

Ks. MACIEJ BAŁA  
WARSZAWA

## KONFLIKT MIĘDZY ROZUMEM A OBJAWIENIEM

### Wstęp

Historia filozofii i religii ukazuje, że niejednokrotnie dochodziło między tymi dwoma rzeczywistościami do wielu nieporozumień, a nawet konfliktów. Stąd pojawiło się kilka charakterystycznych typów relacji między refleksją filozoficzną a wiarą czy teologią. Pierwsze stanowisko uważa, że religia i filozofia nie mają nic ze sobą wspólnego. Problemy religii nie są problemami filozofii, problemy filozofii nie są problemami wiary. Każda z tych dziedzin ma swoją własną prawdę. Drugie stanowisko wskazuje na istniejącą sprzeczność między filozofią a religią. Dlatego nie jest możliwe, aby ktoś był konsekwentnym filozofem a jednocześnie człowiekiem religijnym. Nie do pomyślenia jest również sytuacja, aby człowiek naprawdę religijny mógł być filozofem. Mamy do czynienia albo z pogardzaniem filozofią z pozycji religii (fideizm), albo z przekreśleniem religii z punktu widzenia filozofii. Trzecie możliwe stanowisko stara się stworzyć idealną jedność między wiarą a filozofią. Od strony religii czynił to np. św. Augustyn, dla którego dopiero religia czyni możliwą prawdziwą filozofię. Natomiast absolutne wchłonięcie religii przez systemy filozoficzne polegało na zredukowaniu religii do zasad filozoficznych i uzasadnieniu w ten sposób jej istnienia. Prowadzi to najczęściej do stworzenia tzw. religii naturalnej czy filozoficznej, opartej na tylko i wyłącznie na ludzkim rozumie. Ostatni typ relacji polega na wzajemnym ubogacaniu się, przy jednoczesnym zachowaniu autonomii. Religia może np. ukazywać rozumowi granice poznania, albo sygnalizuje możliwe rozwiązania, do których rozum może później dojść „o własnych siłach”. Filozofia ze swej strony np. dostarcza teologii całego aparatu pojęciowego.

W niniejszym artykule pragniemy przeanalizować dwie pierwsze relacje, kiedy między poznaniem filozoficznym a rzeczywistością wiary dochodzi do nieporozumień i konfliktów. Okazuje się, że przyczyny takiego stanu rzeczy znajdują się po obu stronach.

## 1. Rozum zamknięty na Objawienie

Jan Paweł II w swojej encyklice *Fides et ratio* uważa, że rozdział tych dwóch rzeczywistości po raz pierwszy zarysował się w późnym średniowieczu, ale dopiero radykalny racjonalizm czasów nowożytnych doprowadził do powstania filozofii całkowicie oderwanej i autonomicznej w stosunku do treści wiary<sup>1</sup>.

Przykładem zamknięcia się na siebie tych dwóch rzeczywistości: rozumu i wiary, może być już średniowieczna teoria dwóch prawd, głoszona przez awerroistów. Miała ona posłużyć przezwyciężeniu możliwych konfliktów między tymi dwoma sposobami poznania, ale konsekwencją było zerwanie wszelkiej możliwej współpracy filozofii i teologii. Awerroes wyróżnił trzy poziomy prawdy. Najwyższa jest prawda filozoficzna, ponieważ właśnie ona jest w stanie najgłębiej i najadekwatniej uchwycić rzeczywistość. Po niej następują prawdy teologiczne jako przejaw pracy rozumu w wyjaśnianiu wiary; najniżej zostały zakwalifikowane prawdy religijne. Te ostatnie posługują się bowiem językiem bardzo obrazowym, zaczerpniętym bezpośrednio z Objawienia. Umysł nie powinien nigdy starać się wykroczyć poza poziom interpretacji, do której jest zdolny<sup>2</sup>. Teoria dwu prawd, do której nie uciekał się jeszcze bezpośrednio sam Awerroes, dowodziła, że można uznać za prawdziwe dwa zdania wzajemnie się wykluczające i sprzeczne pod warunkiem, że należą one do dwóch porządków poznawczych, to znaczy jedno zdanie będzie pochodziło z teologii, a drugie z filozofii. Każda nauka ma swoje zasady i wnioski, z których wszystkie są uzależnione od przyjętych wcześniej zasad. Twierdzenia nauki są jedynie ważne w odniesieniu do jej założeń, a Bóg, gdyby chciał, może uczynić inaczej, ale to już wykracza poza sferę dociekań filozoficznych<sup>3</sup>. Poznanie teologiczne i filozoficzne nie mogą ze sobą współpracować.

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 45. (Dalej cyt. jako FR).

<sup>2</sup> E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, s. 199.

<sup>3</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1990, s. 260.

Przykładem całkowitego oddzielenia się sfery wiary i rozumu są takie koncepcje filozoficzne jak pozytywizm i neopoztywizm. Według tych dwóch nurtów każde twierdzenie o charakterze metafizycznym i religijnym jest pozbawione sensu<sup>4</sup>. Postawą, którą również można zaliczyć do wspomnianych nurtów całkowicie rozdzielających rozum i wiarę, jest agnostycyzm.

Poztywizm charakteryzuje się znaczną powściągliwością i ostrożnością w wygłaszaniu twierdzeń o całości świata, o jego ostatecznych przyczynach (np. Bogu), o celu i o istocie życia człowieka. Według A. B. Stępieńa pierwotny pozytywizm, do przedstawicieli którego zaliczyć trzeba Comte'a, Milla, Spencera, podkreślał rozmaite uwarunkowania i praktyczny charakter ludzkiego poznania<sup>5</sup>. Ma ono wywodzić się z doświadczenia i powinno ograniczać się do opisu i przewidywania faktów. Ponadto opis tych faktów powinien dokonać się w sposób całkowicie neutralny<sup>6</sup>. Klasyczna teoria poznania zostaje więc zastąpiona metodologią nauki, dla której kryterium sensowności twierdzeń będzie postęp naukowo-techniczny. Dziedziną wyłącznej analizy są tylko fakty i poszukiwanie wzajemnych powiązań między nimi. Powoduje to jednak, że pozytywizm bardzo mocno ogranicza pole swoich poszukiwań. Poza teren rozważań naukowych zostały wyrzucone problemy przyczyny, istoty, wartości. Wszelkie dyscypliny przechodziły w swoim rozwoju trzy fazy: teologiczną (wyjaśnia się fakty za pomocą istnienia różnych bogów), metafizyczną (operuje się pojęciami istoty i sił przyrody) oraz pozytywną (zmierza się do opisu i przewidywania faktów). Trzeba podkreślić, że w koncepcji pozytywistycznej celem poznania jest nie tyle prawdziwość, co pewność poznania<sup>7</sup>.

Poztywizm zakłada ścisły związek filozofii z nauką, do tego stopnia, że filozofii nie pozostanie już nic innego, jak stać się encyklopedyczną syntezą wyników dokonywanych przez nauki przyrodnicze. Może ona również włączyć się w budowanie nowego społeczeństwa opartego na rewolucji naukowej. Metafizykę, teologię, religię należy uznać za rzeczywistości całkowicie przestarzałe. Pozytywiści proponują nawet stworzenie nowej „pozytywnej religii”, ale będzie to religia pozbawiona Boga i oparta na nauce. W koncepcji pozytywistycznej rozum całkowicie jest zamknięty na jakąkolwiek pozytywną formę twierdzeń o Bogu.

---

<sup>4</sup> FR, 88.

<sup>5</sup> A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 253.

<sup>6</sup> FR, 94.

<sup>7</sup> Por. *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 434.

Wydaje się, że koncepcja pozytywistyczna, mimo iż negatywnie odnosi się do religii, stawia ważne pytanie o relacje nauki do wiary i religii<sup>8</sup>. Nie jest to problem łatwy do rozwiązania, z pewnością minął czas konfliktów, związanych chociażby z interpretacją procesu ewolucji. A. Bronk podaje kilka racji takiego stanu rzeczy<sup>9</sup>. Według niego ze strony teologii pojawiło się lepsze zrozumienie własnej odrębności metodologicznej, a także odejście od literalnego rozumienia Pisma Świętego. Również nauka odeszła od modelu skrajnie scjentyistycznego czy pozytywistycznego. Zadaniem nauki nie jest więc tylko opis, lecz przybliżenie się do prawdy przez konstruowanie teoretycznych modeli świata, które służą do uogólniania danych z doświadczenia. Współczesne rozważania teorii nauki uświadomiły, że wiele konfliktów między teologią a naukami przyrodniczymi wynikało z nieporozumień. Pewną rolę w osłabieniu konfliktów odegrała także specjalizacja nauk i pojawienie się bardzo specjalistycznego języka każdej z dyscyplin, również teologii. Z tego też powodu nie jest rzeczą łatwą zaznajomienie się z wynikami badań jakiejś specjalistycznej gałęzi nauk.

Przewyciężając powoli postawę nieufności nauk wobec religii i wobec nauki trudno jest dokładnie wskazać, na czym mogłyby polegać jedność między tymi dyscyplinami i czy w ogóle jest ona potrzebna i możliwa. Powszechnie przyjmuje się, że prawdy z porządku wiary i prawdy naukowe mogą istnieć obok siebie nie zagrażając sobie wzajemnie, bo każde z nich ujawniają coś zupełnie innego: nauki przyrodnicze – prawidłowości w świecie przyrodzonym, teologia – metodyczną refleksję nad dialogiem między Bogiem a człowiekiem<sup>10</sup>. Ostrożność muszą zachować teologowie, by uniknąć wprowadzania Boga w świat nauki w celu wypełnienia luk w naukowym wyjaśnianiu świata. Tam, gdzie nauka nie jest w stanie dać jasnej i konkretnej odpowiedzi, nie należy od razu posługiwać się ideą Boga<sup>11</sup>.

Postawa pozytywistyczna z pewnością nie należy już do powszechnie spotykanych, ale jej obecność w historii może być ciągłym wyzwaniem

---

<sup>8</sup> We współczesnej literaturze filozoficzno-teologicznej jest to zagadnienie bardzo szeroko omawiane i komentowane. Zob. np. R. Hooykaas, *Religia i powstanie nowożytnej nauki*, Warszawa 1975; J. Ladrière, *Nauka, świat i wiara*, Warszawa 1989; M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów 1992; T. Sierotowicz, *Nauka a wiara – przestrzeń dialogu*, Tarnów 1997.

<sup>9</sup> A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 223-230.

<sup>10</sup> Tamże, s. 240.

<sup>11</sup> Por. S. Wszolek, *W obronie argumentu «God of the gaps»*, „Zagadnienia filozoficzne w nauce”, XXIII (1998), s. 103-118.

dla szukania płaszczyzn konstruktywnego dialogu między naukami przyrodniczymi a teologią, bez uprzedzeń i wzajemnej nieufności.

Kolejnym przykładem zamknięcia się rozumu na Objawienie może być pogląd neopozytywizmu, dla którego twierdzenie typu „Bóg istnieje” nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe, lecz z naukowego punktu widzenia jest pozbawione sensu. Odrzucenie sensowności twierdzeń religijnych polegało na zastosowaniu zasady weryfikacji empirycznej jako podstawowego kryterium sensowności zdania.

Za twórców tej zasady uważa się filozofów związanych z Kołem Wiedeńskim. Po raz pierwszy zasadę tę w sposób wyraźny sformułował F. Waismann w roku 1930. Według niej zdanie  $p$  posiada znaczenie poznawcze, jeżeli można wskazać skończoną liczbę zdań obserwacyjnych  $O_1, O_2, O_3, \dots, O_n$  takich, że w momencie, kiedy zdania te są prawdziwe, to również zdanie  $p$  jest prawdziwe. Pojęcie tej zasady pojawiło się w kontekście zagadnień związanych z logiczną analizą języka, której kluczowym zadaniem było określenie kryterium sensowności zdania. Określenie znaczenia zdania umożliwia dopiero sprawdzenie jego prawdziwości. Neopozytywizm utożsamiał te dwa zagadnienia. Znaczenie zdania staje się metodą jego weryfikacji<sup>12</sup>. Tak więc zdanie jest wtedy sensowne, gdy można je zweryfikować empirycznie.

Stosując wspomnianą zasadę do twierdzeń religijnych wnioszek jest oczywisty: zdania odnoszące się do religii są pozbawione sensu, bo nie można wskazać na żadne doświadczenie empiryczne, które mogłoby np. zweryfikować twierdzenie o istnieniu Boga. W momencie jednak, gdy stwierdzimy, że język religijny jest pozbawiony sensu, stajemy w dość kłopotliwej sytuacji: odmawiamy mu sensowności, a z drugiej strony wielu ludzi nadal się nim posługuje w życiu codziennym. R. Carnap tę dziwną sytuację rozwiązuje przez odróżnienie dwóch różnych funkcji języka: może on pełnić funkcje poznawczą oraz ekspresywną (pozapoznawczą). Funkcja poznawcza jest zarezerwowana dla zdań, które jesteśmy w stanie zweryfikować, natomiast wszystkie inne, a więc zdania o charakterze metafizycznym czy religijnym, pełnią tylko funkcję ekspresywną, która polega na wyrażaniu odczuć, wrażeń, stanów ducha czy temperamentu. Status języka religijnego został przyrównany do wyrażen z dziedziny poezji czy sztuki i należy odmówić mu charakteru sensowności i prawdziwości. Religia nie może prze-

---

<sup>12</sup> M. Schlick, *Znaczenie i weryfikacja*, w: *Koło Wiedeńskie*, red. H. Buczyńska, Warszawa 1960, s. 125.

kazywać żadnej wiedzy o świecie, lecz jedynie stany duchowe człowieka.

Podobne poglądy na naturę języka religijnego przedstawił inny filozof z kręgu neopozytywizmu – A. J. Ayer. Według niego metafizykę należy wykluczyć ze sfery ściśle poznawczej, ponieważ nie dostarcza ona żadnej wiedzy ogólnej o świecie. Jej funkcja może być jedynie krytyczną i polega na usuwaniu pewnych nieprawidłowości językowych, które swoje źródło mają w wieloznacznym używaniu wyrażeń<sup>13</sup>. Odnosząc się do możliwości poznania istnienia Boga jego opinia jest całkowicie negatywna. Nie ma żadnych empirycznych i pewnych przesłanek mogących potwierdzić przekonania teistyczne. Wszelkie argumenty wychodzące od analizy empirycznego świata, np. przez dostrzeżenie celowości w przyrodzie, zatrzymają się na poziomie tego świata i nigdy nie dojdą do stwierdzenia istnienia transcendentnego Boga. Twierdzenia religijne trzeba więc odrzucić jako zdania nonsensowne<sup>14</sup>.

Radykalne stanowisko Koła Wiedeńskiego zostało dość szybko poddane krytyce. Dużą rolę odegrała praca L. Wittgensteina *Dociekania filozoficzne*, gdzie dostrzegł on wielość funkcji języka, dzięki czemu zaczęto traktować język religijny jako sensowny. Również analizy J. Wisdoma miały duży wpływ na odejście od neopozytywizmu. Wykazywał on, że neopozytywizm nie dostrzegał swoistych funkcji twierdzeń religijnych w szerokim kontekście teoriopoznawczym i antropologicznym<sup>15</sup>.

Przełamanie skrajnego stanowiska neopozytywizmu, z jego całkowitym odrzuceniem sensowności twierdzeń religijnych, miało także pozytywne skutki dla refleksji nad religią. Zaczęto interesować się statusem języka religijnego, jego charakterem, specyfiką i sensownością. Zachętę do analizy funkcji języka religijnego znajdziemy również w tekście omawianej encykliki Jana Pawła II<sup>16</sup>. Analiza językowa może być bardzo przydatna dla rozumienia samej wiary, twierdzi Ojciec św., ujawnia bowiem strukturę naszego myślenia i mowy oraz sens zawarty w języku<sup>17</sup>. Problematyka ta jest też obecna w tradycji filozofii analitycznej, która narodziła się po przewyciężeniu neopozytywizmu. Język religijny może pełnić różne funk-

<sup>13</sup> M. Kiliszek, *Lingwistyczna filozofia religii*, Lublin 1983, s. 38.

<sup>14</sup> Dla prześledzenia bogatej dyskusji wokół zasady weryfikacji i jej zastosowania do twierdzeń religijnych zob. np. M. Peterson, *Czy można sensownie mówić o Bogu*, „Znak”, XLVII (1995), 12, s. 33-51.

<sup>15</sup> A. Bronk, *Nauka wobec religii*, Lublin 1996, s. 159.

<sup>16</sup> Por. FR, 65.

<sup>17</sup> FR, 84.

cje<sup>18</sup>. I tak ekspresywna funkcja języka religijnego polega na tym, że w poszczególnych działaniach kultowych, np. w modlitwie, w obrzędach ofiar- niczych człowiek ujawnia własne przeżycia i przekonania, a w działaniu religijnym uzewnętrznia to, co dzieje się w jego wnętrzu. Ważną rolę pełnią tu czynniki towarzyszące tekstowi, a więc znaki ikoniczne, symbole o na- syceniu emocjonalnym. Inną funkcją jest tzw. funkcja promotywna (impres- ywna, apelatywna). Polega ona na nakłanianiu słuchacza do podjęcia okre- ślonych działań. Z tą funkcją najbardziej wiąże się wychowawcza rola ob- rzędów religijnych. Słowo ma ukształtować w nas odpowiednie postawy. Taką funkcję pełnią: rozmaicie sformułowane normy postępowania (przy- kazania moralne, normy prawa kościelnego, przepisy liturgiczne), wypo- wiedzi proszące, egzorcyzmy i zaklęcia. Kolejną funkcją języka religijnego jest funkcja performatywna (twórcza), która określa wypowiedzi mające na celu nie tyle stwierdzenie faktów, ile dokonywanie pewnych aktów. Wypo- wiedzi wygłoszone w określonych okolicznościach tworzą pewne stany umowne, doniosłe indywidualnie lub społecznie; należą tu: ustanowienia kościelnych norm prawnych, kościelne nominacje na stanowiska, śluby, przysięgi. Podwójnie performatywna jest funkcja wypowiedzi formuł sa- kramentalnych występujących w niektórych religiach. Istnieje również funk- cja poznawcza, która akcentuje fundamentalne znaczenie tekstu dla każdej religii np. tekst Pisma Świętego. Dzięki niemu, przy odpowiedniej interpre- tacji, poznajemy Objawienie. Podobne znaczenie ma język Tradycji. Anali- zy funkcji języka religijnego są z pewnością cenne, ale niestety często za- pominają o postawieniu najważniejszego pytania: o istnienie Boga i o samą prawdziwość zdań religijnych.

Do postawy zamknięcia się na Objawienie należy również zaliczyć wszelki rodzaje agnostycyzmu. Encyklika *Fides et ratio* kilkakrotnie wspo- mina o takiej możliwości, która się pojawia w momencie, „gdy poszukiwa- nia filozoficzne ugrzęzły na ruchomych piaskach powszechnego sceptycy- zmu”<sup>19</sup>. Ci, którzy ulegają całkowitej nieufności, sceptycyzmowi i agno- stycyzmowi, najczęściej czynią to, aby rozszerzyć przestrzeń wiary bądź też aby pozbawić ją wszelkich racjonalnych odniesień<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> M. Peterson, *Czy można sensownie mówić o Bogu*, art. cyt., s. 41-46. Zob. także antologię wybranych tekstów z filozofii analitycznej poświęconych religii, *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia religii*, red. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997.

<sup>19</sup> FR, 5.

<sup>20</sup> FR, 45.

Agnostycyzm, jako pojęcie filozoficzne, został wprowadzony do terminologii naukowej w XIX w. przez Huxleya. Użył on go na oznaczenie niepoznawalności rzeczy istniejących poza zjawiskami. W znaczeniu najbardziej ogólnym agnostycyzm jest stanowiskiem teoriopoznawczym głoszącym niepoznawalność czegokolwiek albo określonego przedmiotu (np. Boga) lub grupy przedmiotów<sup>21</sup>.

Postawa agnostyczna rozumu w kwestiach istnienia Boga jest coraz częstsza. Agnostyk nie twierdzi, że Boga nie ma, ale uważa, że rozum ludzki w tej kwestii nie powinien zabierać żadnego głosu.

Charakterystycznym przedstawicielem współczesnego agnostycyzmu może być niemiecki filozof M. Heidegger<sup>22</sup>. Bardzo krytycznie oceniał on filozofię klasyczną, która jak wiemy, opowiada się za możliwością poznania Boga w oparciu o naturalne zdolności człowieka. W centrum jego filozofii staje natomiast człowiek, który stopniowo traci samego siebie, ponieważ zgubił pierwotny kontakt z byciem. Odróżnia on obecność przysługującą rzeczom od egzystencji, która charakterystyczna jest dla sposobu bytowania człowieka. Człowiek nie bytuje tak jak rzeczy, jego istnienie nie jest mu obojętne, jest świadomy swego bytowania. Jednocześnie jako jednostka jest zanurzony w czas, nawet więcej: człowiek jest budowany i niszczone przez czas. Człowiek broni się przed zniszczeniem przez panowanie, dominację. Nawet wiedza o Bogu dla Heideggera jest również przeniknięta tym pragnieniem panowania nad innymi, i dlatego należy ją odrzucić. Człowiek musi odnaleźć prawdę o swoim bytowaniu, zanurzonym w świecie, ale do tego hipoteza Boga jest niepotrzebna. Bytowanie człowieka ukierunkowane jest ku śmierci. Ciągle do niej dojrzeva i przybliża się, a towarzyszy temu nieustanny lęk. Byt ludzki postawiony w perspektywie śmierci jest zawieszony w nicości, tak więc nicość ściśle powiązana jest z bytem. Ta swoista interpretacja nicości doprowadzi Heideggera do paradoksalnego wniosku, że nicość jest źródłem bytu<sup>23</sup>.

W twórczości tego niemieckiego filozofa pojawia się myśl o transcendencji, ale ta rozumiana jest nie w odniesieniu do transcendentnego Boga, lecz jako zdolność człowieka do przekraczania samego siebie. Punktem wyjścia transcendencji jest egzystencja człowieka, ale nie wiadomo, ku cze-

---

<sup>21</sup> *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 21.

<sup>22</sup> Por. J. Tischner, *Martina Heideggera milczenie o Bogu*, w: *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 99-115.

<sup>23</sup> Por. S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1979, s. 371.

mu się ona kieruje. Na ten temat Heidegger milczy, prezentując tym samym postawę radykalnego agnostycyzmu. Dokonał też krytyki poznania teologicznego. W jego przekonaniu niemożliwe jest używanie pojęć zapożyczonych z otaczającego nas świata w stosunku do Boga. Nazwanie Boga przyczyną, najwyższym dobrem itd. jest po prostu bluźnierstwem. Bóg pozostanie zawsze nieuchwytny dla poznania teoretyczno-pojeciowego, nawet w teologii. Jediną drogą, która pozwoli sensownie mówić o Bogu, jest język metafor, symboli czy nawet mitów.

Według S. Kowalczyka agnostycyzm Heideggera wynikał z dwóch założeń: z jednej strony pragnął zachować maksymalną bezstronność względem teizmu i ateizmu, z drugiej strony był konsekwencją przyjętej przez niego metody poznawczej, ograniczającej się do fenomenologicznego opisu i interpretacji egzystencji człowieka<sup>24</sup>. Interpretacja filozofii Heideggera w perspektywie agnostycznej nie jest dzisiaj powszechnie przyjmowana. Pojawiają się próby zwrócenia uwagi na obecność elementów teologicznej w twórczości tego filozofa<sup>25</sup>.

Wydaje się, że dzisiaj agnostycyzm jako postawa często przyjmowana przez wielu ludzi, nie wypływa z tak konsekwentnych założeń filozoficznych jak w przypadku przedstawionego powyżej Heideggera. Ma ona raczej uzasadnienie w przyjęciu łatwego, konsumpcyjnego stylu życia. Bóg jako pytanie stawiane ludzkiej egzystencji jawi się jako całkowicie niepotrzebny. Współczesny człowiek nie ma na to czasu, nie ma chwili, którą można by poświęcić na refleksję. Agnostykami staje się w konsekwencji życia nastawionego na chwilę, użycie i przyjemność. Nie jest to świadomy np. filozoficzny wybór, lecz raczej ucieczka przed stanięciem w prawdzie o swoim życiu i jego ostatecznym sensie.

## 2. Rozum deformujący Objawienie

Inny przykład sytuacji konfliktowej między poznaniem racjonalnym a Objawieniem pojawia się w momencie, gdy rozum ludzki podejmuje się oceny samej zawartości Objawienia, co najczęściej prowadzi do stworzenia tzw. religii naturalnej czy filozoficznej. Takie próby bywały niejednokrotnie podejmowane w dziejach myśli ludzkiej. Wielokrotnie przywo-

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 376.

<sup>25</sup> Zob. np. Ph. Capelle, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris 1998.

ływana encyklika Jana Pawła II wspomina o konkretnych próbach pojawiających się zwłaszcza w ubiegłym stuleciu: „niektórzy przedstawiciele idealizmu starali się na różne sposoby przekształcić wiarę i jej treści, nawet tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, w struktury dialektyczne, poddające się pojmowaniu racjonalnemu”<sup>26</sup>. Oczywiście chodzi tutaj o filozofię Hegla i jego podporządkowanie religii myśli ludzkiej. Innym myślicielem o podobnych tendencjach, o którym encyklika już bezpośrednio nie wspomina, był z pewnością I. Kant. W jego myśli filozoficznej religia została podporządkowana systemowi moralności. Warto więc pokrótce prześledzić poglądy wspomnianych filozofów, bo wiele ich koncepcji przetrwało do dziś.

Przy rozpatrywaniu relacji filozofii i religii w twórczości Hegla, na samym początku zaskakuje sformułowanie, że obie te dyscypliny mają jeden i ten sam przedmiot: „jest to zatem jedna indywidualność, która w swej istotności jest wyobrażona, czczona i doznawana jako Bóg – w religii, przedstawiona jako obraz i ogląd – w sztuce, poznawana i ujmowana jako myśl – w filozofii. Ze względu na tożsamość ich substancji, ich treści i przedmiotu, twory te pozostają w nierozzerwalnej jedności”<sup>27</sup>. Tym jednym przedmiotem jest Absolut, ale ujmowany w każdej z wymienionych dziedzin przy użyciu odmiennych metod poznawczych. Religia jest przejawem aktywności i świadomości człowieka, która wyraża się przede wszystkim przez domenę wyobraźni i sferę emocjonalną. Wyższą formą ludzkiego poznania jest filozofia, różniąca się od religii nie w aspekcie treści, ale formy wyrazu ujmowanej prawdy. Jest ona poznaniem prawdy uchwytej za pomocą idei. Religia wyraża za pomocą uczuć i obrazów godność człowieka, natomiast jego rozum, którego przejawem jest filozofia, tłumaczy wszystko na język myśli i pojęć. Filozofia chce ukazać uniwersalną wartość prawd religijnych i czyni to najwyższym aktem rozumu. Hegel akceptuje więc religię, ale stawia ją niżej od filozofii. Prymitywizm wyobrażeń religijnych nie pozwala dotrzeć jej do samego rdzenia prawdy<sup>28</sup>.

Filozofia jest religią jednak w dość specjalnym znaczeniu. Nie dotyczy tyle treści, co formy. Religia może być przeżywana na różnych płaszczyznach: uczucia, intuicji, wyobrażenia, są to niedoskonałe jej formy, ale

---

<sup>26</sup> FR, 46.

<sup>27</sup> G. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t.1, Warszawa 1958, s. 79-80. Por. tenże, *Estetyka*, t. 1, Warszawa 1964, s. 170.

<sup>28</sup> S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, dz. cyt., s. 14.

również może przybrać postać myślenia spekulatywnego. Religia nie traci swej specyfiki, pozostaje nadal religią, ale pod warunkiem wzniesienia się na poziom myślenia spekulatywnego. Teraz jest dopiero prawdziwą religią, jest wypełniona, doskonała, jest tym, czym być powinna. Na poprzednich etapach zawierała w sobie przeciwieństwa, które sama musi przekroczyć. Ale w tym rozumieniu religia nie jest czymś różnym od filozofii. Prawdziwa religia jest jednocześnie prawdziwą filozofią i odwrotnie. Filozofia, wyjaśniając religię, nie robi nic innego tylko wyjaśnia samą siebie, wyjaśniając siebie, wyjaśnia religię. Hegel nigdy jasno nie oddzielił religii zwyczajnej od religii przemienionej przez rozum<sup>29</sup>.

Relacja filozofia – religia jest konieczna i wzajemna. Przeniesienie pojęcia Boga na poziom spekulatywny jest przemienieniem pojęcia, pojawieniem się nowego. Zamiast Boga całkowicie transcendentnego Bóg jawi się jako duch. Bóg nie wystarczy sobie samemu, człowiek jest wpisany w Boga, jest z nim zjednoczony, oczywiście w sposób zewnętrzny, przygodny, lecz istotny i konieczny. Bóg jest bytem, który należy tylko do samego siebie, lecz człowiek posiada również świadomość Boga. Bóg jest świadomością siebie, lecz jakoś w religii przynależy nam. Pojawiając się w czymś innym niż On sam, Bóg jawi się samemu sobie. Skończona świadomość jest tylko pojawieniem się Boga, który nie przestaje być samym sobą. Bóg bez świata nie jest Bogiem. Jeśli Bóg jest nieskończony, nie może być przeciwstawiony skończoności, musi ją jakoś zawierać w sobie.

Zdaniem Hegla nie są potrzebne żadne dowody na istnienie Boga poza dowodem, którym jest jego własny system filozoficzny. Właściwa filozofia religii ma się zajmować świadomością religijną i sposobami przedstawiania przez nią Boga, a nie dowodami na Jego istnienie<sup>30</sup>.

Religia nie jest tylko środkiem pomocnym człowiekowi, albowiem będąc poznaniem jakie Absolut ma o sobie samym za pośrednictwem bytu skończonego, nie jest dziełem człowieka, lecz jest najwyższą determinacją samej idei absolutnej. Człowiek poznając się w Bogu odkrywa też swoje życie wieczne, prawdę o sobie samym. Człowiek odkrywa tutaj też swoją najwyższą wolność. Dotyka to nie tylko tego co jest, lecz tego co się staje.

Istotną rolę w ocenie religii przez Hegla pełni chrześcijaństwo. Pojmuje ono bowiem Boga jako tego, kim On jest rzeczywiście, czyli jako absolutnego Ducha. Jest On równocześnie transcendentny i immanentny.

---

<sup>29</sup> Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 7, Warszawa 1995, s. 238-240.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 240.

Człowiek może odkryć siebie jako jednoczącego się z Bogiem poprzez uczestnictwo w boskim życiu za pośrednictwem łaski otrzymanej od Jezusa, Boga-Człowieka. Pozytywna ocena chrześcijaństwa w systemie Hegla związana jest również z tym, że poznanie jest istotną częścią samej religii chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo chce pojąć swoje prawdy w sposób spekulatywny i z tej też racji jest już wstępem do prawdziwej filozofii<sup>31</sup>.

Ojciec św. w swojej uwadze o filozofii idealistycznej wspominał nawet o próbach wpisania tajemnicy męki i śmierci Chrystusa w struktury myślenia filozoficznego<sup>32</sup>. Czyni tak właśnie omawiany tu przez mnie Hegel. W momencie, gdy pisze on o Wcieleniu i o śmierci Chrystusa na krzyżu, to nie chodzi o prawdy związane z drugą Osobą Boską, która przyszła na świat dla zbawienia człowieka, lecz o potwierdzenie się odwiecznej abstrakcyjnej idei, jaką jest Absolut<sup>33</sup>.

Hegel jest świadomy, że średniowieczne chrześcijaństwo uznawało filozofię za „służebnicę teologii”, ale on sam usiłuje odwrócić te preferencje. Filozofia według niego zostaje uznana za wyższą formę poznania ludzkiego, co jednocześnie sugeruje wchłonięcie religii przez filozofię. Filozof może pozostać chrześcijaninem, ale pod warunkiem akceptacji wchłonięcia wiary przez system filozoficzny.

Hegel pokazał, że nawet jeśli można rozpatrywać filozofię i religię jako dyscypliny autonomiczne i niezależne od siebie, to jednak trzeba pamiętać, że teraz właśnie rozum posiada zdolność do całościowego ujmowania i rozumienia rzeczywistości; oznacza to, że przedmiotem jego analiz może i winna być również religia i cała bogata sfera wiary.

Drugim przedstawicielem nurtu podporządkowania religii pewnym koncepcjom filozoficznym może być I. Kant. Jego system nie jest tak wyszukany i abstrakcyjny jak przedstawione koncepcje heglowskie – religia zostaje zamknięta przez rozum w systemie moralności. Zwrócenie się w kierunku moralności jest związane z radykalną krytyką dowodów metafizycznych przeprowadzoną przez Kanta. Nie można uzasadnić w sposób racjonalny istnienia Boga, duszy; rzeczy „same w sobie” stają się w jego systemie niepoznawalne. Idea Boga staje się jedynie ideą regulatywną poznania, która zapewnia jedność naszemu doświadczeniu. Rozum spekulatywny nie prowadzi do żadnej wiedzy o Bogu, wszystkie klasyczne dowody na istnie-

---

<sup>31</sup> Tamże, s. 243-244.

<sup>32</sup> FR, 46.

<sup>33</sup> Por. X. Tilliette, *Chrystus filozofów*, Kraków 1996, s. 123-129.

nie Boga opierają się na jakimś nadużyciu, polegającym na korzystaniu z poznania racjonalnego poza obszarem, w którym to jest uprawomocnione<sup>34</sup>. Religia zaczyna się w momencie wiary w Boga, a ta dokonuje się nie przez poznanie racjonalne, lecz przez postępowanie etyczne.

Bóg pojawia się jako postulat praktycznego rozumu. W dziedzinie moralności Kant był zwolennikiem rygoryzmu moralnego, co oznaczało, że jedynym motywem działania człowieka winna być chęć spełnienia obowiązku. Wola ludzka winna dążyć do osiągnięcia najwyższego dobra, z którym związane jest szczęście. Ale, jak zauważa Kant, nie zawsze postępowanie etyczne w sposób konieczny pociąga za sobą szczęście, które z tego płynie. Istnieje dysonans między obowiązkiem czynienia dobra a szczęściem. A właśnie dobro płynące z postępowania etycznego powinno w ostatecznym rezultacie być źródłem trwałego szczęścia. Tego wymaga jego natura i poczucie sprawiedliwości. Świat doczesny jednak nie gwarantuje harmonijnego współistnienia dobra z osobistym szczęściem, dlatego należy przyjąć istnienie Boga jako Tego, który nagrodzi cnotę i ukarze zło<sup>35</sup>. Bóg nie jest więc nawet twórcą prawa moralnego, lecz Jego istnienie traktowane jest w sposób czysto funkcjonalny: wynagradza człowiekowi za jego trud etyczny.

W takiej perspektywie sama istota religii zostaje sprowadzona do moralności. Religia nie jest już odpowiedzią na Objawienie się Boga, czy nawet wiedzą o Nim; jest wyłącznie czynem etycznym. Wszelka religia, podkreśla Kant, polega na tym, że uważamy Boga za godnego powszechnej czci, jako prawodawcę wszystkich naszych obowiązków<sup>36</sup>. Cóż to jednak znaczy czcić Boga? Znaczy to, być posłusznym prawu moralnemu działając w imię obowiązku. Najlepszym sposobem oddawania czci Bogu będzie postępowanie moralne. Kant nie przekreślał całkowicie potrzeby kultu religijnego, ale w jego interpretacji religii nie odgrywał on zasadniczej roli.

Kant odrzuca wszelkie wyobrażenia jednego tylko Objawienia praw religijnych, a bardziej jeszcze autorytarnego Kościoła, będącego strażnikiem i uwiarygodnionym interpretatorem Objawienia. Dla Kanta widzialny Kościół jest jednym ze stopni na drodze do ideału powszechnego Kościoła niewidzialnego, którym jest moralne zjednoczenie wszystkich ludzi, oparte na cnotcie i moralnej służbie Bogu. Mimo wyraźnej identyfikacji religii i mo-

<sup>34</sup> Por. H. Borowski, *Kantowska filozofia religii*, Warszawa 1986, s. 29-76.

<sup>35</sup> S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1995, s. 246.

<sup>36</sup> Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1984, s. 208.

ralności, Kant dostrzega pewne różnice, które między nimi istnieją. Etyka jest nauką o moralnych obowiązkach człowieka, natomiast religia wprowadza pewien wymiar eschatologiczny w postępowanie człowieka. Daje ona człowiekowi nadzieję uczestnictwa w życiu wiecznym<sup>37</sup>.

Inne trochę spojrzenie pojawia się w jego dziele *Religia w obrębie samego rozumu*. Główny problem nie wiąże się z myśleniem o religii w kategoriach moralnych, jak to miało miejsce w *Krytyce praktycznego rozumu*, lecz związany jest z problemem istnienia w świecie zła.

Zło stanowi odwieczny problem świata, człowiek nie jest w stanie dać odpowiedzi na pytanie, skąd ono pochodzi, dlaczego on sam je czyni, ani nie wie, co powinien przedsięwziąć, aby się od zła uwolnić<sup>38</sup>. Religia może dać odpowiedzi na te pytania, w ten sposób wyposaża człowieka w racjonalne narzędzie, dzięki któremu będzie możliwe ostateczne i całkowite przezwyciężenie zła na ziemi. Aby ze złem walczyć konieczna jest sama racjonalizacja zła, to znaczy odkrycie, na czym ono właściwie polega. Stąd w pierwszej części swojej pracy Kant podejmuje problem „radykalnego zła” ludzkiej natury.

Kant jest całkowicie przekonany o prymacie moralności; czymś oczywistym jest dla niego to, że należy działać zgodnie z prawem moralnym nawet wtedy, gdyby miało się to dziać kosztem własnego szczęścia. Zło w człowieku pojawia się w momencie, gdy następuje odwrócenie naturalnego porządku zasad, gdy szczęście czyni się celem nadrzędnym, a zasady moralne stosuje się jako środek do osiągnięcia tego celu. Na tym właśnie polega ujęta racjonalnie istota zła<sup>39</sup>. Jaka jest przyczyna zła? Dlaczego człowiek predysponowany do życia zgodnego z prawem moralnym w pewnym momencie stawia wyżej pryncypium miłości własnej? Z jednej strony zło towarzyszy człowiekowi (zarówno całemu gatunkowi, jak i każdemu poszczególnemu człowiekowi) od początku dziejów i w tym sensie możemy mówić o wrodzonym, radykalnym złu. Z drugiej strony jednak zło nie pochodzi bezpośrednio z natury człowieka, a więc każdy człowiek jest odpowiedzialny za wszelkie zło, które uczynił. Zło nie jest więc człowiekowi wrodzone. Stanowi ono dla rozumu niezgłębioną tajemnicę.

Mimo iż zło zawiera w sobie coś irracjonalnego, Kant nie rezygnu-

---

<sup>37</sup> S. Kowalczyk, *Wiek o Bogu*, Wrocław 1986, s. 304.

<sup>38</sup> Zob. A. Bobko, *Kant i jego religia rozumu*, w: I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków 1993, s. 7-22.

<sup>39</sup> I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, dz. cyt., s. 59.

je z budowania religii w granicach samego rozumu<sup>40</sup>. Jedyńm narzędziem broniącym w pełni człowieka przed złem jest jego rozum z wpisanym weń prawem moralnym. Jednak tak uzbrojony człowiek może okazać się zbyt słaby. Potrzeba, aby ludzie zjednoczyli swoje wysiłki i stworzyli religijną wspólnotę, której jedynym celem będzie ostateczne wyeliminowanie zła. Takie są, według Kanta, geneza i sens religii.

Dokonana przez Kanta interpretacja religii ma nadal moralistyczny i racjonalistyczny charakter. Jeśli chodzi o Kantowską filozofię religii, to z pewnością znajduje się ona pod wpływem Oświecenia i dlatego prymat uzyskał rozum a nie Objawienie. Koncepcja Kanta redukująca religię do sfery moralności, jest konsekwencją zawężenia zdolności rozumu teoretycznego tylko do sfery zjawiskowej: nie chcąc całkowicie odrzucać idei Boga, zredukował ją do poziomu rozumu praktycznego. Mamy więc do czynienia z „religią rozumową”, bo rozum jest tutaj jedyną władzą, która otwiera się na religijne sacrum, czyli moralność. Z drugiej strony jest to „religia rozumu”, bo sama rozumność jako taka stanowi tu przedmiot wprost religijnego kultu<sup>41</sup>.

### 3. Rozum przekreślony w imię Objawienia

Przyczyna konfliktu między rozumem a Objawieniem może tkwić nie tylko po stronie rozumu. Również błędna interpretacja Objawienia czy przesadna obrona wiary mogą doprowadzić do odrzucenia możliwości harmonijnej współpracy wiary i rozumowych zdolności człowieka. Przykładem takiej jest fideizm, czyli stanowisko, które nie uznaje, „że wiedza racjonalna oraz refleksja filozoficzna w istotny sposób warunkują rozumienie wiary, a wręcz samą możliwość wiary w Boga”<sup>42</sup>. Postawa taka pojawiła się niejednokrotnie w dziejach samego chrześcijaństwa i ciągle może stanowić swoistą pokusę dla myślicieli chrześcijańskich<sup>43</sup>.

Zwolennicy przekreślenia myślenia racjonalnego w obrębie wiary powołują się na teologię św. Pawła, zwłaszcza na jeden fragment z listu do Kolosan: „Baczenie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię

---

<sup>40</sup> Por. A. Bobko, *Kant i jego religia rozumu*, art. cyt., s. 14.

<sup>41</sup> M. Potępa, *Filozofia religii: Kant, Schleiermacher, Hegel*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Józefa Tischnera*, Łódź 1997, s. 76.

<sup>42</sup> FR, 55.

<sup>43</sup> FR, 53.

będącą czymś oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie” (Kol, 2, 8). Znane jest powiedzenie Tertuliana: „wierzę, ponieważ jest to absurdalne”. Nie był on rzecznikiem prymitywnej niewiedzy, bo sam w swoich pismach czynił użytek z rozumu dla wyjaśnienia wielu prawd chrześcijańskich. Jego błąd polegał na braku zaufania do naturalnych zdolności poznawczych człowieka, w wyniku czego całkowicie zrezygnował w wszelkich próbach wykorzystania filozofii w refleksji teologicznej. Niektórzy współcześni komentatorzy wskazują, że dzieła Tertuliana były skierowane bezpośrednio do najwyższych władz cesarstwa ok. 200 roku i stąd może się rodzić wielka złożoność w interpretacji jego myśli<sup>44</sup>.

W starożytności chrześcijańskiej podobne stanowisko przyjmował Tacjan czy Teofil Antiocheński. Uważali oni, że chrześcijaństwo jest religią jedynie i w pełni objawioną i z tego też powodu nie potrzebuje żadnego wkładu ze strony filozofii. Pewne tendencje antyracjonalne można by odnaleźć także w tzw. teologii apofatycznej (Pseudo Dionizy Areopagita, Maksym Wyznawca, Jan Damasceński i inni). Charakterystyczną cechą tej teologii, twierdzi W. Hryniewicz, jest właśnie „unikanie formułowania prawd wiary w zaczerpniętych z filozofii terminach racjonalnych; wskutek tego w Kościele wschodnim nigdy nie postawiono problemu stosunku między teologią a filozofią”<sup>45</sup>. Teologia taka bardzo nieufnie podchodzi do posługiwania się myśleniem abstrakcyjnym, w takim bowiem wypadku istnieje niebezpieczeństwo podporządkowania tajemnicy wiary ludzkiej zdolności poznawczej. Teologia apofatyczna sięga raczej do poznania typu intuicyjnego, egzystencjalnego czy mistycznego. Nie zaprzecza konieczności poznania Boga, nie jest więc agnostyczna, ale jej zasadniczym celem jest służenie pomocą człowiekowi w kontemplacji Bożych tajemnic. Usuwa fałszywe – czyli czysto filozoficzne – pojęcia o Bogu, aby umożliwić człowiekowi pozytywne przeświadczenie o istnieniu transcendencji, wykraczającej poza wszelkie twierdzenia<sup>46</sup>.

W średniowieczu podobne tendencje antyracjonalistyczne występowały w pismach św. Piotra Damiana i św. Bernarda z Clairvaux czy mistyków niemieckich. Najśłynniejszy z nich, mistrz Eckhart, w zasadzie od-

---

<sup>44</sup> J. Ratzinger, *Nauczanie Ojców Kościoła w encyklice «Fides et ratio» Jana Pawła II*, „Vox Patrum” 18 (1998), 34-35, s. 305.

<sup>45</sup> W. Hryniewicz, *Apofatyczna teologia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1985, kol. 746.

<sup>46</sup> Tamże.

rzucał możliwość racjonalnego poznania Boga i jego natury, jedyną drogą poznania było doświadczenie mistyczne. W okresie wieków średnich nominalizm Ochkama i jego uczniów odegrał dużą rolę w kształtowaniu postawy nieufności wobec rozumu z punktu widzenia wiary. Zredukował on zakres poznania do przedmiotów jednostkowych i zanegował tym samym racjonalną poznawalność prawd wiary.

Podobny pogląd jest bardzo charakterystyczny prawie dla wszystkich zwolenników Reformacji. Marcin Luter nie przekreślał zupełnie rozumu ludzkiego, ale jego pole działania ograniczył tylko i wyłącznie do dziedzin takich jak: nauki przyrodnicze, sztuka, prawo cywilne itp. Twierdził natomiast, iż rozum ludzki został tak skażony przez grzech pierworodny, że staje się nawet arbitrem wobec Słowa Bożego. Bardzo sceptycznie oceniał możliwość poznania istnienia i natury Boga w oparciu o naturalne władze człowieka. Rozum zostaje pozbawiony prawa samodzielnego wypowiedziania się o Bogu. Filozofia jest dla niego szaleństwem, a posługująca się nią teologia bluźnierstwem<sup>47</sup>. Nawet we współczesnym protestantyzmie można odnaleźć ciągle negatywne nastawienie teologii względem możliwości rozumu ludzkiego w wypowiedzaniu się o Bogu. K. Barth, jeden z wybitnych przedstawicieli protestantyzmu, pisał: „Biblia odsuwa jako bożka każdego innego Boga niż Bóg objawienia; głosi, że do prawdziwego Boga nie ma innej drogi dojścia niż poprzez wiarę w jego słowo. (...) Jedynie objawienie, a nie nasz wątpiący o sobie rozum, przekonuje nas o nieuchwytnym charakterze Boga”<sup>48</sup>.

Samo pojęcie fideizmu po raz pierwszy zostało użyte dopiero w 1838 r. na określenie poglądów L. Bautaina. Twierdził on, że rozum ludzki jest władzą bierną, która może poznać prawdę porządku nadprzyrodzonego i bardziej subtelne prawdy porządku naturalnego tylko dzięki wcześniejszemu poznaniu ich w załączku, który jest przekazywany w Kościele i przez Pismo Święte<sup>49</sup>. Rozum ludzki w sprawach Bożych staje się bezradny.

W encyklice *Fides et ratio* zostały wymienione dwa konkretne przejawy fideizmu. Są nimi biblicyzm oraz pogarda dla filozofii spekulatywnej i klasycznej<sup>50</sup>. Biblicytm „chciałby uczynić lekturę Pisma Świętego i jego

<sup>47</sup> E. Gilson, *Chrześcijaństwo a filozofia*, Warszawa 1988, s. 11.

<sup>48</sup> Cyt. za: M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, Paryż 1980, s. 258-259.

<sup>49</sup> *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 197-198.

<sup>50</sup> FR, 55.

egzegezę jedynym miarodajnym punktem odniesienia”<sup>51</sup>. Myślenie takie jest odmianą myślenia fundamentalistycznego. Opiera się na przekonaniu o bezbłędności Biblii, z czego wyprowadza wniosek, iż wszelkie zawarte tam informacje należy przyjąć w sposób bezkrytyczny jako pewne i prawdziwe. Dotyczy to także danych historycznych, chronologicznych, geograficznych czy nawet przyrodniczych. Warto tu wspomnieć o sporze wokół teorii ewolucji. Jest ona fałszywa, argumentują zwolennicy biblicyzmu, ponieważ według Pisma Świętego świat został stworzony w przeciągu sześciu dni<sup>52</sup>. Całkowicie pomija się zagadnienie gatunków literackich używanych w Biblii. Święty tekst staje się kodeksem, gdzie każde słowo zostało prze-myślane przez autora i domaga się bezwzględного posłuszeństwa. Takie myślenie jest postawą fideistyczną, ponieważ czyni całkowicie zbędnym wszelkie dociekania nad tekstem.

Ojciec św. krytykując takie stanowisko przypomina, powołując się na Sobór Watykański II, że Słowo Boże jest obecne zarówno w świętych tekstach, jak i w Tradycji. Pismo Święte nie stanowi jedynego odniesienia dla Kościoła. Źródłem prawidła jego wiary jest bowiem jedność, jaką Duch Święty ustanowił między świętą Tradycją, Pismem Świętym i Urzędem Nauczycielskim Kościoła<sup>53</sup>. Nie można interpretować Słowa Bożego przy pomocy jednej tylko metodologii, w tym wypadku przesadnie akcentując bezwzględną i literalną nieomylność Boskiego tekstu, w najdrobniejszych nawet szczegółach. Nie wolno pomijać osiągnięć naukowej egzegezy.

Drugim rodzajem fideizmu, zaszyfowanym w tekście encykliki jest niechęć wobec teologii spekulatywnej oraz filozofii klasycznej, „której pojęcia dopomogły w rozumowym wyjaśnieniu prawd wiary, a nawet zostały wykorzystane w formułach dogmatycznych”<sup>54</sup>.

Wielu teologów sugeruje, że filozofia klasyczna nie jest dziś właściwym systemem filozoficznym, który nadawałby się do współpracy z teologią. D. Oko stwierdza, że dziś bardzo często teologia katolicka stara się uczyć od protestantyzmu, hinduizmu, empiryzmu brytyjskiego, hermeneutyki, fenomenologii i wielu innych nurtów współczesnych. Istnieją oczywiście pozytywne aspekty takiej postawy, chociażby poszukiwanie nowego

---

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> Na temat sporu między bilicyzmem a ewolucją zob. K. Kloskowski, *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania. Między ewolucją a stwarzaniem*, t. 1, Warszawa, s. 103-161.

<sup>53</sup> FR, 55.

<sup>54</sup> Tamże.

języka w celu wyrażania prawd wiary, ale cieniem tego nastawienia staje się nieraz lekceważenie i negacja własnej tradycji<sup>55</sup>. Chodzi również o pewną tradycję filozoficzną: arystotelesowsko-tomistyczną, która przez długie wieki współpracowała z myślą chrześcijańską. Nie powinno się zbyt pochopnie rezygnować z samych tradycji. „Można by wręcz powiedzieć – stwierdza Jan Paweł II – że to my należymy do tradycji i nie mamy prawa samowolnie nią rozporządzać. Właśnie to zakorzenienie w tradycji pozwala nam dziś formułować myśl oryginalną, nową i otwierającą perspektywy na przyszłość”<sup>56</sup>. Nie oznacza to, że Kościół ze swej strony pragnie narzucić jeden styl filozofowania. Nie ma oficjalnej doktryny filozoficznej Kościoła, a encyklika *Fides et ratio* Jana Pawła II przestrzega jedynie przed skutkami zerwania z tradycją filozoficzną oraz odrzucenia tradycyjnej terminologii, którą ona proponowała<sup>57</sup>. Wiele jednak nurtów współczesnych, często krytycznie nastawionych do klasycznej filozofii, wyraźnie nie nadaje się do współpracy z teologią. Np. próba powiązania teologii z egzystencjalizmem bardzo często grozi popadnięciem w teologii w antropocentryzm. Zakłada się, że niemożliwe jest zrozumienie tajemnic zbawienia bez pogłębienia znajomości ludzkiego doświadczenia. Jest to słuszny postulat, ale podniesiony do rangi zasady, może spowodować uznanie ludzkiej perspektywy za miernik prawdy o Bogu<sup>58</sup>.

Ojciec św. bardzo radykalnie krytykuje postawę fideistyczną. Trzeba pamiętać, przypomina, o pozytywnym wkładzie, jaki poznanie racjonalne może i powinno wnieść w poznanie wiary<sup>59</sup>. Jeżeli wiara zrezygnuje z tej pomocy, może bardzo łatwo stać się mitem i zabobonem. Fideizm ma też bardzo poważne konsekwencje dla samej wiary. Jeden z jego błędów polega na zgubnym przekonaniu, że wiara będzie silniejsza, gdy oprze się na słabym rozumie. Nic bardziej mylnego, a skutki są niebezpieczne.

Wiara, pozbawiona oparcia w rozumie, może się skupić bardziej na uczuciach i przeżyciach, to z kolei powoduje, że przestanie być propozycją skierowaną do każdego człowieka. Traci swój uniwersalistyczny wymiar<sup>60</sup>. Czy w ogóle możliwe jest zawężenie wiary tylko i wyłącznie do sfery uczuć?

---

<sup>55</sup> D. Oko, *Nie bez metafizyki i św. Tomasza*, „Znak”, LI (1999), 4, s. 14.

<sup>56</sup> FR, 85.

<sup>57</sup> Por. FR, 49, 55, 64.

<sup>58</sup> S. Kamiński, *Współczesna teologia katolicka. Próba metodologicznej charakterystyki*, w: tenże, *Światopogląd-religia-teologia*, Lublin 1998, s. 152.

<sup>59</sup> FR, 53.

<sup>60</sup> FR, 48.

W historii myśli chrześcijańskiej takie propozycje niejednokrotnie się pojawiały. Najbardziej charakterystycznym przedstawicielem tego nurtu był niemiecki filozof Schleiermacher, który zdefiniował religię jako uczucie absolutnej zależności. Samoświadomość dzięki temu uczuciu doświadcza właśnie tego, że nie ustanowiła samej siebie. Uczucie, o którym tutaj mowa, nie powinno być interpretowane jako przypadkowy nastrój człowieka, lecz chodzi raczej o odkrycie w nim i poprzez nie tego, co bezwarunkowe<sup>61</sup>.

Przeakcentowanie sfery emocjonalnej, wynikające z fideizmu, na pewno nie jest wyrazem dojrzałości wiary. Nie każdy jest w stanie „doświadczyć” spotkania Boga w oparciu o swoje emocje. Czy w ogóle takie doświadczenie Boga jest możliwe? Wielu filozofów powątpiewa w taką możliwość poznawania i doświadczenia Boga<sup>62</sup>. Emocje towarzyszą oczywiście przeżywaniu wiary, o czym przypomniły prace wielu fenomenologów, zwłaszcza R. Otto, z jego odróżnieniem *mysterium tremendum* i *fascinansum*, ale nie stanowią jej istoty. Trudno byłoby np. oceniać modlitwę chrześcijanina tylko w oparciu o to, „co czuje” w czasie modlitwy. Jeśli doznaje radosnych stanów, pokoju, to jest to modlitwa dobra, jeśli takich doznań nie ma, to jest to modlitwa zła. Niestety takie kryterium może prowadzić do tego, że na modlitwie nie szukamy Boga, lecz jedynie przyjemnych stanów, które z tym są związane. Trwanie przed Panem Bogiem, bez żadnych emocji, a nawet wbrew nim, poświęcanie Mu czasu, walka z rozproszoniami mogą mieć nie mniejszą wartość niż niejeden stan emocjonalnego uniesienia czy egzaltacji.

Uczucia nie mają być całkowicie przekreślone i wymazane z życia człowieka, bo nie jest to możliwe – życie emocjonalne jest częścią naszej natury. Będzie też towarzyszyło naszemu życiu religijnemu<sup>63</sup>. Ale należy wystrzegać się pokusy sprowadzenia całej religii do emocjonalności, w tym wypadku jest to konsekwencją fideizmu i jego nieufności do innych władz człowieka niż wiara czy przeżycia.

---

<sup>61</sup> M. Potępa, *Filozofia religii: Kant, Schleiermacher, Hegel*, art. cyt., s. 96.

<sup>62</sup> Zob. P. Moskal, *Doświadczenie teistyczne racją przekonanych teistycznych i religii?*, w: *Słowo Boga i drogi człowieka*, Tczew-Pelplin 1998, s. 193-220.

<sup>63</sup> Można wyróżnić dwa rodzaje uczuć towarzyszących religijności: uczucia, które przygotowują na otwarcie się człowieka na Transcendencję, np. zachwyt nad pięknem oraz uczucia towarzyszące bezpośrednio pewnym aktom religijnym np. w czasie liturgii. Zob. Z. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1984, s. 124-143.

Niebezpieczeństwem fideizmu jest także sprowadzenie żywej wiary do mitu i przesądu<sup>64</sup>. Dziś można spotkać wielu obrońców pojęcia mitu, chociażby wybitny przedstawiciel fenomenologii religii M. Eliade czy współczesny filozof L. Kołakowski. Krytyka zawarta na w *Fides et ratio* nie jest jednak wymierzona w kierunku myślicieli, którzy dowartościowują pojęcie mitu i jego obecność w kulturze. Należy przypuszczać, że chodzi raczej o ostrzeżenie przed zastąpieniem żywej wiary, rozumianej jako osobiste powierzenie swego życia osobie Boga, przez elementy magiczne. Możliwość taka istnieje, a pojawi się ona w momencie, gdy wewnętrzna relacja człowieka z Bogiem zostanie zastąpiona tylko i wyłącznie zewnętrznymi praktykami. W tym momencie wydaje się, że sama czynność religijna jest czymś najistotniejszym, a nastawienie wewnętrzne nie odgrywa żadnej roli.

Konsekwencją fideizmu może być traktowanie religii na wzór zabiegów magicznych. Usiłuje się wejść w relacje z Bogiem za pomocą „obłaskawienia” Go konkretnymi, tajemniczymi czynnościami. Człowiek dokonujący takich zabiegów magicznych nie ufa Bogu albo, co jest bardzo typowe dla magii, chce otrzymać jakąś wyjątkową wiedzę lub bogactwo, a nawet, coś co jest z natury złe<sup>65</sup>. Religia wyraża bezpośrednie odniesienie do Boga, natomiast magia zawiera w sobie wizję świata, gdzie wierzy się w istnienie sił tajemnych, mających wpływ na człowieka, a na które z kolei uprawiający magię chce wpłynąć przez określone praktyki. Człowiek religijny, który w jakimś momencie odrzuci wszelką pomoc ze strony rozumu, może nie widzieć różnic między liturgią eucharystyczną a uczęszczaniem do wróżki.

Fideizm może doprowadzić nawet do tak skrajnej konsekwencji, jaką jest np. „bezistocie religii”, używając określenia niemieckiego filozofa religii B. Weltego<sup>66</sup>. Religia traci swoją istotę, ale zachowuje zewnętrzną formę. Przykładem może być fanatyzm religijny, gdzie człowiek wprawdzie twierdzi, iż wierzy i czci Boga, ale tak naprawdę to samego siebie uczynił przedmiotem czci, sądząc innych i narzucając im swoją wiarę, a dokładniej swoją interpretację wiary<sup>67</sup>. Do istoty religii przynależy kult religijny, jako zewnętrzny jego wyraz, ale musi on być wyrazem konkretnej istniejącej relacji religijnej. Chrystus krytykował taką postawę, cytując pro-

---

<sup>64</sup> FR, 48.

<sup>65</sup> S. Olejnik, *Teologia moralna*, t. 5, Warszawa, 1991, s. 104-105.

<sup>66</sup> B. Welte, *Filozofia religii*, Kraków 1996, s. 241-252.

<sup>67</sup> Tamże, s. 250.

roka Izajasza: ten lud czci mnie wargami, ale daleko są sercem ode mnie (por. Mt 15, 8).

Niestety, ciągle nie brak „niebezpiecznych przejawów odwrotu na pozycje fideizmu, który nie uznaje, że wiedza racjonalna oraz refleksja filozoficzna w istotny sposób warunkują rozumienie wiary, a wręcz samą możliwość wiary w Boga”<sup>68</sup>.

## Zakończenie

Jak wynika z niniejszego szkicu nieporozumień między refleksją filozoficzną a refleksją, która opiera się na Objawieniu, było wiele. Jakie wnioski należałoby zaproponować, aby uniknąć ich w przyszłości? Przede wszystkim potrzebna jest pogłębiona refleksja nad statusem racjonalności. Samo pojęcie racjonalności i racjonalizmu prowadzi do wielu nadużyć, jeśli nie towarzyszy temu rzetelna refleksja filozoficzna.

W tym kontekście Objawienie, a z nim wiara i religia, nie stanowią zagrożenia dla racjonalności, ale wręcz przeciwnie, są szansą dla właściwego wypełniania swojej misji przez rozum. Pod warunkiem oczywiście, że sama wiara nie będzie się dystansowała i lękała poznawczych aktywności człowieka. Dewiacje rozumu, i to w najróżniejszych postaciach – sejentyzmu, postmodernizmu, historyzmu itd. – są o wiele bardziej niebezpieczne niż wpływy irracjonalizmu, bo najczęściej są głęboko ukryte pod postacią racjonalności i obrony rozumu. Nie ma wątpliwości, że racjonalizmowi zawdzięczamy rozwój naszej cywilizacji. Kultura europejska zrodziła się z ducha pragnienia poznania świata i zdobycia jeszcze większej wiedzy o nim. Ale można zadać też inne pytanie: dlaczego ten sam rozum, z którego jesteśmy tak dumni, nie ostrzegł i nie ustrzegł przed niebezpieczeństwami, których najtragiczniejszym symbolem może być Oświęcim? Możliwość dewiacji rozumu nie tkwi tylko w samej słabości rozumu do ulegania obcym – irracjonalistycznym – mu wpływom, lecz w samej koncepcji racjonalności. Wystarczy zabsolutyzować właściwości poznawcze rozumu, pominąć właściwe mu granice, a dochodzimy do momentu, gdzie racjonalność zmienia się w irracjonalność, a rozum po prostu wyrodnieje. Wiara może i powinna służyć pomocą rozumowi, podobnie jak rozum wierze.

---

<sup>68</sup> FR, 55.

## Résumé

Nous assistons à une séparation progressive entre la foi et la raison philosophique. Privée de l'apport de la révélation, la raison philosophique s'égaré souvent dans des chemins sans issues qui lui font perdre de vue son but final. Et, déconnectée de la raison philosophique, la foi s'enferme dans l'immédiateté de l'expérience et du sentiment. Ni la foi ni la raison n'ont à gagner à l'affaiblissement de leur partenaire. Au contraire. Confrontée à une «raison faible», la foi sera vite réduite par elle à un mythe illusoire. Et, corrélativement, privée de l'émulation avec une foi adulte et consistante, la raison, manquant de stimulation métaphysique, sera menacée de se fermer à la nouveauté et à la radicalité de l'être. D'où l'appel pour que la foi et la philosophie redécouvrent leur unité profonde dans le respect de leur mutuelle autonomie et consistance.