

KS. KRZYSZTOF GÓZDŹ

WIEDZA I WIARA RELIGIJNA

KNOWLEDGE AND RELIGIOUS FAITH

A b s t r a c t. Up till now two fundamental concepts of faith (religion) and knowledge (science) have been used in Christianity. In this way the Greek tradition, and especially old-Christian one, is followed, the tradition that distinguished the world of knowledge that is a product of the cognizing mind from the world of revelation that accepts God's non-scientific gift. Christianity's whole effort was directed at indicating the differences between science and revelation, and then at showing harmony, or at least non-contradiction, between them. This is why Anton Grabner-Haider (*1940), an Austrian philosopher of religion, had to take into consideration also the world of thought comprising science and the world of the experience of faith, including revelation. In turn, he presented the mutual relations between these worlds, understanding science on the ground of the neopositivist conception and faith on the ground of the Church's popular contemporary understanding of faith. It is a pity he does not use the strictly theological concept of faith, and especially the more modern personalist conception, despite verbally referring to personalism. However, making modern attempts at shifting the problem of faith and knowledge as well as of their mutual relations onto the basis of the language is exactly Grabner-Haider's achievement. In this way a new situation arises, in which not so much the world of ideas and thoughts opposes the world of religious experience and revelation, as the world of one or two languages does.

Key words: faith, knowledge, religious language, theology, A. Grabner-Haider.

Klasyczna teologia związana z filozofią, z augustynizmem, a zwłaszcza z tomizmem, opierała swój status naukowy na tworzeniu z przesłanek obja-

Ks. prof. dr hab. KRZYSZTOF GÓZDŹ – kierownik Katedry Historii Dogmatów i Teologii Historycznej KUL; członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej w Watykanie; członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN; konsultor Komisji Nauki Wiary przy KEP; członek Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów; adres do korespondencji: e-mail: kgozdz@kul.pl

wionych dedukcyjnego systemu twierdzeń, stosując w jego obrębie ścisłe naukowe zasady logiki. Stan ten uległ zmianie z chwilą, gdy rozwój nauk biblijnych i patrystycznych spowodował konieczność bardziej zróżnicowanego traktowania źródeł teologii. Do tego doszedł przede wszystkim wpływ badań i metod typu historycznego. W tej sytuacji systematyczne traktaty ustąpiły miejsca biblijnemu, pozytywnemu, spekulatywnemu oraz historycznemu naświetleniu poszczególnych problemów. Nowe podejście zbliżyło teologię do nauk humanistycznych, czyniąc ją bardziej czytelną, lecz mniej precyzyjną. Trzeba było podjąć na nowo problem odpowiedniej metody naukowej¹. Większość teologów zwróciła się w kierunku filozofii hermeneutycznej, związanej głównie z nazwiskami M. Heideggera i H.G. Gadamera. Zaważył tu niewątpliwie fakt, że kierunek ten wykazał już na początku znaczne powinowactwo z teologicznymi problemami interpretacji tekstów Objawienia i Tradycji. Tak więc metody hermeneutyki, będąc w ostatnich latach przedmiotem intensywnej refleksji nauk humanistycznych, otworzyły przed teologami nadzieję na zapewnienie ich dyscyplinie nowego statusu naukowego.

Powyższy stan rzeczy określa kierunek rozważań austriackiego teologa Antona Grabnera-Haidera, zawartych w jego głównych pracach: *Semiotik und Theologie* [1973], *Sprachanalyse und Religionspädagogik* [1973], *Theorie der Theologie als Wissenschaft* [1974], *Glaubenssprache* [1975], *Vernunft und Religion* [1979] i innych. Grabner-Haider przyjmuje nauką hermeneutykę i tu zakłada przede wszystkim konieczność stosowania precyzyjnego języka formalnego, rządzonego określonymi regułami i prowadzącego do dających się weryfikować wypowiedzi. W swoich rozważaniach wychodzi więc od założenia zgodności wiedzy i wiary, które tworzą jeden język religijny.

Dotychczas operowano w chrześcijaństwie dwoma podstawowymi pojęciami wiary (religii) i wiedzy (nauki). Postępowano tak w ślad za tradycją grecką, a zwłaszcza starochrześcijańską, która odróżniała świat wiedzy, będący wytworem umysłu poznającego, oraz świat objawienia, będący przyjęciem nienaukowego daru Bożego. Cały wysiłek chrześcijaństwa szedł w kierunku wykazania różnic między nauką a objawieniem, a następnie harmonii między nimi, przynajmniej niesprzeczności. Anton Grabner-Haider dlatego musiał również uwzględnić świat myśli, obejmujący naukę i świat przeżyć wiary, obejmujący objawienie. Z kolei przedstawił wzajemne relacje tych światów pojmując naukę na gruncie koncepcji neopozytywistycznej oraz wiarę na

¹ Por. cały numer „Studia Nauk Teologicznych PAN” poświęcony metodologii teologii [2(2007), s. 9-380].

gruncie potocznego współczesnego rozumienia wiary przez Kościół. Szkoda, że nie operuje on ściśle teologicznym rozumieniem wiary, zwłaszcza nowszą koncepcją personalistyczną, pomimo powoływania się werbalnego na personalizm. Ten aspekt musi być dopracowany. Ale zasługą Grabnera-Haidera jest uwyrażnienie współczesnych prób przerzucenia zarówno problemu wiary i wiedzy, jak i ich wzajemnych relacji na bazę języka. Tym samym powstaje nowa sytuacja, w której stają naprzeciwko siebie nie tyle świat idei i myśli oraz świat przeżycia religijnego i objawienia, ile świat jednego lub dwóch języków.

Zatem wiedza (nauka) i wiara (religia) stanowią podstawową bazę dla języka religijnego. Należy zatem wyrazić wzajemną relację wiedzy i wiary, płaszczyzny ich oddziaływania, rozróżnienie epistemologicznie różnych stopni ich bytowania, a także, po ukazaniu różnic i podobieństw, szczególne miejsce ich zetknięcia, jakim jest niewątpliwie język.

1. POJĘCIE WIEDZY

Nauka od początku swego istnienia występuje w różnorodnych postaciach nie tylko z tego powodu, że w rozmaity sposób wyłania się z poznań potocznych, i że sama bywa różnie ujmowana, lecz również dlatego, iż dotyczy wielu odrębnych dziedzin. Stąd też liczba dyscyplin wiedzy jest olbrzymia i stale jeszcze wzrasta. Ta różnorodność poznania naukowego niesie ze sobą potrzebę jego klasyfikacji.

Wielostopniowość i złożoność tego osobliwego tworu kultury, jakim jest nauka, oraz jego ciągle przekształcanie się nie pozwalają na proste i adekwatne opisanie go. Może właśnie dlatego niektórzy wolą mówić zamiast o nauce, o zmyśle naukowym (*l'esprit scientifique*), o postawie naukowej, wiedzy naukowej, metodzie naukowej, języku naukowym itp. Wszystkie określenia tego rodzaju aspektów, składników, czynników, form i sposobów naukowego poznania dostarczyłoby dopiero dostatecznie pełnego wyjaśnienia, czym jest nauka.

Pojęcie nauki jest pojęciem wieloznacznym, często uwikłanym w kontekst systemowofilozoficzny². Arystoteles określił naukę – jak wiemy – jako poz-

² Por. R. WOHLGENANT, *Was ist Wissenschaft?*, Braunschweig 1969, s. 33-70; J. HEMBERG, *Theologie und Wissenschaft*, „Neue Zeitschrift für Theologie und Religionsphilosophie” 12(1970), s. 165-174; A. GRABNER-HAIDER, *Semiotik und Theologie. Religiöse Rede zwischen analytischer und hermeneutischer Philosophie*, München 1980, s. 53 i 209.

nanie koniecznych i powszechnych przyczyn rzeczy: *scientia est cognitio rei per causam ob quam res est et non potest aliter se habere*³. Tak powstało klasyczne pojęcie nauki o typie metafizycznym. Neopozytywizm pojęcie nauki zacieśnia do zbioru sądów sprawozdawczych, weryfikowalnych empirycznie. Większość jednak metodologów opowiada się za szerszym znaczeniem pojęcia nauki⁴. Do nich przyłączył się i austriacki filozof i metodolog, Anton Grabner-Haider (* 1940), obecnie profesor filozofii religii na Uniwersytecie w Graz.

Współcześnie zwykle rozgranicza się następujące sensory terminu „nauka”: społeczny, funkcjonalny, przedmiotowy i podmiotowy⁵. Nauka rozumiana w sensie socjologicznym to socjalne środowisko uprawiania wiedzy, zespół środków niezbędnych do powstawania nauki, jak biblioteki, laboratoria, uniwersytety itp., oraz cały dział kultury i życia społecznego. Nauką ujmowaną funkcjonalnie jest całość czynności wiedzytwórczych ludzi odpowiednio pracujących w danym kierunku. Nauką w sensie podmiotowym jest osiągnięcie metodycznej wiedzy oraz sprawność uprawiania badań. Natomiast nauka ujmowana przedmiotowo to wytwór pracy naukowców oraz całej społeczności.

Dokładniej możemy podzielić naukę na cztery płaszczyzny, a mianowicie: jako formę poznania (a), jako samo poznanie (b), jako całą dziedzinę kultury obejmującą poznanie i to, co z nim bezpośrednio się wiąże (c), oraz jako określony stan świadomości społecznej (d)⁶.

a) Nazwanie nauką form określonego rodzaju poznania wydaje się najczęściej spotykane. Jest to po prostu poznanie metodyczne. Na tej zasadzie jeszcze Etienne Condillac († 1780) pisał, że nauka jest niczym innym jak tylko dobrze skonstruowanym językiem⁷. Toteż określając naukę jako pewien zbiór

³ S. Kamiński podaje następującą definicję nauki według Arystotelesa: „*scientia est certa cognitio essentiae rerum per causas id est per demonstrationem*” (S. KAMIŃSKI, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1981³, s. 65). M.A. KRĄPIEC, *Koncepcje nauki i filozofia*, w: TENŻE i in. (red.), *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 2003, s. 22. Autor stwierdza za S. Kamińskim: „Niewątpliwą zasługą Arystotelesa jest [...] iż stworzył pierwszą umiarkowanie racjonalistyczną koncepcję nauki” [...].

⁴ Przykładem jest tu: S. KAMIŃSKI, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, s. 11-43; por. M.A. KRĄPIEC, *Koncepcje nauki i filozofia*, s. 18-29; P. JAROSZYŃSKI, *Człowiek i nauka. Studium z filozofii kultury*, Lublin 2008, s. 15-65.

⁵ S. KOWALCZYK, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1979, s. 327-337.

⁶ J. HESSEN, *Wissen und Glauben*, München 1959, s. 7-24.

⁷ E. CONDILLAC, *La Langue des calculs*, I, wyd. pośmiertne 1798 [b.m.w.], s. 16.

oraz pewien sposób postępowania, ma się na uwadze przede wszystkim język naukowy i metodę naukową.

b) Wyrazem „nauka” określa się też same czynności poznania, które mogą być dwojakiego rodzaju: odkrywcze – o ile jest poznaniem czegoś względnie nowego co do treści lub formy, oraz nieodkrywcze – jeśli jest głębszym lub lepiej uporządkowanym poznaniem czegoś, co w zasadzie jest już znane. Poznanie odkrywcze można rozumieć bądź jako czynność dochodzenia do wiedzy, czyli poznawanie, bądź jako rezultat tej czynności. Zaś poznanie nieodkrywcze, to najczęściej „przedmiot”, proces oraz rezultat uczenia się i nauczania.

c) Termin „nauka” obejmuje także całą dziedzinę kultury, na którą składają się oprócz poznań wyżej wymienionych także osoby naukowców, instytucje naukowe, narzędzia i środki uprawiania nauki, jak też wszystko to, co bezpośrednio wiąże się z poznaniem naukowym.

d) I wreszcie nauka – co dawniej się zwykle pomijało – oznacza pewien stan świadomości grupy społecznej. Chodzi tu głównie o świadomość związaną nierozzerwalnie z jakimś określonym językiem i metodycznie zorganizowanym. Społecznościami takimi są raczej zbiorowości naukowców oraz warstw wykształconych, ale częściowo można to odnieść i do szerszych podmiotów społecznych.

Wykazana różnorodność typów desygnatów nazwy „nauka” nie wyczerpuje wszystkich sposobów jej użycia. Można jeszcze inaczej próbować uprościć ujęcia desygnatów tego wyrazu. I tak mówi się o dwóch głównych typach desygnatów terminu „nauka”: czynności poznawania i wytwory poznania⁸. Pierwsze stanowią ujęcie nauk funkcjonalne, a drugie statyczne⁹. Nauka pojęta zarówno funkcjonalnie jak i statycznie może być z kolei traktowana bądź konkretnie, czyli w supozycji zwykłej, bądź idealnie – jakby w supozycji formalnej. I tak mówiąc o nauce w pierwszym wypadku mamy na uwadze albo zespół czynności uczonego występujących w określonym czasie i przestrzeni, albo zbiór sądów formułujących się w nim, albo zbiór zdań faktycznie wyrażonych. Natomiast w drugim wypadku naukę ujmuje się jako pewną hipotezę: czy to jako układ operacji badawczych i systematyzujących, czy też sądów logicznych¹⁰.

⁸ Tamże, s. 17.

⁹ Zależnie od tego, czy chodzi o subiektywny czy o obiektywny rezultat uprawiania nauki, mówi się o podmiotowym lub przedmiotowym ujęciu nauki.

¹⁰ Tamże, s. 18.

Mówiąc o konkretnym i idealnym ujęciu nauki ujawniają się pewne wady i zalety w zależności od dziedzin naukoznawstwa, w których bywa stosowana. Na przykład w naukach humanistycznych o nauce, czyli metanaukach, bardziej konieczne są ujęcia konkretne. Przeto wydaje się słuszny pogląd, iż nauka to przede wszystkim historyczny proces ewolucyjny poznania ludzkiego, dziedzina ludzkich doświadczeń i przemyśleń oraz pomysłów, zresztą ustawicznie kontrolowanych praktyką¹¹. Ale przy urabianiu pojęcia nauki wygodniej jest postępować z nauką jako z pewną hipostazą. Tak więc żadne z omawianych ujęć nauki nie może uchodzić za jedyne ani też żadne nie powinno być traktowane jako absolutnie podstawowe, lecz w relacji do typu rozważań o nauce.

A zatem trzeba pamiętać, że każda nauka posiada jeszcze zorganizowaną, specjalną refleksję nad sobą, czyli własną metodologię i teorię, a więc „metanaukę”. Przy tym jedna i druga, nauka i metanauka, podlegają w historii ustawicznym zmianom, doskonaleniu się i rozwojowi. Między innymi skutkiem tego procesu jest ciągle mnożenie się dyscyplin naukowych oraz najrozmaitszych koncepcji tej samej nauki¹². I w ten sposób wszystkie nauki służą człowiekowi w coraz to lepszym stopniu. Trzeba zwrócić uwagę na ten antropologiczny i personalistyczny charakter każdej nauki. Ten ostatni aspekt odnosi się szczególnie do teologii, która jest nauką humanistyczną *par excellence*.

Anton Grabner-Haider nawiązuje do analitycznej teorii nauki. Nie chce przy tym czynić bardzo ostrego podziału między naukami humanistycznymi a przyrodniczymi. Nauki przyrodnicze opierają się, jak to wyłożył W. Dilthey¹³, na wyjaśnianiu przez przyczyny (*Erklären*), natomiast humanistyczne – na duchowym rozumieniu (*Verstehen*). Dzisiaj wielu uczonych wyróżnia dwa podstawowe typy nauki: typ nomotetyczno-scientystyczny, opierający się na wyjaśnianiu, oraz typ hermeneutyczny dostarczający przede wszystkim rozumienia. Grabner-Haider w zasadzie chce łączyć oba typy nauki, ale preferuje stale typ pierwszy – wyjaśniający i nomotetyczny, czyli dostarczający norm prawnych. Stąd jest bliższy analityczno-logicznej teorii nauki, choć

¹¹ Por. E. NAGEL, *Struktura nauki*, Warszawa 1961.

¹² Por. M. RUSECKI, *Możliwość pluralizmu w teologii fundamentalnej*, RTK 25(1978), z. 2, s. 31-54.

¹³ Por. A. GRABNER-HAIDER, *Semiotik und Theologie*, s. 90 oraz jego dalsze prace: *Verstehen und Erklären als theologischen Problem*, „Wissenschaft und Vorbild” 25(1972), s. 296-304; *Sprachanalyse und Religionspädagogik*, Zürich 1973, s. 32.

naukę stara się rozumieć dosyć ogólnie jako „całokształt wiedzy usystematyzowanej” lub jako „odpowiednio zorganizowany system poznań”¹⁴.

Wiedza zatem, według omawianego Metodologa, jest poznawaniem i badaniem pod kątem przyczyn i reguł rządzących zjawiskami. Wychodzi ona z poznania ludzkiego. Ale tutaj chodzi głównie o poznanie, które ma za główny cel wiedzę (*Wissen*), czyli poznanie rzeczy przez przyczyny w świetle reguł i praw ogólniejszych. Oczywiście, nie chodzi tu o przyczyny w sensie metafizycznym, lecz empirycznym, czyli sprawdzalnym naukowo. Wiedza zatem – według Grabnera-Haidera – posiada trzy podstawowe cechy: musi coś stwierdzać, to stwierdzanie musi się odznaczać jakimś stopniem pewności, następnie ta pewność musi być w jakiś sposób uzasadniona, czyli „usprawiedliwiona”, i wreszcie całość winna zmierzać do osiągnięcia prawdy¹⁵. Można to oddać również w języku formalnym: wiem o S, gdy jestem pewny o S (a), ponieważ mam odpowiednie uzasadnienie tej pewności (b) i dzięki temu osiągam poznanie prawdziwe (c).

Swą analityczno-logiczną teorię nauki austriacki Uczony stara się odnieść również do teologii katolickiej. Wprawdzie w tym studium nie zajmujemy się specjalnie teorią teologii, kładąc główny nacisk na wiarę i jej język, ale teologię musimy też częściowo uwzględnić, gdyż jest ona najwyżej zorganizowaną formą języka wiary¹⁶. Otóż, Grabner-Haider uważa, że i do teologii katolickiej stosuje się w dużej mierze analityczno-logiczna teoria nauki. A więc teologia jest nauką w najściślejszym znaczeniu. Teologia osiąga wiedzę (a), posiada kryteria sprawdzalności i uzasadniania swych twierdzeń (b) oraz doprowadza nas do prawdy religijnej (c).

Filozof nasz nie zapomina jednak, że teologia, choć jest nauką ścisłą i „wyjaśniającą”, to jednak ma konstrukcję szczególną. Przede wszystkim rolę aksjomatów naukowych spełniają w niej twierdzenia objawione, Biblia, zdania Tradycji podawanej przez Urząd Nauczycielski Kościoła. Cały ten zespół aksjomatów spięty jest klamrą wiary człowieka. Z kolei wiara pomaga tworzyć dalsze zdania religijne, twierdzenia religijne i tak powstaje cały język religijny. Język religijny posiada wszystkie rodzaje zdań spotykanych w innych naukach. A zatem teologię ujmuje nasz Autor jako „systematyzację

¹⁴ Por. Cz.S. BARTNIK [rec.]: A. GRABNER-HAIDER, *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, ZN KUL 19(1976), nr 3, s. 99 n.

¹⁵ A. GRABNER-HAIDER, *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, München 1974, s. 122: „Es muss bestimmte sein von Gewissheit, von einer entsprechenden Rechtfertigung der Wissenschaft und schließlich von der Intention der Wahrheit”.

¹⁶ A. GRABNER-HAIDER, *Semiotik und Theologie*, s. 155.

religijnego języka wiary”¹⁷. Jest to pewna próba pogodzenia Tomaszowej koncepcji teologii z jakąś analityczno-logiczną teorią teologii. Według Tomaszki rolę podstawowego aksjomatu teologii stanowić miała wiedza Boża objawiona (*scientia Dei revelata*), właściwe zaś dociekania teologiczne miały polegać na wyciąganiu wniosków w naukowy sposób z owej wiedzy Bożej przez teologa. Stąd wiedza Boża była „wiedzą nadrzędną” (*scientia subalternans*), a wiedza teologa była „podporządkowaną” (*scientia subalternata*). Grabner-Haider uważa trochę podobnie, że ową bazę nauki teologicznej stanowi całość języka objawienia, wiary i religii. Do tego to języka można stosować w pełni narzędzia logiki, zasady weryfikacji, systemy dedukcji i wszelkie zabiegi metodologiczne zmierzające do poznania obiektywnej rzeczywistości religijnej o Bogu i człowieku. Teologia zatem jest nauką polegającą na wyciąganiu wniosków (*scientia conclusionum*) z języka wiary w sposób naukowy, z wszelkimi rygorami nauk ścisłych¹⁸.

Z góry musimy zaznaczyć, że Grabnera-Haidera ujęcie teologii jest zbyt pozytywistyczne. Teologia chrześcijańska nie będzie nigdy nauką ścisłą na wzór nauk przyrodniczych. Musi ona ciągle zbliżać się do nauk humanistycznych. Jest ona szczególną relacją rozumową i poznawczą całej osoby wierzącej do Boga¹⁹. Niemniej próbę tę trzeba uznać za ambitną i przynoszącą duże korzyści w kontakcie ze światem naukowców.

2. POJĘCIE WIARY

Wiara jest rozumiana jako cnota, pewien stan (*habitus*), co określił Sobór Trydencki: „wiara jest początkiem ludzkiego zbawienia, fundamentem i korzeniem wszelkiego usprawiedliwienia”²⁰, albo czynność podmiotu ludzkiego (*actus*). Tutaj, co sprecyzował bliżej Sobór Watykański I, chodzić nam będzie głównie o to drugie znaczenie. Akt wiary (*actus fidei*), jako dzieło całego człowieka, ujmuje wszystkie jego duchowe władze, a także wywiera znaczny

¹⁷ A. GRABNER-HAIDER, *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, s. 123.

¹⁸ Tamże, s. 149 n.

¹⁹ Por. G. SAUTER, *Theologie – Eine kirchliche Wissenschaft*, „Jenseits vom Nullpunkt” 1972, s. 297 nn.; B. CASPER (i in.), *Theologie als Wissenschaft*, Freiburg i. Br. 1970.

²⁰ Fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis... (DH 1532).

wpływ na życie psychiczno-zmysłowe²¹. Wypowiadając zgodnie ze swoim przekonaniem słowo „wierzę”, wykonujemy jedną z zasadniczych i największych czynności religijnych. Jako czynność ducha jest ona w zasadzie prosta, pochodząca jednak od człowieka – motoru licznych władz, działań i zachowań – ma budowę złożoną i podlega różnym analizom.

W stosunku do aktu wiary możemy posługiwać się analizą psychologiczną, fenomenologiczną i teologiczną²².

a) Analiza psychologiczna aktu wiary bierze za swój przedmiot religijne przeżycie związane z daną czynnością. Należą tu przygotowanie psychiczne do wiary, jej wykonanie, wyznawanie, ujawnianie oraz szereg innych towarzyszących jej wzruszeń wolitywno-uczuciowych.

b) Analiza fenomenologiczna aktu wiary pragnie wykryć istotne jej składniki, aby w ten sposób oddzielić ją od wzruszeń czy przeżyć pozareligijnych i od czynności religijnych nie będących wiarą.

c) Analiza teologiczna aktu wiary różni się zasadniczo od dwu poprzednich, gdyż za podstawę tłumaczenia czynności wierzenia bierze, oprócz danych empirycznych, również zasady objawione przez Boga.

Analiza ściśle teologiczna wykracza więc poza empirię, gdyż chodzi jej o nadprzyrodzony charakter wiary. Jednakże warunkiem koniecznym, poprzedzającym wiarę w znaczeniu chrześcijańskim, jest posiadanie naturalnego przekonania o istnieniu osobowego Boga oraz uważanie nadprzyrodzonego objawienia za możliwe, aby następnie „usłyszeć” mowę Bożą do człowieka. Po sformułowaniu tych dwóch głównych sądów naturalnych: wiary – godności objawienia i obowiązku wiary – może być wykonywany rozumnie i w sposób godny człowieka teologiczny akt wiary²³.

Akt wiary jest nieodłączny od pewnych treści, czyli prawd. Stąd przybiera on charakter sądu, czyli zdania przypominającego zdanie naukowe. Tak więc w samym akcie wiary zawiera się najpierw sąd wyrażający jakąś prawdę objawioną, np. „Jezus jest Synem Bożym”; ponadto sąd ów jest wypowiedziany z przeświadczeniem, że dany związek odpowiada rzeczywistości.

Akt wiary chrześcijańskiej człowieka jest różnie rozumiany w historii. Tworzy się rozmaite koncepcje wiary. Współcześni myśliciele katoliccy zwracają coraz bardziej uwagę na personalistyczny charakter wiary. Należy tu

²¹ Por. K. GÓZDŹ, *Struktura aktu wiary*, w: Cz.S. BARTNIK, *Apologetyka personalistyczna*, Lublin 2004, s. 217-221; K. GÓZDŹ [rec.]: J. KRÓLIKOWSKI, *Credo. Przedmiotowe wymiary aktu wiary*, Tarnów 2002 [RT 50(2003), z. 2, s. 249-254].

²² W. GRANAT, *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, Lublin 1960, s. 47.

²³ Tamże, s. 49.

wymienić takich autorów, jak: J. Mouroux, A. Brunner, R. Guardini, C. Cirne-Lima, R. Aubert, A. Liège, W. Bulst, J. Alfaro, H. Lais, W. Granat, E. Kopec, a także omawiany A. Grabner-Haider²⁴. Poglądy ich można sprowadzić do następujących punktów:

a) Istotą aktu wiary jako poznania osobowego jest nie tylko „proste przyjęcie za prawdę tego, co Bóg objawił, a Kościół do wierzenia podaje”, ale żywy kontakt z Osobą Chrystusa Boga, określany mianem spotkania między Bogiem a człowiekiem.

b) W tym personalnym ujęciu wiary Bóg jest inicjatorem spotkania.

c) Aby zaistniał ten akt osobowego spotkania potrzebne jest poznanie faktu wezwania Bożego i faktów jego weryfikacji oraz pewne dyspozycje woli ze strony człowieka.

d) Przedmiotem wiary nie są tylko same informacje o Bogu i świecie nadprzyrodzonym, ale Bóg osobowy.

e) Celem objawienia się Boga człowiekowi jest wezwanie go i doprowadzenie do zbawienia.

Akt wiary jako poznanie nie jest wyłącznie i przede wszystkim aktem intelektualnym, ale angażuje całego człowieka. Człowiek wierzący odpowiada i afirmuje całym swym życiem, całością swej osoby²⁵. Nie pomija się tu też łaski oraz jakiegoś nieznanego wymiaru osobowego. Dziś nawet niewiara staje się bardziej personalna²⁶, cóż więc mówić o wierze?

W tradycyjnych traktatach o wierze, jak np. u W. Granata († 1979), rozważa się jedynie *habitus* wiary i strukturę aktu wiary, a mniejszy nacisk kładzie się na analizę formalną zawartości przedmiotowej tejże wiary. Pominęty jest całkowicie język wiary, czyli wiara jako język. Wprawdzie już dawno w Polsce J. Salamucha († 1944) myślał o sformalizowaniu logicznym podstawowych twierdzeń teologii, ale nie była to jeszcze właściwa analiza „języka wiary”, którą zawdzięczamy głównie neopozytywizmowi oraz M. Heideggerowi († 1976). Toteż dzisiaj już stajemy wobec trzeciego rozległego problemu: analizy języka wiary.

Anton Grabner-Haider zakłada pojęcie wiary jako postawy człowieka i jako aktu zbawczego, ale tym się nie zajmuje. Jego zainteresowania metodologiczne zwracają się ku analizie całego fenomenu języka wiary. Toteż dla

²⁴ E. KOPEC, *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976, s. 9; por. A. GRABNER-HAIDER, *Glaubenssprache*, s. 10.

²⁵ Tamże, s. 10.

²⁶ Por. M. de CERTAU, J.M. DEMENACH, *La Christianisme éclaté*, Paris 1974, s. 119.

określenia wiary religijnej wychodzi on od językowych tworów, w których wypowiada się wiara. W naszym języku można ustalić zdania i wypowiedzi, które rozumiemy jako „religijne”. Mówimy, że one wyrażają wiarę religijną. Mamy tu do czynienia z jednej strony z pewną językową treścią, z drugiej strony – postawą życiową mówcy-słuchacza. Z kolei możemy odnosić wiarę religijną do określonej religii i pytać, co stanowi specyficzną treść i postawę życiową napotkanej religii²⁷. Następnie ujmujemy je w specyficzny język, w religijne mówienie albo w tzw. język religijny. Wtedy to również klasa wypowiedzi, które tworzą ten język religijny, jest nazwana wiarą religijną. I w tym wypadku mówimy o „klasie zdań wiary” analogicznie do jakiegoś języka naukowego²⁸.

Wiara religijna odnosi się do pewnego zakresu treści zdań wiary. Własną treść tej wiary stanowi w teoretyczno-poznawczym wymiarze religijny przedmiot, jakim jest przede wszystkim Bóg. Aby nie określać religijnego przedmiotu dla wszystkich religii, ograniczymy się do religii chrześcijańskiej. Tu treść wiary religijnej została względnie dokładnie ustalona, przez co też określiła się i postawę życiową, która wynika z tej wiary. „W tym wypadku – pisze Grabner-Haider – mamy do czynienia częściowo nawet z językowym systemem, albo co najmniej z pewnym językiem, który ma postać dającą się ująć w konsekwentny i zwarty system. Wiara religijna zawiera tu oba wspomniane epistemologiczne komponenty: treść i postawę mówcy – słuchacza. Z jednej strony jest ona przyjęciem czegoś i opowiedzeniem się za czymś jako prawdziwym, z drugiej strony jest pewną wiarą, pewnym uwierzeniem komuś”²⁹. Inaczej mówiąc – przyjmuje się daną treść wiary, zdanie wiary i zarazem jej prawdziwość. W ten sposób odgrywa tu pewną rolę akt wiary, który polega na przyjęciu zdania za prawdziwe, za rzeczywiście objawione przez Boga³⁰. Wiara odgrywa więc ważną rolę weryfikacyjną, ale Grabner-Haider główny nacisk kładzie na formalną strukturę zdań wiary pod względem treściowym.

²⁷ Por. A. GRABNER-HAIDER, *Die Bibel und unsere Sprache*, Wien 1970.

²⁸ A. GRABNER-HAIDER, *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, s. 115.

²⁹ Tamże, s. 116.

³⁰ A. GRABNER-HAIDER, *Semiotik und Theologie*, s. 203: „Wiara i jej język są z inicjatywy Bożej i są dziełem Boga”.

3. STOSUNEK WIEDZY DO WIARY

Po krótkim ustaleniu czym jest wiedza i wiara religijna, wyznaczmy relacje, jakie zachodzą między rzeczywistościami określonymi przez te terminy. Wychodząc z potocznego języka, znajdujemy tam obok zdania „ja wiem, że”, typ zdania „ja wierzę, że”. Mówimy więc: „wiem, że Kolumb odkrył Amerykę”, „wiem, że ogień parzy”, „wiem, że dwa plus dwa to cztery” itp. Ale mówimy o pewnej rzeczywistości wiedzy obok pewnej rzeczywistości wiary. Mówimy: „ktoś wierzy, że wkrótce będzie padał deszcz”, „ktoś wierzy, że muchomory są trujące” itp. W tym przypadku słowo „wierzyć” jest zamienne; daje się zastąpić przez takie słowa, jak: sądzić, mniemać, przypuszczać, domyślać się, myśleć, być przekonanym itp. Są to wszystko wyrażenia wiary naturalnej, które nie daleko odbiegają od wiedzy. Ale mówimy też: „on wierzy Bogu”, „on wierzy w Boga”, „on wierzy w życie wieczne”. W tym przypadku nie możemy słowa „wierzyć” zamienić przez żadne inne słowo. Widać już więc na tym etapie, że między wiarą a wiedzą zachodzi szczególna relacja. „Zadaniem tradycyjnej teorii poznania – pisze omawiany Metodolog – było znaleźć kryterium, aby móc rozróżnić wiedzę (*episteme*) i czysty sąd (*doxa*). Nie każda więc wiara, którą posiadamy, jest także wiedzą. Wierze przyświeca tu pewien szczególny sposób „życia z wiary”. O wiedzy zaś możemy mówić tylko wtedy, gdy chodzi o słuszny sąd, a nie o bytowanie. Jej kryterium stanowi prawdziwość. Ale sama wiedza nie może być kryterium prawdy. Tylko uzasadnione i sprawdzone mniemanie jest wiedzą”³¹.

Inaczej rozróżnił wiedzę i wiarę G. Ryle († 1976)³². Wiara jest dla niego tendencją aktywną lub postawą. Wiedza zaś jest uzdolnieniem do poznania czegoś i czynienia poprawnie i metodologicznie. Tylko sądy naukowe, w przeciwieństwie do wiary, nie dają się obalić. Mimo tego zakresy wiedzy i wiary pokrywają się, wiara może być objaśniona w terminach wiedzy i odwrotnie, także wiedza może być wyrażona w terminach wiary.

Naturalny język posiada najpierw do swej dyspozycji wiarę, mniemanie, sąd, zdanie, pojęcie itd. Późniejszą i ściślejszą kategorią jest wiedza. W języku wiara naturalna zajmuje nieporównywalnie więcej miejsca niż ścisła wiedza. Jeśli bowiem weźmiemy kryterium dla wiedzy bardzo wąskie, w którym żąda się ścisłej sprawdzalności i dowodliwości, to wtedy wiedza zajmuje w naszym języku i w naszej myśli miejsca bardzo niewiele. Dzieje się tak za-

³¹ A. GRABNER-HAIDER, *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, s. 113.

³² G. RYLE, *The Concept of Mind*, London 1949, s. 133-135.

zwyczaj, gdy zadowolamy się sprawdzeniem jakiegoś stanu rzeczy przez innych użytkowników mowy, np. przez kompetentnych badaczy. Wtedy zwykły użytkownik mowy jest „skazany” na wiarę, mianowicie na wiarę w kompetencje i wiedzę badacza. Ponadto jeszcze wiara bywa często natchnieniem dla działań naukowych, dla zamierzeń i planów. Stąd między innymi ma ona wybitnie twórczą funkcję przy tworzeniu hipotez życiowych i naukowych. A zatem wiedza i wiara w naszym naturalnym funkcjonowaniu języka spłoty się między sobą ściśle, chociaż wzajemnie ukazują swoją ograniczoność³³. Wielu badaczy języka nauki i języka wiary jest przekonanych, że wiara jest specyficznym przypadkiem tej powszechnej naturalnej wiary, która jest nam dana w naszej naturalnej kompetencji języka. Jednakże musimy stwierdzić, że wiedza i wiara nie stoją na tych samych stopniach epistemologicznych i nie mają tego samego porządku chronologicznego³⁴. Przede wszystkim wiedza jest bardziej poznaniem, natomiast wiara jest raczej przyjmowaniem czegoś za prawdę, jest – jak mówił H. Newman – „przeświadczeniem”. Poza tym wiedza i wiara pełnią różne funkcje życiowe dla użytkownika języka. Jeśli w pierwszej kolejności wiara ma funkcję komunikatywną lub funkcję ascetyczną, to wiedza częściej pełni funkcję techniczną, przetwarzającą świat.

W specjalny sposób wiążą się ze sobą: wiara religijna i wiara naturalna, potoczna. Obie one mają ustaloną treść i są „ograniczone”. Jednak stopień pewności w obu przypadkach jest różny. „Przy religijnej wierze – czytamy – jest on nieporównywalnie wyższy niż przy zwykłej wierze naszego języka. Tak więc wszystkie twierdzenia wiedzy są tymczasowe i zmienne, łagodniej mówiąc – korygowalne. Zaś twierdzenia wiary religijnej są niezienne (przynajmniej w swym podstawowym stanie), niekorygowalne i nieomyłne. Z tego powodu zaznacza się jakaś bardzo wyraźna różnica w stosunku do wiedzy”³⁵.

Stawiamy sobie teraz pytanie, jak wiara religijna ustosunkowuje się do tak empirycznej wiedzy? Zaczniemy od kwestii, czy dla tej wiary jest możliwy lub też nie, pewien naukowy system, czy ta wiara może być dziedziną ścisłej nauki? Merytorycznie centralnym problemem jest stosunek wiedzy do wiary. Co może odpowiedzieć metodyczna wiedza na to pytanie, dokładnie – co tu może wnieść metoda krytycznej weryfikacji?

³³ A. GRABNER-HAIDER, *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, s. 114.

³⁴ A. GRABNER-HAIDER, *Semiotik und Theologie*, s. 130: „Wissen und Glauben werden dann auf zwei verschiedenen epistemologischen Ebenen gesehen”.

³⁵ A. GRABNER-HAIDER, *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, s. 116.

Odpowiedzi można zgrupować za Grabnerem-Haiderem w trzy klasy³⁶:

a) jest bronią egzystencja Boga i są potrzebne do tego argumenty oraz są odpierane argumenty przeciwne – to jest odpowiedź teizmu;

b) jest bronią nieistnienie Boga i są potrzebne odpowiednie argumenty oraz kontrargumenty – jest to odpowiedź ateizmu albo antyteizmu;

c) stawia się, wreszcie, pytanie o istnienie Boga na podstawie stanu argumentów stawianych w sposób niepewny – jest to odpowiedź sceptycyzmu albo agnostycyzmu.

Jak przedstawia się możliwa odpowiedź na postawione pytanie z każdej metodycznej pozycji, którą przedstawiliśmy? Analityczny agnostycyzm, opierając się na swej metodzie, przyjmuje dwie strony symetrycznej niewiedzy, zarówno afirmatywnej, jak też negującej. Zaś ze strony epistemologicznej otrzyma się rozstrzygnięcie pytania albo w sensie ateizmu, albo teizmu. „I tak – powiada Grabner-Haider – z analitycznego agnostycyzmu wypływają dwa wnioski, które mogą mieć decydujące znaczenie dla wiary religijnej:

a) dla wiedzy następuje ścisła rezygnacja z filozoficznych i naukowych możliwości poznawczych;

b) dla wiary następuje absolutna gwarancja wolności decydowania o wierze. Decyzja wiary przedstawia się w teoretyczno-poznawczym względzie tak samo w teizmie jak i ateizmie”³⁷.

Status logiczny zdań obu stanowisk jest taki sam. Dla wierzącego decydujący jest akt wiary, który jest wolny. Gdyby istnienie Boga było udowodnione w sposób naukowy, nie byłoby wolności wierzenia albo niewierzenia. Niemniej poznanie naukowe przygotowuje wiarę, może ją przygotować. Jeśli nawet naukowa możliwość poznania istnienia Boga jest zaprzeczana, to nie wynika z tego, żeby musiało być negowane poznanie Boga o charakterze egzystencjalnym. Szkoda tylko, że poznanie egzystencjalne nie ma statusu naukowego.

Z wypowiedzi tych wynika, że wiedza, jako poznanie naukowe, i wiara religijna nie mogą być widziane na jednej i tej samej epistemologicznej płaszczynie. Szansa pytania o istnienie lub nieistnienie Boga jest równa dlatego, że pytanie jest naukowo nierozstrzygalne. Stąd dla tego, kto uczestniczy w naukowym procesie poznania, wynika zupełna wolność dla religijnej wiary lub niewiary. Dysponuje on dopiero egzystencjalnym poznaniem Boga, skądinąd niemniej doskonałym.

³⁶ Tamże, s. 116 n.

³⁷ Tamże, s. 118.

Trzeba jeszcze dokładniej określić stosunek wiedzy i wiary religijnej. Jest oczywiste, że ta wiara implikuje i mieści w sobie jakąś wiedzę. Analiza religijnego języka wiary pokazuje, że ten język ma pewną klasę zdań, które odnoszą się wprost do religijnego przedmiotu, oraz inną klasę, która składa się ze zdań języka potocznego, języka o świecie. Widzieliśmy, że język naturalny mieści w sobie wiedzę i permanentnie przez nią się ubogaca. Podobnie i język religijny nie wyklucza wiedzy, ale ona nie ma tu istotnej funkcji³⁸. W języku religijnym bardziej decydujące znaczenie ma przedmiot religijny i różne relacje do tego przedmiotu. Wszystko, co się „wie” w naturalnym języku, albo oddaje się jako znane, musi być postawione w relacji do religijnego przedmiotu. Inaczej mówiąc, świat artykułowany w tym języku stoi w relacji do „Boga”.

Zapytajmy jednak odwrotnie: czy wiedza, jako proces albo produkt naukowego poznania, może zawierać wiarę religijną? Odpowiedź będzie zdecydowanie negatywna. Wiedza wprawdzie zawiera powszechne poglądy, ale taka powszechna wiara nie jest bynajmniej wiarą religijną, ponieważ nie ma odniesienia w żadnym punkcie do religijnego przedmiotu³⁹. Religijna wiara odegrała raczej tylko pewną rolę w historii powstawania wiedzy, mianowicie jako inspiracja w kierunku pewnych badań, zwłaszcza stawiania hipotez i teorii. Teraz zaś przyjmuje się powszechnie, że wiedza musi się „uwalniać” od religijnej wiary, co zresztą nie zawsze przychodzi bez konfliktów. Te konflikty nie powinny mieć miejsca, ale zdarzają się jeszcze tam, gdzie z góry zakłada się sprzeczność między wiedzą i wiarą religijną. Musimy więc powiedzieć, że wiedza nie implikuje w sobie żadnej religijnej wiary, ale też wcale nie stoi w sprzeczności do niej. Wiara religijna natomiast z konieczności zawiera wiedzę, o ile się artykułuje (wypowiada) nie inaczej jak tylko przez potoczne mówienie⁴⁰.

A zatem sporadyczne konflikty między wiedzą a wiarą religijną mogą dotyczyć tej dziedziny zdań wiary, która implikuje w sobie jakąś wiedzę, system poznań naturalnych. Konflikt ten najczęściej polega na tym, że ta wiedza, od dawna przyjmowana przez jakiś język religijny, poddawana jest korekcie za pomocą jakiejś nowej wiedzy. Nowa wiedza bowiem może w pełni zmieniać relację do religijnego przedmiotu, nie zmieniając religijnego

³⁸ A. GRABNER-HAIDER, *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, s. 119: „... nur hat das Wissen in dieser Sprache keine bestimmende Funktion”.

³⁹ Por. J. LADRIERE, *Rede der Wissenschaft – Wort des Glaubens*, München 1972.

⁴⁰ A. GRABNER-HAIDER, *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, s. 120.

przedmiotu jako takiego. Nieraz dzieje się tak z tego powodu, że w religijnym języku relacje do religijnego przedmiotu na ogół wypowiada się mową potoczną albo w języku przednaukowym. Jeśli więc do tego języka zastosuje się poznanie naukowe, dokonuje się pewnego rodzaju „rewolucja”. Ale taki proces jest nieunikniony na drodze „unaukowienia” języka wiary. Otóż, jeżeli te relacje wypowie się w sposób usystematyzowany i w języku naukowym, to wtedy religijny język wiary staje się językiem teologicznym.

Pozostaje jeszcze problem ściślejszej opisywalności wiary religijnej. Wiara ta może z innymi ludzkimi sposobami zachowań utworzyć klasę duchowych zjawisk i wydarzeń. Odgrywa ona bowiem ogromną rolę w duchowych zdarzeniach. Jak jednak te duchowe zdarzenia, które zwyczajnie są opisywane przez psychologię, mogą być ujmowane pod względem poznawczo-logicznym i jak można je naukowo przekazywać? Z filozoficznego punktu widzenia pada wiele odpowiedzi. Jedni opierają się na własnych przeżyciach i odnoszą to na bazie analogii do innych, drudzy, jak behawioryści, próbują zjawiska duchowe traktować jako przyrodnicze za pomocą niemal fizyki. Podejście przez „analogię” jest nienaukowe, zaś „fizykalizm” nie trafia znowu w przedmiot duchowy. Oryginalny ogląd na ten temat ma „starszy” Wittgenstein († 1951). Uważa on, że doświadczenie duchowych zdarzeń jest zapośredniczone w języku⁴¹, czyli mogą być przekazywane językowo. Stany duchowe mogą być ogólnie ujmowane, gdyż mają pewną określoną relację do zdarzeń w „oficjalnym” świecie. Bez możliwości działania w świecie byłoby niemożliwe, aby ujmować duchowe zdarzenia. A więc pojęcie duchowego zdarzenia, jak wiara, nadzieja, oczekiwanie, przekonanie itp. trzeba związać z pojęciem działania. Środowisko tych zdarzeń rozumie się jako kompleksowy związek sytuacji i działania: „Prawidłowe związki między sytuacją i działaniem są częścią ogólnego, całego kontekstu życia albo formy życia. Jedno duchowe zdarzenie zespala w sobie wiele zewnętrznych objawów życiowych. Jest ono związane w różnoraki sposób z innymi zdarzeniami i zakorzenione w świat oficjalnych wzorców działania oraz przedmiotów w kulturowe reguły i w intersubiektywny język”⁴². A zatem zachodzi pewna analogia między intencjonalnością języka a intencjonalnością duchowych zdarzeń w odniesieniu do funkcjonalnych relacji tych zdarzeń wobec przedmiotów, zachowań, postaw i zdarzeń językowych. Wydaje się niemożliwe, żeby intencjonalne duchowe zdarzenia, odnoszące się do całości praktycznego życia, nie znajdo-

⁴¹ Tamże, s. 121: „... dass die Erfahrung seelischer Ereignisse sprachlich vermittelt ist”.

⁴² Tamże, s. 121 n.

wały swego realnego odbicia w zewnętrznym zachowaniu się, a więc tego rodzaju komunikacja między zdarzeniami wewnętrznymi a światem zewnętrznym jest całkowicie możliwa.

Grabner-Haider chce wykorzystać teorię Wittgensteina w odniesieniu do możliwości naukowego ujmowania części języka wiary: „Wiara religijna również wyraża się we wzorach zachowań i formach życia. A więc tego rodzaju komunikacja w stosunku do wiary jest możliwa i da się opisać naukowo. Przez to samo możliwa jest jakaś ścisła wiedza o tej wierze i to nie tylko odnośnie jej językowych objawów”⁴³.

Grabner-Haider jest, w rezultacie, zdecydowanym zwolennikiem poglądu, że jest możliwa ścisła nauka o wierze, czyli o prawdach zawierających się w wierze. Odrzuca agnostycyzm w tym względzie, ale też odrzuca zbieżność płaszczyzn: religii i nauki. Nie opowiada się wszakże za całkowitą separacją obu tych dziedzin. Przyjmuje rodzaj „egzystencjalnej” wiedzy o prawdach wiary. Stanowisko to nazywa „krytycznym kognitywizmem”. W stanowisku tym stara się łączyć tradycyjne podejście tomistyczne, które o rzeczach wiary traktowało bezpośrednio, przy pewnej „oczywistości wynikania z przesłanek”, a podejściem redukcjonistycznym, współczesnym, które opiera się tylko na rozumie i doświadczeniu, a prawdy religijne sprowadza jedynie do spraw subiektywnych przekonań, uczuć i postępowań religijnych. Istnieje rodzaj spotkania wiary i wiedzy tak ścisły, że treści wiary chrześcijańskiej, pojęte przez osobowy i wewnętrzny akt wiary, mogą być naukowo w pewien sposób weryfikowane z „bezpośrednią oczywistością”. Taka „naukowość” wiary pozwala osiągnąć prawdę teologiczną zarówno w aspekcie podmiotowym, wewnętrznym, jak i przedmiotowym, zewnętrznym. Stanowisko Grabnera-Haidera odbiega więc bardzo od innych stanowisk katolickich w kierunku przyjmowania naukowej możliwości traktowania o wierze katolickiej⁴⁴.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Por. M.A. KRĄPIEC, *Konfesyjność uczelni a wolność nauki*, ZN KUL 1(1958), nr 1, s. 5-19; J. MARITAIN, *Bóg i nauka*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. I, Warszawa 1968, s. 48; P. RICOEUR, *Człowiek nauki a człowiek wiary*, w: *Nauka i technika a wiara*, Warszawa 1969, s. 52 nn.; J. ABELÉ, *Niezależność metody naukowej oraz wolność badacza w stosunku do problemów wiary*, w: *Nauka i technika a wiara*, Warszawa 1969, s. 75-81; M. HELLER, *W kręgu nauki i wiary*, „Znak” 29(1977), nr 271; S. KOWALCZYK, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1979, s. 341.

4. WIEDZA I WIARA W JĘZYKU

Anton Grabner-Haider, który dotąd mówił raczej o akcie wiary, stawia bardzo oryginalny problem relacji między wiarą a wiedzą także na bazie języka w ogóle. A zatem po uprzednim określeniu, co rozumiemy pod pojęciem wiedzy i wiary religijnej oraz wykazaniu ich wzajemnych relacji, docho- dzimy do jeszcze jednej płaszczyzny ich wzajemnego spotkania, jaką jest niewątpliwie język. Określmy miejsce narodzin języka religijnego. Nie chodzi tu o jego historyczną genezę, lecz o formalny jego początek. Czym jest reli- gijny język wiary i jak się on konstytuuje? Pod nazwą wiary religijnej tym razem rozumiemy personalne, ogólnoludzkie odniesienie użytkownika języka do jakiegoś przedmiotu religii⁴⁵. Wtedy język wiary jest uporządkowanym systemem znaków, przez który artykułuje się wyraźnie to odniesienie⁴⁶.

Zacznijmy od analizy pragmatycznej. Mówiący językiem religijnym żyje w określonym środowisku „sytuacji życia”. Odpowiedni fragment i czasowe ograniczenie tego środowiska staje się sytuacją, która dostarcza człowiekowi określonych faktów z jego otoczenia i stwarza bodźce do reakcji na te do- świadczenia. Istnieje zwarta całość. Wszystko to dokonuje się między innymi w oparciu także o język „świecki”, bądź to potoczny, bądź to „naukowy”. Tak powstaje środowisko, które wyraża się w języku empirycznym.

Empiryczny stan rzeczy w pewnym momencie odkrywa w sobie pewną „głębnię”, pewne duchowe uwarunkowania, które z kolei muszą być opisywane przez mówcę posługującego się jakimś innym językiem. Mówca zaczyna się zdumiewać nad tym, co napotkał, albo co wyczuł w tej empirycznej sytuacji i szuka sposobu oddania tego w jakimś języku. A więc musi wyjść poza empirię i poza język empiryczny⁴⁷. Zaczyna on odnosić to do własnego ży- cia, jest cały tym przejęty. Dociera wreszcie do rzeczywistości metaempirycz- nej. Staje na przedpolu pewnej religijnej sytuacji wiary. Do tego Czegoś lub Kogoś odnosi się on wypowiadając pytanie, które obejmuje całe jego życie,

⁴⁵ A. GRABNER-HAIDER, *Glaubenssprache*, s. 13: „Unter einem religiösen Glauben verste- hen wir eine personale, gesamt menschliche Hinbeziehung eines Sprechers auf ein Objekt der Religion”.

⁴⁶ Tamże, s. 13: „Glaubenssprache ist dann das geordnete Zeichensystem, durch das sich diese Hinbeziehung artikuliert”.

⁴⁷ Angielski teoretyk języka I.T. Ramsey (*Religions Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, London 1957) nazywa tego rodzaju sytuację „sytuacją otwarcia” – *disclosure-situation*. Tu jest udostępniany mówcy jakby nowy wymiar, który panuje nad empirią. Por. A. GRABNER-HAIDER, *Semiotik und Theologie*, s. 172.

albo nie znajduje adekwatnego języka do tego, czego doznał i o czym dowiedział się, albo mówi „Bóg” przynajmniej ze zdziwieniem.

Mamy tu do czynienia z innym językiem niż język naukowy i empiryczny. Posługujemy się tym językiem, ale jakby na innej płaszczyźnie, wzbogacającej go o jeszcze jeden wymiar – metaempirię, odniesienie do Absolutu – Boga. Jest to język religijny⁴⁸. Językowy znak „Bóg”, który stał się odpowiedzią na określoną sytuację, był już zapewne w potocznym języku tego mówcy. Ale teraz znak ten odnalazł jakby miejsce swego użycia. Zachodzi tu przedziwne zjawisko, że mówienie jest nie tylko informacją, stwierdzeniem suchych faktów, ale aktualizacją mówienia, szczególnym aktem użycia mowy: *Sprechakt*. Przy tym ten akt językowy mówcy jest zarazem aktem wiary religijnej.

Jak odpowie teraz dokładnie mówca na tę sytuację „otwarcia”, gdzie spotkał on punkt, który leży poza jego życiem i jego światem? Może on całe swoje życie odnieść do Boga bez językowego artykułowania. Ale może też – co się najczęściej zdarza – wyrazić to odniesienie przez określone formy życia, istnienie, zachowanie czy działanie. I tu można za Grabnerem-Haidere rozróżnić następujące stopnie⁴⁹:

a) Nieopisowy akt językowy wiary, który może przechodzić od wyrazu „Bóg” do wypowiedzi „Boże, wielbię Cię” albo „Boże, jaki Ty jesteś wielki”. Bóg staje się partnerem człowieka na bazie języka, słuchaczem ludzkich słów, a w dalszym etapie, także mówcą tych słów, rozmówcą o tym samym języku. Akt wiary staje się osobistym, stopniowym rozwojem wypadków, osobowym wydarzeniem.

b) Następnym stopniem języka wiary są relacje, wypowiedzi, orzeczenia w postaci zdań. Tutaj innych mówiących i słuchaczy chce się poinformować o sytuacji wiary, chce się z innymi skomunikować na bazie sytuacji wiary. Powstają więc twierdzenia o Bogu, które wywodzą się z pierwotnych aktów języka wiary. Tak można z nieopisowego aktu językowego „Boże, wielbię Cię” wyprowadzić wypowiedź: „Bóg jest dobry”. Wypowiedzi takie są następnie porządkowane formalnie. W ten sposób kształtuje się treść wiary czy treść języka wiary.

c) Dalszym krokiem języka wiary są normy wiary. Normują one zachowania i działania wierzących. Można powiedzieć, że normują i porządkują kształty całego życia. Normy te wywodzą się również z pierwotnego aktu

⁴⁸ Por. A. GRABNER-HAIDER, *Sprachentwertung in der Kirchen*, Zürich 1971, s. 10: „Język religijny istnieje też poza Kościołem i bez Kościoła”.

⁴⁹ A. GRABNER-HAIDER, *Glaubenssprache*, s. 16.

języka. I tak z aktu językowego „Boże, jaki Ty jesteś dobry”, wyprowadzić można normę: „ja powinienem być dobry jak Bóg”.

Podsumowując można stwierdzić, że pierwotnym źródłem języka wiary jest „sytuacja otwarcia”. Mogą to być sytuacje cierpienia jak i szczęścia, radości albo miłości itp. Wierzący odnosi je do Boga. Nazywa Boga sensem i celem swego życia. W tych sytuacjach człowiek napotyka na granice empirii i zaczyna te granice przekraczać. „Przez to przekracza on nawet samego siebie, jego życie otrzymuje punkt odniesienia, który leży poza nim samym. Człowiek staje się przez to w nowy sposób świadomy swego własnego «ja». Odpowiada on na tę sytuację częściowo przez sposób swego życia i częściowo przez język. Przez to jego język wiary został zakorzeniony w kształt egzystencjalnej wiary”⁵⁰. W ten sposób cała wiedza człowieka i jego wiara religijna spotykają się dzięki rzeczywistości języka. Język staje się szczególnym miejscem i sposobem spotkania się Boga i człowieka. Jednocześnie powstają dwa języki: język naturalny, empiryczny, i język wiary, metaempiryczny. Raczej – jeden język potoczny rozpada się na te dwa. Stąd „pokrewieństwo” tych języków. Toteż są one niejako „paralelne”, „connaturales”, i jeden może być tłumaczony, przekładany na drugi.

*

Tradycyjny problem wiedzy i wiary otrzymuje pewną postać problemu języka. Okazuje się, że wiedza i wiara są rzeczywistością wyrażoną w języku, sygnifikowaną przez język i komunikowalną za pomocą języka. W kwestii tej rysuje się więc podstawowy problem, czy mamy do czynienia z jednym i tym samym językiem, czy też z dwoma różnymi językami, o różnych strukturach, a przynajmniej substrukturach. Grabner-Haider wybiera rozwiązanie drugie. Wiedzę i wiarę traktuje jako substrukтуры jednego i tego samego języka, języka potocznego.

Mając tak przygotowaną bazę języka Grabner-Haider rysuje teorię języka religijnego. Zaczyna od sprecyzowania teorii teologii. Teologię rozumie jako „całokształt wiedzy usystematyzowanej” lub jako „najwyższą postać systematyzowania religijnego języka”. Tym samym wychodzi on z założenia, że możliwa jest ścisła nauka o języku religijnym. Podaje jako najwłaściwszą teorię „krytycznej znaczeniowości” języka religijnego. Teorię tę rozwija następnie jako bazę dla teologii. Uważa, że teologia może bazować na całym języku wiary, posiadającym wiele struktur „znaczeniowych”, którym przysłu-

⁵⁰ Tamże, s. 18.

guje znaczenie wprost lub pośrednio. Teologia zatem będzie miała również charakter zdaniowy i znaczeniowy, semantyczny.

BIBLIOGRAFIA

- ABELÉ J., *Niezależność metody naukowej oraz wolność badacza w stosunku do problemów wiary*, w: *Nauka i technika a wiara*, Warszawa 1969, s. 75-81.
- BARTNIK Cz.S. [rec.]: A. GRABNER-HAIDER, *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, ZN KUL 19(1976), nr 3, s. 99-101.
- CASPER B. (i in.), *Theologie als Wissenschaft*, Freiburg i. Br. 1970.
- CERTAU M. de, DEMENACH J.M., *La Christianisme éclaté*, Paris 1974.
- CONDILLAC E., *La Langue des calculs*, I, wyd. pośmiertne 1798 [b.m.w.].
- GÓZDŹ K., *Struktura aktu wiary*, w: Cz.S. BARTNIK, *Apologetyka personalistyczna*, Lublin 2004, s. 217-221.
- GÓZDŹ K. [rec.]: J. KRÓLIKOWSKI, *Credo. Przedmiotowe wymiary aktu wiary*, Tarnów 2002 [RT 50(2003), z. 2, s. 249-254].
- GÓZDŹ K., *Realność i racjonalność wiary chrześcijańskiej*, w: A. Kiciński, P. Goli-szek (red.), *Catechetica Porta Fidei*, Lublin 2012, s. 13-21.
- GÓZDŹ K., *Kryzys i moc wiary. Refleksja nad myślą Josepha Ratzingera-Benedykta XVI*, RTD 4(59)2012, s. 7-18.
- GÓZDŹ K., *Logosowy charakter wiary według Josepha Ratzingera-Benedykta XVI*, „Polonia Sacra” 17(2013), nr 2(33), s. 43-52.
- GÓZDŹ K., *Wiara w rozumieniu J. Ratzingera-Benedykta XVI*, „Teologia i Człowiek” 23(2013), nr 3, s. 125-135.
- GÓZDŹ K., *Wiara jako światło Drogi*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 2013, nr 33, s. 199-207.
- GRABNER-HAIDER A., *Die Bibel und unsere Sprache*, Wien 1970.
- GRABNER-HAIDER A., *Sprachentwertung in der Kirchen*, Zürich 1971.
- GRABNER-HAIDER A., *Verstehen und Erklären als theologischen Problem*, „Wissenschaft und Vorbild” 25(1972), s. 296-304.
- GRABNER-HAIDER A., *Sprachanalyse und Religionspädagogik*, Zürich 1973.
- GRABNER-HAIDER A., *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, München 1974.
- GRABNER-HAIDER A., *Semiotik und Theologie. Religiöse Rede zwischen analytischer und hermeneutischer Philosophie*, München 1980.
- GRANAT W., *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, Lublin 1960.
- HELLER M., *W kręgu nauki i wiary*, „Znak” 29(1977), nr 271.
- HEMBERG J., *Theologie und Wissenschaft*, „Neue Zeitschrift für Theologie und Religionsphilosophie” 12(1970), s. 165-174.
- HESSEN J., *Wissen und Glauben*, München 1959.
- JAROSZYŃSKI P., *Człowiek i nauka. Studium z filozofii kultury*, Lublin 2008.
- KAMIŃSKI S., *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1981³.
- KOPEĆ E., *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976.
- KOWALCZYK S., *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1979.

- KRAPIEC M.A., *Konfesyjność uczelni a wolność nauki*, ZN KUL 1(1958), nr 1, s. 5-19.
- KRAPIEC M.A., *Koncepcje nauki i filozofia*, w: TENŻE i in. (red.), *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 2003.
- LADRIERE J., *Rede der Wissenschaft – Wort des Glaubens*, München 1972.
- MARITAIN J., *Bóg i nauka*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. I, Warszawa 1968, s. 43-61.
- NAGEL E., *Struktura nauki*, Warszawa 1961.
- RICOEUR P., *Człowiek nauki a człowiek wiary*, w: *Nauka i technika a wiara*, Warszawa 1969, s. 57-62.
- RUSECKI M., *Możliwość pluralizmu w teologii fundamentalnej*, RTK 25(1978), z. 2, s. 31-54.
- RYLE G., *The Concept of Mind*, London 1949.
- SAUTER G., *Theologie – Eine kirchliche Wissenschaft*, „Jenseits vom Nullpunkt” 1972.
- WOHLGENANNT R., *Was ist Wissenschaft?*, Braunschweig 1969, s. 33-70.

WIEDZA I WIARA RELIGIJNA

Streszczenie

Dotychczas operowano w chrześcijaństwie dwoma podstawowymi pojęciami: wiary (religii) i wiedzy (nauki). Postępowano tak w ślad za tradycją grecką, a zwłaszcza starochrześcijańską, która odróżniała świat wiedzy, będący wytworem umysłu poznającego, oraz świat objawienia, będący przyjęciem nienaukowego daru Bożego. Cały wysiłek chrześcijaństwa szedł w kierunku wykazania różnic między nauką a objawieniem, a następnie harmonii między nimi, przynajmniej niesprzeczności. Anton Grabner-Haider (*1940), austriacki filozof religii, dlatego musiał uwzględnić również świat myśli obejmujący naukę i świat przeżyć wiary obejmujący objawienie. Z kolei przedstawił wzajemne relacje tych światów pojmując naukę na gruncie koncepcji neopozytywistycznej oraz wiarę na gruncie potocznego współczesnego rozumienia wiary przez Kościół. Szkoda, że nie operuje on ściśle teologicznym rozumieniem wiary, zwłaszcza nowszą koncepcją personalistyczną, pomimo powoływania się werbalnego na personalizm. Ale zasługą Grabnera-Haidera jest uwyrażnienie współczesnych prób przerzucenia zarówno problemu wiary i wiedzy, jak i ich wzajemnych relacji na bazę języka. Tym samym powstaje nowa sytuacja, w której stają naprzeciwko siebie nie tyle świat idei i myśli oraz świat przeżycia religijnego i objawienia, ile świat jednego lub dwóch języków.

Słowa kluczowe: wiara, wiedza, język religijny, teologia, A. Grabner-Haider.