

Jarosław A. Sobkowiak

Granice wiary i niewiary : perspektywa teologicznomoralna

Studia Theologica Varsaviensia 46/2, 197-208

2008

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JAROSŁAW A. SOBKOWIAK MIC

GRANICE WIARY I NIEWIARY – PERSPEKTYWA TEOLOGICZNMORALNA

1. UWAGI METODOLOGICZNE

Zarówno wiara jak i niewiara są przejawem wolnego i świadomego działania i wolnego wyboru człowieka jako bytu (podmiotu) poznającego. Już to wstępne stwierdzenie pokazuje, że nie można mówić o wierze czy niewierze z pominięciem płaszczyzny poznania. Z tego rodzi się wniosek, iż agnostycyzm na poziomie wiary wskazuje na o wiele głębszy problem – rodzi pytanie o możliwości poznania w ogóle. Św. Tomasz z podejmując refleksję na temat poznania i stawiając pytanie o jego granice, odpowiedział w sposób prosty a jednocześnie nie pozostawiający wątpliwości – poznać mogą to, co jest, a granicą poznania byłby brak istnienia.¹ Wynika z tego, że granicą wiary byłaby próba racjonalnej refleksji nad Bogiem, który by nie istniał (byłby bowiem tylko projekcją świadomości), zaś granicą niewiary jest przyjęcie założenia, iż przedmiot wiary może być możliwy do poznania (ponieważ istnieje).

Zatem uprzednie opowiedzenie się po stronie agnostycyzmu wskazywałoby bardziej na ideologiczną relację do Boga (bóstwa) niż na prawdziwą (realną) niemożność jego poznania. W naszej refleksji odrzucamy więc wszelkie przesłanki ideologiczne i zajmujemy się wyłącznie tym, co jest (może być) przedmiotem poznania w ramach realizmu poznawczego.² Przyjmujemy zatem, że poznać można wszyst-

¹ *Gdyby pojęcie będące modyfikacją intelektu, samo było przedmiotem poznania, wówczas nasze sądy byłyby poznaniem idei, a nie rzeczy istniejących poza umysłem, zaś sądy Nauki nie dotyczyłyby rzeczy pozamysłowych, lecz pojęć tkwiących w umyśle. W rzeczywistości jednak pojęcie jest podobieństwem przedmiotu wytworzonym w umyśle, a tym samym jest środkiem, za pomocą którego umysł poznaje przedmiot; w języku św. Tomasza jest ono "id quo intelligitur", a nie „id quo intelligitur”* – F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2: *Od Augustyna do Szkota*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2000, s. 353.

² Filozofia ze swej natury jest bowiem umiłowaniem mądrości, ale takim, w ramach którego poznaje się istotę rzeczy, rozmyśla o rzeczach i docieka ich przyczyn istnienia – por. A. M a -

ko, co jest, o ile jest, jeśli tylko innymi argumentami nie da się wyka-
zać niemożności jego istnienia. Dopuszczamy więc nie tyle niemoż-
ność poznania, co raczej niemożność istnienia, gdyż wszystko, co re-
alnie istnieje może być przedmiotem ludzkiego poznania. Niemoż-
ność zaś istnienia należałoby udowodnić w oparciu o racjonalne ar-
gumenty.

Co zatem jest granicą wiary? Wydaje się, że pierwszą jej granicą
jest Bóg jako Nieznany (od razu dopowiedzmy: nie oznacza to niepo-
znawalny). Przed tego typu problemem stanął już św. Paweł. na ateen-
skim Areopagu, przed ołtarzem poświęconym nieznanemu Bogu (AG-
NOSTO THEO).³ Stanowisko św. Pawła można rozumieć dwojako.
Po pierwsze, może ono być odbiciem politeistycznych tendencji ist-
niejących w Atenach, wtedy można by interpretować je następująco:
Skoro wśród różnych bogów, jakim oddaje się cześć istnieje bóg nie-
znany, to w imię czego odrzucać prawdę o Bogu, którego Paweł głó-
si, a którego słuchacze jeszcze nie znają, ale wpisuje się On w ich ro-
zumienie bóstwa. Po drugie, stanowisko Pawła można rozumieć jako
podprowadzenie ku wierze monoteistycznej, za czym bardziej prze-
mawiałyby inne teksty biblijne (Rz 1,19-21): *To bowiem, co o Bogu
można poznać, jawne jest wśród nich, gdyż Bóg im to ujawnił. Albo-
wiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekui-
sta Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez
Jego dzieła, tak że nie mogą się wymówić od winy. Ponieważ, choć
Boga poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu ani Mu nie dziękowa-
li, lecz znikczemnieli w swoich myślach i zaćmione zostało bezrozum-
ne ich serce. Oraz drugi tekst: Skoro bowiem świat przez mądrość
nie poznał Boga w mądrości Bożej, spodobało się Bogu przez głup-
stwo głoszenia słowa zbawić wierzących.*

Czy jednak nie podążamy w naszej refleksji nazbyt szybko, im-
putując nasz sposób rozumienia tym, którzy określają siebie mianem
agnostyków? Dokonajmy metodologicznego uporządkowania. Słowo
„agnostycyzm”⁴ (gr. *Agnostos* – niepoznawalny), został powszechnie
wprowadzony do filozofii przez T.H. Huxleya, w dziele *Collected
Essays*, wydanym w Londynie w 1863 roku.⁵ Ogólnie można stwier-

rynianczyk, *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, <http://ptta.pl/pef/pdf/f/filozofia.pdf>.

³ Por. Dz 17,23

⁴ W. Granat, *Agnostycyzm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z Sułkowski, t. 1. Lublin 1995, kol. 182-187.

⁵ Huxley w ten sposób uniknął wyboru pomiędzy ateizmem i teizmem. W swoim myśle-
niu podąża za Dawidem Hume, zgadzając się z jego opinią na temat konieczności zawieszenia

dzić, że agnostycyzm to *stanowisko teoriopoznawcze głoszące niepoznawalność czegokolwiek* (agnostycyzm powszechny) *albo określonego przedmiotu czy kategorii przedmiotów* (agnostycyzm częściowy). Na szczególną uwagę zasługuje zaś agnostycyzm religijny podkreślający *ograniczonność lub niedoskonałość poznania Boga przez stworzenia rozumne*. Należy od razu dopowiedzieć, że utożsamianie agnostycyzmu ze sceptycyzmem jest błędne metodologicznie, gdyż sceptycyzm nie przyjmuje z całą pewnością całkowitej lub częściowej niepoznawalności prawdy, preferuje jedynie stan wątpienia wobec wartości poznania ludzkiego czy jego kryteriów.

W czym zatem wyraża się agnostycyzm religijny, zwany też teologicznym? Ukazuje on niepoznawalność rzeczywistości ponadzjawiskowej i w ten sposób prowadzi do negacji poznawalności Boga. Oznacza to, iż rozum ludzki nie może ukształtować pozytywnego i obiektywnego sądu o naturze Boga. Pogląd ten ujawnia w pewnym sensie zbieżność z tzw. *teologią negatywną*, według której o Bogu możemy twierdzić tylko to, czym nie jest. Można też mówić o swoistym agnostycyzmie częściowym w samej teologii. Dla przykładu, Pseudo-Dionizy Areopagita twierdził, iż o Bogu nie możemy powiedzieć nic więcej ponad to, co mówi o nim Pismo święte. Z kolei nominalizm filozoficzny (Ockham i jego uczniowie) wskazuje, iż poznanie naukowe dotyczy wyłącznie przedmiotów jednostkowych (czemu nie odpowiadają prawdy teologiczne). Według tego nurtu twierdzenia „Bóg jest” czy „Bóg nie jest” oznaczają to samo, chociaż nie w ten sam sposób.⁶

W czasach nowożytnych przedstawiciele teologii liberalnej oraz modernizmu, przyjmując teorię Schleiermachera⁷, uważali poznanie Boga za przejaw uczucia, jakie towarzyszy człowiekowi w kontakcie z Absolutem. Ich zdaniem nawet Pismo św. jest tylko symbolem niepoznawalnego Absolutu.⁸ Z kolei w ramach egzy-

sądu w kwestiach metafizycznych – Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 8: *Od Benthama do Russella*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2006, s. 95-96.

⁶ Por. W. Granat, *Agnostycyzm*, art. cyt., kol. 184n.

⁷ Główna teza F.D.E. Schleiermachera głosiła, iż poznanie Boga wiąże się ściśle z uczuciem religijnym. Oznacza to, że w religii nie ma poznania Boga, lecz poczucie jego obecności i odniesienia do niego. Nie można tego jednak potwierdzić inaczej, jak tylko poprzez czyste i proste uczucie zależności (*schlechthimiges Abhängigkeitsgefühl*), które jest elementem konstytutywnym religii – H.Ch. Askani, *Dieu*, w: *Introduction à la théologie systématique*, red. A. Birmelé, Paris 2008, s. 444.

⁸ Nieco mniej skrajne stanowisko reprezentuje Albrecht Ritschl. Uważał on, iż tekst biblijny cieszy się niezaprzeczanym autorytetem, jednak poznanie tajemnicy Chrystusa nie ozna-

stencjalizmu, Rudolf Bultmann uważał, iż poza wiarą jako odpowiedzią człowieka na Boże słowo nie istnieje żadne inne poznanie czy to intuicyjne, czy historyczne, czy filozoficzne. Nie brak też w teologii katolickiej ostatnich dziesięcioleci, przynajmniej zbliżonych do agnostycyzmu tez teologicznych. Dla przykładu H. de Lubac w swoim dziele *De la connaissance de Dieu*, 1948, ukazywał, iż Boga nie można zamknąć w żadnym z pojęć ludzkich, ani też w formułach czy dowodach.⁹

Spróbujmy zatem określić czym jest akt wiary i jaką na tej podstawie można by zbudować definicję niewiary.

2. AKT WIARY

Czym jest akt wiary? Św. Tomasz z Akwinu przywołując stanowisko św. Augustyna (*O przeznaczeniu świętych* – PL 44, 963) oraz Piotra Lombarda przytacza zdanie, iż *wierzyć to znaczy rozmyślać o czymś, co uznaje się za prawdę*.¹⁰ Zdaniem św. Tomasa jest to jednak myślenie niepoprawne, gdyż utożsamia się wtedy tego, kto wierzy, z tym, w kogo się wierzy. Co prawda refleksja nad wiarą *cogitare* jest zawsze refleksją współdziałania *coagitare*, jednak nie można negować faktu, iż wiara jest darem. Mylne też byłoby stwierdzenie, że przedmiot wiary jest poznawalny intelektem, lecz sama wiara byłaby dziełem woli. Wtedy przedmiot wiary nie byłby zależny od woli.¹¹

Św. Tomasz idzie jednak inną drogą. Odwołując się do III księgi *O duszy* Arystotelesa przywołuje pogląd o dwóch działaniach intelektu. Pierwsze polega na ujęciu, czym coś jest. Drugie na tym, że intelekt może coś łączyć, dzielić, twierdzić lub przeczyć. W ten sposób akt wiary należy do drugiego typu działania – wierzymy bowiem w to, co jest prawdziwe, nie zaś w to, co jest fałszywe.¹² W To-

cza przeniknięcia jego bytu i osoby, lecz tylko otwarcie się na jego dzieło i przesłanie, które nie tyle mówią nam Kim Bóg jest, lecz raczej opisują postawę, z jaką Bóg spogląda na ludzi – por. J.I. Sarayana, J.L. Illianes, *Historia teologii*, tłum. P. Rak, Kraków 1997, s. 411-412.

⁹ Por. W. Granat, *Agnostycyzm*, art. cyt., kol. 185-186.

¹⁰ *Glossa Petri Lombardi*, PL 192, 23 C.

¹¹ Święty Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, kwestia 14: *O wierze*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Rusczyński, Kęty 1998, s. 625.

¹² Por. tamże, s. 627. Warto nadmienić że myślenie Arystotelesa jest tu bardziej oczywiste, niż to wyrażone u św. Tomasza. Otóż Arystoteles właśnie w owym oderwaniu intelektu od rzeczy widzi możliwość przejścia tego, co uchwycone w nieśmiertelne i wieczne. Jednak należy

maszowej teorii agnostycyzm mieściłby się bardziej po stronie intelektu biernego (w klasycznym poznaniu nic nie może być poznane z pominięciem zmysłów) . Bywają jednak sytuacje, w których intelekt nie skłania się ku żadnej ze stron, ani ku prawdzie, ani ku fałszowi. W takim właśnie stanie pozostaje wątpiący. Należy jednak dopowiedzieć, iż on wątpi, nie uważa zaś, że coś jest niepoznawalne. Zdaniem Tomasza o niepoznawalności można mówić tylko w jednym przypadku – wyłączenia intelektu z poznania. Intelekt, jak już wspomniano, może poznać wszystko, co jest. Co więcej, w przeciwieństwie do woli, nie zakłada żadnej władzy poprzedzającej. Zatem, by intelekt nie mógł poznawać czegoś, co jest, musiałby być zniewolony przez wolę. Zatem agnostycyzm byłby nie tyle intelektualną niepoznawalnością, co niepoznawalnością spowodowaną przeszkodą ze strony woli.¹³

Wydaje się, iż dopełnieniem relacji intelektu czynnego i biernego będzie przywołanie Nauki o wierze jako cnocie. Watykański I, w Konstytucji *Dei Filius*, proponuje następującą definicję wiary: *Hanc vero Fidem, quae humanae salutis initium Est, ecclesia catholica profiteatur, virtutem esse supernaturalem, qua aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest.*¹⁴ Oznacza to zatem, że wiara jest darem łaski, wspomagającym ludzki rozum, przyjętym jednak przez wolę. Ta zaś jest wspomagana przez Ducha Świętego. Chociaż bowiem *fidei assensus nequaquam sit motus animi caecus: nemo tamen evangelicae praedicationi consentire potest, Sicut oportet ad salutem consequendam, absque illuminati one et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati.*¹⁵ Zatem niepoznawalność oznaczałaby odrzucenie przyjęcia, nie zaś niepoznawalność na gruncie racjonalnym.

Jeszcze silniej rolę woli akcentuje Sobór Watykański II: *Bogu objawiającemu należy okazać „posłuszeństwo wiary”* (por. Rz 16,26,

zauważyć, że Arystoteles docenia rolę intelektu biernego twierdząc, iż bez niego [w punkcie wyjścia] nic nie jest w stanie niczego poznać – Arystoteles, *O duszy* III 5 (430 a) w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3. s. 128-129. Wydaje się, iż autorzy tłumaczenia dzieła św. Tomasza (*Kwestie dyskutowane o prawdzie*) mylnie podali miejsce komentowanego poglądu Arystotelesa, Jak już wspomniano, chodzi o fragment *O duszy* III 5 a nie – jak mylnie podano – III 11.

¹³ Święty Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, dz. cyt., s. 627.

¹⁴ Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, III, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, s. 897-901 (cytat pochodzi z numeru 28).

¹⁵ Tamże, nr 32.

por. Rz 1,5, 2 Kor 10,5-6), przez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując „pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego” i dobrowolnie uznając objawienie przez Niego dane. By móc okazać taką wiarę, trzeba mieć łaskę Bożą uprzedzającą i wspomagającą oraz pomoce wewnętrzne Ducha Świętego, który by poruszał serca i do Boga zwracał, otwierał oczy rozumu i udzielał „wszystkim słodyczy w uznawaniu i dawaniu wiary prawdzie”. Aby zaś coraz głębsze było zrozumienie objawienia tenże Duch święty darami swymi wiarę stale udoskonala.¹⁶ Oznacza to, że niezbędnym czynnikiem poznania Boga jest wolna wola, zaś brak tej woli nie jest wynikiem przekonania o intelektualnej niepoznawalności, lecz raczej owocem uprzedzeń, intelektualnego lenistwa, itp.

Czym zatem byłaby niewiara? Byłaby nie tyle nie-wiarą, gdyż niewiara zaprzeczałaby istnienie aktu wiary, a przecież ten jest udziałem wielu. Musi zatem oznaczać nie tyle nie-wiarę, co raczej brak wiary, rozumiany jako brak pozytywnego przedmiotu poznania. Brak zaś nie jest niepoznawalnością, lecz tylko przeszkodą w poznaniu, i dotyczy bardziej podmiotu poznającego niż przedmiotu poznania.

3. GRANICE WIARY I NIEWIARY

Aby wskazać granice wiary należałoby najpierw zauważyć różnicę w sposobie poznania. Rozum dochodzi do poznania czegoś przez uzasadnienie.¹⁷ Prowadzi to do poznania oczywistości poznawanego przedmiotu. Natomiast wiara jest zgodą i osobową odpowiedzią na Słowo Boże. Ona nie wynika z oczywistości poznania, lecz z zaufania wobec Boga.¹⁸ Różnicę tę wyraża najlepiej rozróżnienie *wierzyć w Boga i wierzyć Bogu, zaś wierzyć Bogu, to wierzyć w to, co Bóg mówi*. Trzeba w tym kontekście stwierdzić, że niewątpliwą granicą wiary jest to, co w naukach przyrodniczych stanowi istotę poznania. Osoba nie może być bowiem poznana na drodze eksperymentu i weryfikacji. Osoba może być poznana tylko i wyłącznie wtedy, gdy pozwala się poznać, gdy chce się otworzyć.

Współbrzmi to z myśleniem średniowiecznym na temat otwartości bytu wyrażonym w dwóch słowach: *pateo* i *patens*. Otóż ktoś może być otwarty i dać się poznać, ale nie oznacza to, że można się wedrzeć

¹⁶ KO 5.

¹⁷ T. Dziadek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, s. 98.

¹⁸ Tamże, s. 99-100.

w jego intymność bez jego zgody. Potwierdza to Psalmista w słowach: *Bóg pysznym się sprzeciwia a pokornym daje łaskę*.¹⁹ Trafnie wyraził to również Hans Urs von Balthasar w swojej *Teologicie* mówiąc o intymności bytu zachowującego wolność wobec poznającego, gdzie stopień intymności określa osoba jako poznawana.²⁰ Ma to tym bardziej wymowne odniesienie do poznania Boga. Wynika z tego, że już sama wiara jest pierwszym pokładem poznania.

Drugą granicę wiary stanowi sam rozum. Dobitnie wyraził to św. Augustyn: *intellige, ut credo, crede ut intelligas* (Rozumiej, abyś wierzył i wierz, abyś rozumiał).²¹ Augustyńska teza oznacza pierwszeństwo rozumu wobec wiary. Co więcej, to właśnie filozofia neoplatońska miała wpływ na przyjęcie wiary przez św. Augustyna. Również św. Tomasz określa rozum jako *wstępny stopień wiary*. Rozum jednak poznaje niejasno, jakby w zwierciadle, czy za Platonem można by powiedzieć – jakby w jaskini. Rozum może się odwrócić ku źródłu, kiedy zostanie oświecony wiarą.

Pytanie jakie rodzi się na kanwie powyższych refleksji zdaje się być oczywiste: czy brak aktu przyzwolenia na wiarę byłby wystarczający, aby swoją postawę poznawczą określić jako agnostycyzm, a Boga jako niepoznawalnego?

Trzecią granicą wiary jest kryzys antropologiczny.²² Momentem neuralgicznym tego kryzysu jest relacja człowiek-Bóg. Szczególnie negatywnie przysłużył się temu K a r t e z j u s z . Uznawał on co prawda Boga, ale wyłącznie jako ideę bytu nieskończonego obecną w intelekcie. Bóg pozostawał jedynie przyczyną sprawczą mechanicznie rozumianego świata. Z kolei Pascal chcąc ratować wiarę rozdzielił porządek wiara-rozum przeciwstawiając Boga filozofów Bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba. Jednak pascalowski zakład nie przydaje się ani wierze ani poznaniu, gdyż jest logicznie nieracjonalny.

I. K a n t kwestionując możliwość metafizyki zakwestionował tym samym metafizyczne dowody na istnienie Boga. Bóg pozostał jedynie ideą, jednak jego istnienie było dla Kanta nierozstrzygalne.²³

¹⁹ Por. Ps 113 czy 1P 5,5.

²⁰ H. Urs von Balthasar, *Teologika*, t.1: *Prawda świata*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005. Szczególnie mam na myśli tę część refleksji Balthasara, którą poświęca prawdzie jako tajemnicy w wymiarze odsłonięcia i zasłonięcia – por. s. 191-200.

²¹ T. Dzi dek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, dz. cyt., s. 112.

²² Z. Z d y b i c k a, *Rozum i wiara w poznaniu Boga*, w: *Filozofować w kontekście teologii. Religia – natura – łaska*, red. P. Moskał, Lublin 2003, s. 33n.

²³ Wszystkie zaś konsekwencje wyływające z wiary w Boga Kant nazywa *powszechną subiektywną przyczyną religijnego urojenia* – I. K a n t, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum.

Z powyższego wynika, że relacja *wiara - rozum* wyglądałaby podobnie jak relacja: *wierzę - wiem*. Przywołuje to na myśl słowa: *Wierzę, zaradz memu niedowiarstwu* (Mk 9,2). Granicą wiary jest zatem Bóg jako przedmiot poznania, ale również Bóg jako tajemnica. Dobitnie wyraził to H. Urs von Balthasar w swojej książeczce *Prawda jest symfoniczna*²⁴. Pokazał, że ludzkie myślenie przebiega w schemacie *poznać – przyjąć*, zaś w odniesieniu do Boga trzeba odwrócić porządkę: *przyjąć, aby poznać*.

Granicą wiary jest także ludzka pycha, również może to być pycha niektórych członków Kościoła Katolickiego, gdyby przez wiarę jako dar zbyt łatwo chcieli rozumieć prawdę jako posiadaną. Wystarczy przywołać chociażby słowa soborowej Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate: Od pradawnych czasów aż do naszej epoki znajdujemy u różnych narodów jakieś rozpoznanie owej tajemniczej mocy, która obecna jest w biegu spraw świata i wydarzeniach ludzkiego życia; nieraz nawet uznanie Najwyższego Bóstwa lub Ojca. Rozpoznanie to i uznanie przenika ich życie głębokim zmysłem religijnym* (DWR 2).

W podobnym duchu wypowiadał się już św. Justyn, mówiąc o wrodzonych ziarnach Logosu (*logoi spermatikoi*) obecnych w różnych kulturach i cywilizacjach.²⁵

Ostatnią wśród przywołanych przeze mnie granic wiary jest brak wątpienia. To ów brak sprawia, że wiara nie może być żywa. Przywołajmy znowu św. Augustyna, którego sformułowaną wypowiedź można by oddać następująco: *szukaj, aby znaleźć, lecz znajdując pamiętaj, że trzeba szukać dalej*. Wątpienie jest wyrazem wiary we wszechmoc Boga, jest refleksem średniowiecznego *Deus semper maior*, jest wreszcie ukazaniem dynamizmu wiary, która wpisuje się w czas konkretny - *kairos* – poza którym poznanie Boga byłoby niemożliwe, gdyż Bóg istnieje dla człowieka w konkretnej historii, nie istnieje zaś w skostniałych od pychy i braku wątpienia formułach. Jak zaś zaznaczyliśmy na początku, granicą poznania jest istnienie, takiego zaś nie istniejącego Boga nie można by poznać. I to wydaje się być częstą granicą wiary.

A. Bobko, Kraków 1993, s. 205-207.

²⁴ H. Urs von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, tłum. I. Bokwa, Poznań 1998.

²⁵ J. Szymik, *Traktat o Bogu Jedynym*, w: *Dogmatyka*, t. 3, red. E. Adamiak A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 39.

Pozostały granice niewiary.²⁶ Pierwszą, jaką przywołuję za Janem Woleńskim, autorem książki *Granice niewiary*²⁷, jest jego zdaniem przepaść nie do przewyciężenia spowodowana pojęciem o nadprzyrodzonym charakterze wiary. Wierzący nie są w stanie z niego zrezygnować, natomiast niewierzący, właśnie w imię odrzucania nadprzyrodzonego porządku nie są w stanie tego porządku przyjąć. Nie wdając się w dyskusję z autorem – czytelnik mi wybaczy - wystarczy sobie postawić pytanie o wiarę, a dalej autorowi tylko dopowiedzieć, że Kościół Katolicki wiarę właśnie dlatego nazywa cnotą, by nie mylić jej z różnymi przejawami wiary obecnymi w codziennym życiu.

Inną granicą niewiary jest intelektualna uczciwość. Dziś bardziej niż kiedykolwiek szukamy rzeczy nowych. Natomiast wykreśliły z poznania płaszczyznę wiary i szeroko pojętej religijności. Gdyby przyjąć klasyczną definicję filozofii jako poszukiwanie racji ostatecznych, należałoby stwierdzić, że współczesny człowiek czyni pewne przedzałożenia, w których ideologicznie wykreśla z poznania pewne jego obszary.

Dalszą granicą niewiary jest zgoda na niepokój serca i samotność. Człowiek często w imię spokoju rezygnuje z pytań trudnych, czasem wręcz z myślenia wykraczającego poza obszar zmysłów. Wiara zaś zasadza się właśnie na samotności, by poczuć niewyraźną moc wspólnoty. Przykładem tego jest Abraham, który dopiero wchodząc w samotność i odzierając tym samym poznanie z pewności empirycznej, wszedł na drogę prawdziwej wspólnoty z Bogiem i z wierzącymi, stając się dla wszystkich przykładem i ojcem wiary.

Jeszcze inną granicą niewiary jest brak zaangażowania. Czasem człowiek potrafi latami tkwić w bezruchu, tłumacząc, że szuka, czy szukał i nie znalazł. Tymczasem należałoby z całą mocą podkreślić, że nie wystarczy chcieć szukać, trzeba zacząć szukać.

Kolejną granicą niewiary jest brak woli przewyciężenia subiektywizmu. Zwątpienie w siłę rozumu po okresie egzaltacji kartezjańskim Cogito prowokuje zwątpienie w jego moc i wartość. To, co tradycyjnie określano *słabością do przewyciężenia*, dzisiaj próbuje się ujmo-

²⁶ Zaproponowane poniżej granice niewiary są inspirowane książką J. Życińskiego, *Wiara wątpliwych*, Kraków 2003.

²⁷ J. Woleński, *Granice niewiary*, Kraków 2004. Warto zauważyć, że książka Jana Woleńskiego jest swoistą odpowiedzią czy dyskusją z książką abpa Józefa Życińskiego. Woleński zarzuca autorowi, iż *przedstawienie świata agnostyków i świata ateistów [...] - zwłaszcza gdy brać je literalnie - jest dla nas wysoce niepochlebne. Przebija z niego niezachwiane poczucie wyższości własnego punktu widzenia i swoista propaganda sukcesu* (s. 255). Lektura obu książek daje jednak nieco inne wrażenie.

wać jako słabość konstytuującą ludzki byt i zamykającą go w świecie słabego podmiotu i myślenia słabego (G. Vattimo).

Wreszcie w płaszczyźnie odpowiedzialności moralnej granicą niewiary jest posłuszeństwo prawdzie. Otóż w poszukiwaniu prawdy człowiek szuka, by znaleźć, a znajdując doświadcza zobowiązującej mocy prawdy. To lęk przed odpowiedzialnością zmusza często do zastępowania słowa *odpowiedzialność*, słowem *niepoznawalność*.

Jaką zatem drogę zaproponować zarówno tym, którzy wierzą jak i tym którzy nie wierzą? Najpierw, aby uświadomili sobie, że „piątym” przymiotem wiary jest *wiara wątpiących*. Wyraża się ona w dyskretnej obecności Boga w historii człowieka. Natomiast w wymiarze moralnym domaga się zrozumienia, iż nie sposób narzucić sobie postawy ufności wobec Boga, a jeszcze trudniej prostym aktem woli zaakceptować rzeczywistość łaski. W wątpieniu pozostaje jednak dyskretna lektura Biblii, wychodzenie poza rutynę codzienności, inicjatywy charytatywne, szeroko pojęta otwartość na drugiego. To, co rozpoczyna się jako bliskość z człowiekiem prowadzi ostatecznie do bliskości z Bogiem, który bez człowieka byłby Bogiem odległym i bezosobowym.

Wracając do zasadniczego pytania o granice wiary i niewiary, wydaje się, iż jest ona ostra na gruncie teoretycznym, zaś nieco się zaciera w praktyce. Można bowiem nie zajmować się określonymi tezami wybranych nauk. One nie zawsze mają przełożenie na naszą codzienność. Natomiast w przypadku pytań o istnienie czy nieistnienie Boga i jego relacji do człowieka, sytuacja jest zasadniczo różna. Jak pisze abp Józef Życiński, *Kiedy zawieszamy opinię w kwestii istnienia Boga, oznacza to w praktyce wykluczenie tej perspektywy, którą proponuje wiara religijna. W konsekwencji wprowadza się wtedy w życie praktykę wartościowań i wzorców narzucanych przez ateistyczną wizję rzeczywistości. Teoretyczny agnostycyzm prowadzi więc do praktycznego ateizmu.*²⁸

Człowiek jako istota poszukująca nie ucieknie przed trudnymi pytaniami, nawet przed *wiarą wątpiących*. Ważne, by nie uległ niefilozoficznej utopii niepoznawalności. Ona bowiem kłóci się z praktyką życia i zdrowym rozsądkiem, gdyż niepoznawalność można myśleć, ale nie można nią żyć.

²⁸ J. Życiński, *Wiara wątpiących*, dz. cyt. s. 30.

Les limites de la foi et de l'incroyance – la perspective théologico-morale

Résumé

La foi et l'incroyance sont une manifestation de l'acte libre et conscient de l'homme – l'être réfléchissant. Cette constatation permet de formuler une thèse qu'il est impossible de mener une vraie réflexion au sujet de la foi en se détachant du vaste contexte de la connaissance. La perspective du réalisme cognitif adopte le principe disant que nous pouvons connaître tout ce qui existe. Le fait d'exister devient donc une limite de la connaissance. Cela nous permet de formuler une question suivante : quelles sont des limites véritables de la foi et de l'incroyance ?

Il paraît qu'une première limite de la foi c'est la conception de Dieu comme Inconnu. La rencontre du saint Paul avec les Athéniens peut servir ici d'exemple. Paul se référant à la conception de la gloire due à un Dieu inconnu démontre que Celui qu'il annonce, exige l'hommage justement parce qu'Il est pour eux un Dieu inconnu. Cela prouve que la méconnaissance de Dieu n'est pas suffisante pour suspendre toute réflexion. La première limite de la foi est donc fixée par le fait de l'insuffisance de la raison. La foi ne résulte pas de l'évidence de la connaissance mais de la confiance en Dieu. Il s'agit donc de se décider à embrasser le mystère de Dieu avant même de le comprendre. La primauté de la raison sur la croyance constitue la deuxième limite de la foi. Nous pouvons nous demander si le seul fait de se détourner de la connaissance de Dieu est suffisant pour rejeter ses conséquences – l'acte de foi. La crise anthropologique constitue une limite suivante de la foi. Si nous adoptons la conception cartésienne de l'homme Dieu ne devient qu'une idée de l'infini présente dans l'esprit. Une autre limite de la foi c'est l'orgueil de l'homme. Elle consiste à passer d'une façon non fondée, de la foi perçue comme un don à la vérité possédée. La dernière limite c'est l'absence du doute. Par cela la foi ne peut pas être vivante. Douter signifie croire à la toute-puissance de Dieu qui est toujours *semper maior*.

Quant aux limites de l'incroyance il faut mentionner au premier lieu le caractère surnaturel de la foi. Les croyants ne peuvent pas renoncer à cet ordre surnaturel tandis que les incroyants ne peuvent pas l'admettre au nom de la rationalité de la foi. Alors il faudra définir clairement le contenu sémantique de la notion du « surnaturel ». L'honnêteté intellectuelle devient une autre limite de l'incroyance. Si nous admettons que la philosophie cherche l'ultime raison il nous est impossible de formuler des principes qui excluent l'acte de foi de l'ordre de la connaissance. L'inquiétude du cœur et la solitude fixent une autre barrière de l'incroyance. Seulement dans la solitude, l'homme dépouillé de la certitude empirique entre sur le chemin de la communion avec Dieu. Une autre

limite de l'incroyance c'est le manque de l'engagement. Il ne suffit pas de vouloir chercher et abandonner. Il faut commencer à chercher. L'impossibilité de surmonter la subjectivité devient une autre limite de l'incroyance. C'est douter de la raison au nom de la conception de penser faible ou du sujet faible. La dernière limite de l'incroyance c'est l'obéissance à la vérité. L'homme cherche pour trouver et en trouvant il fait l'expérience de la puissance exigeante de la vérité.

A présent il paraît que nous devons ajouter aux qualités classiques de la foi enore une: la foi de ceux qui doutent. Elle se traduit par une présence discrète de Dieu dans l'histoire de l'humanité. Cette présence demande pourtant l'humilité et le respect envers le mystère de ce Dieu qui se révèle et de cet homme qui cherche.

Jarosław A. Sobkowiak MIC