



Dariusz Bęben

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0001-9829-6222>

Objawienie, prawda, nauka Spór o relacje między filozofią a teologią w czeskiej myśli międzywojnia

Revelation, Truth, Science A Dispute Over the Relationship Between Philosophy and Theology in Czech Interwar Thought

Abstract: The aim of the article is to present the dispute regarding the relationship between philosophy and theology in Czech interwar thought (Kozák, Souček, Rádl, Patočka). The author discusses various ways of justifying theology and Revelation and their relations to philosophy. In this dispute, on the one hand, theologians try to justify the uniqueness of theology and also demonstrate its scientific nature. On the other hand, philosophers show that theology that is based on Revelation cannot be part of knowledge. The history of the dispute has shown that theology must maintain a distance from philosophy if it does not want to renounce its essence, its securitatis, which gives meaning to the existence of theology, and, which does not mean that it is insensitive to everyday human problems.

Keywords: Revelation, Czech philosophy, Kozák, Souček, Rádl, Patočka

Wstęp

Ten tekst jest omówieniem sporu, jaki przetoczył się w latach dwudziestych XX wieku w środowiskach czeskich teologów i filozofów. Przedmiotem konfliktu był wzajemny stosunek filozofii i teologii. Już tysiąc lat wcześniej ów temat rozgrzewał intelektualistów, od tego czasu jednak temperatura sporu mocno spadła. Filozofia – szczególnie od czasów nowożytnych – zdecydowanie odcięła się od teologii i wykazała swoją nad nią wyższość. Wynikiem tego rozłamu jest rozwój teologii naturalnej – jeśli bowiem rozum jest domeną filozofii, to teologia naturalna stanowi szczególny jej przypadek.

Niezwykły wręcz rozwój myśli teologicznej – zwłaszcza protestanckiej – na początku XX wieku, pojawienie się ogromnych naukowych aspiracji teologii doprowadziło do tego, co Jan Patočka nazwał „imperializmem teologów”¹.

Jednym z punktów zapalnych sporu między teologią a filozofią była teoria podwójnej prawdy. Ta heretycka koncepcja zakładała istnienie dwóch prawd: filozoficznej i teologicznej, dwóch porządków: naturalnego i ponadnaturalnego, które są od siebie zupełnie niezależne. Teoria bardzo atrakcyjna (dla teologów) i bardzo niebezpieczna (dla filozofów). A jak wiadomo, filozofia czeska prawdą stoi, od Jana Husa do Václava Havla. Konfrontacja czeskich teologów z czeskimi filozofami była więc nieunikniona.

Czas i miejsce sporu nie są bez znaczenia. Lata dwudzieste i trzydzieste XX wieku to okres wielkiego rozkwitu czechosłowackiej filozofii. Pozytywizm i herbartyzm osiągnęły swe apogeum, rodziły się strukturalizm oraz fenomenologia, a także wyraźnie kształtowała się w różnych postaciach filozofia chrześcijańska. Ludzie zaś, którzy zaangażowali się w ten spór, to najważniejsi myśliciele czescy, nie tylko zresztą tego okresu, ale i całego XX wieku. Czeska filozofia stała się małym poligonem walki teologów z filozofami o panowanie nad duchem człowieka, ale ten spór miał również wymiar niejako wewnętrzny, gdyż wygenerował pytanie: czy filozof i teolog są więźniami swoich prawd czy też są wolni w swym myśleniu?, i – co ważne dla nas, filozofów – pobudzał do stawiania pytań o cele i zadania filozofii. Znakomicie ujął to wybitny czeski teolog Josef Hromádka: „Gdzie jest filozofia, która chwyta i uzasadnia realność (nie tylko wyobrażeniową) istnienia absolutnej normy nad człowiekiem i światem i która poznaje (prawdziwie filozoficznie) pełną rzeczywistość materialnego świata? Gdzie

¹ J. Patočka: *J.L. Hromádka a filosofie*. In: Idem: *Češi*. Ed. K. Palek, I. Chvatík. D. 1. [Sebrané spisy Jana Patočky. Sv. 12]. Oikoymenh, Praha 2006, s. 128. Jeśli nie zaznaczono inaczej, przekład fragmentów – D.B.

jest filozofia, która nie tylko odnaturalizowała prawdę i dobro, lecz także uczyniła człowieka w pełni odpowiedzialnym za zło tego świata, a tym samym pozbawiła zło jego naturalnego charakteru? Gdzie jest filozofia, która odkrywa królestwo ducha i odróżnia je od przypadkowego i instynktownego naturalnego życia i która uznaje, że także materialna, nieożywiona, irracjonalna przyroda ma sens i cel?”².

Kozák

Momentem założycielskim sporu jest recenzja czeskiego filozofa Jana Blahoslava Kozáka (1888–1974) dotycząca książki Emila Brunnera *Religionsphilosophie evangelischer Theologie* (1927)³. Recenzja ukazała się w najważniejszym wówczas czeskim czasopiśmie filozoficznym „Česká mysl”⁴. Sam Kozák był znanym filozofem specjalizującym się w zagadnieniach epistemologicznych, ale – co ważne – był także wykształconym teologiem i znakomitym znawcą myśli protestanckiej, zwolennikiem jej liberalnego odłamu.

Pochodzący ze Szwajcarii Emil Brunner (1889–1966) należał wówczas do najważniejszych teologów protestanckich (a i dziś za takiego uchodzi). Wspólnie z Karlem Barthem (1886–1968), Friedrichem Gogartenem (1887–1967), Rudolfem Bultmannem (1884–1976) czy Dietrichem Bonhoefferem (1906–1945) reprezentował odłam, który w teologii zyskał intrygującą nazwę **teologii dialektycznej**, zwanej także za Paulem Tilichem (1886–1965) – teologią kryzysu.

Ten powstały po pierwszej wojnie światowej nurt stanowił niewątpliwie odpowiedź na liberalne ruchy wewnątrz protestantyzmu, choć nie bez znaczenia dla rozwoju teologii dialektycznej był powszechnie panujący klimat schyłku modernizmu⁵. Z punktu widzenia teorii Brunnerowskiej współczesne nurty teologiczne nie oddają istoty religii; ortodoksyjne teorie

² J.L. Hromádka: *Masaryk*. Vydavatelské oddělení YMCA, Praha 1930, s. 214.

³ Por. E. Brunner: *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*. De Gruyter, Berlin 2019.

⁴ Por. J.B. Kozák: *Emil Brunner: „Religionsphilosophie evangelischer Theologie”*. München–Berlin. Oldenbourg, 1927. „Česká mysl” 1928, r. 24, č. 3, s. 249–254.

⁵ Por. *Anfänge der dialektischen Theologie*. Hrsg. J. Moltmann. 2 Bd. Kaiser, München 1962.

są zbyt wąskie, racjonalistyczne i deistyczne – zaprzeczają wyjątkowości Objawienia, liberalne – subiektywizują wiarę, historyczne zaś relatywizują absolutność chrześcijaństwa. Z filozoficznego punktu widzenia najważniejszą zmianą było odrzucenie teologii naturalnej z całym jej metafizycznym zapleczem. Teologia ta zajmuje się raczej wyabstrahowanym pojęciem Boga, dlatego jego dialektyczna wersja, koncentrująca się wokół Słowa Bożego, za najważniejszą ideę oraz za najwyższą wartość wiary uznawała to, co wydarzyło się na Golgocie.

Jak zauważa Kozák, w przypadku Brunnera nie mamy już do czynienia z filozofią religii, lecz z filozofią religijną, a dokładniej – chrześcijańską. Klasyczna filozofia religii – jeśli w ogóle można ją tak nazwać – opiera się na rozważaniach logicznych, epistemologicznych lub ontologicznych. I choć celem filozofii nie jest wydedukowanie przekonań religijnych, to jednak stara się ona uprawomocnić ich miejsce w duszy człowieka. Brunner odrzuca tego rodzaju podejście, gdyż wynika ono w dużej mierze ze słabości wiary⁶.

Teolog szwajcarski – co podkreśla Kozák – popada jednak w skrajność, istotą wiary czyni bowiem Objawienie, uważa też, że droga wszechogarniających powiązań z rozumem musi zostać przerwana. Innymi słowy: teologia musi się uniezależnić od filozofii. Nie chodzi już o poszukiwanie logosu, lecz o uznanie logosu Objawienia, który nie jest niczym innym jak manifestacją Boga w Jezusie Chrystusie. I nie ma mowy o żadnym symbolizmie, lecz o żywym Bogu, którego znamy z Biblii⁷. Teologia Brunnera to teologia Pisma Świętego.

Takie założenia teologiczne mają swoje przełożenie na kwestie teorio-poznawcze, które są w centrum zainteresowania Kozáka. Brunner krytykuje zarówno stanowisko realizmu, jak i stanowisko idealizmu. Realizm – jak twierdzi – opiera się na przyczynowości, która zakłada fałszywy konstruktywizm danych, z kolei idealizm ujmuje prawdę tylko częściowo, stąd nieunikniony regres w nieskończoność. Naukowcy rzadziej, lecz filozofowie bardzo często odwołują się do Absolutu. Zdaniem teologa traktują go jednak jak ideę czysto abstrakcyjną, która nie może stanowić podstawy religii, ale – co gorsza – może być motywacją pozornego zbawienia. Droga zaś do konkretnego Absolutu, czyli osobowego Boga, prowadzi jedynie przez Objawienie, które zrealizowało się w rzeczywistości historycznej – w osobie Jezusa Chrystusa⁸.

Kozák ma świadomość tego, że koncepcja Brunnera ma bardzo wiele luk. Nie chodzi o paradoksalność: ta jest wpisana w jej założenia (Objawienie jako

⁶ J.B. Kozák: *Emil Brunner...*, s. 251.

⁷ Ibidem, s. 253.

⁸ E. Brunner: *Religionsphilosophie evangelischer Theologie...*, s. 9.

perfectum preasens). Czy jednak logos rozumu i logos wiary nie mogą mieć części wspólnej? Czy nie należy tej relacji nieco bardziej zróżnicować? Czy ta zależność nie może polegać na tym, że filozofia, jako szczególnie obszar ludzkiej aktywności, ma także swe miejsce w prawdzie Objawienia? Czyż nie czyni tak Anzelm z Canterbury, którego to – zdaniem Kozáka – Brunner zupełnie opacznie zrozumiał i źle zinterpretował? Nauka oraz filozofia są przecież systemami otwartymi. Oczywiście, jak zauważa Kozák, poznawalność transcendencji zawsze będzie podlegać dyskusji, ale to nie oznacza wcale, że wiara musi stanowić przeciwieństwo wiedzy. Nakaz jedyne i koniecznego „uwierz w to” musi jednak doprowadzić do ogólnej dewaluacji filozoficznego i metafizycznego podejścia do wiary, a w konsekwencji do odrzucenia teorii jednej prawdy i uznania, że filozofia i religia mogą dojść do sprzecznych prawd. Kozák podsumowuje rozważania Brunnera: „Dlatego moim zdaniem jego zapewnienie, że nie walczy on z nauką, filozofią, kulturą, ale z izmami, ze współczesnymi idolami, którymi uczynili je ludzie, nie jest szczerze. Przestrzega przed świadomym przekraczaniem granic rozumu, ale sam wciąż przekracza granice wiary, żąda uznania faktów historycznych i cieszy się z paradoksów. To wskazuje na system podwójnej prawdy. Logos wiary z całą swą dwuznacznością (preegzystencja Chrystusa, Słowo Boże) należy jedynie do tradycji teologicznej. Upadek poczucia jednej prawdy jest krokiem godnym ubolewania, który pogłębia tylko tragiczną dwoistość naszej kultury”⁹.

Merytorycznym uzupełnieniem omawianego tekstu jest druga recenzja, opublikowana w następnym numerze czasopisma „Česká mysl”, w której Kozák omawia ważną książkę *Válka Čechů s Němci*, napisaną przez prawdopodobnie najważniejszego wówczas czeskiego filozofa – Emanuela Rádl (1873–1942)¹⁰.

Rádl z wykształcenia był biologiem i na tym polu osiągnął międzynarodową sławę, głównie dzięki swej pracy *Geschichte der biologischen Theorien in der Neuzeit* (1909–1913). Pod wpływem Masaryka opuścił Kościół katolicki i związał się z Ewangelickim Kościołem Czeskobraterskim. Krytykował pozytywizm, teorię ewolucji, był przeciwnikiem rodzącego się wówczas nacjonalizmu, współzałożycielem Czeskiej Akademickiej YMCA (Związku Chrześcijańskiej Młodzieży Męskiej), przewodniczył także obradom VIII Międzynarodowego Kongresu Filozoficznego w Pradze¹¹. I chociaż główne idee rozprawy Rádl *Válka Čechů s Němci* dotyczą kwestii narodowościowych i politycznych, to jednak również książka filozoficzna. Czeski

⁹ J.B. Kozák: *Emil Brunner...*, s. 254.

¹⁰ Por. J.B. Kozák: *Válka Čechů s Němci*. „Česká mysl” 1928, r. 24, č. 4, s. 311–322.

¹¹ Por. *Emanuel Rádl – vědec a filosof*. Ed. T. Hermann, A. Markoš. Oikoymenh, Praha 2004.

naukowiec był świadom tego, że bez filozoficznych założeń nie można mówić o kształtowaniu się czeskiej świadomości, nie można też podjąć krytycznej polemiki z kulturowym określeniem narodu. Autor stawia tezę, że naród jest dziełem natury, kontynuacją rodziny i plemienia, które osiągnęło swą jedność plemienną i aspiruje do politycznej niezależności¹².

Kozák przytacza wiele ciężkich zarzutów pod adresem Rádla koncepcji genealogii narodu, dla nas najważniejsza jest jednak inna kwestia, mianowicie to, co można nazwać teologicznym prymatem myśli Rádla. Jest on bowiem, jak celnie ujął to Kozák, „filozofem z teologicznym zacięciem”¹³. Także historia powstania narodu czechosłowackiego pisana jest przez Rádla religijnym alfabetem. W refleksji nad rozdziałem między światem a królestwem Bożym Rádl posiłkuje się teologią Brunnera. Nie trzeba przytaczać miejsc z Pisma Świętego, w których mowa jest o tym, że nasze życie to tylko wstęp do Królestwa Bożego. Rádl natomiast chce, mówiąc nieco metaforycznie, przenieść niebo na ziemię. Jego ideał państwa nie jest z tego świata. Chrześcijanin modli się, aby przyszło Królestwo Boże. Nie ma tu miejsca, aby zając się odpowiedzią na pytanie, czy poglądy Rádla oddają ducha myśli protestanckiej, przyznając jednak, że można co do tego mieć wątpliwości¹⁴.

Co jednak ważne, z tak rozumianego chrześcijaństwa Rádl czerpie także argumenty w walce z pozytywizmem. Chociaż – jak zaznacza Patočka – celem tego filozofa jest coś więcej: „przewartościowanie wszystkich uznanych wartości filozoficznych, przekroczenie całej intelektualnej tradycji Zachodu”¹⁵. Tylko Bóg, który stoi ponad człowiekiem, może być jego celem, tylko Bóg może nadać człowiekowi sens – twierdzi Rádl. Poznanie staje się dla niego zatem służką wiary. Religia zaś to najpotężniejszy bodziec ludzkiej działalności. Warto zatrzymać się jeszcze na chwilę przy tym filozofie.

Rádl

W 1927 roku Rádl, wraz z innym wybitnym teologiem, wspomnianym już wcześniej Josefem Luklem Hromádką (1889–1969), założyli czasopismo

¹² J.B. Kozák: *Křesťanství a jeho vývoj*. Svaz národního osvobození, Praha 1924, s. 45.

¹³ J.B. Kozák: *Válka Čechů s Němci...*, s. 320.

¹⁴ Por. J.B. Kozák: *Křesťanství a jeho vývoj...*

¹⁵ J. Patočka: *Význam pojmu pravdy pro Radlovu diskusi s pozitivismem*. In: Idem: *Češi...*, s. 34.

„Křesťanská revue”¹⁶. Zamieścił w nim artykuł wstępny, zatytułowany *Filosofie a theologie*¹⁷. Jest to bardzo kontrowersyjny tekst z mocno dyskusyjnymi tezami. Po pierwsze, wynika z niego, że teologia jest nauką, po drugie, że jest nauką opartą na Objawieniu, po trzecie, że teologia jest nauką nadrzędną wobec filozofii. Ale o tym dalej.

Rádl uważał, że to koncepcje deistyczne są odpowiedzialne za porażkę teologii i to one „wyrzuciły” Objawienie poza sferę nauki. I choć deizm w swej wersji oświeceniowej nie przetrwał próby czasu, to jednak odrodził się w różnych formach religii naturalnej, których wzorem stały się Kantowska religia w granicach rozumu oraz Ludwiga Feuerbacha religia w granicach samego człowieka. Nie ma tam miejsca na Objawienie. Rádl zaczepnie pyta: „Który wykształcony człowiek przyjmie dziś religię objawioną za obowiązującą?”¹⁸.

Rádl zastanawia rola, jaką Masaryk pełnił na tej wyboistej drodze naturalizowania religii. Podejście pierwszego prezydenta Czechosłowacji do kwestii religii było bardzo niejednoznaczne. W swej słynnej klasyfikacji nauk Masaryk odmawiał teologii samodzielności, ponieważ twierdził, że Bóg nie może być przedmiotem badań naukowych¹⁹. Raz pisał o teologii jako światopoglądzie, który wyznają zwolennicy religii pozytywnych. Innym razem podkreślał praktyczny wymiar teologii, co jeszcze bardziej negowało jej naukowy charakter (był zdania, że teologia służy wychowaniu i edukacji księży). W swej najbardziej abstrakcyjnej (filozoficznej?) wersji teologia – w opinii Masaryka – jest po prostu filozofią religii; nie posiada własnego przedmiotu badań ani nie ma własnej metody.

Filozofię – w przeciwieństwie do teologii – Masaryk stanowczo uznawał za naukę samodzielną, a metafizykę za jej najważniejszy element. Wyraźnie też pokazywał, co różni filozofa od naukowca: wiemy, kiedy Kartezjusz jest filozofem, a kiedy jest naukowcem.

Rádl stwierdza: „Niemożliwość teologii bez Objawienia wynika z samej istoty rzeczy. Jeśli filozofia zajmuje się koniec końców tym, co jest (co egzystuje, co działa), to czym zajmuje się teologia”²⁰. Wyraźnie można to było dostrzec w XIX wieku – z jednej strony radykalni myśliciele z kręgów materialistycznych bez wahania odrzucali filozofię i teologię, z drugiej zaś powstała specyficzna filozofia religii, która skupiała się tylko na sposobie jej przeżywania (Rudolf Eucken, William James).

¹⁶ Por. J. Zouhar, H. Pavlincová, J. Gabriel: *Česká filosofie v letech 1945–1948*. Academicus, Brno 2013, s. 188 i nast.

¹⁷ E. Rádl: *Filosofie a theologie*. „Křesťanská revue” 1927, r. 1, č. 1, s. 2–7.

¹⁸ Ibidem, s. 2.

¹⁹ T.G. Masaryk: *Versuch einer concreten Logik*. Carl Konegen, Wien 1887, s. 111.

²⁰ E. Rádl: *Filosofie a theologie...*, s. 3–4.

Teologia, zdaniem Rádla (tu sprzeciwia się on swojemu mistrzowi), nie jest jednak dziedziną filozofii, lecz stanowi samodzielną naukę. Jest ugruntowana na własnych prawach, nie musi podierać się filozofią, tak jak filozofia nie wspiera się naukami przyrodniczymi. Można zapytać: skoro filozofia jest ponad obszarem nauk przyrodniczych, to dlaczego nie może istnieć obszar ponad filozofią? Rádł mówi, że taki obszar istnieje – to sfera Objawienia. I tak jak przyrodoznawstwo nie może unieważnić filozofii, tak filozofia nie może mieć żadnych roszczeń wobec rozważań teologicznych. Rádł stwierdza: „Jeśli filozofia ma uzasadnić naukę, to sens filozofii musi być uzasadniony czymś, co stoi nad nią, absolutnym nakazem, absolutną władzą, czymś koniecznym, co zmusza mnie do wiary w prawdę. A to coś, czemu się po prostu poddaję, ma swoje źródło w Objawieniu”²¹. Objawienie nie jest żadną intuicją, nie można go wydedukować, nie jest żadnym przeżyciem mistycznym. Objawienie to faktyczne doświadczenie, które jest „przed” lub „ponad” wszystkimi naukowymi i filozoficznymi metodami. I jeszcze jeden cytat: „Podstawowym punktem odniesienia teologii jest »Objawienie«; kto wierzy, że Objawienie nie istnieje, że jest niemożliwe, sprzeczne z myśleniem, lub kto nie rozumie tego pojęcia (jeśli można tu użyć słowa »pojęcie«), ten ostatecznie nie uznaje teologii za samodzielną naukę, nawet gdyby spróbował. Można wierzyć, że nauczanie Jezusa jest produktem historii, że Jezus był najgenialniejszym człowiekiem, że uchwycił prawdę, być może prawdę absolutną, że był jedynym przywódcą moralnego przebudzenia. W tych granicach teologia nie ma mocy obowiązywania, aż dotąd rządzi filozofia. Tylko jeśli uznamy, że Ewangelia przekracza granice wyznaczone przez rozum, to znaczy, że jest istotowo innego rodzaju niż system wiedzy racjonalnej dotyczącej prawdy i moralności, innymi słowy, że pochodzi z innego obszaru wiedzy niż nauka i filozofia (to właśnie jest sensem »Objawienia«), uczynimy teologię możliwą”²².

Rádł uważa, że istotą Objawienia nie może być żaden materialny czyn, na przykład sam fakt ukazania się Boga Izajaszowi. Ważne jest zupełnie coś innego – to, że dzięki Objawieniu w życiu proroka nastąpił przełom. Izajasz ma absolutną gwarancję, że powinien postępować zgodnie z prawdą, ponieważ tak mu nakazał Bóg. Objawienie Absolutnej Istoty stało się w pewnym sensie wskazówką (dowodem) działań Izajasza, wyjaśnieniem, dlaczego postępuje on tak, a nie inaczej. Na ważne pytanie Fryderyka Nietzschego, dlaczego prawda, a nie kłamstwo, filozof nie ma żadnej odpowiedzi. Brakuje mu argumentów. Nie wie, dlaczego o coś pyta ani skąd bierze się jego pytanie o sens dziejów, o przestrzeń, co stoi za „dlaczego”. Izajasz natomiast wie,

²¹ Ibidem, s. 4.

²² Ibidem, s. 5.

a powiedział (przykazał) mu to sam Bóg. Pytanie „dlaczego” zawsze będzie domagać się uzasadnienia i ostatecznej odpowiedzi. Filozofia oraz nauki przyrodnicze nie mogą jej udzielić. Teologia zaś jest w stanie tego dokonać.

Souček

Powróćmy do krytycznych recenzji autorstwa Kozáka. Zareagował na nie teolog czeski Jan Blahoslav Souček (1902–1972), odnosząc się szczególnie do zarzutów wobec rzekomej koncepcji dwóch prawd i konsekwencji wynikających z jej przyjęcia²³. Ten syn pastora, związany z Ewangelickim Kościołem Czeskobraterskim, późniejszy profesor teologii ewangelickiej na Uniwersytecie Karola w Pradze, był znakomitym tłumaczem (przełożył między innymi dzieła Karla Bartha) i biblistą (zainicjował ekumeniczny przekład Pisma Świętego).

Souček podkreśla, że Kozák odświeżył ważny i trudny problem teologiczny. I choć faktycznie koncepcja Brunnera może rodzić niebezpieczeństwo systemu podwójnej prawdy, kwestia ta nie jest całkiem jednoznaczna. Czy zarzuty Kozáka nie wynikają z tego, że nadinterpretował on myśl Brunnera, a także przerysował przepaść między światem naturalnym a światem Bożym w dziele Rádl? Teolog szwajcarski zapewne zbliża się do koncepcji podwójnej prawdy, ale tego, że ją *explicite* głosi, nie można z pewnością stwierdzić.

Czech zmienia nieco punkt odniesienia sporu, a mianowicie przygląda się kwestii podwójnej prawdy z perspektywy teologicznej. Twierdzi, że szczególnie jest to widoczne w Nowym Testamencie i nowotestamentowej eschatologii. Jak zaznacza Souček, eschatologia ma tu decydujące znaczenie dla całego myślenia religijnego; nie jest to tylko marginalne myślenie o końcu świata. Filozofia dociera zawsze tylko do sądów problematycznych, a dopiero wiara może jej nadać asertywny charakter. Wiara jest aktem wolności opartym na wezwaniu Boga, a uwierzy tylko ten, komu jest to dane. Nasz świat nie przypomina Królestwa Bożego. To święty Paweł wprowadził teologię na grząską drogę podwójnej prawdy.

Oczywiście Souček był świadom, że teoria podwójnej prawdy była niezwykle interesująca dla teologów, i to na wielu płaszczyznach, które

²³ Por. J.B. Souček: *Theologie a systém dvojí pravdy. Několik poznámek*. „Křesťanská revue” 1928, r. 2, č. 4, s. 118–120.

wyznaczyli z jednej strony Arystoteles wraz z całym jego dziedzictwem, z drugiej zaś biblijny przekaz. Mowa jest o Marcjonie i jego ewangelii miłości, ale także o próbach zrozumienia późnego średniowiecza z jego dylematami filozoficznymi (nominalizm – realizm), politycznymi i społecznymi (Kościół – państwo, papież – cesarz), kulturowymi (chrześcijaństwo – kultura grecka). Wszystko to czyniło z teorii podwójnej prawdy atrakcyjną propozycję. Na tym tle interesująco wygląda kwestia reformacji (co ważne, w kontekście rozwoju protestantyzmu), w której wyraźnie pojawiły się czyśto religijne aspekty wskazujące na teorię podwójnej prawdy, co potwierdza trafność poglądu Kozáka, że reformacja nie przewyciężyła definitywnie tego systemu.

I tak pisze Souček: „Czy tymi interpretacjami chcę bronić systemu podwójnej prawdy lub przynajmniej przeproszać za niego? Nie, chciałem tylko dać do zrozumienia, że nie kierowały nim małe, nieistotne czy całkowicie fałszywe motywy. Chciałem zwrócić uwagę na wielką trudność problemu, z którym zmagali się najwięksi myśliciele chrześcijaństwa i którego nie rozwiązali ostatecznie. Ale jest dla mnie całkiem jasne, że w tym systemie nie ma rozstrzygnięcia”²⁴.

Souček powtarza za Kozákem: podwójna prawda nie jest w ogóle prawdą. Wiara w stworzenie, wiara w zbawienie, wiara w zmartwychwstanie – to, co przeczytamy w Nowym Testamencie, poświadcza tylko stanowisko teologa. Wiary nie widać, ale nie jest ona też pobożną iluzją. Istotą wiary stanowi – jak pisze autor – nadzieja. Eschatologia obejmuje całkowicie sprawy przyszłości. I choć Królestwo Boże nie jest z tego świata, to jest obecne – w Jezusie Chrystusie. Ostatecznie jednak Bóg będzie wszystkim. Historia człowieka jako historia grzechu podlega Bogu i jego „nie”, które zostanie przewyciężone przez „tak”, a owo „tak” Bóg wypowie w Jezusie Chrystusie.

Jeśli nie można w żaden sposób rozstrzygnąć wartości teorii podwójnej prawdy, to czy teoria ta może stanowić zagrożenie dla religii? Zwycięstwo tomizmu, sukces kalwinizmu z jego doktryną predestynacji czy powodzenie teologii Albrechta Ritschla mogą sugerować, że chrześcijaństwo jak ognia boi się narażenia na to niebezpieczeństwo. Jak zauważa czeski teolog, teoria podwójnej prawdy nie jest w ogóle łatwa do skonceptualizowania. Czyż nie lepiej mówić o dwóch stopniach jednej prawdy lub dwojakim stosunku do prawdy? Choć te stanowiska również bardzo trudno wyjaśnić.

Zacytujmy ostatnie słowa polemiki Součka, ponieważ są one bardzo doniosłe. „A zatem, jak się zdaje, nie powinno być tak, że to filozofowie muszą bronić zasady jednej prawdy przed teologami. Ale raczej tak, że wspólnie z nami, teologami, szukają odpowiednio wyrażonej jednej prawdy,

²⁴ Ibidem, s. 120.

lecz nie jednolitej i leżącej na jednym poziomie; ich pomoc będzie polegać głównie na ostrzeganiu, ale niech to będzie świadome ostrzeganie, bo kiedy my, teolodzy, zbliżamy się do tej niebezpiecznej granicy, to nie czynimy tego z lekkomyślności ani z lenistwa, ale z ważnych powodów rzeczowych”²⁵.

Patočka

Ostatni etap sporu został wyznaczony tekstem Jana Patočki, młodego filozofa, który pisał wówczas: „nie jestem jeszcze filozofem, lecz chcę nim być”²⁶. Tak naprawdę Patočka miał już za sobą studia we Fryburgu u Edmunda Husserla i Martina Heideggera, stypendium na Sorbonie, przygotowywał także dysertację zatytułowaną *Pojem evidence a jeho význam pro noetiku* pod kierunkiem Kozáka, którego był asystentem na praskiej uczelni. Opublikował swoją polemikę z tekstem Součka, co raczej nie zaskakuje, w periodyku „Česká mysl” (1929). Napisał: „skonfrontujmy się” – tak młody adept filozofii rzucił wyzwanie młodemu adeptowi teologii.

Czeski fenomenolog skupił się od razu na pojęciu prawdy, zaznaczając, że po pierwsze, prawda nie jest przez filozofów stwarzana, jest jedynie przez nich odkrywana, dlatego filozof jest w pewnym sensie tylko narzędziem. Nie można też filozoficznej prawdy znaleźć w systemie, ponieważ nie jest on niczym innym jak wewnętrznym spójnym zbiorem idei, który nie musi być prawdziwy.

Patočka jest dzieckiem swoich czasów, dlatego uważa, że probierzem filozofii jest jej metoda, że to z niej wypływa sens oraz cel filozofowania i to ona stanowi podstawę, bez której nie można odkryć prawdy.

Zdaniem ucznia Husserla metoda filozofii składa się z trzech elementów. Pierwsza faza refleksji filozoficznej polega na opisie tego, co dane w poznaniu bezpośrednim. Patočka mówi o stadium **opisowym**. Celem jest tu odkrycie i rozjaśnienie konkretnych danych zmysłowych. Można to nazwać nawet metodą fenomenologiczną (o czym zresztą filozof pisze wprost), ponieważ dotyczy czystego doświadczenia, które zostało niejako wydobyte z rzeczywistości

²⁵ Ibidem.

²⁶ J. Patočka: *Theologie a filosofie*. In: Idem: *Péče o duši*. Ed. I. Chvatík, P. Kouba. D. 1. [Sebrané spisy Jana Patočky. Sv. 1]. Oikoymenh, Praha 1996, s. 15.

(wziętej w nawias?). W tej fazie wszystko jest dane, można powiedzieć, że wzorcowo realizuje ona hasło „z powrotem do rzeczy”.

Następny etap to faza **krytyczna**. Główne pytanie tej fazy brzmi: czy jest możliwe doświadczenie, a jeśli tak, to w jaki sposób ono przebiega. Chodzi tu o ustrukturyzowanie pewnych pojęć, własności czy relacji. Dane zmysłowe stają się konkretnymi epistemologicznymi kategoriami. Konstytuuje się już poznanie wyższego rzędu, możemy analizować problemy takie jak relacja czasu i przestrzeni do podmiotu czy problem liczby. To już nie tyle analiza, ile wyjaśnianie i rozjaśnianie znaczeń.

Z kolei ostatni etap polega na stawianiu hipotez dotyczących świata, który nie do końca zostanie poznany za pomocą dwóch poprzednich metod. Dlatego Patočka nazywa ten etap **metafizycznym** lub **konstruktywnym**. Filozof, świadom swych ograniczeń poznawczych, jest też przekonany o istnieniu idei nieskończoności. Doświadczenie – nawet w jego szerokim rozumieniu, jak w fenomenologii – już nie może wystarczyć.

Wszystkie trzy etapy metody należy uznać za elementy całości. Jak uważa czeski filozof, nie powinno się ich rozdzielać, wynikają one bowiem z doświadczenia samych przedmiotów, które przebiega następująco: analiza, synteza i konstrukcja. Być może udałoby się owe fazy metody utożsamiać z filozofią fenomenologiczną, choć problemem może być ostatnia faza, metafizyczna, co wiąże się z rzekomą metafizyczną neutralnością fenomenologii. Wydaje się jednak, że opisana przez Patočkę metoda najbardziej przypomina tę Nicolaia Hartmanna, u którego zresztą czeski filozof spędził jeden semestr w Berlinie. Patočka twierdzi, że nie można tej metody uzasadnić, trzeba uznać ją za fakt, dodaje jednocześnie, że brakuje w tym przypadku *fundamentum divisionis*.

Przyjrzymy się jeszcze idei Boga osobowego. Nie jest ona jasna, ale można mówić: 1) o opisie bezpośrednio danego przedmiotu, specyficznego, ale jednak przedmiotu, 2) o rezultacie filozoficznej refleksji, postulacie, który umożliwia poznanie, 3) o przedmiocie konstrukcji wyjaśniającej świat jako całość. Wszystkie te odpowiedzi są możliwe. Idea Boga osobowego odpowiada więc – jak widać – elementom omówionej metody. Kwestię idei Boga znamy z historii filozofii, a zatem można wykazać faktyczną moc obowiązywania takiego bytu. Bóg jest trochę takim „przestawnym” meblem, który służy do uzasadnienia istnienia innych bytów, co widać wyraźnie w filozofii Kartezjusza. Ale, co podkreśla Patočka, nie należy traktować Boga jako zasady noetycznej. Jak zatem można uprawomocnić *vertacitas Dei*? Nie jest to możliwe. Jeżeli istnieje boskie Objawienie, to nie może być przez nas poznane. W zasadzie *fides quaerens intellectum* to ostatnie słowa wzajemnego porozumienia filozofii i teologii.

Patočka stwierdza: „Bóg filozofa jest zatem czymś zupełnie innym od Boga teologa. Nasz Bóg jest hipotezą lub pewną daną, zawsze jednak obiektem: Bóg przemawia do teologa, pouczając go o tym, w co ten ma wierzyć, nie powołuje się na inne doświadczenia. Bóg teologów jest zasadą noetyczną: musimy wierzyć, że: »Słowo stało się ciałem« itd., ponieważ Bóg tak nakazuje i dlatego, że Bóg po prostu przez to przykazanie objawia się jako dawca i władca prawdy”²⁷. Można dodać za Heideggerem, że przed *causa sui* nie pada się na kolana.

Jak uważa Patočka, filozof nie może w żaden sposób pomóc teologowi. Chyba, że zrobi to jako chrześcijanin czy buddysta. Filozof nie może wtrącać się do teologii, tak jak nie może mieszać się do walki narodów i klas. Musi trzymać się swego stanowiska filozoficznego, którego głównym celem jest urzeczywistnienie prawdy za pomocą metodycznej refleksji nad problemami. Jak obrazowo pisze Czech, filozof „musi chodzić po ziemi”, choć, jak wiemy, z ziemi widać gwiazdy – i tego też filozof nie może odrzucać. Filozof nie może jednak udawać, że jest Bogiem.

Postulat *philosophia ancilla theologiae* nigdy nie obowiązywał, ale też nigdy nie będzie obowiązywał. Wcale nie trzeba być teologiem, aby twierdzić, że Absolut może być miarą wszystkich rzeczy. Nie potrzeba do tego żadnego Objawienia. Platon, Arystoteles czy tak ceniony przez Rádla Hans Driesch głosili, że to, co nieskończone, to, co absolutne, można poznać dzięki refleksji filozoficznej. Czy cała metoda filozoficzna nie poszukuje tego, co wieczne i niezmienne? W innym miejscu czeski fenomenolog dodaje, że w filozofii chodzi o to, co najbardziej istotne, co wyróżnia człowieka i wznosi go ponad przyrodę, dzięki czemu umożliwia mu poznanie całości bytu. Filozofia nie tylko zmienia nasz stosunek do całości świata, lecz musi mieć także możliwość wyjścia poza to, co skończone, a nawet musi mieć możliwość skonstruowania hipotez, które przekraczają zdolność ludzkiego rozumu. Ale filozofia nie staje się dzięki temu religią²⁸. Teologia nie może w ogóle dostarczyć żadnej interpretacji świata, nie może niczego rozjaśnić, to wymaga przecież zrozumienia. Nie może także dać żadnej metodologicznej gwarancji swoich „naukowych” rozważań o treściach wiary.

Patočka w konkluzji tekstu wydaje się zadowolony, że mógł wypowiedzieć tych kilka słów w tej „skromnej dyskusji teologicznej, która naprawdę potrzebuje jasności i rzetelności”²⁹. I jeszcze krótkie dopowiedzenie. Patočka i Souček, mimo iż byli bliskimi przyjaciółmi, toczyli swój skromny spór w trudnych latach komunistycznych. W zasadzie Patočka utrzymał sceptyczny pogląd

²⁷ Ibidem, s. 19.

²⁸ Por. J. Patočka: *J.L. Hromádka a filosofie...*, s. 130.

²⁹ J. Patočka: *Theologie a filosofie...*, s. 21.

wobec opinii swego polemisty. Jak wspominał: „Potem często rozmawialiśmy z Součkem na te tematy [...], za każdym razem rozstając się z takim poczuciem, że idziemy, jak dwaj pielgrzymi, którzy nigdy nie mogą się spotkać”³⁰.

Zakończenie

Kto miał rację w tym sporze? Czy Souček, który uważał, że relacja między teologią a filozofią to przejaw świadomości, że obie są służkami prawdy, która jest ponad nimi obydwoma? A może Patočka stwierdzający, że prawdziwa transcendencja ma miejsce w filozofii, a nie w religii? Czy też Rádl, który uważał, że człowiek, stając przeciw całemu światu, tylko w Bogu, który stoi ponad nami, może odnaleźć ostateczny cel i sens, a wszelkie poznanie jest tylko służką wiary?

Nie jest chyba ważne, po czyjej stronie była racja. Zapewne ważniejszy był spór o wzajemny stosunek nauki i filozofii, który przetoczył się w środowisku czeskich filozofów w okresie międzywojnia. Jak zaznacza Erazim Kohák, czeskie społeczeństwo potrzebowało raczej pozytywnej filozofii nastawionej na filozofię praktyczną³¹, niekoniecznie roztrząsającej religijne zawłości. Chociaż jeśli spojrzymy na to nieco szerzej, to możemy dostrzec, że proces kształtowania się demokracji czechosłowackiej miał także swój wymiar religijny.

Milczącym bohaterem tego tekstu, a zatem całego sporu był niewątpliwie Tomáš Garrigue Masaryk. To w zasadzie on przygotował grunt pod toczony spór. Do tego filozofa mniej lub bardziej bezpośrednio zwracali się polemici. Kierując się odmiennymi motywami, Patočka i Rádl odrzucali teologię Masaryka i jego obiektywistyczne pojęcie Boga. Souček i Kozák z kolei próbowali, opierając się na humanizmie Masaryka, zbudować teologiczną antropologię głoszącą religijną podstawę bytu człowieka.

Historia sporu pokazała, że teologia musi zachować dystans do filozofii, jeśli nie chce wyrzec się swojej istoty, swego *securitatis*, które jest jedynym znaczeniem uzasadniającym jej istnienie, co wcale nie oznacza – jak mówi Souček – że jest ona niewrażliwa na codzienne problemy człowieka.

³⁰ Cyt. za: J. Veselý: *Jan Patočka a křesťanství*. „Studia philosophica” 2013, vol. 60 (2), s. 66. <http://hdl.handle.net/11222.digilib/128396> [dostęp: 20.11.2023].

³¹ Por. E. Kohák: *Domov a dálav. Kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*. Filosofia, Praha 2009, s. 135.

Na koniec chciałbym zacytować Patočkę, fragment jego *Filosofického deníku* [Dziennika filozoficznego]. Notka pochodzi z 1950 roku. Filozof pisze tak: „Na pierwszy rzut oka teolog ma przewagę. Ma swoją bezpieczną dziedzinę. Może powiedzieć *noli turbare circulos meos*. Z uśmiechem (nieco nieszczerym) stwierdza, że filozofowi jest trudniej. Filozofowi naprawdę jest trudniej, zwłaszcza gdy jest człowiekiem słabego charakteru, co zwykle zdarza się nam, filozofom. Ugina się, chwieje się i kołysze się we wszystkich kierunkach, co może wyglądać komicznie. Ale jego potyczka i walka, jakkolwiek bolesna, jest realna. Teolog ze swym uprzywilejowaniem jest zamknięty w nierzeczywistej enklawie. Na koniec musi stwierdzić, że zamknął się tam z własnej woli. Filozof, może powiedzieć teolog, sam oddał się w ręce światu, czego teolog nie zrobił. Ale tym, co chroni teologa, jest jedynie dawna rzeczywistość, przeszła bitwa, po której wciąż odczuwa on strach. Gdy tylko się rozbroi, czyli zamknie w swojej »bezpiecznej enklawie«, już z niej wychodzi na zewnątrz. Przestaje istnieć jako siła, istnieje tylko jako zabawka, a więc za chwilę nie będzie egzystować już w ogóle”³².

Bibliografia

- Anfänge der dialektischen Theologie*. Hrsg. J. Moltmann. 2 Bd. Kaiser, München 1962.
 Brunner E.: *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*. De Gruyter, Berlin 2019
 (wyd. 1. – Oldenbourg, München–Berlin 1927).
 Emanuel Rádl – vědec a filozof. Ed. T. Hermann, A. Markoš. Oikoymenh, Praha 2004.
 Hromádka J.L.: *Masaryk*. Vydavatelské oddělení YMCA, Praha 1930.
 Kohák E.: *Domov a dálav. Kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*.
 Filosofia, Praha 2009.
 Kozák J.B.: *Emil Brunner: „Religionsphilosophie evangelischer Theologie“*.
 München–Berlin. Oldenbourg. 1927. „Česká mysl” 1928, r. 24, č. 3, s. 249–254.
 Kozák J.B.: *Křesťanství a jeho vývoj*. Svaz národního osvobození, Praha 1924.
 Kozák J.B.: *Válka Čechů s Němci*. „Česká mysl” 1928, r. 24, č. 4, s. 311–322.
 Masaryk T.G.: *Versuch einer concreten Logik*. Carl Konegen, Wien 1887.
 Patočka J.: *Filosofické deníky. Nepublikované zaznamy z let 1946–1950*. Ed. I. Chvatík.
 [Sebrané spisy Jana Patočky. Sv. 19]. Oikoymenh, Praha 2022.
 Patočka J.: *J.L. Hromádka a filosofie*. In: Idem: *Češi*. Ed. K. Palek, I. Chvatík.
 D. 1. [Sebrané spisy Jana Patočky. Sv. 12]. Oikoymenh, Praha 2006, s. 127–135.

³² J. Patočka: *Filosofické deníky. Nepublikované zaznamy z let 1946–1950*. Ed. I. Chvatík.
 [Sebrané spisy Jana Patočky. Sv. 19]. Oikoymenh, Praha 2022, s. 565.

- Patočka J.: *Theologie a filosofie*. In: Idem: *Péče o duši*. Ed. I. Chvatík, P. Kouba. D. 1. [Sebrané spisy Jana Patočky. Sv. 1]. Oikoymenh, Praha 1996, s. 15–21.
- Patočka J.: *Vznam pojmu pravdy pro Radlovu diskusi s pozitivismem*. In: Idem: *Češi*. Ed. K. Palek, I. Chvatík. D. 1. [Sebrané spisy Jana Patočky. Sv. 12]. Oikoymenh, Praha 2006, s. 34–51.
- Rádl E.: *Filosofie a theologie*. „Křesťanská revue” 1927, r. 1, č. 1, s. 2–7.
- Skalický K.: *Zápas E. Rádla a J.L. Hromádky o možnost zjevení a teologie*. „Studia theologica” 2009, r. 11, č. 4, s. 37–46.
- Souček J.B.: *Theologie a systém dvojí pravdy. Několik poznámek*. „Křesťanská revue” 1928, r. 2, č. 4, s. 118–120.
- Veselý J.: *Jan Patočka a křesťanství*. „Studia philosophica” 2013, vol. 60 (2), s. 63–84. <http://hdl.handle.net/11222.digilib/128396> [dostup: 20.11.2023].
- Zouhar J., Pavlincová H., Gabriel J.: *Česká filosofie v letech 1945–1948*. Academicus, Brno 2013.

Dariusz Bęben – doktor habilitowany nauk humanistycznych, profesor uczelni w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zainteresowania badawcze: historia filozofii czeskiej i słowackiej, ruch fenomenologiczny, filozofia polska.