Bartha metodzie poznania Boga jest zakładana przez niego, aczkolwiek nierespektowana do końca, zasada wierności objawieniu – gdyż jedynie wiara, rozumiana jako poznanie oparte tylko na objawieniu, gwarantuje dojście do prawdy. Barth jest posą-

dzany o instrumentalne podejście do objawienia w dwóch ważnych dla nas kwestiach. Pierwszą jest rozumienie Boga jako aktu czystego, w którym Bóg jest czystym dzianiem się. Egzegeci uznają takie rozumienie Boga przez Bartha za niezgodne z obrazem biblijnym. Według nich, biblijny obraz Boga jest „statyczno-dynamiczny”, czyli, mówiąc językiem filozofii, jest on także bytowy. Bóg nie jest ani tylko statyczny, ani tylko dynamiczny<sup>1</sup>. Drugim elementem niezgodnym z objawieniem jest uczynienie z Chrystusa metafizycznej zasady rzeczywistości.

Widać więc, jaką trudność stanowi uprawianie teologii ametafizycznej, gdyż wiara zaczyna przejmować zadanie należne rozumowi. Nie chcąc wyciągać zbyt daleko idących wniosków, usiłowania Bartha – aby uczynić z wiary jedyne, i wykluczające inne, źródło wiedzy o Bogu – możemy podsumować jako nieudane. Można więc zrozumieć, dlaczego wśród sporej części teologów panowała opinia, że Barth w końcowym etapie swojej pracy naukowej zaakceptował analogię bytu. Wynikało to z tego, że deklaracje niechęci wobec analogii bytu pozostały w myśli Bartha zawsze aktualne, lecz sposób uprawiania jego teologii dotyczącej poznania Boga był taki, jakby ta analogia zachodziła. Powodem takiego postępowania Bartha było to, że rzeczywisty brak analogii bytu skutkowałby niemożnością poznania Boga. Można domniemywać, że w tej niekonsekwencji metody Bartha odbił się brak jego głębszego filozoficznego wykształcenia, w tym logiki.

Usiłowania polemizującego z Barthem Bultmanna, aby uczynić z filozofii Heideggera punkt interpretacyjny objawienia, są przejawem innej niż u Bartha tendencji, którą jest wprowadzenie pewnej naturalnej wizji rzeczywistości. Wizja ta zakłada, że rzeczywistość leży u podstaw objawienia i jest od tego objawienia niezależna. Można by powiedzieć, że jest to – przynajmniej w intencjach Bultmanna – uczynienie z poznania Boga procesu bardziej niezależnego od wiary i jednocześnie zależnego od innego poznania (niekoniecznie intelektualnego, a raczej egzystencjalnego, tu: opartego na uczuciach). Istota problemu, z którym mamy tu do czynienia, sięga swymi korzeniami do rozumienia specyfiki poznania opartego na wierze. Jeśli wiara jest poznaniem opartym na autorytecie Biblii, która poucza człowieka o treściach przekraczających jego naturalne poznanie, to oznacza, że Bultmann nie zrozumiał istoty wiary, gdy chce ograniczać treść objawienia do treści znanej z innego źródła. Jest to uzurpacja ze strony rozumu (czy też innego rodzaju poznania)

---

<sup>1</sup> Pöhlmann, s. 120.

w stosunku do wiary. Tym samym wiara – w myśl metody Bultmanna – nie wnosi w naszą wiedzę o Bogu niczego nowego, czego człowiek już wcześniej nie posiadał naturalnie. Przyznanie wierze jedynie zadania potwierdzenia człowiekowi tego, co on już sam nieświadomie wie, jest minimalizowaniem poznania opartego na wierze i podporządkowaniem wiary innemu poznaniu. Można by powiedzieć, że jest to podporządkowanie wiary naturalnemu poznaniu Boga, a tak być nie powinno, gdyż każde z tych źródeł poznania jest inne i ma swoją nieredukowalną specyfikę. Podejście Bultmanna do objawienia i roli, które ono pełni w poznaniu Boga, można by śmiało nazwać redukcjonistycznym. Objawienie zostaje zredukowane jedynie do potwierdzenia tego, co człowiek już zna, choć nie może tego rozpoznać do końca za pomocą swojej naturalnej wiedzy. Tym samym teologię Bultmanna należałoby raczej zakwalifikować do filozoficznej drogi poznania Boga, gdzie wiara jedynie potwierdza słuszność wcześniej posiadanej wiedzy zdobytej drogą naturalną. Bultmann, nie uznając wyższości wiary nad poznaniem naturalnym, stoi na stanowisku sceptycyzmu, ale inaczej niż Barth i Gogarten. Bardziej ufa poznaniu naturalnemu aniżeli objawiającemu się Bogu, dlatego podporządkowuje wiarę rozumowi. Co nie oznacza, że przyznaje rozumowi całkowitą samodzielność w poznaniu Boga. I w tym jest zgodny z Barthem i Gogartenem, że to ostatecznie wiara umożliwia poznanie Boga, potwierdzając to, co wcześniej zostało już naturalnie poznane. Bez pomocy wiary człowiek nie byłby w stanie zrobić tego ostatecznego kroku. Tym samym Bultmann czyni zadość protestanckiej zasadzie *sola fide*, ale tylko pozornie. Przytoczenie stanowiska Bultmanna pozwala lepiej poznać specyfikę poznania Boga w oparciu o wiarę oraz rolę, której nie powinien w niej pełnić rozum.

Z czterech teologów dialektycznych najbardziej wypośrodkowaną ocenę możliwości poznania Boga zarówno na płaszczyźnie wiary, jak i na płaszczyźnie intelektualnej zaprezentował Brunner z okresu *Natur und Gnade*. Brunner stara się zachować autonomię umysłu w stosunku do wiary, uwzględniając jednocześnie odrębność i specyfikę każdego z tych źródeł poznania. Z pewnością jest to obrona racjonalności ludzkiego myślenia i rozumu, który samodzielnie potrafi poznać Boga na podstawie znajomości świata. Brunner pozwala rozumowi samodzielnie udowodnić, że jest on w stanie odczytać w stworzeniu ślady Boga. Następnie szuka teologicznego usprawiedliwienia dla teologii naturalnej. Wkroczywszy na płaszczyznę wiary, ukazuje, że istnieje analogia bytu, która jest dla niego warunkiem poznania Boga w oparciu

o objawienie, oraz że człowiek posiada w sobie naturalną zdolność poznania Boga. Jest to jednocześnie przekroczenie protestanckiej nauki o skutkach grzechu pierworodnego, która to nauka leży u podstaw fideizmu Bartha i Gorgartena. Jedynie Brunnera wizja poznania Boga (przynajmniej z okresu *Natur und Gnade*), oparta na analogii bytu i przyznająca rozumowi autonomiczną zdolność do poznania prawdy, stwarza perspektywę wyjścia z fideistycznie rozumianego poznania Boga.

Przyjęcie podobnego do Bartha sceptycyzmu wobec rozumu na polu teologii naturalnej, sięgającego korzeniami do luterkańsko-kalwińskiego paradygmatu poznania Boga, prowadzi w swych konsekwencjach do fideistycznej filozofii Boga, w której wiara – mimo iż jest to poznanie filozoficzne – zastępuje rozum. Trzy różne nurty filozofii Boga (Scheler, Alston, Link), podzielające pogląd o niezdolności rozumu do samodzielnego poznania Boga, są tego przykładem. Dlatego punkt wyjścia tych filozofii to założenie, że trzeba mieć do czynienia z Bogiem na samym początku filozoficznych o Nim rozważań. I tak: Boga doświadcza się w religii naturalnej, w opisach ewangelicznych i w doświadczeniu mistycznym, które to punkty wyjścia stanowią dla poszczególnych autorów podstawę rozważań filozoficznych. Taka forma uprawiania filozofii, która z zasady powinna racjonalnie tłumaczyć świat bez uciekania się do pomocy wiary, świadczy o nieautonomiczności filozofii jako nauki. Analizowane powyżej trzy sposoby uprawiania filozofii Boga bardziej ukazują religijną Jego wizję aniżeli filozoficzną. Stąd przyznanie rozumowi tak małej autonomii na polu poznania Boga zawsze musi prowadzić ku wierze w naukę, która w swej metodzie od wiary zasadniczo winna stronić. A to, że jest możliwa filozofia Boga jako samodzielna i niesprzeczna w swych argumentach nauka, zostało skrótowo pokazane na przykładzie filozofii tomistycznej, której ducha nie rozumieją zwolennicy sceptycyzmu Bartha, właśnie z racji z góry założonej z powodów religijnych niesamodzielnosci rozumu. Właśnie to rozstrzygnięte na płaszczyźnie religijnej założenie epistemologiczne jest powodem braku samodzielności filozoficznego poznania Boga i przejęcia przez wiarę zadań filozofii. Zważywszy, że istnieje nie tylko wiara chrześcijańska, filozofia zostaje tym samym wepchnięta na płaszczyznę mocno subiektywną, co jest wbrew jej założeniom metodologicznym.

Jakie zatem postulaty winny być spełnione, aby na gruncie filozofii o proweniencji zbliżonej do fideizmu Bartha rozum mógł samodzielnie poznać Boga? Warto w tym wypadku sięgnąć do poglądów Brunnera z okresu pisania

*Natur und Gnade*. Należałoby zasugerować spełnienie kilku postulatów jednocześnie. Odstąpienie od zasady *sola fide* winno być podparte pozytywniejszą wizją człowieka. Tego typu wizję człowieka prezentuje Brunner. Jest jednak pewna cena, którą Brunner musi zapłacić za stworzenie perspektywy dla innej koncepcji poznania Boga, a z nią innej koncepcji racjonalności. Cena ta wiąże się z oceną skutków grzechu pierworodnego w człowieku, a co ważniejsze – ze zmianą teologii usprawiedliwienia, co w konsekwencji wpływa na rozumienie relacji łaska – natura. W każdym z tych aspektów Brunner przełamuje protestanckie paradygmaty. Niemniej, to właśnie taka wizja człowieka umożliwia wprowadzenie innego rodzaju poznania Boga niż wiara, obdarzając to poznanie należyłą samodzielnością. Taka właśnie perspektywa umożliwia mówienie o teologii naturalnej jako samodzielnej nauce.

Kwestią nie do przecenienia w teologicznym poznaniu Boga jest zagadnienie analogii bytu. Aby lepiej sobie uświadomić konsekwencje jej braku, zostało zanalizowane – podobne pod tym względem do pozycji Bartha – stanowisko teologii apofatycznej. Dla teologów apofatycznych właśnie z powodu braku analogii bytu poznanie Boga w oparciu o wiarę jest niedoskonałe, a konsekwentnie, jeśli chcemy Boga poznać prawdziwie, godne odrzucenia.

Tymczasem wiara – także dla Bartha – mimo iż jest poznaniem pośrednim, jest jednocześnie poznaniem dającym prawdziwe poznanie Boga. To jednak stawia pewien warunek znakom obecnym w objawieniu, a którego to warunku Barth nie chce zauważyć. Znaki te winny prawdziwie odnosić do Boga, a jest to możliwe jedynie, gdy istnieje analogia bytu. To też potwierdza przykład teologii Jana od Krzyża, gdzie analogiczność nazw obecnych w objawieniu pozwala w oparciu o nie prawdziwie poznać Boga, gdyż dla Jana od Krzyża wiara daje prawdziwe i istotowe poznanie Boga, choć pośrednie. Brak tejże analogii skutkuje agnostycyzmem u Dionizego i autora *Obłoku niewiedzy* w poznaniu w oparciu o wiarę. Radykalna transcendencja Boga w teologii tych dwóch autorów uniemożliwia znakom prawdziwe pośredniczenie w poznaniu Boga. Bóg jest nieskończenie odległy od każdej treści objawionej. Jest niedostępny dla rozumu. Mimo iż ani Dionizy, ani autor *Obłoku* nie odrzucają teologii jako takiej, to jednak konsekwentnie nie mogą przyznać jej statusu wiedzy dającej prawdziwe poznanie Boga, a jedynie wiedzy w ramach ludzkich pojęć, bo te z Bogiem nie mają nic wspólnego. To też jest powodem uznania przez tych autorów wiary za niedoskonały sposób poznania Boga. Oczekując doskonalszego, bo mistycznego poznania Boga, rezygnują z obja-

wienia. Dla tych teologów brak analogii bytu prowadzi jedynie do symboliczności objawienia. Taka też powinna być konsekwentna ocena skutków braku analogii bytu w analogii wiary proponowanej przez Bartha: człowieczeństwo Chrystusa to jedynie symbol Boga.

Jeśli prawdziwe poznanie Boga dla chrześcijanina dokonuje się, gdy poznaje on Chrystusa w Jego człowieczeństwie, to nie jest to możliwe bez bytowego podobieństwa człowieczeństwa Chrystusa do niematerialnego Boga. Wiara, opierając się na tym, co pojmuje (tu: człowieka – Chrystusa), sięga do tego, co przerasta ludzki rozum, bo jest niepojmowalne (tu: Boga). Zrozumiałość Chrystusa w Jego człowieczeństwie dla ludzkiego intelektu jest warunkiem pośredniego poznania Boga. Tym samym wiara jest możliwa, gdy rozum w ramach swojej natury poznaje stworzenie, a stworzenie jest choćby minimalnie podobne bytowo do Boga. To wskazuje, że wiara opiera się na naturalnym poznaniu, które przekracza. Dlatego każda forma fideizmu jest zapoznaniem samej struktury wiary, która opiera się na poznaniu naturalnym, aby je następnie przekroczyć. Konsekwentnie wierzący powinien uznać prawdziwość naturalnego poznania, gdyż bez spełnienia tego warunku sama wiara musiałaby mieć inną strukturę.

## SKRÓTY

*KD* – K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*.

*RB* – K. Barth, *Der Römerbrief. Zweite Auflage in neuer Bearbeitung*, München 1922.

*DwZ* – K. Barth, *Dogmatyka w zarysie*, tłum. I. Nowicka, Warszawa 1997.

*FQI* – K. Barth, *Fides quaerens intellectum*, Bonn 1931.

## BIBLIOGRAFIA

- Adam K., *Die Theologie der Krisis*, „Hochland“ 23 II (1926), s. 271-286.
- Alston W. P., *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca and London 1993.
- Althaus D. P., *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Bd. I, Gütersloh 1947.
- Alvarez-Suárez A., *Dios*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, T. Álvarez (red.), Burgos 2000, s. 436-448.
- Alvarez-Suárez A., *Fe teologal*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, T. Álvarez (red.), Burgos 2000, s. 620-628.
- Alvarez-Suárez A., *Unión con Dios*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, T. Álvarez (red.), Burgos 2000, s. 1498-1505.
- Angela da Foligno, *Il libro dell'esperienza*, G. Pozzi (red.), Milano 1992.
- Antologia mistyczna*, M. Zawada (red.), Kraków 2003.
- von Balthasar H. U., *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Olten 1951.
- Barth K., Bultmann R., *Briefwechsel 1922-1966*, Karl Barth Gesamtausgabe V. Briefe, Bd. 1, B. Jaspert (red.), Zürich 1971.
- Barth K., *Das christliche Verständnis der Offenbarung. Eine Vorlesung*, „Theologische Existenz Heute“ 12 (1948), s. 3-35.
- Barth K., *Dogmatyka w zarysie*, tłum. I. Nowicka, Warszawa 1997.
- Barth K., *Fides quaerens intellectum*, Bonn 1931.
- Barth K., *Gespräche* 1963, E. Busch (red.), Zürich 2005.
- Barth K., *Gespräche* 1959-1962, E. Busch (red.), Zürich 1995.
- Barth K., *Gottes Wille und unsere Wünsche*, „Theologische Existenz heute“, 7 (1934).
- Barth K., *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes I/1*, Zürich 1935 (Zürich 1947).
- Barth K., *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes I/2*, Zürich 1938 (Zürich 1945).
- Barth K., *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von Gott II/1*, Zürich 1946.
- Barth K., *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von Gott II/2*, Zürich 1946.
- Barth K., *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung III/1*, Zürich 1947.
- Barth K., *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung III/2*, Zürich 1948.
- Barth K., *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung III/3*, Zürich 1950.
- Barth K., *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung III/4*, Zürich 1951.
- Barth K., *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Versöhnung IV/1*, Zürich 1953.
- Barth K., *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Versöhnung IV/2*, Zürich 1955.
- Barth K., *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Versöhnung IV/3,1*, Zürich 1959.
- Barth K., *Kirchliche Dogmatik*, H. Gollwitzer (red.), München und Hamburg 1965.
- Barth K., *Die Menschlichkeit Gottes. Vortrag*, „Theologische Studien“ 48 (1956), s. 3-35.
- Barth K., *Nein! Antwort an Emil Brunner*, München 1934.
- Barth K., *Der Römerbrief. Zweite Auflage in neuer Bearbeitung*, München 1922.
- Barth K., *Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen*, Zürich 1964.
- Bejze B., *Analogia*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, J. Herbut (red.), Lublin 1997, s. 42-44.

- Bejze, B., *Filozoficzne rozumienie istoty Boga*, w: *O Bogu i człowieku*, t. 1, B. Bejze (red.), Warszawa 1968, s. 105-120.
- Benedyktynowicz W., *Barth – Bultmann. Paralele – różnice – dopełnienia*, „Rocznik Teologiczny” XI (1969) 1., s. 129-139.
- Berkouwer G. C., *Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths*, Neukirchen 1957.
- Birkner H. J., *Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie. Ein theologiegeschichtlicher Überblick*, „Neue Zeitschrift für systematische Theologie”, 3 (1961), s. 279-295.
- Bocheński J. M., *Logika religii*, Warszawa 1990.
- Bockmuehl K., *The Unreal God of Modern Theology. Bultmann, Barth, and the theology of atheism: a call to recovering the truth of God's reality*, tłum. G. W. Bromiley, Colorado Springs 1988.
- Bonhoeffer D., *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematische Theologie*, München 1964.
- Brunner E., *Dogmatik II. Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung*, Zürich 1972.
- Brunner E., *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen*, Berlin 1937.
- Brunner E., *Natur und Gnade, Zum Gespräch mit Karl Barth*, Tübingen 1934.
- Brunner E., *Der neue Barth. Bemerkungen zu Karl Barths Lehre vom Menschen*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 48 (1951), s. 89-100.
- Brunner E., *Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis*, Zürich 1961.
- Brunner E., *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*, München 1927.
- Brunner E., *Theologie und Ontologie – oder die Theologie am Scheidewege*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 12 (1931), s. 111-122.
- Bultmann R., *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958.
- Bultmann R., *Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube (1930). Antwort an Gerhard Kuhlmann*, Heidegger und die Theologie Bd. 38, G. Noller (red.), München 1967, s. 72-94.
- Bultmann R., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. I-II, Tübingen 1958.
- Bultmann R., *Das Problem der Hermeneutik*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche”, 47 (1950), s. 47-69.
- Bultmann R., *Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments*, „Zwischen den Zeiten” 12 (1925), s. 334-357.
- Bultmann R., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1961.
- Bultmann R., *Zum Problem der Entmythologisierung*, „Kerygma und Mythos”, 2 (1952), s. 179-208.
- Busch E., *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, Muenster 1986.
- Castro, G., *Jesucristo*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, T. Álvarez (red.), Burgos 2000, s. 821-838.
- Chavannes H., *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, Paris 1969.
- Cottret B., *Kalwin*, tłum. M. Milewska, Warszawa 2000.
- Dembowski H., *Karl Barth, Rudolf Bultmann, Dietrich Bonhoeffer. Eine Einführung in ihr Lebenswerk und ihre Bedeutung für die gegenwärtige Theologie*, Neukirchen – Vluyn 1976.
- Dierken J., *Glaube und Lehre im modernen Protestantismus. Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher*, Beiträge zur Historischen Theologie nr. 92, Tübingen 1996.
- Dowey E. A., *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, Grand Rapids 1952.
- Dymny W., *Karl Barth*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, F. Gryglewicz, R. Łukaszyk (red.), Lublin 1976, kol. 68-74.

- Dzidek T., *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001.
- Eichholz G., *Der Ansatz Karl Barths in der Hermeneutik*, w: *Antwort – Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956*, Zürich 1956, s. 52-68.
- Ellermeier H., *Karl Barth, Rudolf Bultmann. Die „dialektische“ Grundlegung und ihre hermeneutische Relevanz*, Marburg 1970.
- Fries H., *Bultmann – Barth und die katholische Theologie*, Stuttgart 1955.
- Fritzsche H. G., *Das Christentum und die Weltanschauungen. Zugleich eine Einführung in die Kirchliche Dogmatik Karl Barths unter vorwiegend „apologetischem“ Gesichtspunkt*, Hamburg 1962.
- Furtak E., *Funkcje modeli w poznaniu Boga. Analiza propozycji współczesnych filozofów anglosaskich*, Kraków 2002.
- Gadamer H. G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków 1993.
- Gracia C., *Teología mística*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, T. Álvarez (red.), Burgos 2000, s. 1379-1395.
- Goebel H. Th., *Wort Gottes als Auftrag. Zur Theologie von Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling und Wolfhart Pannenberg*, Neukirchen – Vluyn 1972.
- Gestrich Ch., *Neuzeitliches Denken und Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie*, Tübingen 1977.
- Gogarten F., *Gericht oder Skepsis. Eine Streitschrift gegen Karl Barth*, Jena 1937.
- Gogarten F., *Karl Barths Dogmatik*, „Theologische Rundschau“ 1 (1929) 1, s. 60-80.
- Gogarten F., *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Heidelberg 1952.
- Gogarten F., *Das Problem einer theologischen Anthropologie*, „Zwischen den Zeiten“ 7 (1929), s. 493-511.
- Gogarten F., *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953.
- Gogarten F., *Von skeptischen und gläubigen Denken. Ein Briefwechsel (F. Gogarten – H. Herrigel)*, „Zwischen den Zeiten“ 3 (1925) 1, s. 62-88.
- Gogarten F., *Zum Prinzipialen Denken. Ein Briefwechsel (G. Gogarten – H. Herrigel)*, „Zwischen den Zeiten“ 1 (1923) 7, s. 3-18.
- Gózdź K., *Teologiczne rozumienie historii u Wolfharta Pannenberga*, „Collectanea Theologica“ 54 (1984) IV, s. 69-82.
- Guja J., *Koncepcja wiary w „Römerbrief“ Karla Bartha*, Kraków 2009.
- Gunton C. E., *Becoming and Being. The Doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth*, Oxford 1978.
- Haga T., *Theodizee und Geschichtstheologie. Ein Versuch der Überwindung der Problematik des deutschen Idealismus bei Karl Barth*, Göttingen 1991.
- Hammer K., *Analogia relationis gegen analogia entis*, w: *Parrhesia. Karl Barth zum 80. Geburtstag*, Zürich 1966, s. 288-304.
- Härle W., *Sein und Gnade. Die Ontologie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, Berlin, New York 1975.
- Hartshorne Ch., *Can we understand God?*, „Louvain Studies“ 7 (1978) 2, s. 75-84.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Kraków 1994.
- Herbut J., *Wiara*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, J. Herbut (red.), Lublin 1997, s. 534-537.
- Hermann R., *Fragen um den Begriff der natürlichen Theologie*, „Beiträge zur Förderung christlicher Theologie“ 44 (1950) 2, 1950.
- Hessen J., *Das Problem der theologia naturalis*, „Zeitschrift für systematische Theologie“, 20 (1943), s. 163-222.
- Hillerdal G., *Gehorsam gegen Gott und Menschen. Luthers Lehre von der Obrigkeit und die moderne evangelische Staatsethik*, Göttingen 1955.
- Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1986.

- Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, 1998.
- Johnston W., *Mistycyzm Obłoku niewiedzy*, tłum. A. Gicala, Poznań 2001.
- Josuttis M., *Die Gegenständlichkeit der Offenbarung, Karl Barth Anselm-Buch und die Denkform seiner Theologie*, Abhandlungen zur Evangelischen Theologie Bd. 3, Bonn 1965.
- Jüngel E., *Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns*. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bericht 1, Heidelberg, Winter 1985, s. 3-67.
- Jüngel E., *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth*, Tübingen 1976.
- Jüngel E., *Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths*, „Evangelische Theologie” 22 (1962), s. 535-557.
- Karski K., *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, s. 27-73.
- Kinder E., *Das vernachlässigte Problem der natürlichen Gotteserfahrung in der Theologie*, „Kerygma und Dogma. Zeitschrift für theologische und kirchliche Lehre” 9 (1963), s. 316-333.
- Konrad J. F., *Abbild und Ziel der Schöpfung. Untersuchungen zur Exegese von Genesis 1 und 2 in Barths Kirchlicher Dogmatik III/1*, Tübingen 1962.
- Krapiec M. A., *Analogia*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, J. Herbut (red.), Lublin 1997, s. 41-42.
- Krapiec M. A., *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993.
- Krapiec M. A., *Filozofia w teologii. Czytajac Encyklikę „Fides et ratio”*, Lublin 1999.
- Kreck W., *Analogia fidei oder analogia entis*, w: *Antwort – Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956*, Zürich 1956, 272-286.
- Kretzer A., *Zur Methode von Karl Barth und Friedrich Gogarten*, Münster 1957.
- Kuhlmann G., *Zum theologischen Problem der Existenz. Fragen an Rudolf Bultmann*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 10 (1929), s. 28-57.
- Lambinet L., *Zur Analogia-entis Problematik in K. Barths Theologie*, „Catholica. Vierteljahrschrift für Kontroverstheologie” 6 (1937), s. 89-107.
- Lange P., *Konkrete Theologie? Karl Barth und Friedrich Gogarten*, „Zwischen den Zeiten” (1922-1933). *Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung im Blick auf die Praxis theologischen Verhaltens*, Zürich 1972.
- Lindemann W., *Karl Barth und die kritische Schriftauslegung*, w: *Theologische Forschung. Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre* 54, H.-W. Barthsch, F. Buri (red.), Hamburg-Bergstedt 1973.
- Lindsay M., *Dialectics of Communion: Dialectical Method and Barth's Defense of Israel*, w: *Karl Barth: A Future for Postmodern Theology?*, G. Thompson, Ch. Mostert (red.), Adelaide 2000, s. 122-143.
- Link W., *Anknüpfung, Vorverständnis, und die Frage der theologischen Anthropologie*, „Theologische Rundschau” 7 (1935) 4, s. 205-254.
- Link Ch., *Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie*, „Beiträge zur Evangelischen Theologie” 73 (1976).
- Maffei, A., *Karl Barth*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei*, H. Witczyński (red.), Kielce 2001, s. 71-72.
- Maczak S. A., *Karl Barth on God. The Knowledge of the Divine Existence*, NY 1962.
- Mechels E., *Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth. Das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Metaphysik*, Neukirchen-Vluyn 1974.
- Miernowski J., *Bóg-Nicość. Teologie negatywne u progu czasów nowożytnych*, Warszawa 2002.
- Milano A., *Rivelazione ed ermeneutica. Karl Barth. Rudolf Bultmann. Italo Mancini*, Urbino 1988.

- Miskotte K. H., *Natürliche Religion und Theologie*, w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. IV, J. C. B. Mohr (red.), Tübingen 1986, s. 1322-1326.
- Mostert Ch., *Barth and Pannenberg on Method, Revelation and Trinity*, w: *Karl Barth: A Future for Postmodern Theology?*, G. Thompson, Ch. Mostert (red.), Adelaide 2000, s. 73-97.
- Niziński R. S., *Ciało jako czynnik warunkujący poznanie Boga*, „*Filozofia chrześcijańska*” 5 (2008), s. 41-54.
- Niziński R. S., *Człowiek i trwoga. Nicość w ujęciu Martina Heideggera*, Poznań 2004.
- Niziński R. S., *Między teizmem a panteizmem; Charlesa Hartshorne’a procesualna filozofia Boga*, Lublin 2002.
- Niziński R. S., *Zjednoczenie z Bogiem jako moment pełnego narodzenia osoby ludzkiej. Na podstawie doktryny św. Jana od Krzyża (1542-1591)*, „*Filozofia chrześcijańska*” 2 (2005), s. 193-208.
- Nossol, A., *Chrystologia dialektyczna Karola Bartha*, „*Studia teologiczno-historyczne Śląska Opolskiego*” 5 (1976), s. 12-45.
- Objawienie*, P. Moskal (red.), Lublin 2005.
- Obłok niewiedzy*, tłum. W. Unolt, Poznań 2001.
- Osthövenner C. D., *Die Lehre von Gottes Eigenschaften bei Friedrich Schleiermacher und Karl Barth*, Berlin, New York 1996.
- Pacho E., *Areopagita, Pseudo Dionisio*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, T. Álvarez (red.), Burgos 2000, s. 165-169.
- Pacho E., *Conocimiento*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, T. Álvarez (red.), Burgos 2000, s. 318-323.
- Pannenberg W., *Dialektische Theologie*, w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, W. Werbeck (red.), Bd. 2, Tübingen 1986, kol. 168-174.
- Pannenberg W., *Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung*, w: *Offenbarung als Geschichte*, W. Pannenberg (red.), Göttingen 1961, s. 91-114.
- Pannenberg W., *Natürliche Theologie*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. VII, J. Höfer, K. Rahner (red.), 1962, s. 811-817ff.
- Pannenberg W., *Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung des Analogieprinzips in der evangelischen Theologie*, „*Theologische Literaturzeitung*” 85 (1960) 3, kol. 225-228.
- Pannenberg W., *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1991.
- Pannenberg W., *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996.
- Pannenberg W., *Zur Bedeutung des Analogiegedankens bei Karl Barth. Eine Auseinandersetzung mit Urs von Balthasar*, „*Theologische Literaturzeitung*” 78 (1953), s. 17-24.
- Penelhum T., *Fideism*, w: *A Companion to Philosophy of Religion*, Ph. L. Quinn, Ch. Taliaferro (red.), Malden, Oxford 1999, s. 376-382.
- Pickard S., *Barth on Divine Simplicity: Some Implications for Life in a Complex World*, w: *Karl Barth: A Future for Postmodern Theology?*, G. Thompson, Ch. Mostert (red.), Adelaide 2000, s. 210-223.
- Pilat R., *Umysł jako model świata*, Warszawa 1999.
- Pizzuti M., *La riflessione immanentistica della teologia dialettica di Karl Barthi*, „*Filosofia*” 24 (1977), s. 419-444.
- Plantinga A., *Reformed epistemology*, w: *A Companion to Philosophy of Religion*, L. Quinn, Ch. Taliaferro (red.), Malden, Oxford 1999, s. 383-389.
- Pöhlmann H. G., *Analogia entis oder Analogia fidei? Die Frage der Analogie bei Karl Barth*, Göttingen 1965.

- Prenter R., *Das Problem der natürlichen Theologie bei Karl Barth*, „Theologische Literaturzeitung” 77 (1952), s. 607-612.
- Przywara E., *Analógia entis. Metafísica. La estructura originaria e il ritmo cosmico*, trad. P. Volanté, Milano 1995.
- Przywara E., *Um die analogia entis*, w: *In und gegen. Stellungnahmen zur Zeit*, E. Przywara (red.) Nürnberg 1955, s. 278-279.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma Teologiczne. Imiona Boskie. Teologia mistyczna. Listy*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma Teologiczne. Hierarchia niebiańska. Hierarchia kościelna*, t. II, tłum. M. Dzielska, Kraków 1999.
- Quadt A., *Gott und Mensch. Zur Theologie Karl Barths in ökumenischer Sicht*. „Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik” 34 (1976).
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej. Platon i Arystoteles*, t. II, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1996.
- Scheler M., *Vom Ewigen im Menschen*, w: *Religiöse Erneuerung*, Bd. I, M. Scheler (red.), Leipzig 1921.
- Schleiermacher F. D. E., w: *Enciclopedia Garzanti di filosofia*, A. di Luciano (red.), Milano 1994, s. 1022-1023.
- Schlink E., *Die Offenbarung Gottes in seinen Werken und die Ablehnung der natürlichen Theologie*, „Theologische Blätter” 20 (1941) 1, kol. 1-14.
- Schmidt J., *Teologia filozoficzna*, Kęty 2006.
- Schwerdtfeger St., *Die absolute Persönlichkeit Gottes in der Theologie Karl Barths. Studien zur Bedeutung der Rede vom aseitarischen Gott für das menschliche Denken Gottes*, Göttingen 1995.
- Seven F., *Die Ewigkeit Gottes und die Zeitlichkeit des Menschen. Eine Untersuchung der hermeneutischen Funktion der Zeit in Karl Barths Theologie der Krisis und im Seinsdenken Martin Heideggers*, Göttingen 1997.
- Söhngen G., *Analógia entis in analogia fidei*, w: *Antwort – Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956*, Zürich 1956, s. 266-271.
- Söhngen G., *Analógia fidei: Die Einheit in der Glaubenswissenschaft*, „Catholica. Vierteljahrsschrift für Kontroverstheologie” 3 (1934), s. 176-208.
- Söhngen G., *Analógia fidei. Gottähnlichkeit allein in Glauben?*, „Catholica. Vierteljahrsschrift für Kontroverstheologie” 3 (1934), s. 113-136.
- Söhngen G., *Wesen und Akt in der scholastischen Lehre von der participatio und analogia entis*, „Studium Generale. Zeitschrift für die Einheit der Wissenschaften im Zusammenhang ihrer Begriffsbildungen und Forschungsmethoden” 8 (1955), s. 649-662.
- Spieckermann I., *Gotteserkenntnis. Ein Beitrag zur Grundfrage der neuen Theologie Karl Barths*, München 1985.
- Stock K., *Anthropologie der Verheißung. Karl Barths Lehre vom Menschen als dogmatisches Problem*, „Beiträge zur evangelischen Theologie” 86 (1980).
- Św. Teresa do Jezusa, *Księga mojego życia (Autobiografia)*, tłum. D. Wandzioch, Poznań 2007.
- Św. Teresa od Jezusa, *Zamek wewnętrzny czyli Mieszkania*, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2009.
- Tillich P., *Systematic Theology. Existence in Christ*, Vol. II, Chicago 1958.
- Tillich P., *Teologia systematyczna*, t. 1, Kęty 2004.
- Thompson G., *‘Our lines and concepts continually break apart’: Language, Mystery and God in Barth*, w: *Karl Barth: A Future for Postmodern Theology?*, G. Thompson, Ch. Mostert (red.), Adelaide 2000, s. 191-209.
- Tupikowski J., *Filozofia Boga. Studium metafizyczno-historyczne*, Kraków 2002.

- Waap Th., *Gottebenbildlichkeit und Identität. Zum Verhältnis von theologischer Anthropologie und Humanwissenschaften bei Karl Barth und Wolfhart Pannenberg*, „Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie“, 2008.
- Wiesner W., *Anthropologische oder theologische Schriftauslegung?*, „Evangelische Theologie“ 1950/51, 10. Jahrgang, Nr. 2, s. 49-66.
- Wisniewska N., *Our Natural Knowledge of God. A Prospect for Natural Theology after Kant and Barth*, New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris 1990.
- Wisniewska Z. G., *Ukryty Oblubieniec. Św. Jana od Krzyża nauka o Bogu*, Studia i rozprawy Instytutu Teologii Dogmatycznej KUL, Credo 2, Lublin 2003.
- Wolf E., *Glaube und Erkenntnis. Über die Einheitlichkeit im Denken Karl Barths*, „Evangelische Theologie“ 21(1961) 16, s. 209-224.
- Wolterstorff N., *The reformed tradition, w: A Companion to Philosophy of Religion*, Ph. L. Quinn, Ch. Taliaferro (red.), Malden, Oxford 1999, s. 165-169.
- Wood D., *Barth's Theology of Interpretation*, Aldershot 2007.
- Wszolek St., *Racjonalność wiary*, Kraków 2003.
- Zahrnt H., *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, München 1982.
- Zdybicka Z., *Bóg*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, A. Maryniarczyk (red.), Lublin 2000, s. 640-676.
- Zdybicka Z., *Filozoficzna afirmacja Boga*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, K. Wojtyła, P. Kałwa (red.), Lublin 1973, s. 203-212.
- Zdybicka Z., *O tomistycznej drodze poznania Boga*, w: *Aby poznać Boga i człowieka. O Bogu dziś*, t. 1, B. Bejze (red.) Warszawa 1974, s. 71-83.
- Zdybicka Z., *Transcendentalna partycypacja bytu*, w: *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*, K. Klószak (red.), Kraków 1971, s. 170-196.

# INDEKS OSÓB

- Akwinata zob. Tomasz z Akwinu, św.
- Alston William Payne 11, 243, 249, 250-258, 261, 278
- Althaus Paul 110
- Aniela z Foligno, bł. 249
- Anzelm z Canterbury, św. 23, 38, 47, 61, 63, 72, 88, 104, 147
- Arystoteles 114, 121, 247, 248, 274
- Augustyn, św. 56, 132, 147, 246
- Autor *Obloku niewiedzy* 11, 220, 23-241, 279
- Balthasar Hans Urs von 18, 20-24, 53, 77, 79-84, 88-91, 110, 127, 137-139, 141, 190-194, 214, 215, 263
- Bejze Bohdan 264-266, 269
- Berkouwer Gerrit Cornelis 192-194
- Bernard z Clairvaux, św. 147
- Brunner Emil 9, 11, 12, 18, 76, 77, 88, 111, 147, 151, 168-170, 173, 174, 183-202, 204-209, 212-214, 277-279
- Bultmann Rudolf 9, 10, 12, 18, 111, 151, 153, 154, 157-184, 189, 207, 242, 276, 277
- Calvin Jean 9, 11, 22, 86, 147, 151, 165, 183, 195-198, 201-206, 208, 241, 242, 261-264, 269
- Cezar Gajusz Juliusz 161
- Cottret Bernard 203
- Dowey Edward A. 202-204
- Feuerbach Ludwig Andreas 133, 153, 154
- Freud Sigmund 260
- Fries Heinrich 173
- Gadamer Hans Georg 174, 182
- Georg Eichholz 180
- Gestrich Christof 82-84, 107, 110, 174, 204, 206, 208
- Gogarten Friedrich 9, 10, 12, 16-18, 111, 151-157, 170, 183, 184, 207, 242, 275, 277, 278
- Haga Tsutomu 77
- Härle Wilfried 109, 138
- Harnack Adolf von 14, 264
- Hartshorne Charles 119, 129
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich 13, 21, 83, 129
- Heidegger Martin 11, 157, 170-175
- Hessen Johannes 246, 247
- Hick John Harwood 251
- Hitler Adolf 18
- Hume David 13
- Jan od Krzyża, św. 11, 220, 222-229, 233, 234, 236-241, 279
- Johnston William 236-240
- Josuttis Manfred 90, 91, 104, 105
- Jüngel Eberhard 138-143, 171, 172
- Kalwin Jan zob. Calvin Jean
- Kant Immanuel 13-15, 38, 39, 110, 130
- Kartezjusz (właśc. René Descartes) 15, 258
- Kierkegaard Søren Aabye 18, 21
- Kuhlmann Gerhardt 174, 175, 181, 182
- Lindsay Mark 24
- Link Christian 11, 243, 247-249, 278
- Locke John 13, 258, 259
- Luter Marcin zob. Luter Martin

Luter Martin 9, 22, 62, 86, 146-148, 151, 152, 165, 167,  
169, 183, 185, 195, 198, 203-205, 242, 263, 269

Maritain Jacques 238

Marks Karol zob. Marx Karl Heinrich

Marx Karl Heinrich 260

Mechels Eberhard 148, 193, 194, 268, 269

Miskotte Kornelis Heiko 202

Newman John Henry, bł. 270

Pannenberg Wolfhart 143-145, 205

Paweł, św. 126, 167

Peter Lange 154, 155

Plantinga Alvin 258, 260, 261

Platon 130

Przywara Erich 263, 264, 268, 269, 272

Pseudo-Dionizy Areopagita 11, 131, 220, 229-237,  
240, 279

Quadt Ann 76

Quenstedt Johannes Andreas 143, 146, 193

Ritschl Albrecht 14, 119, 264

Scheler Max 11, 243-247, 269-271, 278

Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst 13-15, 17,  
120, 125, 133, 153, 182, 264

Söhngen Gottlieb 136-138, 140, 141, 144, 145, 148,  
208, 213, 263, 271, 272

Sokrates 161

Spinoza Baruch (właśc. Benedictus Despinoza) 13,  
129, 130

Teresa od Jezusa, św. 249

Tomasz z Akwinu, św. 36, 42, 96-98, 114, 118, 121,  
124, 136, 140, 191, 217, 238, 246, 263-265, 267,  
270-272

Troeltsch Ernst 14

Wolff Christian 13

Zdybicka Zofia 266, 267, 269

# INDEKS RZECZOWY

Agnostycyzm 110, 229, 234, 279

Aksjomat 91

Analogia 43, 45, 64n, 79, 82, 254

Analogia atrybucji 68, 143, 148, 193

Analogia bytu (*analogia entis*) 10n, 25, 47, 65n, 82, 88, 113, 118n, 133, 134, 146n, 184n, 191n, 206n, 211n, 216n, 225n, 228n, 233n, 247, 263n, 274n

Analogia operationis (czynu) 67, 144n

Analogia proporcji 140

Analogia relacji (relationis) 134n

Analogia wiary (analogia fidei) 9n, 22, 64n, 81, 107, 134n, 145, 146n, 184n, 191, 195n, 206n, 211n, 247, 272, 273n

Antropocentryzm 15, 83, 101n, 113, 218

Antropologia 18, 84, 88, 153n, 181n

Filozoficzna 88

Teologiczna 78, 152, 173

Antropomorfizm 47, 94n, 230, 245

Ateizm 110, 133

Bóg 33

Absolutność 24, 30, 116

Doskonałości 28, 44, 56n, 92n, 100n, 121n, 213n, 266

Jako działanie się (akt) 20, 106, 116, 119, 276

Niepodobieństwo do świata 26, 116

Niepojętość Boga 26n, 35, 49

Obecność w świecie 68

Podobieństwo do świata 21, 53, 65, 68, 115n, 119n, 229n, 240n, 265n

Poznawalność (niepoznawalność) 26, 35

Prawda niestworzona 64, 85

Przedmiotowość 27, 40, 49

Transcendencja 20, 26, 28, 31n, 53, 68, 116n

Zakrytość – odkrytość 35, 42n, 63

Byt 21, 274

Ciągłość bytowa (ontyczna, kontinuum) 23, 115, 117n, 134, 141, 148, 184n, 194, 206, 213n

Porządek bytu (porządek ontyczny) 64, 66, 70, 74, 77n, 263n

Chrystocentryzm 10

Chrystomonizm 14, 70, 81, 103, 108, 110, 207, 275

Chrystologia 14, 84, 99, 154, 213, 274

Chrystus 14, 17, 19n, 24, 110, 130, 132, 139, 201, 211n, 237, 274

Bóstwo 51n, 55, 73n, 79, 240

Człowieczeństwo 50n, 57n, 70, 213n, 240, 280

Wcielenie 20, 23, 50n, 53n, 73n, 77, 82, 153, 186, 214, 247

Człowiek 20, 29, 75n, 103, 135n, 142, 146n, 152, 157, 158n, 170n, 181

Anknüpfungspunkt 184n, 201, 209

*Dasein* 166n, 172n

Egzystencja (ludzka) 158n, 167n, 176n

Egzystencjalny 153, 163

*Humanum* 186n, 195n

Jako podmiot poznania 103

Jako punkt wyjścia w poznaniu Boga 119n, 129, 151n, 159n

- Obraz Boga w człowieku (*imago Dei*) 136, 147, 185n, 189n, 195n, 199, 204  
 Osoba 71  
 Potentia oboedientialis 189n  
 Simul iustus et peccator 148, 165, 207  
 Dedukcja 57, 100, 127n, 263  
 Dialektyka (jako metoda) 149, 199, 209  
 Doxastic practice 252n  
 „Drogi” św. Tomasza 264n  
 Dualizm 33  
 Egzegeza 16, 102  
 Fideizm 110, 151, 241n, 262, 272, 278n  
 Filozofia egzystencjalna 166, 170n, 176n  
 Filozofia 10, 14, 22, 24, 26, 27, 82, 84, 86n, 100n, 107n, 152, 155, 157n, 166, 168, 171, 175n, 182, 241n, 271, 274, 278  
 Metoda filozofii 86n, 156n, 241n, 273  
 Terminy filozoficzne 64, 87n, 89n  
 Grzech (pierworodny) 21, 59, 168, 196n  
 Skutki grzechu 11, 23n, 141, 146n, 152, 157, 159, 183, 184n, 195n, 204, 207, 278  
 Hermeneutyka 157n, 164n, 178n, 252  
 Interpretacja objawienia 21, 86n, 90, 100n, 157n, 161n, 168n, 174n, 176n, 179n  
 Idealizm 83  
 Kantyzm 38  
 Kontemplacja 219n  
 Istotowe poznanie Boga 222, 237n  
 Niewiedza (w poznaniu Boga) 218, 226n, 229n, 232n, 234n, 240n  
 Poznanie bezpośrednie (Boga) 219n, 250n, 255  
 Poznanie bierne (Boga) 219n  
 Poznanie czynne (Boga) 219n, 235  
 Poznanie pozapojęciowe (ponadpojęciowe) 216n, 220n  
 Zjednoczenie z Bogiem 219n, 225n, 233, 235n  
 Logika 247  
 Aporia 91, 99  
 Łaska 28n, 59n, 65, 68, 78, 134n, 141, 145n, 162n, 173, 184n, 187n, 206  
 Łaska podtrzymująca 185, 195n, 197n, 201  
 Porządek odkupienia (łaski) 70, 74, 77n, 80n, 83, 201  
 Usprawiedliwienie 145, 146n, 161, 166, 192, 194, 201n, 206  
 Łaska uświęcająca 29, 185, 201  
 Metafizyka 22, 48, 68, 82n, 99, 145, 211n, 240, 248, 261, 263n, 274  
 Ontologia 79, 87  
 Jako nauka 13  
 Przyczyna 81, 89, 117, 144  
 Związek przyczynowy 243n, 248, 255, 264  
 Mistyka 131n, 216n, 228, 238n, 249n  
 Mit (demitologizacja) 176n  
 Monizm 32  
 Natura (a łaska) 135n, 141, 147, 159, 184n, 188n, 195n, 197n, 207  
 Nazwy opisujące Boga 32, 39n, 45n, 65, 66, 69, 72n, 144, 229n  
 Nauka (nauki) 59n, 74n, 78n, 82, 84, 85, 133, 262, 275  
 Nominalizm 97n, 144, 200, 206n, 211n, 274  
 Objawienie (Pismo Święte, słowo Boże) 10, 13, 18, 21, 23n, 28, 34n, 55n, 72, 102n, 133, 153, 165, 168n, 172, 181, 196n, 203  
 Natura objawienia 34n, 37n, 44n, 52n, 189  
 Objawienie naturalne 14, 167, 196n, 203, 271  
*Ordnungen* 197n, 201n  
 Prawo naturalne 197n  
 Panteizm 21, 32, 68, 74, 185  
 Platonizm 66, 70n, 177, 207, 275  
 Poznanie 72, 79n, 121, 135n, 181, 274  
 Abstrakt (abstrakcja) 68, 80, 88n

- Pojęcie 39n, 46n, 49, 72, 84, 96, 120, 168, 177, 193, 211n, 216n, 229, 233, 237n, 240, 248, 266
- Poznanie zmysłowe 211n, 221, 226, 229, 250n, 274
- Prawda 27n, 45n, 55, 60, 64, 66, 72, 78, 80, 105, 185
- Samoświadomość 83, 85
- Świadomość 181
- Przekonania dotyczące Boga 252n
- Przedrozumienie 85n, 88n, 154, 157n, 161n, 166n, 170n, 224, 243, 270
- Racjonalizm 13n, 127n, 258
- Racjonalność 69, 70, 73, 76, 78, 82, 91n, 108n, 258, 277n
- Reformowana epistemologia 11, 258n
- Religia 14n, 23, 131n, 261
- Reliable* (godny zaufania) 252n, 256n
- Rozum 73
- Przypowieść ewangeliczna 247n
- Religia 13, 270
- Doświadczenie religijne 243n, 249n
- Religia naturalna 13, 243n
- Przekonania religijne 249n, 258n
- Samorozumienie 15, 163n, 168, 172, 176, 270
- Sola gratia, (sola fide, sola scriptura) 82, 143, 183, 188, 207n, 277n
- Stworzenie (świat) 29n, 53, 135n
- Doskonałości stworzeń 70, 72
- Natura (istota rzeczy) 30, 47, 66, 70, 73n, 78, 82, 117
- Podobieństwo do Boga 31, 34, 53, 66, 68, 113n, 142, 212n, 264n
- Subiektywizm 14n, 85, 107, 109n, 113, 246, 250n, 254, 272, 278
- Teologia (nadprzyrodzona) 13n, 83n, 85n, 216n, 227n
- Metoda teologii 18n, 22n, 37n, 91n, 102n, 174
- Teologia dialektyczna 9, 17n, 25n, 59, 64, 151, 187n
- Teologia przymierza 134, 139
- Teologia usprawiedliwienia 10, 141n, 146n
- Teologia naturalna (filozofia Boga) 10, 13n, 18, 24, 27n, 63, 79, 111, 113n, 126n, 133, 146, 154n, 157n, 166n, 183, 184n, 195n, 200n, 211n, 241n, 248n, 258, 261, 262n, 264, 270, 274n
- Poznanie naturalne 27n, 36, 59n, 78, 113, 154n, 166n, 182, 184, 190, 197n, 201n, 206n, 211, 242n, 261, 262n, 277
- Teologia negatywna (apofatyczna) 11, 124n, 131, 216n, 220n, 227, 230n
- Teoria poznania (epistemologia) 22, 27, 78, 83
- Porządek poznania 64, 66, 68
- Tomizm 11, 262n, 274
- Uwznioślanie 121n, 266
- Wiara 59n, 80n, 108, 134, 141n, 144n, 146n, 153n, 160n, 167, 180n, 211n, 221n, 248
- Wiara a rozum 61n, 78n, 81, 85n, 102n, 106n, 114, 133n, 141n, 151n, 156, 165n, 168n, 171, 175n, 182n, 184, 206n, 213n, 216n, 228n, 234n, 240n, 247n, 260n, 268n, 274n, 276
- Zdrowy rozsądek 252n, 258, 261n
- Znak 39n, 53, 68, 146, 213n, 216n, 240, 279



## SUMMARY

### **Faith and Reason in the Cognition of God. A Study of Karl Barth's Thought**

The faith–reason relationship is an old philosophical issue. The way of understanding this relationship has a great impact on the theory of the cognition of God. Calvin's understanding of this relationship favors faith and undermines the role of reason, and has a big impact both on theology and philosophy insofar as they deal with the problem of the method of the cognition of God.

Reformed theologian K. Barth states that we know God only by faith without the help of reason, which is a radical point of view. He introduces his own theory of the *analogy of faith*. His point of view is rejected by other reformed and Lutheran theologians, his former coworkers: F. Gogarten, R. Bultmann and E. Brunner, who try to mitigate his position by introducing reason as a more or less important factor of the cognition of God by faith. The subsequent discussion between them shows that Barth's method is not coherent and does not allow to know God. One of the reasons of the failure of Barth's method is a lack of the analogy of being, as Brunner stresses. The discussion also shows that Barth presumes the use of autonomous reason although he denies this. However, solutions suggested by Barth's adversaries are not free from problems, either. They also rely on the Calvin-Lutheran paradigm of the cognition of God. Gogarten's theory does not really change much in Barth's method but at least Gogarten is conscious that faith presumes a different cognition of the world, which is independent from faith. Bultmann's theory denies the specificity of faith. Only Brunner's theory really allows to know God on the ground of faith but betrays the Calvin-Lutheran paradigm by assigning real autonomy to reason.

In order to present the effect of the lack of the analogy of being in the cognition of God based on faith, three theories of Christian mystics are analyzed. Two of them deny the analogy of being, which results in the negative theology of Pseudo-Dionysius and of the author of "The Cloud of Unknowing". This refusal of the possibility to know God truly on the basis of Christian faith leads to agnosticism. Only the theory of John of the Cross allows to know God truly on the basis of the Christian faith because he presumes the analogy of being and consequently creates the possibility of cooperation between reason and faith.

Calvin's paradigm of the cognition of God is also present in the philosophy of religion of W. P. Alston, somehow in that of M. Scheler and of Ch. Link. These philosophical theories of the cognition of God are fideistic, because they distrust the use of reason

and emphasize the role of faith. As a result these theories do not allow philosophy to exist as a science independent from faith. They are unilateral and not coherent, because faith as such presumes the use of reason. Thomistic philosophy may serve as an example of a philosophical cognition of God independent from faith.



