

KS. PIOTR MOSKAL  
Lublin

## UZASADNIENIE WIARY RELIGIJNEJ WEDŁUG JÓZEFA M. BOCHENSKIEGO OP\*

Współczesne prace filozofów analitycznych na temat wiary religijnej koncentrują się na epistemologii przekonań religijnych: podejmują problem racjonalności i usprawiedliwienia przekonań zawartych w wierze. I tak na przykład R. Swinburne traktuje zdanie o istnieniu Boga za wysoce prawdopodobną hipotezę, która stanowi najprostsze i logicznie niesprzeczne tłumaczenie świata i zjawisk w nim zachodzących<sup>1</sup>. Także wiara jest – według Swinburne'a – pewnym wolnym wyborem tego *credo*, które jest bardziej prawdopodobnym wyjaśnieniem ludzkiego doświadczenia niż inne *credo*<sup>2</sup>. Podobnie L. P. Pojman uważa, że chrześcijaństwo jest (między innymi) hipotezą, czyli teorią wyjaśniającą świat, i jako takie, podobnie jak inne hipotezy wyjaśniające świat, wymaga usprawiedliwienia<sup>3</sup>. J. Hick mówi o racjonalnych bezdowodowych przeświadczeniach teistycznych: przekonania te są racjonalne ze względu na doświadczalne dane, którymi dysponuje konkretny człowiek lub grupa społeczna. Istotną częścią tych danych jest doświadczenie religijne<sup>4</sup>. Z kolei

---

\* Składam serdeczne podziękowanie S. Prof. Z. J. Zdybickiej i O. Prof. M. A. Krąpcowi za uprzednią lekturę tekstu i podzielenie się ze mną uwagami, które przyczyniły się do ulepszenia prezentowanych analiz.

<sup>1</sup> Zob. R. S w i n b u r n e, *The Existence of God*, Oxford (1979) 1991.

<sup>2</sup> Zob. t e n ż e, *Faith and Reason*, Oxford 1981.

<sup>3</sup> Zob. L. P. P o j m a n, *Rationality and Religious Belief*, „Religious Studies”, 15(1979), s. 159-172. J. Herbut (*Logiczna charakterystyka języka religijnego. Przyczynek do dyskusji między chrześcijanami a marksistami*, w: *Oblicza dialogu. Z dziejów i teorii dialogu: chrześcijaństwo – marksizm w Polsce*, pod red. A. B. Stępnia i T. Szubki, Lublin 1992, s. 33-62, zwłaszcza s. 56) wskazuje, że przykłady hipotetycznego myślenia można znaleźć m.in. w pismach B. Pascala, I. Kanta, S. Kierkegaarda, W. Jamesa czy H. Kūnga.

<sup>4</sup> Zob. J. H i c k, *Argumenty za istnieniem Boga*, przeł. M. Kuniński, Kraków 1994 [*Argu-*

A. Plantinga określa przekonanie dotyczące Boga jako przekonanie bazowe: przekonanie o istnieniu Boga jest przekonaniem racjonalnym jako podstawa racjonalnej noetycznej struktury<sup>5</sup>.

Metafizyczny (choć odwołujący się i do przesłanki objawionej) charakter ma Tomaszowa analiza aktu wiary katolickiej: „credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam”<sup>6</sup>. Analizy Tomasza oraz nawiązujące do nich nauczanie Kościoła katolickiego i części katolickich teologów<sup>7</sup> zwracają przy tym uwagę na następujące sprawy:

1. Wiara ma odniesienie i do osoby Boga, i do prawdy, którą Bóg objawił<sup>8</sup>.
2. Wiara jest nadprzyrodzonym darem Bożym<sup>9</sup>.
3. Wiara ma kontekst eklezjalny: wierzący otrzymuje wiarę od innych wierzących – świadków wiary<sup>10</sup>.
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 woli<sup>11</sup>.

*ments for the Existence of God*, London 1970]; t e n ż e, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New Haven–London 1989. [Z tezami tej pracy polemizuje P. Byrne (*A Religious Theory of Religion*, „Religious Studies”, 27(1991), s. 121-132)]; t e n ż e, *Religious Pluralism and the Rationality of Religious Belief*, „Faith and Philosophy”, 10(1993), s. 242-249.

<sup>5</sup> Zob. A. P l a n t i n g a, *Reason and Belief in God*, w: *Faith and Rationality*, ed. A. Plantinga, N. Wolterstorff, Notre Dame 1983, s. 16-93; t e n ż e, *God and Other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Ithaca–London (1967) 1990; t e n ż e, *Warrant: The Current Debate*, New York–Oxford 1993. Ze stanowiskiem Plantingi polemizują autorzy pracy zbiorowej: *Rational Faith. Catholic Responses to Reformed Epistemology*, red. L. Zagzebski, Notre Dame 1993.

<sup>6</sup> *Summa Theologiae* [dalej: STh], II-II<sup>ae</sup> q. 2 a. 9. Tomaszowe określenie wiary powtarza *Katechizm Kościoła Katolickiego* [dalej: KKK], nr 155). Cytaty wg polskiego wydania *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.

<sup>7</sup> Przykładem prac wykorzystujących metafizyczne rozumienie wiary są książki: W. G r a n a t, *Dogmatyka katolicka*, t. VI: *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, Lublin 1960; M. C. D’A r c y, *The Nature of Belief*, (London 1931), St. Louis 1958.

<sup>8</sup> STh II-II<sup>ae</sup> q. 2 a. 2; KKK 143, 154, 176, 177.

<sup>9</sup> H. D e n z i n g e r, A. S c h ö n m e t z e r, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Br. 1976<sup>36</sup> [dalej: DS], nr 3010; KKK 153, 179.

<sup>10</sup> KKK 166, 181.

<sup>11</sup> STh II-II<sup>ae</sup> q. 1 a. 4, q. 2 a. 9; KKK 154-156.

5. Racją (motywem) 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 rozumu<sup>12</sup>. Tymczasem wspomniane wyżej próby filozofów analitycznych zmierzają do wykazania, że racją wiary jest dostrzeżona rozumem naturalnym wartość poznawcza określonego *credo*<sup>13</sup>.

6. Od motywu wiary należy odróżnić tzw. motywy wiarygodności objawienia, a więc pewne racje dla 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 trwałość «są pewnymi znakami Objawienia, dostosowanymi do umysłowości wszystkich», są «racjami wiarygodności», które pokazują, że «przyzwolenie wiary żadną miarą nie jest ślepych dążeniem ducha»” (KKK 156). Teologowie mówią niekiedy nie tylko o zewnętrznych kryteriach (cuda i proroctwa), ale i o wewnętrznych kryteriach objawienia (np. wzniosłość nauki chrześcijańskiej, to, że tłumaczy ona sens życia, że ma dużą wartość światopoglądową). Jednakże te obiektywne kryteria wewnętrzne mają charakter przede wszystkim negatywny. Gdyby na przykład nauka chrześcijańska zawierała błędy, z pewnością nie pochodziłaby od Boga. Sama jednak 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 nauki<sup>14</sup>.

7. Zwraca się także uwagę na miłości-godność religii. M. A. Krąpiec zauważa, że wiara jest realnym dobrem człowieka i jako taka jest miłości-godna, dopełnia bowiem człowieka w wizji uzyskania dobra i szczęścia bez granic, zapewnia dobra (środki) niezbędne w osiągnięciu ludzkiego przeznaczenia (łaska), już tu, na ziemi, pozwala na antycypację szczęścia wiecznego<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> STh II-II<sup>ae</sup> q. 2 a. 9; DS 3008; KKK 156.

<sup>13</sup> Na tę odrębność w ujęciu wiary przez św. Tomasza i przez współczesnych analityków zwraca uwagę E. Stump (*Aquinas on Faith and Goodness*, w: *Being and Goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, ed. by S. MacDonald, Ithaca-London 1991, s. 179-207).

<sup>14</sup> Por. KKK 156; DS 3008-3010; STh II-II<sup>ae</sup> q. 2 a. 9 ad 3; Grana t, dz. cyt., passim; M. S z m a u s, *Wiara Kościoła*, przeł. J. Zaremba, t. I, Gdańsk 1989, s. 155-161.

<sup>15</sup> *Ludzka wolność i jej granice*, Warszawa 1997, s. 87-104.

O uzasadnieniu agapetologicznym, odwołującym się do ludzkiej woli, a ukazującym miłość jako istotę chrześcijaństwa, pisze M. Rusecki<sup>16</sup>. Autor traktuje jednak ten typ argumentacji jako dziedzinę wiarygodności chrześcijaństwa.

8. Wśród „przedsionków wiary” (*praeambula fidei*) są nie tylko motywy wiarygodności i miłości-godności oraz łaska Boża i dyspozycje intelektualno-moralne, ale również jakaś wiedza o istnieniu i naturze Boga<sup>17</sup>. Nieracjonalnym byłoby mówienie o wierze w istnienie Boga ze względu na autorytet Boga. Jeżeli Bóg jest motywem wiary i Tym, Komu się wierzy, to poznanie Go (choćby bardzo ograniczone) musi wyprzedzać wiarę<sup>18</sup>. Poznanie to może mieć charakter bądź przedfilozoficzny, bądź filozoficzny.

### I. STRUKTURA WIARY W ROZUMIENIU J. M. BOCHEŃSKIEGO

W przedanalizycznym okresie filozofowania J. M. Bocheński podaje następującą, nawiązującą do tradycji tomistycznej, charakterystykę struktury aktu wiary katolickiej<sup>19</sup>:

1. Wiara jest aktem rozumu.
2. Przedmiotem aktu wiary są zdania – prawdy objawione przez Boga.
3. Wiara jest uznaniem tych zdań za prawdziwe nie dlatego, że są one bezpośrednio oczywiste czy udowodnione, ale pod naciskiem woli: człowiek wierzy, bo chce wierzyć.
4. Wiara katolicka jest wiarą Bogu, jest oparta na jego autorytecie: autorytet Boga jest racją (przedmiotem formalnym) wiary.
5. Wiara ma wymiar nadprzyrodzony (jest łaską).

---

<sup>16</sup> *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. I: *Z teorii teologii fundamentalnej*. Lublin 1994, s. 141-149.

<sup>17</sup> Por. G r a n a t, dz. cyt., *passim*. Ojciec Święty Jan Paweł II mówi wprost, że człowiek, zanim wypowie swoje „wierzę”, posiada 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*, Città del Vaticano 1987, s. 42, 45).

<sup>18</sup> W przeciwnym wypadku dochodzi się do takich osobliwych konkluzji, jak ta: „[...] wiara w nadprzyrodzone Objawienie zakłada wiarę w transcendencję osobowego Boga” (R u s e c k i, dz. cyt., s. 172). Można bowiem pytać dalej o motyw wiary w transcendencję Boga: czy będzie nim autorytet tego transcendentnego Boga?

<sup>19</sup> *Wiara*, w: J. M. B o c h e ń s k i, *Dzieła zebrane*, t. VI: *Religia*, Kraków 1995, s. 205-225.

6. Od racji wiary należy odróżnić tzw. motywy wiarygodności. Nie wchodzi one w strukturę aktu wiary, ale ją tylko przygotowują.

7. Wiara ma kontekst eklezjalny: to Kościół podaje prawdy do wierzenia jako objawione przez Boga (tzw. reguła wiary).

Bocheńskiego rozumienie racji wiary i motywów wiarygodności zawiera pewną niejasność. Autor pisze, że nacisk woli na rozum, aby uznać zdania (objawione) za prawdziwe, jest spowodowany przez motywy teoretyczne i pragmatyczne. Motywami teoretycznymi są dowody, że Bóg rzeczywiście się objawił, a motywem pragmatycznym może być na przykład przeświadczenie, że wiara odpowiada na pytanie o sens życia czy że odpowiada na duchowe potrzeby danego człowieka. W świetle nauki Kościoła i części katolickich teologów wskazane przez autora motywy są motywami wiarygodności, aby dany tekst (dane prawdy) uznać za objawiony przez Boga. Natomiast według Bocheńskiego wskazane motywy powodują nacisk woli na rozum, aby ten uznał określone zdania za prawdziwe (a nie za objawione przez Boga). Otóż tak rozumiane motywy – jako powodujące nacisk woli na rozum, aby ten uznał określone zdania za prawdziwe – byłyby niczym innym, jak racją wiary rozumianej jako akt intelektu nakazany przez wolę. Chociaż autor przestrzega przed pomyleniem racji wiary z motywami wiarygodności, sam tę pomyłkę popełnia. Na pytanie, dlaczego wola wywiera nacisk na intelekt, aby ten uznał dane zdanie, mamy w tekście Bocheńskiego dwie odpowiedzi: 1) ze względu na autorytet Boga; 2) ze względu na motywy wiarygodności.

Autor modeluje wiarę Bogu na ludzkim zawierzeniu drugiemu człowiekowi, gdzie pojawia się problem rozsądności czy zasadności takiej wiary. O zasadności takiej wiary decydują motywy wiarygodności, teoretyczne i pragmatyczne, a wśród teoretycznych najważniejsze są te, które dowodzą wiarygodności osoby, której się wierzy. Otóż takie stanowisko w odniesieniu do wiary międzyludzkiej jest jak najbardziej poprawne. Jest natomiast nieadekwatne w odniesieniu do wiary Bogu. Bóg – byt będący pełnią doskonałości – jest wiarygodny. Jego wiarygodność nie jest problemem – ona jest motywem wiary. Jest natomiast problemem, czy dany zespół zdań jest faktycznie Bożym objawieniem. Jest więc problem wiarygodności objawienia. Ten błąd nie dość jasnego rozróżnienia między motywem wiary a motywami wiarygodności będzie obecny także w późniejszych tekstach autora.

W tekstach o wierze z analitycznego okresu twórczości Bocheński rozszerza zaprezentowane wyżej rozumienie wiary katolickiej na inne wiary (tzw. religii księgi) i określa akt wiary religijnej jako relację trójczłonową: człowiek wierzący wierzy (ufa) Bogu i wierzy w zdania przez Boga objawione.

Te zdania stanowią tzw. wiarę w znaczeniu przedmiotowym<sup>20</sup>. Mamy zatem, według autora, trzy człony: człowiek wierzący, Bóg oraz wiara w znaczeniu przedmiotowym. Autor pomija ten element, jakim jest społeczność przekazująca człowiekowi wiarę w znaczeniu przedmiotowym. Tylko w wypadku bezpośredniego objawienia czynnik ten nie występuje.

Analiza formalno-logiczna odsłania następująco strukturę wiary w znaczeniu przedmiotowym<sup>21</sup>.

1. **M e t a d o g m a t**, zwany dogmatem podstawowym albo założeniem podstawowym. Jest to metajęzykowa reguła nakazująca przyjąć i uznać za prawdziwe wszystkie zdania składające się na obiektywną wiarę. W wierze katolickiej reguła ta głosi, że należy uznać za prawdę to, co Bóg objawił, a Kościół do wierzenia podaje.

2. **D y r e k t y w a h e u r y s t y c z n a**. Jest to metajęzykowa dyrektywa wskazująca, jakie zdania należą do wiary obiektywnej. Reguła ta ma charakter zasadniczo syntaktyczny, głosząc, że do wiary obiektywnej należy to, co znajduje się w świętych księgach bądź *credo* danej religii.

3. **W i a r a (treść) p r z e d m i o t o w a**, czyli pewna liczba przedmiotowych zdań o Bogu bądź innym przedmiocie transcendentnym. Są to zdania typu „Jest Bóg”, „Chrystus jest Synem Bożym”, „Istnieje reinkarnacja”, „Mahomet jest prorokiem Allaha” itd. Te zdania zwane są aksjomatami bazowymi lub epistemicznymi i są uznane za prawdziwe bez przedmiotowo-językowego dowodu.

4. **R e g u ł y w n i o s k o w a n i a**, przejęte z metodologii nauk, częściowo dedukcyjnych, częściowo redukcyjnych. Ich stopień niezawodności jest zróżnicowany.

5. **Z d a n i a u d o w o d n i o n e** – tzw. konkluzje teologiczne. Nie są to zdania wskazane przez regułę heurystyczną, ale ze zdań tych wywnioskowane.

<sup>20</sup> Q – nie publikowany tekst J. M. Bocheńskiego z ostatnich lat jego twórczości.

<sup>21</sup> *Logika religii*, w: J. B o c h e Ń s k i, *Dzieła zebrane*, t. VI: *Religia*, przekład autorski [*The Logic of Religion*, New York 1965], Kraków 1995, s. 32-122, zwłaszcza s. 65-84; *Some Problems for a Philosophy of Religion*, w: *Religious Experience and Truth. A Symposium*, ed. by S. Hook, London 1962, s. 39-47, zwłaszcza s. 42-43; *Między Logiką a Wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia J. Parys*, Montricher 1992<sup>2</sup>, s. 170-171. Por. H e r b u t, *Logiczna charakterystyka języka religijnego*, s. 40-42; W. A. C h r i s t i a n, *Bocheński on the Structure of Schemes of Doctrines*, „Religious Studies”, 13(1977), s. 203-219. Celem uniknięcia nieporozumień zwracamy uwagę, że w rozumieniu Bocheńskiego „wiara w znaczeniu przedmiotowym” to to, w co człowiek wierzy, „wiara przedmiotowa” zaś to zdania przedmiotowe wiary w odróżnieniu od zdań metapredmiotowych.

Bocheński zauważa, że chociaż wiara w znaczeniu przedmiotowym nie jest wiedzą i że się jej nie dowodzi, to jednak jest jakieś uzasadnienie dla decyzji, aby uwierzyć; jest jakaś racja, dla której wola wywiera nacisk na intelekt, aby ten uznał za prawdziwe zdania wiary przedmiotowej, czyli zdania oznajmujące języka religijnego (mowy religijnej)<sup>22</sup>. Bocheński zauważa ponadto, że „w wierze rolę zasadniczą odgrywa zaufanie do innej osoby”, ale „człowiek musi mieć jakieś uzasadnienie, by móc przyjmować coś z zaufaniem od kogoś, a jeśli chce uznać jakąś wypowiedź, to musi z kolei istnieć jakiś powód, dla którego on tego chce [...]. Pomiędzy każdym uzasadnieniem a wiarą leży ta właśnie odległość, którą pokonuje wolna wola człowieka [...]”<sup>23</sup>. Bocheński nie mówi już o autorytecie Boga jako motywie wiary, ani o motywach wiarygodności objawienia. Jego stanowisko nosi pewne znamiona semiracjonalizmu teologicznego: rozumowe (częściowe) uzasadnianie zdań wiary przedmiotowej jest racją dla aktu woli wywierającej wpływ na intelekt, aby ten te zdania uznał za prawdziwe.

## II. ZAGADNIENIE UZASADNIENIA WIARY

Podajemy obecnie zagadnienie szukania podstaw (racji) religii, które u J. Bocheńskiego sprowadza się do uzasadnienia mowy religijnej, czyli uzasadnienia zdań wiary w znaczeniu przedmiotowym. W systemie logiki religii jest to jej trzecia część – metodologia. Bocheńskiego logika religii jest logiką stosowaną – stosowaną do faktycznie istniejącego wśród ludzi języka religijnego. Konsekwentnie metodologia języka religijnego podejmuje następujący problem: jak faktycznie ludzie uzasadniają swoją wiarę. Intencją autora nie jest logiczna analiza teologicznych i filozoficznych koncepcji wiary i religii, ale analiza tego, jak ludzie swoją religię przeżywają, jak faktycznie ludzie wierzą i jak faktycznie uzasadniają swoją wiarę. Tak oto Bocheńskiego logika religii jest namysłem nie nad naturą wiary i religii, ale nad sposobem przeżywania wiary i religii przez ludzi. Autor przyznaje, że dysponuje w tym zakresie bardzo ograniczonym materiałem empirycznym. W świetle ustnych

---

<sup>22</sup> *Między Logiką a Wiarą*, zwłaszcza s. 170; *Filozofia religii*, „Głos”, 1990, nr 60/61 s. 83-90, zwłaszcza s. 89-90; *Logika a filozofia religii*, „W drodze”, 1988, nr 2, s. 23-31, zwłaszcza s. 29-30; *Q*.

<sup>23</sup> *Nauka i wiara*, przeł. J. Miziński [*Wissenschaft und Glaube*, w: *Grenzen der Erkenntnis*, hrsg. von L. Reinisch, Freiburg 1969, s. 119-134], „Wiara i Odpowiedzialność”, 1988, nr 6, s. 14-23, tu s. 18.

wypowiedzi autora materiał ten w dużej mierze stanowi jego osobista droga wiary.

Bocheński zwraca uwagę, że zagadnienie uzasadnienia wiary, utożsamiające się z zagadnieniem uzasadnienia języka religijnego (religijnej mowy), to nie problem uzasadnienia jednych zdań języka religijnego na podstawie innych zdań tego języka (uzasadnienie w ramach języka religijnego) czy też problem uzasadniania poszczególnych zdań wiary przedmiotowej, ale problem uzasadnienia dogmatu podstawowego, zwanego metadogmatem. Jest to więc uzasadnienie metajęzykowe: uzasadnia się wiarę w znaczeniu przedmiotowym przez uzasadnienie reguły nakazującej uznać za prawdziwe zdania określone przez regułę heurystyczną. Sygnalizowany w *Some Problems for a Philosophy of Religion* problem uzasadnienia reguły heurystycznej w *Logice religii* już nie istnieje.

Zagadnienie uzasadnienia języka religijnego autor podejmuje w dyskusji z różnymi teoriami dotyczącymi tego uzasadnienia<sup>24</sup>.

[1] Autor odrzuca teorię „skoku na oślep”, wedle której metadogmat nie posiada żadnego uzasadnienia. Nie zgadza się z poglądem, że dorośli i umysłowo zdrowi ludzie potrafią w większości przyjąć bez jakiegoś uzasadnienia jako prawdziwe jakiegokolwiek zdanie. Jego zdaniem masy wierzących sądzą, że przyjęcie podstawowego dogmatu ma jakieś uzasadnienie.

[2] Bocheński nie przyjmuje także teorii racjonalistycznej, wedle której istnieje pełne uzasadnienie (dowód) – przez naturalny wgląd, dedukcję lub redukcję – metadogmatu. Owo odrzucenie dokonuje się głównie ze względu na to, że zdaniem autora wiara mas wiernych jest nie w pełni, ale tylko częściowo uzasadniona, co pozostawia miejsce na akt wolnej woli, aby uwierzyć. Warto jednak zauważyć, że takie stanowisko suponuje, iż człowiek ma jakieś czysto naturalne racje, aby uznać tekst święty za prawdziwy. Jest to problem odrębny od racjonalnych motywów, aby uznać dany tekst za faktycznie objawiony.

[3] Autor nie przyjmuje również teorii zaufania, utrzymującej, że dogmat podstawowy jest bezpośrednio uzasadniany przez zaufanie do czynnika objawiającego. Wedle tej teorii w uzasadnianiu metadogmatu nie ma rozumowania, ale jest rodzaj uczuciowego wglądu zwanego zaufaniem. Autor rozważa przy tym dwie możliwości:

- a) objawiający objawił się tylko prorokom i w Piśmie;
- b) objawiający objawia się wszystkim wierzącym.

---

<sup>24</sup> *Logika religii*, s. 105-122.



Drugą możliwość Bocheński odrzuca jako niezgodną z empirycznymi faktami. Pierwszą możliwość odrzuca z tego powodu, że objawiający nie jest bezpośrednio obecny i że brak jest bezpośredniej znajomości przekazu. Aby bowiem zaufać, trzeba wiedzieć, że istnieje i objawiający, i objawienie. Autor przyznaje, że zaufanie może wystąpić dopiero wtedy, gdy wierzący uzasadni w inny sposób, że objawiający istnieje i że objawił odnośne zdania.

[4] J. Bocheński nie akceptuje również teorii dedukcjonistycznej, rozumianej jako teoria, wedle której według wierzących wiara jest wiedzą (i to w stopniu najwyższym) udowodnioną dedukcyjnie. W wersji umiarkowanej teoria ta przyjmuje, że w języku religijnym są elementy niedowodliwe. Według wersji radykalnej przyjęcie wiary ma następujący przebieg: czysto dedukcyjnie dowodzi się wprawdzie istnienia Boga, a następnie tego, że zdania określonego wyznania wiary są objawione przez Boga. Także dedukcyjnie dowodzi się, że Bóg wie wszystko i że nie może objawiać zdań fałszywych. W ten oto sposób dedukcyjnie uzasadnia się prawdziwość treści określonego *credo*. Autor uzasadnia swoją dezaprobatę dla tej teorii zarzutem, że w naukach historycznych (a odnośnie do objawienia chodzi o stwierdzenie jego historyczności) uzasadnianie nie ma charakteru dedukcyjnego. Ze swej strony dodajmy, że uzasadnianie istnienia Boga, też o jego naturze i tzw. wiarygodności objawienia też nie ma charakteru wnioskowania dedukcyjnego. Ani filozofia bytu, ani teologia, ani przednaukowe rozumowania, związane czy to z poznaniem Boga, czy to z poznaniem motywów wiarygodności, nie dadzą się – bez istotnych zniekształceń – ująć w schematy rozumowań dedukcyjnych<sup>25</sup>.

Interesujące jest następujące spostrzeżenie autora: „jeśli DP [dogmat podstawowy – P. M.] nie może być uzasadniony ani przez wgląd, ani przez dedukcję – jedyne sposoby, aby uzyskać pewność – uzasadnienie DP nie może dać pewności. Będzie ono rozumowaniem redukcyjnym, w którym stosuje się nie-niezawodną dyrektywę wnioskowania. Potwierdza to niepełność każdego uzasadnienia DP. Położenie jest więc następujące. Podczas gdy DP jest przyjęty przez wierzącego z bezwzględną pewnością, uzasadnienie tego przyjęcia daje tylko prawdopodobieństwo mniejsze niż 1, zwane w tradycji

---

<sup>25</sup> Por. np. M. A. K r a p i e c, S. K a m i ń s k i, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1994<sup>3</sup>; S. K a m i ń s k i, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, do druku przygotował T. Szubka, Lublin 1989; t e n ż e, *Metoda i język. Studia z semiotyki i metodologii nauk*, do druku przygotowała U. M. Żegleń, Lublin 1994, s. 465-499; A. M a r y n i a r c z y k, *System metafizyki. Analiza „przedmiotowo zbornego” poznania*, Lublin 1991.

«pewnością moralną» i niższe od tego, jakie dają wgląd i dowód dedukcyjny, a zwłaszcza wiara»<sup>26</sup>. Cytowana wypowiedź suponuje, że wiara zasadza się na nie-niezawodnym uzasadnieniu metadogmatu, czyli na nie-niezawodnym uzasadnieniu wiary przedmiotowej rozważanej jako całość. W takim ujęciu funkcją woli jest nie nacisk na intelekt, aby ten z racji autorytetu Bożego uznał za prawdę określone zdania, ale nacisk na intelekt, aby ten uznał za prawdę zdania z tej racji, że te zdania są prawdopodobne. Pytanie o rację przejścia od prawdopodobieństwa do pewności wiary nawet się nie pojawia.

[5] Zdaniem Bocheńskiego podstawowy dogmat bywa uzasadniany na mocy ludzkiego autorytetu. Rozważa przy tym dwa wypadki: gdy ludzki autorytet jest uzasadniany bądź bezpośrednio, bądź pośrednio.

W wypadku bezpośredniego uzasadnienia, występującego u dzieci i w „prymitywnych zwartych skupiskach”<sup>27</sup>, mamy do czynienia z jakimś wglądem w osobę: chodzi o rodziców, członków grupy, kaznodziejów czy proroków. Ów wgląd w osobę jest bezpośrednią podstawą przyjęcia autorytetu tej osoby, czyli przyjęcia zdania o przykładowo takiej treści: „Wszystko, co ten kaznodzieja mówi o religii, jest prawdą”.

Pod koniec życia autor zmodyfikował swoje stanowisko. Dokonał odróżnienia autorytetu jednostki (proroka czy kaznodziei) od autorytetu wspólnoty i uznał, że autorytet świątobliwego człowieka może stanowić uzasadnienie religijnej wiary także dla ludzi wykształconych<sup>28</sup>.

W wypadku pośredniego uzasadnienia autorytetu chodzi o nieżyjących autorów świętych pism. Zdaniem Bocheńskiego człowiek na drodze rozumowania redukcyjnego właściwego historii uzasadnia istnienie autora i (stosując metody krytyki literackiej) autentyczność odnośnego tekstu, a dalej ustala, czy autor posiada w danej dziedzinie autorytet. W ten sposób, zdaniem autora, zostaje uzasadniony dogmat podstawowy, a po jego przyjęciu następuje uznanie danego tekstu za tekst religijny. Innymi słowy, najpierw zostaje uzasadniona prawdziwość danego tekstu, a dopiero potem to, że tekst ten pochodzi w jakiś sposób od czynnika objawiającego.

Według Bocheńskiego zatem dla ludzi racją wiary, racją uznania pewnych zdań za prawdziwe jest ludzki autorytet, a nie autorytet Boga. To, co według teologii katolickiej stanowi obszar wiarygodności objawienia, to – zdaniem

---

<sup>26</sup> *Logika religii*, s. 113-114.

<sup>27</sup> Por. *Między Logiką a Wiarą*, s. 173; *Logika a filozofia religii*, s. 30.

<sup>28</sup> *Ponownie o hipotezie religijnej* [skrótowy przekład autorski z *Religious Hypothesis Revisited*, w: *Scientific and Religious Belief*, ed. by P. Weingartner, Dordrecht 1994, s. 142-160], w: B o c h e ń s k i, *Dzieła zebrane*, t. VI: *Religia*, s. 123-129.

autora – dla ludzi stanowi obszar racji wiary. Tymczasem do natury ludzkiego autorytetu nie należy być źródłem objawienia, ale tylko jego przekazicielem. Wobec tego w odniesieniu do ludzkiego autorytetu istnieje problem jego wiarygodności: czy rzeczywiście to, co mówi lub pisze, ma Boskie pochodzenie. Dopiero na bazie rozpoznania tekstu jako objawionego przez Boga można – ze względu na Boski autorytet – uznać go za prawdziwy<sup>29</sup>.

[6] Autor przyjmuje, że w wypadku niektórych mistyków wiara bywa uzasadniona w wyniku spotkania z Bogiem. Wówczas racją ich wiary jest autorytet objawiającego Boga<sup>30</sup>. Problem doświadczenia mistycznego jest bardzo złożony i różnie interpretowany. Czy rzeczywiście mistyk bezpośrednio poznał Boga? Wydaje się, że jednak nie<sup>31</sup>.

### III. TEORIA HIPOTEZY RELIGIJNEJ

Najwięcej uwagi Bocheński poświęca teorii hipotezy religijnej, której przyznaje szczególnie doniosłą rolę w przygotowaniu aktu wiary przez rozum<sup>32</sup>. Chociaż autor kilkakrotnie deklaruje, że w logice religii jako logice stosowanej chodzi o język mas wiernych, język faktycznie używany we wspólnotach religijnych<sup>33</sup>, to w odniesieniu do hipotezy religijnej wskazuje

---

<sup>29</sup> Biblia jest świadectwem tego, że prorocy powołują się na Boga i starają się przez jakies znaki uwiarygodnić Boskie pochodzenie wypowiedzianych słów.

<sup>30</sup> *Między Logiką a Wiarą*, s. 172; *Q*.

<sup>31</sup> Por. Z. J. Z d y b i c k a, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 436-437. L. Bouyer zauważa: „im bardziej autentyczne jest doświadczenie [mistyczne – P. M.], tym bardziej ten przedmiot będzie się jawił mistykowi jako transcendentny. Stąd pochodzą te paradoksalne formuły, jakimi posługują się mistycy, aby powiedzieć, że wcale nie znają tego, co wówczas poznają. Stąd również operowanie zaskakującymi obrazami ciemności w połączeniu ze światłem” (*Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej [Introduction à la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique]*, przeł. L. Rutowska, Warszawa 1982, s. 206). *Katechizm Kościoła Katolickiego* (nr 2014) mówi o mistycznym, czyli wewnętrznym zjednoczeniu z Chrystusem jako o uczestnictwie w misterium Chrystusa przez sakramenty.

<sup>32</sup> *Logika religii*, s. 118-122; *Między Logiką a Wiarą*, s. 170-173; *Filozofia religii*, s. 89-90; *Logika a filozofia religii*, s. 29-30; *Nauka i wiara*, s. 18-19; *Some Problems for a Philosophy of Religion*, s. 44-45. Bocheńskiego teorię hipotezy religijnej omówił i włączył do własnej logiki języka religijnego J. Herbut (*Pojęcie hipotezy religijnej i jej rola w uracjonalnieniu religijnej wiary*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 6(1970), nr 2, s. 197-211; *Logiczna charakterystyka języka religijnego*, s. 49-56).

<sup>33</sup> *Logika religii*, s. 42, 105.

niekiedy, że dotyczy ona intelektualistów, ludzi o pewnej kulturze logicznej<sup>34</sup>.

Zdaniem autora „nawracający się tworzy przed aktem wiary zdanie wyjaśniające, którego treść jest identyczna z treścią DP danej religii. To zdanie, nazwane tutaj «hipotezą religijną», wyjaśnia całość jego doświadczenia. Nie jest ono tym samym co wiara, ale jego treść jest identyczna z treścią wiary przedmiotowej”<sup>35</sup>. Bocheński eksplikuje teorię hipotezy religijnej również następująco: „Człowiek w pewnym momencie swego życia mówi: gdybym został np. buddystą, moje życie nabrałoby sensu. Przekładając to na język naukowy: klasa zdań, które uznaję za prawdziwe, zostałaby jakoś uporządkowana [...] Przyjęcie takiej hipotezy nie jest jeszcze wiarą”<sup>36</sup>.

Autor zauważa formalne podobieństwo hipotezy religijnej do hipotez stosowanych w naukach redukcyjnych: punktem wyjścia są zdania doświadczalne, a hipoteza jest tak sformułowana, że można z niej te zdania doświadczalne wyprowadzić. Hipoteza pozwala także snuć pewne prognozy, czyli wyprowadzać nowe zdania, które można doświadczalnie zweryfikować. Jednakże hipoteza religijna – w odróżnieniu od hipotez w naukach redukcyjnych – wyjaśnia nie tylko jakąś podklasę zdań doświadczalnych uznanych przez podmiot, ale całość doświadczenia człowieka. Ponadto wyjaśnia nie tylko tzw. zdania o faktach, ale również zdania wartościujące<sup>37</sup>. Ponieważ jednak doświadczenia poszczególnych ludzi różnią się, hipoteza wyjaśniająca całość doświadczenia jednego człowieka nie musi pełnić tej roli u drugiego człowieka. Stąd też trudno jest przekonać drugiego człowieka o prawdzie wyznawanej wiary. Z kolei wielka ogólność hipotezy religijnej sprawia, że nie jest łatwo ją obalić.

Treść hipotezy religijnej jest, według autora, identyczna z treścią podstawowego dogmatu danej religii, czyli metafizycznego zdania twierdzącego, że wszystkie składniki wiary przedmiotowej, tj. zdania wskazane przez regułę heurystyczną, są prawdziwe (np. że wszystko, co Bóg objawił, a Kościół do wierzenia podaje, jest prawdą). Konsekwentnie hipoteza religijna polega na uznaniu, że treść wiary przedmiotowej (nie poszczególne jej zdania, ale wiara

---

<sup>34</sup> *Filozofia religii*, s. 90; *Między Logiką a Wiarą*, s. 173.

<sup>35</sup> *Logika religii*, s. 118.

<sup>36</sup> *Między Logiką a Wiarą*, s. 173. Por. także: *Logika a filozofia religii*, s. 30; *Filozofia religii*, s. 90.

<sup>37</sup> Autor rozważa szereg trudności, spowodowanych brakiem narzędzi logicznych i niedostateczną znajomością rzeczywiście zachodzących rozumowań ludzkich, dotyczących tego, jakie zdania hipoteza religijna wyjaśnia i jakie przewidywania pozwala stawiać.

przedmiotowa jako całość) ma moc eksplanacyjną w stosunku do wszystkich zdań przyjętych przez podmiot.

Zdaniem Bocheńskiego hipoteza religijna poprzedza i przygotowuje akt wiary. Jest ona częściowym uzasadnieniem dla aktu woli (decyzji) nakazującego uznanie podstawowego dogmatu. Człowiek bowiem musi mieć jakieś uzasadnienie, by móc przyjmować coś z zaufaniem od kogoś, musi mieć powód, dla którego chce uznać (przyjąć) jakieś zdanie. Potencjalny wierzący ma doświadczenie (świętych) tekstów, a hipoteza religijna jest racją, aby je uznać za autorytatywne (prawdziwe). Hipoteza religijna, będąc częściowym uzasadnieniem wiary (bo wiara jest niedowodliwa), samą wiarą jeszcze nie jest. „Odległość” między hipotezą religijną a dogmatem podstawowym pokonuje akt woli.

Teoria hipotezy religijnej następuje trzy trudności.

(1) Zdaniem autora jest ona racją uznania czynnika objawiającego za autorytet epistemiczny<sup>38</sup>, jest racją, aby przyjąć z zaufaniem coś od czynnika objawiającego<sup>39</sup>. A zatem Bocheński zdaje się uznawać autorytet Boga (czynnika objawiającego) na podstawie mocy eksplanacyjnej świętych ksiąg. W takim ujęciu faktyczną racją wiary, racją przyjęcia metadogmatu, jest wspomniana moc eksplanacyjna świętych tekstów. Człowiek wierzący wierzyłby Bogu ze względu na ową moc eksplanacyjną.

(2) Hipoteza religijna jest, według Bocheńskiego, racją uznania świętych tekstów za teksty autorytatywne<sup>40</sup>, jest racją przyjęcia dogmatu podstawowego, wedle którego określone teksty są prawdziwe. A zatem przyjęcie metadogmatu, uznanie określonych tekstów za prawdziwe, dokonuje się ze względu na to, że dostrzega się ich wartości poznawcze. W takim ujęciu człowiek religijny wierzy w treść świętych ksiąg dlatego, że znajduje dla nich częściowe uzasadnienie w postaci religijnej hipotezy. Inaczej mówiąc, wierzy nie ze względu na autorytet Boga objawiającego, ale ze względu na to, że sam potrafi rozpoznać wartość poznawczą wiary w znaczeniu przedmiotowym.

Tak oto to, co w teologii katolickiej stanowi wewnętrzny i negatywny motyw wiarygodności, czyli uznania tekstów za objawione, w ujęciu Bocheńskiego stanowi uzasadnienie (częściowe) prawdziwości metadogmatu, a co za tym idzie – prawdziwości wiary przedmiotowej. Stanowisko takie jest postacią racjonalizmu teologicznego.

---

<sup>38</sup> *Między Logiką a Wiarą*, s. 171.

<sup>39</sup> *Nauka i wiara*, s. 18.

<sup>40</sup> *Między Logiką a Wiarą*, s. 172.

Teoria hipotezy religijnej myli rację wiary z motywami wiarygodności, a dalej – uzasadnienie reguły heurystycznej z uzasadnieniem metadogmatu. Jeżeli – co zresztą autor przyjmuje – wiara ma odniesienie do transcendentnego Boga (czynnika objawiającego) i do prawdy (zdań) przezeń objawionej, prawdy, która – co sam autor także przyznaje – nie może być za pomocą ludzkiego rozumu udowodniona, to hipoteza religijna, o ile nie ma być dobieraniem prawdy na miarę ludzkich oczekiwań, stanowi próbę częściowego uzasadnienia prawdziwości tekstu, który zawiera prawdy nie dające się ludzkimi siłami poznawczymi poznać, zawiera prawdy, które nie stanowią wiedzy. Teoria hipotezy religijnej jest, jak stwierdza autor, teorią redukcyjnego, przedmiotowojęzykowego uzasadnienia metadogmatu. Ten typ rozumowania nie jest rozumowaniem niezawodnym. Nie daje więc poznania koniecznościowego, ale tylko prawdopodobne. Określone *credo* stanowi więc prawdopodobne (jedno z możliwych) wyjaśnienie całości doświadczenia danego człowieka. Przykładowo takim wyjaśnieniem może być antropologia (wraz z soteriologią i eschatologią) hinduska, ale także chrześcijańska. Wobec przyjętego przez Bocheńskiego rozumienia hipotezy religijnej i jej roli w uzasadnianiu metadogmatu mamy taką sytuację, że wierny decyduje się na pewność wiary na podstawie wiedzy prawdopodobnej. Wolna wola pokonuje więc odległość od prawdopodobieństwa do pewności wiary. Istnieje jednak problem racji, dla której wola decyduje się na owo przejście. Problemu tego autor już nie zauważa.

Biorąc pod uwagę zarysowany kontekst myśli autora, możliwe są teoretycznie trzy odpowiedzi.

(a) Wierzący bez żadnej racji przechodzi od prawdopodobnego wyjaśnienia swego doświadczenia do pewności wiary w treść tego wyjaśnienia. Mielibyśmy więc próbę przejścia od nie-bytu do bytu, co jest pogwałceniem porządku racjonalnego.

(b) Biorąc, pod uwagę, że wiara ma (także zdaniem autora) odniesienie i do Boga, i do prawdy objawionej, wierzący mógłby ze względu na autorytet Boga na podstawie wiedzy prawdopodobnej urobić sobie pewność wiary. Istnieje jednak trudność tego rodzaju, że to właśnie hipoteza religijna ma być racją zawierzenia Bogu. Hipoteza, a w konsekwencji prawdopodobieństwo, byłaby uzasadnieniem epistemicznego autorytetu Boga (czynnika objawiającego), a z kolei Bóg byłby racją uznania za prawdę tego, co jest treścią hipotezy. Mielibyśmy więc jakąś postać błędnego koła.

(c) Biorąc pod uwagę, że przedmiotem wiary jest zespół zdań (określone *credo*), wierzący mógłby pewne prawdopodobne wyjaśnienie swego doświadczenia (stanowiące treść hipotezy, treść tożsamą z wiarą przedmiotową) uczy-

nić przedmiotem wiary dlatego, że odpowiada ono jego oczekiwaniom. W takiej sytuacji mielibyśmy do czynienia z postacią myślenia życzeniowego. Taką postawę wśród wiernych socjologowie faktycznie zauważają. Postawa ta wyraża się selektywnością wiary wierzących (wierni w pewne prawdy wierzą, a w inne – tej samej religii – nie wierzą), a także jej eklektyzmem (dobieraniem sobie zdań z różnych systemów religijnych). Sprawy te są powszechnie znane. Rzecz w tym, że teoria hipotezy dotyczy uzasadnienia (częściowego) metadogmatu, a zatem i wiary jako całości, a nie poszczególnych zdań wiary przedmiotowej. Jako taka nie wyjaśnia selektywności i eklektyczności wiary wielu wierzących.

Wobec tego, że (w świetle powyższych analiz) moc eksplanacyjna określonego *credo* nie stanowi racji wiary, jedyną racją uznania pewnego *credo* za prawdziwe może być autorytet (epistemiczny) czynnika objawiającego (Boga). Skoro zdaniem Bocheńskiego uzasadnienie (częściowe) wiary następuje przez postawienie hipotezy religijnej, to można by wyciągnąć wniosek, że ludzie o pewnej kulturze logicznej niewłaściwie uzasadniają swoją wiarę.

Jeżeli się przyjmie, że racją wiary jest autorytet czynnika objawiającego, pozostaje do rozwiązania zagadnienie, czy odnośny tekst jest faktycznie objawiony, czy faktycznie stanowi zdania wiary przedmiotowej. Chodzi o zagadnienie określone przez Bocheńskiego jako reguła heurystyczna: jakie to zdania stanowią treść wiary przedmiotowej? Zagadnienia uzasadnienia reguły heurystycznej, czyli uzasadnienia zdania metajęzykowego, że odnośny tekst stanowi wiarę przedmiotową, autor nigdy głębiej nie podjął. Powiedział wprost, że nie zna odpowiedzi na to pytanie i nie wie, jaki istnieje związek między regułą heurystyczną i dogmatem podstawowym<sup>41</sup>.

Tymczasem jest to zagadnienie ważne. Zarówno człowiek stykający się z tekstem sakralnym, jak i człowiek bezpośrednio otrzymujący objawienie stają przed problemem, czy faktycznie mają do czynienia z objawionym (nadprzyrodzonym) zdaniem (zespołem zdań), i szukają jakichś racji, aby odnośną wypowiedź uznać za pochodzącą od czynnika objawiającego. Tradycja teologii katolickiej mówi tu o motywach wiarygodności. Ale problem ten jest nie tylko natury teologicznej. Jest to problem dostępny na płaszczyźnie filozoficznej: skoro ludzie uznają pewne teksty za pochodzące od Boga w sposób nadprzyrodzony, to czy jest jakaś naturalna racja owego uznania? Czy reguła heurystyczna ma jakieś uzasadnienie? Teoria hipotezy religijnej faktycznie dotyka zagadnienia motywów wiarygodności jako tzw. kryterium wewnętrzne

---

<sup>41</sup> *Some Problems for a Philosophy of Religion*, s. 43-44.

o charakterze negatywnym: gdyby jakieś *credo* zawierało negację racjonalności lub dobra, należałoby je odrzucić, jako że Bóg – o czym wiadomo z refleksji metafizycznej – jest samym Intelktem i samym Dobrem.

(3) J. M. Bocheński określa wiarę jako relację trójczłonową: wierzący wierzy Bogu i uznaje za prawdę jego objawienie. Takie rozumienie wiary suponuje jednak jakąś uprzednią w stosunku do wiary wiedzę o Bogu: aby wierzyć Bogu, trzeba wprawdzie wiedzieć, że On jest i że jest autorytetem epistemicznym. Bocheński jednak stawia sprawę inaczej: człowiek nawraca się do wiary jako całości (a nie do poszczególnych dogmatów przedmiotowych), do metadogmatu, z którego wynika cała treść światopoglądu religijnego, w tym również teza o istnieniu Boga<sup>42</sup>. Stanowisko takie prowadzi jednak – jak się wydaje – do następującego paradoksu: wierzący wierzy Bogu, że Bóg istnieje.

Autor nie uznaje tradycyjnej nauki teologów katolickich, którą przedstawia następująco: „wierzący dochodzi najpierw, przed aktem wiary, do przekonania filozoficznego, że Bóg istnieje. Znalazł jakiś przekonujący dowód tego istnienia. Dochodzi dalej do przekonania, że Bóg objawił się w Piśmie Świętym itd. A że Bóg nie może ani się mylić, ani ludzi w błąd wprowadzać, wynika z tych przesłanek, że treść wiary katolickiej jest prawdziwa”<sup>43</sup>. Bocheński nie zgadza się z tezą, że wierzący nie wierzy w istnienie Boga, ale jest przekonany i wie przed aktem wiary, że Bóg istnieje. Zdaniem autora wyznawcy religii teistycznych jednak wierzą w istnienie Boga<sup>44</sup>. Otóż trudność tę dostrzegł św. Tomasz z Akwinu twierdząc, że nie może być wiary w to, co się wie, ale jeden i ten sam człowiek może mieć i wiedzę i wiarę w odniesieniu do tego samego przedmiotu, ale nie pod tym samym względem: na przykład ktoś może wiedzieć, że jest jeden Bóg, i wierzyć, że Bóg jest jeden w trzech osobach<sup>45</sup>.

Bocheńskiemu można przyznać rację w tym, że trudno przyjąć, aby ogół ludzi dochodził przed aktem wiary do filozoficznego poznania Boga, ale z drugiej strony trzeba wspomnieć o istnieniu przedfilozoficznego poznania Boga, o którym autor nie wspomina. Poza tym trzeba ciągle mieć w pamięci rozróżnienie między naturą, czyli koniecznymi elementami wiary, a jej faktycznym realizowaniem (przeżywaniem) przez wierzących. Do natury wiary

<sup>42</sup> *Między Logiką a Wiarą*, s. 170-171; *W sprawie bożycy*, w: J. M. B o c h e ń s k i, *Sens życia i inne eseje*, Kraków 1993, s. 153-162, zwłaszcza s. 160-161.

<sup>43</sup> *W sprawie bożycy*, s. 160.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> STh II-II<sup>ae</sup> q. 1 a. 5.



należy to, że poznanie Boga (czynnika objawiającego) jako tego, komu się wierzy, jako tego, który jest motywem wiary, wyprzedza uwierzenie w konkretne *credo*. W przeciwnym wypadku mielibyśmy do czynienia ze wspomnianym wyżej paradoksem, że wiara w określone prawdy – chodzi zwłaszcza o wiarę w istnienie Boga – wyprzedza poznanie racji wiary i osobowego korelatu wiary: wierzący wierzyłoby Bogu, że On istnieje<sup>46</sup>. Przyjmując teorię hipotezy należałoby powiedzieć, że ludzie o pewnej kulturze logicznej wierzą w sposób nieracjonalny i nienaturalny, czyli że ich wiara jest niezgodna z naturą wiary.

Jakie są źródła teorii hipotezy religijnej? Oprócz czynników natury biograficznej (ekstrapolacja własnej drogi wiary), stanowiących materiał dla psychologii pracy uczonego, należy wskazać na monizm epistemologiczno-metodologiczny autora<sup>47</sup>. Bocheński pytając o rację wiary, o uzasadnienie dyskursu religijnego, *a priori* rozstrzyga, że problem racji, to problem logiki<sup>48</sup>. Tym samym staje się niemożliwe rozpoznanie relacji koniecznych i transcendentálnych, stanowiących o analogii proporcjonalności transcendentálnej<sup>49</sup>. Konsekwentnie staje się niemożliwe ani poznanie transcendentálnizujące, właściwe filozoficznemu poznaniu Boga<sup>50</sup>, ani poznanie pozwalające na przedfilozo-

<sup>46</sup> W tym miejscu jedynie sygnalizujemy, że problem poznawalności Boga jako korelatu wiary i racji wiary, jak również problem tzw. motywów wiarygodności nie jest w tradycji teologii dostatecznie jasno opracowany. Pytania i kontrowersje dotyczą m.in. tego, czy Boga jako korelat i motyw wiary poznaje się osobnym aktem wiary, czy też nie; czy akt wiary jest aktem złożonym, czy prostym; czy motywy wiarygodności uzasadniają tylko fakt (autentyczność) objawienia, czy także jego prawdziwość (por. G r a n a t, dz. cyt., s. 275-286). Nie wprowadzają jasności także te wypowiedzi św. Tomasza z Akwinu z traktatu o wierze, wedle których w istnienie Boga należy wierzyć (STh II-II<sup>ac</sup> q. 1 a. 5 ad 3; q. 2 a. 4), oraz ta, która wśród przyczyn uznania przez człowieka za prawdę tego, co mu się do wierzenia podaje, wymienia cud (STh II-II<sup>ac</sup> q. 6 a. 1). W takim stanie rzeczy wyjątkowo cenne są słowa Papieża Jana Pawła II, że człowiek, zanim wypowie swoje „wierzę”, posiada już jakieś pojęcie Boga, do którego dochodzi wysiłkiem własnego rozumu (*Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, s. 42).

<sup>47</sup> Nie tylko w dziedzinie religii czy metafizyki analizy logiczne Bocheńskiego okazują się nieadekwatne. Na ograniczenia podejścia logikalnego w analizie nauki współczesnej wskazuje Z. Wolak (*Kilka uwag o filozofii nauki J. M. Bocheńskiego*, w: *Przestrzenie Księdza Cogito. Księdzu Michałowi Hellerowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, red. S. Wszótek, Tarnów 1996, s. 163-188).

<sup>48</sup> *Filozofia religii*, s. 89; *Logika a filozofia religii*, s. 30.

<sup>49</sup> Por. M. A. K r ą p i e c, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993<sup>2</sup>; t e n ż e, *Język i świat realny*, Lublin 1995<sup>2</sup>, s. 157-250; t e n ż e, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991 s. 199-233.

<sup>50</sup> Por. np. Z. J. Z d y b i c k a, *Drogi afirmacji Boga*, w: M. A. K r ą p i e c [i in.], *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1996<sup>2</sup>, s. 397-467; S. K a m i ń s k i, Z. J. Z d y b i c k a, *Poznawalność istnienia Boga*, w: *O Bogu i o człowieku. Problemy filozoficzne*, pod red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 57-103; M. A. K r ą p i e c, *Filozofia i Bóg*, tamże, s. 11-55;

ficzną wiedzę o istnieniu i naturze Boga<sup>51</sup>. Owa niemożliwość naturalnego poznania (wiedzy) istnienia i natury Boga, lub co najmniej sceptycyzm w odniesieniu do ludzkich zdolności poznawczych w tym zakresie, stanowią pewne założenie analiz autora dotyczących uzasadnienia wiary (i w rezultacie religii)<sup>52</sup>. Logikalne podejście do zagadnienia racji wiary uniemożliwia także rozpoznanie jej miłości-godności czy agapetologiczności.

Pod koniec życia J. Bocheński zmodyfikował swoje stanowisko odnośnie do uzasadnienia dyskursu religijnego na drodze hipotezy religijnej<sup>53</sup>. Wobec uznania istnienia doświadczenia religijnego rozszerza podstawę hipotezy religijnej: obejmuje ona także to doświadczenie. Na podstawie doświadczenia wielu nawróceń wycofał się ze stanowiska, że człowiek nawraca się do metadogmatu danej religii, czyli że człowiek najpierw przyjmuje, iż określone wyznanie jest prawdziwe, a dopiero później (chodzi przynajmniej o logiczne następstwo) dogmat o istnieniu Boga. Podstawą zmiany stanowiska autora nie jest analiza struktury aktu wiary, ale zaobserwowany fakt, że ludzie najpierw przyjmują tezę o istnieniu Boga („nawracają się do Boga”), a dopiero później system religijny. Wcześniej autor sądził, że ludzie nawracają się do metadogmatu, później zaś, że nawracają się do Boga. Owa zmiana odślania drugą cechą charakterystyczną logiki religii: nie tylko nie dotyczy ona natury wiary, lecz takiego lub innego sposobu jej realizowania przez ludzi (pierwsza cecha), ale ponadto zależy od niepewnych i zmiennych danych na temat faktycznych zachowań ludzi wierzących (druga cecha).

Wobec nowych danych na temat faktycznych nawróceń Bocheński odwołuje się do rozróżnienia wiary przedmiotowej na wiarę podstawową i system religijny i uważa, że nawrócenie dokonuje się w dwóch etapach i że prawdopodobnie oba etapy mają odmienną strukturę logiczną.

Jeżeli chodzi o przyjęcie wiary podstawowej, autor przyznaje, że nie wie, na jakiej podstawie wierzący ją przyjmuje. Nie jest pewny, czy ma tu zastosowanie hipoteza religijna, autorytet czy intuicja. I trzeba stwierdzić, że tak postawione zagadnienie uzasadnienia wiary jest z istoty swej nierozwią-

B. B e j z e, *Filozoficzne rozumienie istoty Boga*, tamże, s. 105-118.

<sup>51</sup> Por. J. M a r i t a i n, *Pisma filozoficzne*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 162-168 [*Approches de Dieu*, Paris 1953, s. 9-19]; Z d y b i c k a, *Religia i religioznawstwo*, s. 35-54; M. K. K r a p i e c, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 217-225.

<sup>52</sup> Na fideizującą postawę Bocheńskiego, połączoną z podejściem scjentystycznym, o profilu logikalnym, zwracają uwagę A. Bronk i S. Majdański (*Logika i wiara. Intelktualne prowokacje Ojca Profesora Józefa M. Bocheńskiego OP*, „W drodze”, 1992, nr 5, s. 46-55).

<sup>53</sup> *Ponownie o hipotezie religijnej*.

zywalne. Skoro wiara podstawowa obejmuje dosłownie jedno lub kilka zdań typu: „Opatrzność kieruje światem” czy „Istnieje coś świętego”, to jak można wierzyć Bogu, że On (Święty) istnieje? Jeżeli zdania wiary podstawowej mają być przedmiotem wiary Bogu (a Bocheński, jak mówiliśmy, pojmuje wiarę jako relację trójczłonową), to stoimy wobec paradoksu analizowanego wyżej w ramach trzeciej (3) trudności wysuniętej pod adresem hipotezy religijnej.

Jeśli natomiast chodzi o zdania systemu religijnego, stanowiącego *credo* konkretnej religii, to zdaniem autora teoria hipotezy religijnej ma nadal zastosowanie. W związku z powyższym pozostają aktualne podniesione wyżej pierwsza i druga – (1) (2) – trudność w stosunku do teorii religijnej hipotezy. Tak oto modyfikacja teorii hipotezy religijnej nie przynosi jej sanacji.

\*

Logika religii, będąc logiką stosowaną, zainteresowana jest nie analizą koniecznych elementów bytowych wiary (choć autor pewne elementy bytowe wiary przywołuje), ale analizą faktycznego realizowania wiary przez ludzi religijnych. Zawężenie pola racjonalności do racjonalności logicznej prowadzi do takich interpretacji uzasadniania wiary religijnej (teoria autorytetu i hipotezy religijnej), które pozwalają na wyprowadzenie wniosku, że ludzie religijni, w tym także ludzie wykształceni, o pewnej kulturze logicznej, wierzą w sposób bardzo nieracjonalny.

#### DIE RECHTFERTIGUNG DER ANNAHME DES GLAUBENS NACH DER THEORIE VON J. M. BOCHEŃSKI

##### Z u s a m m e n f a s s u n g

Nach der Theorie von J. M. Bocheński:

- (1) Bei einigen Mystikern ist der Glaube durch die Begegnung mit Gott gerechtfertigt.
- (2) Die Annahme eines Glaubens wird oft durch die menschliche Autorität gerechtfertigt.
- (3) Die religiöse Hypothese rechtfertigt in vielen Fällen die Annahme des Glaubens.

Diese Theorie führt uns zum Schluß, daß der Glaube der Glaubenden irrational ist:

- [1] Die Mystiker interpretieren falsch ihre religiöse Erfahrung.
- [2] Die Glaubenden den Beweggrund zum Glauben mit den Beweggründen den Glaubwürdigkeit verwechseln.
- [3] Die Glaubenden vertrauen auf Gott, daß Gott existiert.

*Zusammengefaßt von Piotr Moskal*