

KS. PIOTR MOSKAL
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Lublin

POZNANIE BOGA W DRODZE WIARY*

WPROWADZENIE

W literaturze filozoficznej i teologicznej rozważa się na ogół trzy możliwości poznania Boga: doświadczenie religijne, rozumowanie i wiarę, przy czym wiarę traktuje się albo jako jeden ze sposobów, albo jako jedyny sposób poznania Boga.

Wyrażenia „wiara” i „wierzyć” oraz ich obcojęzyczne odpowiedniki znaczą między innymi: polegać na kimś lub na czymś; wierzyć komuś; przyjmować za prawdę; żywić przekonanie o czymś; być przekonanym, że...; powierzać coś komuś.

Różne znaczenia wyrażen *fides* i *credere* wymienia św. Tomasz z Akwinu. „Wiara” znaczy: wierzyć komuś (*credere alicui*); wierzyć w coś (*credere aliquid*); silne przeświadczenie (*opinio vehemens*); jakakolwiek pewność zdobyta na sposób ludzki (*omnis certitudo quae fit per rationem humanam*); prawdomówność, wiarygodność, wierność (*veracitas, fidelitas*); świadomość, sumienność (*conscientia*); sprawność wiary (*ipse habitus quo creditur*); akt wiary (*ipsum credere*); przedmiot wiary (*id quod creditur*); sakrament (*sacramentum*), o ile jest przyczyną lub znakiem wiary; jakakolwiek pewność w sprawach bożych (*quaelibet certitudo quae habetur de divinis*)¹.

Te i inne znaczenia wyrażen „wierzyć” i „wiara” są obecne także w filozoficznym i teologicznym namyśle nad religijną wiarą.

1. GŁÓWNE TYPY INTERPRETACJI RELIGIJNEJ WIARY

I. Istnieją interpretacje wiary jednostronnie akcentujące w niej moment zaufania Bogu (*fiducia*) czy zaangażowania i jakby pomniejszające jej wartość

* Jest to tekst wykładu wygłoszonego 20 stycznia 2000 r. w Auli Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi w ramach dorocznej Akademii ku czci św. Tomasza z Akwinu.

¹ Zob. *III Sent.* d. 23 *Expositio textus*; *STh* I–II q. 55 a. 1 ad 1; II–II q. 129 a. 6; III q. 86 a. 3 ad 2.

poznawczą. I tak, według M. Lutra „wiara jest bezpieczną ufnością i mocnym przekonaniem serca, przez które trwamy przy Chrystusie”². Według R. Bultmana wiara to przede wszystkim decyzja, pójście w nieznane, pewne ryzyko egzystencjalne³. Z kolei dla L. Wittgensteina wiara to postawa czy zaangażowanie (*Einstellung*)⁴.

II. Wyraźnie kwestionuje poznawczą wartość wiary F. D. E. Schleiermacher, według którego wiara jest tylko manifestacją pobożnych uczuć⁵, czy L. Feuerbach utrzymujący, że wiara w Boga jest niczym innym, jak wiarą człowieka w siebie samego; religijna wiara jest wiarą w boskość człowieka⁶.

Również na gruncie tzw. nondoksastycznej oraz nonrealistycznej koncepcji wiary nie można mówić o poznaniu Boga. Oto R. Audi utrzymuje, że można mieć religijną wiarę (*faith*) przy jednoczesnym braku religijnych przekonań (*belief*): ktoś może mieć na przykład mocną wiarę w Boga i wiarę w to, że Bóg jest królem, ale zarazem nie mieć przekonania, że Bóg istnieje. Jest to tzw. nondoksastyczna (*nondoxastic*) wiara. Zdaniem Audiego istnieją autentycznie religijni ludzie, w których życiu wiara teistyczna odgrywa centralną rolę, ale którzy bądź jeszcze, bądź już nie są przekonani co do podstawowej doktryny religijnej⁷.

Don Cupitt proponuje „chrześcijański nonrealizm” czy „nonrealistyczną wiarę w Boga”. Wedle tej propozycji poglądy religijne nie dotyczą rzeczywistości nadprzyrodzonej. Wiara w Boga to jedynie „pewien rodzaj świadomości i ćwiczenie tożsamości. [...] wierzyć w Boga, to żyć jak gdyby pod okiem Boga, to oceniać siebie i swój świat w perspektywie wieczności”⁸.

III. Z kolei J. Hick łączy epistemologiczne rozumienie wiary z doświadczeniem religijnym rozumianym jako doświadczenie-jako (*experiencing as*). Wiara

² Sformułowanie Lutra podają za: H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, przeł. A. Paciorek, Katowice 1993, s. 320.

³ Zob. tamże, s. 320.

⁴ Zob. B. R. Tilghman, *Isn't belief in God an attitude?* „International Journal for Philosophy of Religion” 43 (1998), nr 1, s. 17–28.

⁵ Zob. F. D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, w: *Kritische Gesamtausgabe. Schriften und Entwürfe*, t. 7, 1–3, red. H. Peiter, H. Gerdes, U. Barth, cz. 1. (§ 3–5), Berlin–New York 1980–1984, s. 16–20; tenże, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 1995. Jak zauważa G. L. Müller, podobne stanowisko zajął w katolicyzmie na początku XX w. modernizm (*Doświadczenie Boga jako początek wiary chrześcijańskiej*, tłum. L. Balter, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 16 (1996), nr 5, s. 100–114).

⁶ Zob. L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, tłum. E. Skowron, T. Witwicki, [Warszawa] 1953; tenże, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, [Warszawa] 1959, por. J. A. Kłoczowski, *Człowiek – bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha*, Lublin 1979.

⁷ Zob. D. M. Radcliffe, *Nondoxastic faith: Audi on religious commitment*, „International Journal for Philosophy of Religion” 37, 1995, s. 73–86.

⁸ D. Cupitt, *Po Bogu. O przyszłości religii*, tłum. P. Sitarski, Warszawa 1998, s. 14, 57–58, 125–135; cyt. s. 130.

jest mianowicie elementem interpretacyjnym w doświadczeniu religijnym, jest wolnym aktem interpretacyjnym, kognitywną decyzją stanowiącą odpowiedź na „tajemniczą zagadkowość”. Nie chodzi przy tym, jak mówi Hick, o interpretację intelektualną czy o konstrukt teoretyczny, ale o coś zbliżonego do procesu interpretacyjnego, jaki zachodzi w zmysłowej percepcji. Stosownie do tego rozumienia wiary, jej korelat w postaci objawienia staje się czymś faktycznym dopiero wówczas, gdy spotka się z ludzką wiarą. W ujęciu Hicka pewne fakty, dopóki nie zostaną przez człowieka zinterpretowane jako boże działanie, nie stanowią objawienia. Podobnie jakieś wydarzenie staje się cudem dopiero wówczas, gdy jest doświadczane jako religijnie doniosłe, gdy jest doświadczane właśnie jako cud. Wiara łączy się z wolnością. Nie chodzi jednak o to, że człowiek decyduje się na zaufanie Bogu, ale o to, że działania boże nie są oczywiste i bezbłędnie rozpoznawalne, i dlatego, zdaniem Hicka, człowiek jest wolny. Wolność we wierze polega na możliwości dostrzeżenia bożego działania w ludzkich dziejach⁹.

IV. Kolejny sposób interpretacji religijnej wiary to ten, wedle którego wiara to tylko tyle, co silne przekonanie co do tego, co nie jest wcale lub w pełni uzasadnione. Stawia się tezę o braku uzasadnienia prawdziwości tezy teistycznej. Wobec braku uzasadnienia epistemicznego (logicznego) decyzję, aby wierzyć, uzasadnia się pragmatycznie. Są to tak zwane woluntarystyczne teorie wiary. I tak I. Kant sytuuje wiarę między mniemaniem, jako najniższym stopniem pewności, i wiedzą, jako najwyższym stopniem pewności, i definiuje wiarę jako subiektywnie wystarczające, ale obiektywnie niewystarczające uważanie za prawdę (*Fürwahrhalten*). W jego rozumieniu wiary obecny jest charakterystyczny moment uznania (uważania) za prawdę tego, co z punktu widzenia poznania teoretycznego ma status jedynie hipotezy, a więc tego, co nie jest nieobalalnie uzasadnione. Tak rozumiana wiara, wiara moralna czy wiara rozumu (*Vernunftglaube*), stanowi podstawę porządku moralnego. Obejmuje ona przede wszystkim, jako postulaty rozumu praktycznego, idee Boga, wolności i nieśmiertelności¹⁰.

Innym przykładem takiego stanowiska jest znany „zakład” Pascala: ponieważ nie da się rozumowo rozstrzygnąć kwestii istnienia Boga, pozostaje tylko decyzja, aby wierzyć lub nie wierzyć. Roztropniejsze jest zdecydować się na wierzenie, bo jeśli Bóg jest, człowiek osiągnie szczęście i życie wieczne, a jeśli Boga nie ma,

⁹ Zob. J. Hick, *Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji „doświadczenia-jako”*, tłum. E. Wolicka, „Znak” 46 (1994), nr 464 (1) s. 66–80; tenże, *Faith and Knowledge*, wyd. 2, London 1987; tenże, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Yale–New Haven–London 1989, s. 158–162. Por. Ch. Gills, *A Question of Final Belief. John Hick's Pluralistic Theory of Salvation*, Houndmills–Basingstoke–Hampshire–London 1989, s. 43–54.

¹⁰ Zob. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, wyd. 2, Warszawa 1984, s. 203, 233. Por. H. Vorster, *Glaube*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. J. Ritter, t. 3, Basel 1974, k. 627–643, tu k. 628; J. Forsche, *Glaube*, w: *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, red. J. Sandkühler, t. 2, Hamburg 1990, s. 456–459, tu s. 457–458.

człowiek i tak nic nie straci. Jeśli natomiast człowiek decyduje się na niewiarę, niczego nie zyska, jeśli Boga nie ma, ale straci życie wieczne, jeżeli Bóg istnieje¹¹.

Stanowisko Pascala kontynuuje W. James, który stawia następującą tezę: „Nasze namiętności nie tylko mogą w uprawniony sposób decydować o wyborze między twierdzeniami, ale nawet muszą to robić, ilekroć opcja jest autentyczna, a wybór z natury rzeczy nierozstrzygalny na intelektualnych podstawach”¹². Hipoteza religijna¹³ obejmuje dwa zdania: 1. „Najlepsze są rzeczy bardziej wiekuiście, nie całkiem z tego świata”. 2. „Nawet teraz jest dla nas lepiej, jeżeli wierzymy jej pierwszemu [tj. w pierwszym zdaniu określonymu – *P. M.*] zapewnieniu”¹⁴. Hipoteza religijna stawia człowieka przed opcją, która jest „opcją żywą”, to jest nierozstrzygalną za pomocą intelektu konkretnego człowieka, „opcją ważką”, to jest dotyczącą wielkiego dobra, a wreszcie „opcją przymusową”, czyli taką, że nie dopuszcza ona zawieszenia sądu i uchylenia się od wyboru. W wypadku bowiem prawdziwości hipotezy religijnej, człowiek, uchylając się od jej wyboru, traci dobro religii tak samo jak wówczas, gdyby tę hipotezę odrzucił. Wobec powyższego wiara religijna, jako wybór hipotezy religijnej, jest czymś uprawnionym.

Koncepcje religijnej wiary, jako przekonania pomijającego odniesienie do Boga oznajmającego określone zdania niejako *a priori*, wykluczają racjonalność logiczną tak rozumianej wiary. Toteż M. Przełęcki twierdzi: „Ów rozziw między stopniem pewności wierzeń religijnych a stopniem ich uzasadnienia jest zasadniczo nieusuwalny, gdyż w nim właśnie upatrywać można jedną z cech definicyjnych tego, co określa się mianem »wiary religijnej«. [...] Akt wiary staje się *ex definitione* aktem logicznie nieracjonalnym”¹⁵.

V. Istnieją wreszcie takie interpretacje wiary religijnej, w których dostrzega się odniesienie człowieka wierzącego i do Boga i do zdań uznanych za objawione przez Boga¹⁶. I tak zdaniem J. Locka wiara polega na uznaniu pewnych zdań (*proposition*) ze względu na to, że rozpoznaje się je jako objawione przez Boga. Tak rozumiana wiara zakłada wcześniejsze rozeznanie co do rzeczywistego istnienia Boga i co do tego, że określone zdania pochodzą od Boga¹⁷.

J. M. Bocheński charakteryzuje religijną wiarę w kategoriach teorii relacji jako relację trójczłonową: 1) człowiek wierzący, 2) zdania, w które się wierzy, 3) Bóg, któremu się wierzy. Prawdy wiary są niedowodliwe, ale ich przyjęcie jest

¹¹ Zob. B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), wyd. 6, Warszawa 1977 (nr 451), s. 184–189.

¹² Zob. W. James, *Wola wiary*, w: *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler, Kraków 1996, s. 35–61, tu s. 44.

¹³ Hipotezą jest „wszystko, co może być nam zaproponowane do uznania” (tamże, s. 36).

¹⁴ Tamże, s. 56.

¹⁵ M. Przełęcki, *Problem racjonalności wierzeń religijnych*, w: *Z punktu widzenia humanizmu*, red. B. Stanosz, Warszawa 1995, s. 10–21, cyt. s. 17.

¹⁶ M. Buber oba te aspekty wiary zinterpretował jako dwa typy wiary, które sobie wzajemnie przeciwstawił (*Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995).

¹⁷ Zob. N. P. Wolterstorff, *Faith*, w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, red. E. Craig, t. 3, London–New York 1998, s. 538–544, tu s. 542.

częściowo uzasadnione. Szczególną postacią tego uzasadnienia jest religijna hipoteza: człowiek uznaje określone *credo* za prawdę dlatego, że tak chce, a chce tak ze względu na to, że owo *credo* stanowi dlań hipotezę wyjaśniającą całość jego doświadczenia¹⁸. Jest więc w Bocheńskiego interpretacji religijnej wiary element uznania za prawdę tego, co jest tylko częściowo uzasadnione.

Na wieloaspektowość religijnej wiary zwraca się uwagę w tekstach religijno-teologicznych: w Biblii, w dokumentach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła katolickiego, w pismach takich myślicieli chrześcijańskich, jak np. św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu czy w pracach współczesnych teologów katolickich, takich jak M. C. D'Arcy, W. Granat, M. Szmaus, J. Ratzinger, W. Kasper i wielu innych. Ta religijno-teologiczna interpretacja religijnej wiary ma dla filozoficznego namysłu nad wiarą religijną dużą wartość heurystyczną. Jej zasadnicze tezy są następujące:

1. Wiara ma odniesienie i do osoby Boga i do prawdy, którą Bóg objawił¹⁹.
2. Wiara jest nadprzyrodzonym darem Bożym²⁰.
3. Wiara ma kontekst eklezjalny: wierzący otrzymuje wiarę od innych wierzących – świadków wiary²¹.
4. Wiara jest aktem intelektu. Nie jest to jednak akt pokierowany prawdą o przedmiocie wiary (tzn. intelekt nie dostrzega prawdziwości prawd nadprzyrodzonych), ale jest to akt pokierowany wyborem woli²².
5. Racją wiary jest autorytet Boga objawiającego, Boga, ku któremu jako swemu dobru kieruje się wola, a nie to, że prawdy objawione okazują się prawdziwe i zrozumiałe w świetle ludzkiego naturalnego rozumu²³.
6. Od racji wiary należy odróżnić tzw. racje wiarygodności objawienia, a więc pewne racje rozumowego uznania odnośnej nauki jako objawionej przez Boga. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nawiązując do nauczania I Soboru Watykańskiego, stwierdza: „Aby jednak posłuszeństwo naszej wiary było zgodne z rozumem, Bóg zechciał, by z wewnętrznymi pomocami Ducha Świętego były połączone także argumenty zewnętrzne Jego Objawienia». Tak więc cuda Chrystusa i świętych, proroctwa, rozwój i świętość Kościoła, jego płodność i

¹⁸ Por. P. Moskal, *Ograniczenia Józefa M. Bocheńskiego OP analitycznej eksplanacji religii*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 6 (1997), s. 99–139, tu s. 122–137. Zwolennikiem teorii Bocheńskiego jest J. Herbut. Por. J. Herbut, *Ideologia a doktryna religijna*, w: *Oblicza dialogu. Z dziejów i teorii dialogu: chrześcijaństwo – marksizm w Polsce*, red. A. B. Stępień, T. Szubka, Lublin 1992, s. 13–32, tu s. 28–29. Por. tegoż, *Logiczna charakterystyka języka religijnego. Przyczynek do dyskusji między chrześcijanami a marksistami*, tamże s. 33–62; *Pojęcie hipotezy religijnej i jej rola w uracjonalnianiu religijnej wiary*, „Studia Philosophiae Christianae” 6 (1970), nr 2, s. 197–211; *Wiara*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 534–537.

¹⁹ Zob. *STh* II–IIae q. 2 a. 2; *KKK* 143, 154, 176, 177; *FR* 13.

²⁰ Zob. *DS* 3010; *KKK* 153, 179; *FR* 15.

²¹ Zob. *KKK* 166, 181; *FR* 32, 33.

²² Zob. *STh* II–IIae q. 1 a. 4, q. 2 a. 9; *KKK* 154–156; *FR* 13.

²³ Zob. *STh* II–IIae q. 2 a. 9; *DS* 3008; *KKK* 156; *FR* 13, 55.

trwałość »są pewnymi znakami Objawienia, dostosowanymi do umysłowości wszystkich«, są »racjami wiarygodności«, które pokazują, że »przyzwolenie wiary żadną miarą nie jest ślepym dążeniem ducha«²⁴. Teologowie mówią nie tylko o zewnętrznych kryteriach (cuda i prorocтва), ale i o wewnętrznych kryteriach objawienia (np. wzniosłość nauki chrześcijańskiej, to że tłumaczy ona sens życia, że ma dużą wartość światopoglądową). Jednak te obiektywne kryteria wewnętrzne mają charakter przede wszystkim negatywny. Gdyby np. nauka chrześcijańska zawierała błędy, z pewnością nie pochodziłaby od Boga. Jednak sama wzniosłość tej nauki nie dowodzi jeszcze jej boskiego charakteru. Dopiero gdyby wykazano, że taka nauka nie może pochodzić od ludzi, można by w tym upatrywać cud, a więc i znak boskiego pochodzenia tej nauki²⁵.

7. Wśród „przedsionków wiary” (*praeambula fidei*) są nie tylko racje wiarygodności oraz łaska Boża i dyspozycje intelektualno-moralne, ale również jakaś wiedza o istnieniu i naturze Boga²⁶.
8. Objawienie i wiara w treść objawienia zakłada uprzednią działalność rozumu polegającą na naturalnym poznaniu Boga, odróżnieniu objawienia od innych zjawisk, nie będących objawieniem (rozpoznanie wiarygodności objawienia), oraz na poznaniu, za pośrednictwem ludzkiego języka objawienia, przedmiotu wiary²⁷.

2. WARUNKI MOŻLIWOŚCI POZNANIA BOGA W DRODZE RELIGIJNEJ WIARY

Ludzie religijni uzasadniają swoje przekonania religijne wiarą w objawienie boże. W badaniach nad religią niekiedy wskazuje się, że jest ona odpowiedzią człowieka na boże objawienie²⁸. Zdarza się, że wiarę w treść objawienia traktuje się jako jedyny sposób poznania Boga, kwestionując przy tym możliwość wyłącznie naturalnego, rozumowego poznania Boga. Czy możliwe jest uzasadnienie prawdziwości zdań i przekonań dotyczących Boga w drodze religijnej wiary? Czy możliwe jest poznanie Boga w drodze wiary? Czy wierzenie w treści pretendujące

²⁴ KKK 156; DS 3008–3010.

²⁵ Zob. *STh* II–IIae q. 2 a. 9 ad 3; W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. 6, *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, Lublin 1960, passim; M. Szmaus, *Wiara Kościoła*, tłum. J. Zaremba, t. 1, Gdańsk 1989, s. 155–161.

²⁶ Zob. W. Granat, dz. cyt., passim. Ojciec Święty Jan Paweł II mówi wprost, że człowiek, zanim wypowie swoje »wierzę«, ma jakieś pojęcie Boga, do którego dochodzi wysiłkiem własnego rozumu i że Bóg nie mógłby objawić się człowiekowi, gdyby człowiek z natury nie był zdolny do poznania jakiejś prawdy o nim (*Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*. Citta del Vaticano 1987, s. 42, 45), por. także *FR* 19, 22, 33, 53.

²⁷ Zob. *FR* 67.

²⁸ M. Rusecki uważa, że »każda religia rozpoczyna się wówczas, gdy człowiek odpowiada na Boży apel decyzją wiary» (*Istota i geneza religii*, wyd. 2, Lublin–Sandomierz 1997, s. 234).

do bycia objawionymi przez Boga jest czynnością logicznie, a nie tylko pragmatycznie, uzasadnioną?

Chodzi nam o wiarę w znaczeniu czynności poznawczej. Przez czynność poznawczą rozumiemy, za A. B. Stępnem, „czynność uzyskiwania informacji o czymś, czynność zaznajamiania się z czymś”²⁹. Odróżniamy poznanie w drodze wiary od takich czynności poznawczych, w rezultacie których dostrzega się rejestrowane w zdaniach stany rzeczy. Dostrzega się zaś stany rzeczy bądź dlatego że są same w sobie i dla nas oczywiste, bądź dlatego że poznaje się je w drodze doświadczenia rozumianego jako poznanie bezpośrednie istniejącego konkretnego (bez pośrednika *ex quo* i *per quod*), bądź dlatego że poznaje się je pośrednio, w drodze rozumowania przebiegającego na poziomie przedmiotowym (a nie meta-przedmiotowym), na podstawie znajomości innych stanów rzeczy. Przedmiotem naszej refleksji jest wiara rozumiana jako czynność żywienia takiego przekonania (*assensus*), którego treścią są takie stany rzeczy, których w sensie wyżej podanym się nie dostrzega, nie widzi. Inaczej mówiąc, chodzi o wiarę jako sposób uznania za prawdziwe zdań, których prawdziwości się nie dostrzega. Jak pisze M. A. Krapiec, chodzi o uznanie określonego sądu za prawdziwy nie dlatego, że widzi się utożsamienie się orzecznika sądowego z podmiotem sądowym³⁰.

Jeżeli żywi się przekonanie co do stanu rzeczy, którego się nie widzi, to znaczy to, że nie ten stan rzeczy porusza intelekt, nie ten stan rzeczy „detonuje” określone przekonanie. Przekonanie to jest więc następstwem decyzji. Intelekt jest poruszony przez wolę. Człowiek wierzy dlatego, że chce wierzyć³¹.

Jeżeli jednak tak rozumiana wiara nie ma być przejawem postawy woluntarystycznej, rozumianej jako podejmowanie decyzji bez dostatecznych racji, to należy odpowiedzieć na pytanie, co mogłoby być wystarczającą racją, aby wierzyć. Z tego, że ewentualnie istniałyby jakieś racje pragmatyczne, aby wierzyć (choćby taka racja, jak zaspokojenie „potrzeby sensu”), nie wynika jeszcze, że istnieje pozapodmiotowo stan rzeczy, będący treścią odnośnego przekonania. Racje

²⁹ A. B. Stępień. *Wstęp do filozofii*, wyd. 2, Lublin 1989, s. 105.

³⁰ Zob. M. A. Krapiec, *Czytając encyklikę „Fides et ratio”*. *Rozumnie wierzyć, rozumnie poznawać*, w: *Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II „Fides et ratio”*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 17–34, tu s. 18.

³¹ W przedstawionej charakterystyce wiary inspirowamy się m. in. następującym sformułowaniem Akwinaty: „*Fides importat assensum intellectus ad id quod creditur. Assentit autem alicui intellectus dupliciter. Uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso obiecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus; vel est per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui non quia sufficienter moveatur ab obiecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam. Et si quidem hoc fit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio: si autem fit cum certitudine absque tali formidine, erit fides. Illa autem videri dicuntur quae per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est quod nec fides nec opinio potest esse de visis aut secundum sensum aut secundum intellectum*” (*STh* II-II q. 1 a. 4). Por. M. A. Krapiec, *Czytając encyklikę...*, s. 17–18.

pragmatyczne żywienia określonych przekonań nie gwarantują prawdziwości tych przekonań.

Jaka więc racja gwarantowałaby, że żywione przekonanie jest prawdziwe, że istnieje pozapodmiotowo stan rzeczy, który jest treścią przekonania, że zdanie, w którym się stwierdza pewien stan rzeczy, jest zdaniem prawdziwym? Innymi słowy, czy jest jakaś racja, która uzasadniałaby prawdziwość metajęzykowego zdania o postaci: „to oto zdanie (przedmiotowe), które stwierdza taki a taki stan rzeczy, jest prawdziwe”³²?

Wydaje się, że racją tą jest to, że określone zdanie przedmiotowe wypowiedział ktoś, kto jest prawdomówny i kompetentny w dziedzinie, której dotyczy owo zdanie, i dlatego może być dla kogoś autorytetem epistemicznym³³. W przypadku wiary religijnej tym autorytetem epistemicznym jest (ostatecznie) Bóg. Metajęzykowe zdanie jest prawdziwe dlatego, że zdanie przedmiotowe pochodzi od Boga. Bóg jest, jak mówi św. Tomasz z Akwinu, *formale obiectum fidei*³⁴, jest racją uznania zdania przedmiotowego za prawdziwe i w konsekwencji jest racją żywienia przekonania co do stanu rzeczy stwierdzanego w zdaniu przedmiotowym. Innymi słowy, racją decyzji, aby uznać określone zdanie przedmiotowe za prawdziwe, jest autorytet Boga objawiającego.

Święty Tomasz wielokrotnie powtarza tezę, że intelekt człowieka wierzącego uznaje (*assentit*) prawdę wiary (*res credita*) ze względu na nakaz woli³⁵. Podejmując zagadnienie istnienia wiary u demonów wskazuje na to, że wola może poruszać intelekt, aby ten żywił określone przekonanie, na dwa sposoby: ze względu na przyporządkowanie woli ku dobru lub, jak u demonów, ze względu na to, że podmiot wierzący dostrzega na podstawie znaków (cudów), że określone zdanie pochodzi od Boga, który nie kłamie³⁶.

Wydaje się, że także pierwszy typ wiary suponuje rozpoznanie tego, czy określone zdanie pochodzi od Boga – racji wiary. Zawiera jednak coś, czego brakuje drugiemu typowi wiary: miłości, czyli pragnienia dobra.

W wierze pierwszego typu występuje moment zaufania Bogu i miłości do Boga. Interesujący jest komentarz Tomasza do augustyńskiego rozróżnienia aktu wiary na *credere Deum*, *credere Deo* i *credere in Deum*³⁷. W ujęciu Tomasza

³² Wyróżnienie tego metajęzykowego zdania i nazwanie go „dogmatem podstawowym” jest zasługą J. M. Bocheńskiego (*Logika religii*, przekład autorski, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 6, *Religia*, Kraków 1995, s. 32–122).

³³ Zob. J. M. Bocheński, *Co to jest autorytet?*, tłum. J. Parys, w: *Logika i filozofia. Wybór pism*, naukowo opr. J. Parys, Warszawa 1993, s. 187–342.

³⁴ Zob. *STh* II–II q. 1 a. 1; q. 2 a. 2 i 10.

³⁵ Zob. *STh* II–II q. 1 a. 4; q. 2 a. 1 ad 3; a. 9; q. 4 a. 1 i 2; q. 5 a. 2.

³⁶ Zob. *STh* II–II q. 5 a. 2; *De veritate* q. 14 a. 9 ad 4.

³⁷ A. Eckmann, komentując powyższe augustyńskie rozróżnienie, zauważa: „»Credere Deum (Christum)« oznacza akt wiary jako stwierdzenie faktu, że Bóg istnieje. »Credere Deo (Christo)« jest przyjęciem Boskiego autorytetu jako źródła prawdy. »Credere in Deum (Christum)« to ukształtowana wiara – »fides formata« w jej pełnym chrześcijańskim znaczeniu, bazująca na miłości, która

credere Deum to wiara w to, co dotyczy Boga, a co stanowi dla intelektu przedmiot materialny wiary; *credere Deo* to wiara Bogu, który stanowi dla intelektu przedmiot formalny wiary; wreszcie *credere in Deum* to wiara w Boga, o ile stanowi on dla woli (poruszającej intelekt) cel³⁸. Wiara drugiego typu jest tylko wiara wymuszona oczywistością tego, że określone zdanie pochodzi od prawdziwego Boga.

Wskazanie na Boga jako na rację uznania prawdziwości odnośnego zdania przedmiotowego zakłada uprzednie uznanie prawdziwości dwóch innych zdań:

1. Istnieje Bóg, który jest prawdą (i źródłem wszelkiej racjonalności, wszelkiej prawdy) oraz samym dobrem, samą doskonałością (jako taki nie kłamie).
2. Odnośne zdanie przedmiotowe pochodzi od Boga, tzn. jest przez Boga objawione (zdanie nr 2 jest zdaniem metafizycznym).

Z przeprowadzonych dotąd ustaleń można wyprowadzić następujące wnioski:

1. Poznanie Boga w drodze religijnej wiary ma miejsce wówczas, gdy nie uzasadnia się prawdziwości zdań i przekonań dotyczących Boga, ale to, że te zdania i przekonania są prawdziwe. Inaczej mówiąc, nie uzasadnia się prawdziwości zdań przedmiotowych dotyczących Boga, ale prawdziwość zdania metapredmiotowego stwierdzającego, że odnośne zdania przedmiotowe są prawdziwe. Jeżeli uzasadni się prawdziwość wspomnianego zdania metapredmiotowego, wówczas czynność poznawcza w postaci wierzenia jest logicznie uzasadniona, tzn. że można w drodze religijnej wiary uzyskać prawdziwe poznanie dotyczące Boga.
2. Poznanie (jako czynność i jako wytwór) w drodze religijnej wiary jest uzasadnione, jeżeli wcześniej wiadomo, że jest Bóg, który jest racją uznania określonych zdań przedmiotowych za prawdziwe. Jeżeli racją wiary jest Bóg, to poznanie jego istnienia i tego, że jest autorytetem epistemicznym, wyprzedza poznanie w drodze wiary w treść zdań uznanych za objawione przez Boga. A zatem, jeżeli można w drodze wiary w treść zdań objawionych przez Boga uzyskać poznanie Boga, to jednak nie jest to pierwotny sposób poznania Boga.
3. Religijnej wiary nie da się sprowadzić do postaci propozycjonalnej: wiary, że P ³⁹. Nie można wierzyć, że jest Bóg. Skoro racją wiary jest Bóg, to chcąc wie-

zwraca nas ku Chrystusowi i łączy ściśle z Chrystusem” (*Symbol Apostolski w pismach Świętego Augustyna*, Lublin 1999, s. 32).

³⁸ Zob. *STh* II-II q. 2 a. 2. Ciekawe spostrzeżenie czyni E. Stump. Autorka stawia tezę, że rozważania epistemologiczne odgrywają niewielką rolę w procesie nawrócenia, albowiem nie tyle intelekt waży i osądza rozważania epistemologiczne, co raczej wola jest pociągnięta do bożej dobroci i w konsekwencji porusza intelekt, aby ten uznał zdania wiary (*Aquinas on Faith and Goodness*, w: *Being and Goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, red. S. MacDonald, Ithaca–London 1991, s. 179–208). Z kolei M. A. Krąpiec podkreśla miłośgodność wiary, to, że jest ona realnym dobrem człowieka, ukazującym mu perspektywę szczęścia bez granic (*Ludzka wolność i jej granice*, Warszawa 1997, s. 87–104).

³⁹ Przeciwnego zdania jest m.in. J. J. Jadacki, gdy podaje tzw. regułę propozycjonalności i twierdzi, że wiara daje się sprowadzić do postaci propozycjonalnej (*Dlaczego nie każda wiara jest*

rzyć, że jest Bóg, należałoby wierzyć ze względu na autorytet Boga, że jest Bóg; wpierw należałoby uznać autorytet Boga, a następnie uznać prawdziwość zdania o istnieniu Boga. Można mówić o wierze, że jest Bóg, tylko wtedy, gdy wyrażeniu „wierzyć” nada się sens inny niż wcześniej przez nas przyjęty.

4. Poznanie w drodze religijnej wiary jest uzasadnione, jeżeli wcześniej wiadomo, czy określone zdania pochodzą od Boga. Jeżeli racją wiary w prawdziwość określonych zdań jest Bóg, to trzeba mieć rozeznanie co do boskiego pochodzenia tych zdań⁴⁰.

irracjonalna?, w: *Polska filozofia wobec encykliki „Fides et ratio”*. Toruń 19–21.04.1999 – materiały z konferencji, red. M. Grabowski, Toruń 1999, s. 95–100, tu s. 96–97).

⁴⁰ Odróżnienie zdań objawionych przez Boga od zdań przezeń nie objawionych jest złożoną procedurą poznawczą, dotyczącą z jednej strony rozpoznania wiarygodności przekazicieli określonych zdań czy rozpoznania historycznej prawdziwości odnośnej doktryny, a z drugiej strony – rozeznania, czy ewentualne boskie pochodzenie konkretnej doktryny było lub jest potwierdzone jakimś znakiem, który mógłby być uczyniony tylko przez Boga, por. np. A. Bronk, *Nauka wobec religii (teoretyczne podstawy nauk o religii)*, Lublin 1996, s. 99–122; M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994; tenże, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991; tenże, *Funkcje cudu*, Lublin–Sandomierz 1997.