

SPRAWOZDANIA

Na posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, odbytym dnia 19 grudnia 1951 r. przedstawił ks. Tadeusz Ryłko własną pracę pt. *Karol Barth — twórca teologii dialektycznej*.

Wielu myślicieli protestanckich, widząc »śmiertelne niebezpieczeństwo zagrażające teologii protestanckiej i protestantyzmowi w ogóle« wypływające z zasady bezautorytatywnego nauczania kościelnego, wołało reformatora. Wielu z nich widziało go w osobie Karola Barth'a. Rzeczywiście, Barth spełnił pokładane w nim nadzieje. Przeprowadził reformę teologii protestanckiej w kierunku ortodoksji, choć nie na tradycyjną modłę. W sposób oryginalny stawia stare, odwieczne problemy i daje im nowe rozwiązanie, a całą teologię ujmuje dialektycznie. Nie oznacza to tylko, że przedstawia dynamikę wewnętrzną Objawienia Bożego oraz jego uobecniania się wśród nas w formie tezy-antytezy-syntezy, ale całą teologię, jako naukowe ujęcie przepowiadania Słowa Bożego ujmuje jedynie jako mowę Boga do człowieka (wg etymologii greckiego słowa — *dialein*). Dał przez to początek nowemu kierunkowi teologicznemu zwanemu teologią dialektyczną samą zaś oryginalną doktrynę teologiczną Barth'a określają autorzy mianem »bartyzmu«.

Wpływ Barth'a na teologię protestancką był ogromny. Nie ograniczył się do Niemiec (gdzie znalazł takich zwolenników jak Althaus, Köberle, Gogarten, Dörries, Köller) czy Szwajcarii (E. Brunner, E. Thurneysen), ale sięgnął do Francji, Danii, Anglii i Ameryki. Nawet wielu teologów katolickich pozostaje mniej lub więcej pod wpływem lub przynajmniej urokiem nauki Barth'a, czy też niektórych jej części, choćby wymienić Przywarę, Reisnera, Pribilla, Guardiniego, Adama, Groschego, Gezenyego. Przyczyn wpływu Karola Barth'a należy jednak szukać nie tylko w nauce jego, ale i w uroku religijnej osobowości autora, typu starotestamentalnych proroków.

Karol Barth urodził się w 1886 r. Studia jego to walka wpływów teologii liberalistycznej Harnacka i ortodoksyjnej Schlettera i Hermanna z Marmurga. Głównym zainteresowaniem — odpowiedź na pytanie liberalizm gospodarczy czy komunizm? W 1918 r. następuje zwrot jego

zainteresowań w kierunku istotnych problemów teologii dogmatycznej. Pisze komentarz do listu św. Pawła do Rzymian *Römerbrief*, gdzie rzuca pierwszy zarys swego dialektycznego myślenia. Dziełem jego życia to wychodzące jeszcze wielotomowe dzieło *Kirchliche Dogmatik*. Obecnie wykłada w Bazylei i Zurychu.

Trudno kusić się, by w sprawozdaniu przeanalizować najważniejsze problemy teologii dialektycznej. Można tylko przedstawić główne linie pozycji myślowych teologii dialektycznej, a w szczególności Karola Barth'a.

Myśl Barth'a, a także większości przedstawicieli teologii dialektycznej charakteryzuje absolutny dualizm pomiędzy Bogiem a stworzeniem. Nie ma żadnej analogii ani więzi pomiędzy stwórcą a stworzeniem, w szczególności między Odkupicielem a stworzeniem. Świat jest niezapisaną tablicą w odniesieniu do Boga. Bóg zaś jest jeden tzn. Bóg Objawienia, »Bóg Izaaka i Jakuba« a zarazem stwórcą. W rozpatrywaniu stosunku stworzenia do Boga nie można pominąć Objawienia-Odkupienia. Cokolwiek odnosi się do Boga, jest niedostępne człowiekowi, co jest dostępne człowiekowi, nie jest już Bogiem. Dualizm ten pogłębia jeszcze grzech, który wiecznie kala naturę ludzką i czyni ją wrogiem łaski, przez którą człowiek może Boga osiągnąć.

Drugim znamieniem jest absolutny agnostycyzm, który ma dwojakie znaczenie :

1. Niepoznawalny jest Bóg poprzez rzeczy stworzone, przez człowieka będącego poza Objawieniem jak i oświeconego światłem Objawienia. Bo w świecie nie ma śladu Boga. Cokolwiek poznaje tu człowiek i określa jako Boga, to nie jest prawdziwym Bogiem, ale tylko wyabsolutnieniem i rzutowaniem w nieskończoność jego samego lub otaczającego go kosmosu, »bożkiem«.

2. Nawet w Objawieniu, w poznaniu przez wiarę, Bóg pozostaje faktycznie niepoznawalny. Bóg bowiem jest czymś zupełnie innym niż to oznaczają pojęcia Objawienia zrozumiane po ludzku, w ludzkim sensie. Właściwym przedmiotem pojęć objawionych jest prawda Boża odzwierciedlona z woli Bożej doskonale przez te pojęcia, ale umysłowi ludzkiemu niedostępna. Prawda słów objawionych odkryta analizą ludzkiego rozumowania nie odzwieciadla rzeczywistości Bożej. Podmiotem poznania przez wiarę jest też nie człowiek, ale Bóg. On bowiem daje siebie za przedmiot poznania podmiotowi poznającemu, On przez swą łaskę sprawia w podmiocie poznanie, a nawet przyjęcie tego poznania. Człowiek nie ma w tym poznaniu najmniejszego udziału. Jest biernym nosicielem poznania Boga przez Boga.

Konsekwencją pierwszego stanowiska jest fideizm. Człowiek musi poznawać Boga i faktycznie poznaje. Nie poznaje sam, własnymi siłami skażonymi przez grzech wiecznie w nim trwający, więc musi poznawać przez Objawienie i tylko przez Objawienie. *Analogia entis* musi być

zastąpiona przez *analogia fidei*. Ale i fideizm nie uratował autora od agnostycyzmu w drugim znaczeniu. Nie wszyscy jednak z wolennicy teologii dialektycznej poszli tak daleko w swych wnioskach. Szczególnie mocno wystąpił przeciw tak skrajnemu agnostycyzmowi Karola Barth'a — Emil Brunner.

Dalszą cechą charakterystyczną teologii dialektycznej jest jej antyrelatywizm. Źródłem jego nie są przesłanki teoriopoznawcze, ale istota Słowa Bożego-Objawienia jako przedmiotu i podmiotu zarazem poznania Boga. Nie może być mowy o jakimkolwiek relatywizmie w systemie gdzie człowiek staje się podmiotem poznania przez przedmiot, a przedmiot jest zarazem suwerennym podmiotem. Zwraca się teologia dialektyczna szczególnie przeciwko dwom postaciom relatywizmu

idealizmowi, który sam tworzy przedmiot, przez naukę, że Bóg przez łaskę czyni się przedmiotem naszego poznania, oraz

relatywizmowi teologii doświadczalnej, przez twierdzenie, że doświadczenie to — jest w stosunku do Boga bezprzedmiotowym, bo nie ma tam zetknięcia się z absolutem.

Teologia dialektyczna, a w szczególności bartyzm nacechowany jest głębokim i zasadniczym pesymizmem. Pesymizm ten jest dwojakiemu rodzaju: poznawczy i etyczny.

Pesymizm poznawczy zwraca się:

1) przeciwko punktowi wyjścia w badaniach teologicznych. Jedy-nym pewnym punktem wyjścia wszelkiego badania to nie kartezjańska zasada pewności, ani oczywistość doświadczenia, które jako ludzkie i skażone prowadzą człowieka po manowcach, ale Objawienie.

2) przeciw historii jako źródłom wiedzy o Bogu. To, co Boże, nie jest dane w historii jako w czymś ludzkim. Nawet historia biblijna, jako coś ludzkiego i poddanego »światowym procesom«, jest zwodzicielką człowieka, sama z siebie nie prowadzi do poznania Boga.

3) przeciw psychologii religii jako źródłom poznania rzeczywistości Bożej i upewnienia religijnego. Bóg, oraz wszystko co Boże jest niepoznawalne nawet w transparencie religijnego stanu duszy ludzkiej. Badanie przeżyć religijnych człowieka nie prowadzi do Boga ani nawet w Jego pobliże.

Pesymizm moralny leży w stwierdzeniu przeogromnej nędzy człowieka wobec Boga. Zarówno poznanie dobra, pragnienie, wykonanie dobra czy osiągnięcie końcowego dobra — zbawienia, o ile jest własnym ludzkim poznaniem, pragnieniem, wykonaniem, jest grzesznym jak i sam człowiek, nie prowadzi do prawdziwego Dobra-Boga. Jeśli się to dokonuje, to tylko przez Boga jako przyczynę sprawczą. Człowiek musi najpierw zwątpić i zrosnąć o sobie, aby go Bóg mógł poprowadzić w swe pobliże, ale zawsze jako celnika z pustymi rękami. Człowiek nie ma żadnego własnego etycznego fundamentu pod nogami. O ile stoi na swej własnej, ziemskiej podstawie, nie dosięga Boga, — o ile dosięga

Boga, to »wisi w powietrzu«, nie czerpie żadnej podpory ze swej ludzkiej rzeczywistości.

Pesymizm ten rozciąga się też i na religię. Religia różni się zasadniczo od prawdziwego stosunku człowieka z Bogiem, choć prawdziwy stosunek człowieka z Bogiem ma postać przeżycia religijnego. Człowiek w religijnym przeżyciu nie dosięga Boga, o ile to jest jego przeżycie.

Teocentryzm to dalsza cecha charakterystyczna teologii dialektycznej. Nie ma w łączności z Bogiem dwóch czynników; ludzkiego i Bożego, nie ma dwóch mocy i działań, ale tylko moc i działanie Boże.

Nazwano teologię dialektyczną, a szczególnie bartyzm okazjonalizmem teologicznym i słusznie. Biblia nie jest środkiem do poznania rzeczywistości Bożej, do nawiązania z Nim kontaktu z powodu swej istotowej tajemniczości wynikającej z niemożności odcyfrowania przez człowieka właściwego, Bożego znaczenia pojęć objawionych, ale jest tylko okazją, by człowiek mógł się stać z łaski Bożej »podmiotem« poznania, a właściwie, aby Bóg był w nim przez Boga poznany.

Wreszcie metoda dialektyczna jaką stosują w swych systemach. Każda metoda, jeśli ma być właściwą, musi być odpowiednia dla przedmiotu. Przedmiotem teologii jest Bóg, suweren wszelkich stosunków między sobą a światem. Człowiek więc nie może zająć wobec Niego stanowiska badacza, ale tylko partnera dialogu pomiędzy Bogiem a człowiekiem, dialogu, w którym Bóg mówi a człowiek tylko słucha, a Bóg nawet to słuchanie sprawia. To jedno zasadnicze znaczenie określenia »dialektyka« u Barth'a. Ale istnieje i tu dialektyka przeciwieństw — nie tyle pojęć, ale mocy, pomiędzy którymi waha się człowiek od siebie do Boga i od Boga do siebie. Takimi dialektycznie przeciwstawnymi mocami są np. grzech i łaska.

Gdzie czerpał natchnienie twórca teologii dialektycznej Karol Barth? Wskazują jego dzieła na Biblię i protestancką naukę o usprawiedliwieniu. Ale sięgnąć trzeba do myśli pisarza, którego imię skrzętnie wymazywane jest z dzieł Bartha szczególnie późniejszych (po 1927 r.) Sören Kierkegaard'a. Nie tylko słownictwo »egzystencjalistyczne«, ale stawianie problemów i rozwiązywanie ich jest kierkegaardowskie. Tylko że wnioski wyciągnął Barth bardziej konsekwentnie, aż do absurdu konsekwentnie i stworzył jednolity system myślowy.

Na posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, odbytym dnia 19 stycznia 1952 r. referował ks. Marian Kowalewski własną pracę pt. *Teoria poznania u Józefa Maréchała*.

Myśliciel belgijski, Józef Maréchal (1879—1944), nie stworzył całościowej teorii poznania, lecz zainteresował się jednym tylko zagadnie-

niem, a mianowicie tzw. przedmiotowością poznania. Przyjąwszy kantowską koncepcję poznania, stwarzającego przedmiot, uznawszy za punkt wyjścia immanentną treść świadomości i rozróżnienie między zjawiskiem a rzeczą w sobie, stara się Maréchal dać odpowiedź na pytanie, pod jakimi warunkami owa immanentna, podmiotowa i relatywna treść świadomości, czyli tzw. forma poznawcza, przybiera charakter transcendentny, przedmiotowy i konieczny. Innymi słowy, Maréchal chce zbadać i wykryć te czynniki, które relatywną i zjawiskową treść poznawczą czynią przedmiotem w znaczeniu metafizycznym, a więc przedmiotem o charakterze koniecznym i powszechnym. Myśliciel belgijski przeto nie zajmuje się zagadnieniem istnienia świata zewnętrznego, lecz wyłącznie owymi warunkami nadającymi formie poznawczej cechę przedmiotowości i bytowości.

Forma poznawcza nabiera charakteru przedmiotowego wówczas, gdy przeciwstawia się podmiotowi poznającemu. Przeciwstawienia tego nie spotykamy, zdaniem Maréchala, ani w poznaniu zmysłowym, ani w pojęciowym poznaniu umysłowym. W poznaniach tych bowiem czynnikiem istotnym jest obraz zmysłowy, który z racji swej relatywności i zjawiskowości nie może być podstawą uprzedmiotowienia.

Przeciwstawienie to, które jest konieczne dla stwierdzenia przedmiotowości naszego poznania, osiągnąć można dopiero w akcie sądu. W sądzie bowiem, tym najdoskonalszym akcie poznania, oprócz syntezy konkretyzującej (odpowiadającej syntezie kategoryjnej Kanta) istnieje jeszcze tzw. synteza przedmiotowa czyli afirmacja. Ta właśnie synteza relatywną formę poznawczą nie tylko przeciwstawia podmiotowi, ale łączy ją równocześnie z Absolutem boskim, z którego jako z pełni bytu splywa cecha bytowości, a konsekwentnie również charakter konieczności i powszechności, na każdą formę poznawczą.

W każdym przeto sądzie stwierdza się (afirmuje) w sposób domyślny (implicite) Absolut boski i ta właśnie afirmacja decyduje o charakterze metafizycznym formy poznawczej. Dla wytłumaczenia jednak owej afirmacji Absolutu przyjmuje Maréchal czynnik celowości i aktywności umysłu. Celowość gra główną rolę w samym przeciwstawieniu danych świadomości podmiotowi poznającemu. Ona bowiem sprawia, że poszczególne formy poznawcze są celem częściowym i etapowym w dążeniu umysłu do Celu Ostatecznego. Byt bowiem najdoskonalszy czyli Absolut jest przedmiotem właściwym umysłu ludzkiego i w dążeniu do wizji Boga napotyka umysł na poszczególne poznania, które są celami częściowymi w stosunku do Celu Ostatecznego. Z chwilą więc, gdy formę poznawczą ujmie się jako cel częściowy, z tą samą chwilą forma ta różni się i przeciwstawia podmiotowi. A ponieważ porządek celowości należy, zdaniem Maréchala, do porządku (w sensie kantowskim), a więc do porządku numenalnego, dlatego forma poznawcza ujęta jako cel, nabiera charakteru numenalnego czyli rzeczy w sobie.

Ów czynnik celowości, aczkolwiek zdaniem Maréchala, tłumaczy samą przedmiotowość i numenalność formy poznawczej, to jednak nie wyprowadza jej z granic immanencji. Przyjąć więc trzeba wrodzoną aktywność umysłu, czyli tzw. dynamizm umysłowy, który bez przerwy dąży do intuicji Istoty boskiej i przez to ustawiczne dążenie poza siebie do Pełni bytu, przenosi również poszczególne formy poznawcze poza granice immanencji.

Absolut przeto boski jako „nieuwarunkowany warunek“ wszelkiego poznania oraz czynnik celowości i dynamizmu umysłowego tłumaczą i usprawiedliwiają charakter przedmiotowy naszego poznania, a przez to czynniki te są usprawiedliwieniem realizmu epistemologicznego. Przez to, zdaniem Meréchala, došlo również do przewycięzenia agnostycyzmu i subiektywizmu kantowskiego, a konsekwentnie do wykazania prawomocności metafizyki, której podstawy zachwiał właśnie subiektywizm kantowski. Wydaje się również Maréchalowi, że z racji pozostawania w czasie rozwiązywania zagadnienia krytycznego na terenie metody transcendentalnej Kanta, udało mu się przy pomocy celowości i dynamizmu umysłowego, połączyć typ metafizyczny teorii poznania z typem krytycznym, czyli transcendentalnym.

Po sprawozdawczym przedstawieniu przebiegu rozumowania myśliciela belgijskiego odpowiemy na pytanie, czy rzeczywiście udało się Maréchalowi przewycięzyć agnostycyzm i subiektywizm kantowski i czy doszedł on do realizmu krytycznego. Odpowiedź musi wypaść negatywnie, a to z następujących powodów:

1. W punkcie wyjścia swych rozważań przyjął Maréchal jako dogmatyczne założenie kantowską definicję poznania, zamykającą poznanie w ciasnych ramach immanencji. Tymczasem poznanie jest ujęciem czegoś, co istnieje niezależnie od podmiotu i ta relacja podmiotu i niezależnego przedmiotu należy do istoty poznania.

2. U podstaw zagadnienia przedmiotowości poznania w ujęciu Maréchala leży również dogmatyczne przyjęcie kantowskiego podziału na zjawiska i rzeczy w sobie. Zjawiska natomiast ująć trzeba, jako aktualnie poznana część całości, którą jest rzecz w sobie.

3. Nie można również zgodzić się na przyznanie przez Maréchala naszemu poznaniu charakteru apriorycznego, gdyż przyjąć trzeba, że podmiot jest zawsze zdeterminowany przez przedmiot, a pewnego właściwego podmiotowi sposobu ujmowania danych przedmiotowych nie można w żadnym wypadku uznać za czynnik aprioryczny naszego poznania.

4. Wydaje się, że Maréchal miesza ze sobą zagadnienie prawdy logicznej z zagadnieniem przedmiotowości. Jeżeli bowiem do prawdy logicznej, ujętej jako pewnej odpowiedniości między rzeczą a umysłem, dochodzi się dopiero na terenie sądu, to stwierdzenie przedmiotowości naszego poznania dokonać się musi przed aktem sądenia, gdyż inaczej sąd nie mógłby dojść do skutku. Stwierdzenie prawdy logicz-

nej w sądzie zakłada uprzednie już ustalenie przedmiotowości pojęć, z których sąd się składa.

5. Sprzeciw również budzi mieszanie przez Maréchala porządku logicznego z porządkiem ontologicznym, oraz utożsamianie celu przyrodzonego z celem nadprzyrodzonym. Wprowadzanie czynników nadprzyrodzonych wydaje się nienaturalne i mącające właściwy stosunek filozofii do teologii.

Stwierdzić dalej trzeba, że ani czynnik celowości ani czynnik dynamizmu umysłowego nie tłumaczą należycie, w jaki sposób za ich pośrednictwem dokonać się może uprzedmiotowienie formy poznawczej. Element celowości bowiem odpada całkowicie, gdy się wykaże, że przedmiotem poznania umysłowego jest byt w ogólności (*ens commune*), a nie Byt najdoskonalszy, jak twierdzi Maréchal. Dynamizm zaś nie może być uważany za czynnik uprzedmiotawiający, gdyż wcześniejszym od samej tendencji umysłu do rzeczywistości jest realizm samego umysłu, a ponadto umysł z natury swej nie dąży do dobra zewnętrznego, jak chciałby myśliciel belgijski lecz do doskonałości swego własnego aktu. Poza tym nie udowadnia Maréchal, że dynamizm skierowany na Boga jest rzeczywiście dążeniem naturalnym. Fakt ten znany jest jedynie z Objawienia.

Jeżeli weźmie się pod uwagę założenia metodologiczne Maréchala, to przyznać trzeba, że pominięcie przez niego metody opisowej i wyłączne trzymanie się metody transcendentalnej spowodowało zbytnią spekulację i abstrakcję, cechującą jego pracę. Ponadto nie utrzymał się Maréchal w swych rozważaniach na konsekwentnym stanowisku metody kantowskiej, gdyż do swej próby rozwiązania zagadnienia krytycznego w ramach metody transcendentalnej, włączył czynniki metafizyczne jak celowość i Absolut oraz czynnik psychologiczny dynamizmu umysłowego, przez co narusza czystość tej metody i wykazuje niekonsekwencję między swymi metodologicznymi zamierzeniami a przeprowadzonym rozumowaniem. Wydaje się, że cechą ściśle stosowanej metody transcendentalnej jest niemożność dojścia do tego co transcendentne.

W oparciu o powyżej podane zastrzeżenia stwierdzić trzeba, że próba przewyciężenia Kanta na jego własnym terenie i przy pomocy jego własnej metody nie powiodła się Maréchalowi. I Maréchal przyjmujący w punkcie wyjścia stanowisko idealizmu nie potrafił go przekroczyć i do zamierzonego realizmu krytycznego nie doszedł. Przyjmując, jak się wydaje, w stosunku do świata zewnętrznego realizm naiwny, to przecież w rozwiązaniu zagadnienia krytycznego nie wyszedł z ram idealizmu i aprioryzmu kantowskiego. Największą jego zasługą w rozwoju epistemologii neotomistycznej jest wprowadzenie do niej szacunku dla systemów nowożytnych i ich wykorzystanie w budowie systemu teoriopoznawczego.