

Ks. Miłosz Hołda – Kraków, Kielce

DOSKONAŁE PRZEKONANIA RELIGIJNE

Rozważanie idei doskonałych przekonań religijnych wydaje się przydatne przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze daje szansę na rozstrzygnięcie podstawowych konfliktów o naturze religijnej. Po drugie pozwala wskazać ideał kognitywny, który może być rozumiany jako cel naszych poznawczych wysiłków. Znalezienie takiego ideału jawi się jako jedyna droga do tego, aby poradzić sobie z relatywizmem i sceptycyzmem.

Na pierwszy rzut oka idea doskonałych przekonań religijnych może wydawać się rezultatem zabiegu idealizacji, podobnego do tych, które stosujemy w naukach. Używamy tam idealizacji po to, aby móc poznać świat takim, jakim jest on naprawdę. Przykładami takich idealizacji są pojęcia „ciała doskonale czarnego” czy „doskonałej próżni”. Choć zdajemy sobie sprawę, że byty takie nie istnieją w znanym nam świecie, jednakże bierzemy je pod uwagę jako punkt odniesienia w naszych poszukiwaniach faktów dotyczących świata¹.

Jeśli nawet idea doskonałych przekonań religijnych byłaby rezultatem zabiegu idealizacji, to jednak konstytuuje ona innego typu ideał niż te, którymi posługujemy się w naukach. Idealizacja epistemiczna, bo taki charakter ma idea doskonałego przekonania religijnego, czyni racjonalnymi nasze próby zmierzające do tego, aby poznać prawdę. Jeśli doskonałe przekonania nie istnieją, trudno jest rozróżnić pomiędzy przekonaniami lepszymi i gorszymi, bardziej i mniej adekwatnymi, prawdziwymi i nieprawdziwymi. L. Kołakowski przypominał, że pojęcie częściowej prawdy ma sens jedynie w zestawieniu z pojęciem prawdy absolutnej². Jeśli tak, to można argumentować, że pojęcie prawdziwego przekonania ma sens jedynie w zestawieniu z pojęciem przekonania doskonałego.

¹ Por. E. Wnuk-Lipiński, *Czysta aktualność Boga*, w: M. Bajer, *Jak wierzą uczeni. Rozmowy z profesorami*, Warszawa 2010, s. 242.

² Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, Kraków 1988, s. 92.

W niniejszym artykule chcę zaproponować refleksję nad ideą doskonałych przekonań religijnych, i co za tym idzie, nad ideałem posiadacza takich przekonań. Doskonałe przekonania religijne musiałyby posiadać kilka cech epistemicznych: być niepodważalne, pewne, nierewidowalne. Pełniejszy ich opis wyłoni się w trakcie analiz prowadzonych w niniejszym tekście. Niewątpliwie jednak muszą być one posiadane przez kogoś. Trudno mówić o przekonaniach, które nie są przez nikogo żywione, podobnie jak trudno jest mówić o „wiedzy bez głów”. Ale kto mógłby je posiadać? Wydaje się, że w grę wchodzi dwa podmioty, które w epistemologii odgrywały zawsze kluczową rolę. Pierwszym bytem jest Bóg, drugim człowiek. Bóg jest tutaj rozumiany tak, jak zwykle czyni się to w dyskusjach inspirowanych tzw. klasycznym teizmem, z perspektywy *de deo uno* (perspektywy, która nie bierze pod uwagę zagadnień związanych z wcieleniem i zagadnień trynitarnych). Bóg „klasycznego teizmu” uważany jest za taki byt, który posiada wszystkie „pozytywne” atrybuty w największym możliwym zakresie.

Najistotniejszym z atrybutów jest tutaj dla nas atrybut wszechwiedzy. Charles Taliaferro definiuje wszechwiedzę w następujący ogólny sposób:

Byt B jest wszechwiedzący wtedy i tylko wtedy, gdy B wie o wszystkim, co jest prawdziwe, że jest prawdziwe, a o wszystkim, co jest fałszywe, że jest fałszywe³.

Według Taliaferro jest jednak możliwa bardziej precyzyjna definicja:

Byt B jest wszechwiedzący wtedy i tylko wtedy, gdy B o wszystkich prawdziwych zdaniach wie, że są prawdziwe, zaś o wszystkich fałszywych zdaniach wie, że są fałszywe⁴.

Definicje te nie są sobie równe. Definicja pierwsza jest szersza niż druga i pociąga więcej niż druga. Wydaje się także, że definicja druga nie jest konieczną częścią definicji pierwszej. Oznaczałoby to, że jest możliwe definiowanie wszechwiedzy nie odwołujące się do znajomości prawdziwych zdań.

³ C. Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion*, Oxford 1998, s. 108. Zaproponowane przez Taliaferro definicje należałoby uzupełnić o tezę, że Bóg wie wszystko w sposób nieomylny (zna wszystkie prawdziwe zdania w sposób nieomylny). Definicję wszechmocy zawierającą odniesienie do nieomylności Bożej wiedzy proponuje L. Zagzebski. (Zob. L. Zagzebski, *Foreknowledge and Free Will*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge/>, dostęp: 29.07.2017).

⁴ Tamże, s. 109. Takie doprecyzowania są konieczne, ponieważ, jak słusznie zauważa J. Szczurek, „[t]wierdzenie mówiące, że Bóg wszystko wie, czyli że jest wszechwiedzący, to twierdzenie ogólne. Konieczne jest więc bliższe określenie jego treści, czyli zakresu słowa «wszystko»”. (J. Szczurek, *Trójjedyny*, Kraków 1999, s. 254).

Zwolennicy klasycznego teizmu, częściowo inspirowanego objawieniem biblijnym, utrzymują, że skoro Bóg jest doskonałą osobą, zaś wyróżniającą cechą osoby jest posiadanie intelektu, Bóg musi posiadać doskonały intelekt (albo musi być doskonałym intelektem). Funkcją intelektu jest uchwytowanie rzeczywistości. Bóg zatem chwyciłby rzeczywistość w doskonały sposób. Ale jak to się dzieje – o tym mówi się znacznie mniej. Zważywszy, że Boża wiedza modelowana jest na ludzkim poznaniu, zazwyczaj jesteśmy przekonani, iż intelekt Boży musi być, choć rzecz jasna w stopniu pomnożonym przez nieskończoność, podobny do ludzkiego intelektu, a Jego wiedza jakoś podobna do naszej. Ponieważ my zdobywamy wiedzę poprzez zdania, sądzimy, że i Bóg tak czyni.

Trudno jest wyobrazić sobie, aby Boża wiedza miała jakiś inny „mechanizm” niż ten, którym my się posługujemy. Niemniej przypisywanie Bogu naszych ludzkich sposobów zdobywania wiedzy, prowadzi nas do dużych teoretycznych problemów. Jeśli mielibyśmy przypisywać Bogu wszędzie rozumianą jako znajomość prawdziwości wszystkich prawdziwych zdań i fałszywości wszystkich zdań fałszywych, mielibyśmy równocześnie zakładać, że Bóg posiada przekonania, z których wszystkie są prawdziwe i uzasadnione (Boża wiedza nie tylko realizowałaby definicję Gettierowską, ale także musiałaby być odporna na wszystkie możliwe kontrprzykłady – musiałaby zatem spełniać jeszcze inne dodatkowe wymogi, z pewnością niespełnialne dla nas). Jest przynajmniej kilka powodów, dla których można podawać w wątpliwość koncepcję, zgodnie z którą Bóg musi posiadać przekonania.

Pierwszy z nich odnajdziemy w tekstach najbardziej znanego współczesnego przedstawiciela poglądu, że Bóg nie posiada przekonań, jakim był W. Alston. Według niego można się zgodzić, że Bóg posiada wiedzę, co nie oznacza jednak konieczności posiadania przez Niego przekonań. Posiadanie wiedzy jest bowiem innym stanem mentalnym niż posiadanie przekonań. W naszym przypadku stany te są połączone: przekonania prowadzą do wiedzy, wiedza zaś zawiera taką część, która jest ulokowana w przekonaniach. Nawet jeśli Bóg posiadałby jakiś rodzaj przekonań, musiałby być w nie wbudowane automatycznie prawdziwość i wystarczające uzasadnienie. Jednakże jeśli tak by było, musiałby one być czymś zupełnie innym niż nasze ludzkie przekonania, które przecież podatne są na brak prawdziwości i niewystarczający stopień uzasadnienia⁵. Jeżeli Bóg ma wiedzę, nie posiadając przekonań, można spekulować, że Jego wiedza jest czymś w rodzaju

⁵ Zob. W. P. Alston, *Does God Have Beliefs?*, w: W. P. Alston, *Divine Nature and Human Language. Essays in Philosophical Theology*, Ithaca and London 1989, s. 178–193.

bezpośredniego poznania rzeczywistości. Boża wiedza nie potrzebuje inferencji, a Bóg nie musi jej zdobywać stopniowo⁶.

Inny argument za nieprzekonaniową koncepcją boskiego poznania wiąże się ze złożonością pojęcia wszechwiedzy. Jak przypomina L. Zagzebski, wszechwiedza wymaga co najmniej dwóch innych elementów. Pierwszym jest rozumienie – poznawczy wgląd głębszy niż wiedza. Drugim jest mądrość, dla której potrzeba czegoś więcej, niż tylko intelekt⁷. Doskonały poznawczo byt musi posiadać wszystkie te elementy, żaden z nich nie musi jednak, a dwa ostatnie nawet nie mogą, opierać się na przekonaniach.

Kolejny argument płynie z rozważań na temat relacji Boga i czasu. Przekonania nie tylko same z siebie są czasowe – utrzymywane są przez byty zanurzone w czas – ale także są zrelatywizowane do czasu. Wiele z nich odnosi się do czasu w tym sensie, że ich prawdziwość jest zależna od dziejących się w czasie zdarzeń. Trzeba jednak wziąć pod uwagę, że zarówno paradoksy związane z czasem, jak i problem fatalizmu teologicznego⁸ prowadzą raczej do tego, by opowiadać się za koncepcją Boga istniejącego pozaczasowo⁹. Jeśli wszechwiedza zakładałaby posiadanie jedynie prawdziwych przekonań, cecha prawdziwości zaś, przynajmniej w przypadku niektórych zdań, zrelatywizowana jest do czasu, sądzić można, iż wszechwiedzący Bóg istniejący pozaczasowo poznaje, nie posługując się przekonaniem.

Jeszcze inny argument wiąże się z próbą opisaną zawartości Bożej wiedzy i wskazania „mechanizmu”, który odróżniałby ją od wiedzy ludzkiej. Mechanizm ten nazywany bywa „komprehensją”. Wiedza zdobywana przez komprehensję jest nie tylko doskonale adekwatna, czyli

⁶ Przeciwnie uważa G. Mavrodes, proponując model, zgodnie z którym cała Boża wiedza jest natury inferencyjnej. (Por. G. Mavrodes, *How Does God Know the Things He Knows?*, w: T. V. Morris, *Divine and Human Action. Essays in the Metaphysics of Theism*, New York 1988, s. 345–361).

⁷ Rozróżnienia Zagzebski omawia: J. Greco, *Virtues in Epistemology*, w: *The Oxford Handbook of Epistemology*, P. K. Moser (ed.), Oxford 2002, s. 294–301.

⁸ Problemy generowane przez fatalizm teologiczny przedstawia: D. Łukasiewicz, *Opatrzność Boża, wolność, przypadek*, Kraków – Poznań 2014. W syntetycznym ujęciu zob.: Tenże, *Wszechwiedza*, w: *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, red. J. Salamon, Kraków 2016, s. 62–71. Szerzej problemy związane ze znajomością przez Boga przyszłych zdarzeń przypadkowych omawia: M. Tkaczyk, *Futura Contingentia*, Lublin 2015.

⁹ W. L. Craig przypomina propozycję P. Daviesa, aby myśleć o Bogu, jako istniejącym poza rozróżnieniem „czasowy-bezczasowy”. (Por. W. L. Craig, *God, Time, and Eternity*, w: H. L. Poe, J. S. Mattson, *What God Knows. Time, Eternity, and Divine Knowledge*, Waco 2005, s. 77–78). Sądzę, że biorąc pod uwagę Wcielenie, można by sugerować, iż Bóg mógłby istnieć zarówno beczasowo, jak i czasowo. Bezczasowość można by uznać za sposób istnienia Boga poza (przed) Wcieleniem, a czasowość za sposób istnienia we (po) Wcieleniu.

doskonale prawdziwa w każdym aspekcie, ale stanowi także ujęcie rzeczywistości we wszystkich jej diachronicznych i synchronicznych wymiarach¹⁰. Konsekwencją przypisywania Bogu takiego rodzaju wiedzy jest stwierdzenie, że nie ma ona części. Wydaje się, że dla takiej wiedzy trudno nawet myśleć o jakichkolwiek przekonaniach, które z natury mają niepełny, częściowy charakter. Jeśli rozumiemy Boga jako doskonały podmiot poznający, możemy sądzić, że zdobywa wiedzę przez komprehensję, a zatem Jego wiedza nie jest zbudowana z przekonań.

Trudno oczywiście uznać powyższe argumenty za rozstrzygające. Niemniej uważam, że przynajmniej pozwalają nam one wziąć pod uwagę taki model Bożej wiedzy, która nie składa się z przekonań. W tym modelu Bóg nie jest bytem posiadającym doskonałe przekonania (włączając w to przekonania religijne), ponieważ w ogóle nie jest On bytem posiadającym przekonania. Jednakże jest podmiotem doskonałego poznania rzeczywistości. Jeśli tak, musimy poszukać innego „kandydata” na posiadacza doskonałych przekonań religijnych. Naturalnym kandydatem wydaje się być człowiek, którego wiedza, z wyjątkiem pewnych części, istotowo składa się z przekonań. Trudno jednak się zgodzić, że przekonania te są doskonałe.

Cała historia epistemologii, dysputy wokół sceptycyzmu, relatywizmu, a także ciągle poszukiwanie pewności – to dzieje prób znalezienia niepodważalnych, doskonałych przekonań. Przy czym próby te pokazują, że dla człowieka nie jest możliwe posiadanie takich przekonań, które nie mogłyby zostać podważone. Jednakże warto tu zauważyć, że nieustanne podejmowanie podobnych prób jest motorem napędowym metafizyki i epistemologii. Jak podkreśla Kołakowski, nawet jeśli wiemy, że próby te skazane są na porażkę, zdajemy sobie jednocześnie sprawę, iż tylko takie próby pchają filozofię naprzód. Jego zdaniem to nie sceptycy rozwijają filozofię, lecz ci, którzy szukają ideałów¹¹.

Chcąc zatem znaleźć posiadacza doskonałych przekonań religijnych, musimy wskazać taki byt, który cieszy się doskonałym poznaniem, a jednocześnie posiada przekonania. Bóg, rozumiany w klasycznym sensie, nie wydaje się być takim bytem. Ma co prawda doskonałe i wyczerpujące poznanie rzeczywistości, ale nie opiera się ono na przekonaniach. Człowiek posiada przekonania, zaś jego wiedza jest z nich zbudowana, lecz te przekonania nie

¹⁰ Poznanie komprehensywne to: „poznanie adekwatne, wszechstronne, ujmujące dany przedmiot w całokształcie jego kwalifikacji, a ponadto ujmujące wszystkie jego powiązania, relacje do innych przedmiotów oraz (jeśli jest to przedmiot czasowy, rozciągły w czasie) wszystkie jego fazy, całą historię”. (A. B. Stepien, *Wartości poznawcze w ujęciu współczesnej filozofii tomistycznej*, w: A. B. Stepien, *Studia i szkice filozoficzne*, t. 1., Lublin 1999, s. 225).

¹¹ Por. L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, tłum. P. Marciszuk, Kraków 2003, s. 89.

są doskonale. Tak więc byt, którego szukamy, musiałby jednocześnie być Bogiem i człowiekiem. Jeśli idea doskonałych przekonań religijnych miałyby być zrealizowana w świecie, musiałby w nim istnieć byt, który posiadałby bosko-ludzkie charakterystyki – tzw. byt teandryczny.

Bez względu na to, czy ktoś przyjmuje prawdziwość doktryny chrześcijańskiej, czy też nie, trzeba wziąć pod uwagę fakt, że w historii kultury pojawiła się idea istnienia takiego bytu. Mowa jest, rzecz jasna, o Jezusie Chrystusie, którego chrześcijaństwo uważa za Boga-Człowieka. Rozważmy ten ideał, czysto hipotetycznie, i zobaczmy konsekwencje, jakie mogłyby płynąć z faktu, że właśnie On ten ideał realizuje. Takie rozważanie, należące do obszaru tzw. „chrystologii filozoficznej”, może być bardzo przydatne dla epistemologii, zwłaszcza epistemologii religii.

Bóg-Człowiek nie jest epistemicznie tak doskonały, jak Bóg rozumiany *simpliciter*. Jeśli Bóg *simpliciter* byłby ideałem kognitywnym, mógłby być pojmowany jako idealnie ograniczony (Jego wszechwiedza byłaby „konieczna”)¹². Bóg-Człowiek realizowałby ideał poznawczy jedynie w ograniczony sposób (byłby co najwyżej, używając określenia Kvanviga, „przypadłosciowo wszechwiedzący”). Jak sugeruje A. Loke, wszechwiedza (podobnie jak wszechmoc) nie są istotowymi właściwościami bycia boskiego, lecz tylko bycia Bogiem *simpliciter* (czyli nie uwzględniają bycia jednocześnie Bogiem i człowiekiem)¹³. Ontologiczny status Jezusa pociąga Jego status epistemologiczny. Boskość obecna w Nim realizuje się i wyraża w ludzki sposób. Jest zatem ograniczona do ludzkiej natury. Ale co to znaczy i jakie są tego epistemologiczne konsekwencje? Odpowiedzi na te pytania pozwoli udzielić rozważanie dotyczące wiedzy Jezusa.

Problem wiedzy Jezusa dyskutowany był przez wieki filozofii i teologii¹⁴. Dyskusja koncentrowała się na tym, jakie rodzaje wiedzy muszą (albo mogą) być przypisane Jezusowi i jaka jest zawartość poszczególnych rodzajów Jego wiedzy. Mniejszą uwagę zwracano na relacje pomiędzy tymi rodzajami wiedzy. Zazwyczaj przypisywano Jezusowi cztery jej rodzaje: *visio beatifica* (wiedza, jaką cieszą się święci w chwale nieba), „wiedza nabyta” „wiedza wlna” i „wiedza synowska”¹⁵.

¹² Tak pojmuje Boga J. Kvanvig. (Zob. J. Kvanvig, *Theism, Reliabilism, and the Cognitive Ideal*, w: M. D. Beatty, *Christian Theism and the Problems of Philosophy*, Notre Dame 1990, s. 73).

¹³ Zob. A. Loke, *The Incarnation and Jesus's Apparent Limitation in Knowledge*, „New Blackfriars”, Vol. 94, September 2013, s. 588.

¹⁴ W polskiej literaturze najciekawszą pozycją poświęconą wiedzy i samoświadomości Jezusa jest: M. Grabowski, *Pomazaniec*, Kraków – Poznań 2011.

¹⁵ J. Wilkins, *Love and Knowledge of God in the Human Life of Christ*, „Pro Ecclesia”, Vol. XXI, No. 1 (2012), s. 81.

Zgodnie z poglądami zwolenników przypisywania Jezusowi *visio beatifica*, taka wiedza byłaby wyrazem Jego doskonałości, boskości. Przeciwnicy twierdzą że posiadanie *visio beatifica* przez Jezusa pomniejszałoby Jego człowieczeństwo¹⁶. Według nich przypisywanie takiej wiedzy Jezusowi jest wynikiem apriorycznego namysłu nad zagadnieniem, jaki powinien być Syn Boży¹⁷. Jednakże, ich zdaniem, podobna analiza mniej odnosi się do prawdziwego Jezusa – takiego, jaki został opisany w Ewangeliach¹⁸.

Problem „wiedzy nabytej” również jest związany z zagadnieniem integralności człowieczeństwa Jezusa. Teologowie, na czele z Tomaszem z Akwinu, zastanawiali się, czy mógł się On czegoś nauczyć od kogokolwiek¹⁹. Proponowano rozmaite kompromisy. Głoszono na przykład, że Jezus uczył się, ale tylko swoją własną mocą, nie przyjmując wiedzy od nikogo innego. W toku dyskusji przeważał pogląd, że pełnia człowieczeństwa wymaga możliwości przyjmowania wiedzy od innych i uczenia się w pełnym sensie tego słowa. Jeśli Jezus niczego by się nie uczył, byłby „superczłowiekiem” – ponieważ każdy człowiek się uczy²⁰. Jezus posiadał całą gamę przekonań, które przejął od innych. Można przy tym sądzić, że wiele z Jego przekonań nosiło wyraźny znak tamtych czasów (choćby przekonania dotyczące fizycznego świata i mechanizmów rządzących rzeczywistością), a porównane z dzisiejszą wiedzą okazałyby się niedostateczne bądź zgoła fałszywe. Jednakże nie dotyczy to Jego przekonań religijnych, których zasadnicze źródło jest inne, a które interesują nas w niniejszym artykule.

¹⁶ Najbardziej znanym przeciwnikiem przypisywania Jezusowi *visio beatifica* był belgijski teolog J. Galot. (Zob. np. J. Galot, *Wybrane zagadnienia z teologii współczesnej*, tłum. J. D. Szczurek, Kraków 1994, s. 29–32). Współczesne argumenty przeciwko przypisywaniu Jezusowi tego rodzaju wiedzy przedstawia: N. J. Healy, *Simul viator et comprehensor: The Filial Mode of Christ's Knowledge*, „*Nova et Vetera*”, English Edition, Vol. 11, No. 2 (2013), s. 345–351.

¹⁷ Charakterystyczne dla współczesnej chrystologii jest podejście „oddolne”. Jego istotą jest próba dochodzenia do „koniecznych aspektów transcendentnych” z człowieczeństwa i historii Jezusa. (Por. G. L. Müller, *Chrystologia – Nauka o Jezusie Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków 1998, s. 421).

¹⁸ Wydaje się to być główny powód tego, że *visio beatifica*, jak zauważają B. Sesboué i J. Wolinski, „z «powszechnej» wśród teologów, stała się raczej «wyjątkowa»”. (B. Sesboué, J. Wolinski, *Bóg Zbawienia*, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 417).

¹⁹ Poglądy Tomasza w tej kwestii omawia: S. F. Gainé, *Christ's Acquired Knowledge According to Thomas Aquinas: How Aquinas's Philosophy Helped and Hindered his Account*, „*New Blackfriars*” Vol. 96, May 2015, s. 255–268.

²⁰ Nawet jeżeli Jezus nie był „tylko” człowiekiem, musiał być „w pełni człowiekiem”. Na rozróżnienie to zwraca uwagę T. V. Morris, *The Logic of God Incarnate*, New York 1986, s. 65.

Możemy zatem być sceptyczni co do posiadania przez Jezusa *visio beatifica*, ale powinno być dla nas jasne, że posiadał „wiedzę nabytą”. Co do „wiedzy wlanej” można zgodzić się, że jest to rodzaj wiedzy nadprzyrodzonej. Jej posiadanie możliwie jest, o ile otrzyma się ją od Boga. „Wiedza wlane” była (a może i jest) dawana przez Boga mistykom i prorokom – ludziom wybranym przez Boga. Choć nie jest to dar zwyczajny, można przypuszczać, że zostały nim obdarowane różne osoby (więcej niż jedna) należące do więcej niż jednej kultury i tradycji religijnej. Z tego punktu widzenia Jezus byłby wielkim mistykiem lub prorokiem, który otrzymał ów specjalny rodzaj wiedzy. Wiedza ta nie jest zdobywana na drodze inferencji, lecz raczej poprzez wgląd (jest mądrością bądź rozumieniem w sensie Zagzebski).

Ostatnim z rodzajów wiedzy przypisywanych Jezusowi jest tzw. „wiedza synowska”. Ten rodzaj wiedzy stanowi coś, co przynależy jedynie Jezusowi. Dzięki tej wiedzy ma On udział w najgłębszej tajemnicy – w wewnętrznej wymianie miłości między Ojcem, Synem i Duchem. Udział ten jednakże, jak przypominał K. Rahner, realizuje się w sposób, w jaki jest to możliwe we Wcieleniu, z ograniczeniami płynącymi z ludzkiej natury. Jezus-Bóg bierze udział w życiu trynitarnym na ludzki sposób. W ludzkiej świadomości Jezusa Bóg Ojciec znany jest jako źródło życia i miłości, jako boskie Ty, do którego Jezus ostatecznie jest odniesiony. Jezus poznaje Ducha Świętego jako dar, który jednoczy Ojca i Syna. Świadomość Jezusa co do Jego misji jest tożsama ze świadomością Jego „ja”. Świadomość ta jest wyrażona przez przekonania dotyczące tego, co powinien zrobić w historii świata i jaka jest Jego rola w relacji do Ojca i do ludzi²¹. Przekonania, które Jezus formułuje, odwołując się do tego rodzaju wiedzy, mają bardzo specyficzne uzasadnienie. Nie ma ono ani czysto internalistycznego (gdyż Jezus nie ma w pełni wyraźnego dostępu do uzasadnień posiadanych przekonań), ani też czysto eksternalistycznego charakteru (gdyż posiadane przez Niego uzasadnienia są w bardzo specyficzny sposób „zewnątrzne” wobec Jego świadomości). Można zasugerować, że teologia trynitarna daje trzecią, znajdującą się pomiędzy internalizmem a eksternalizmem, możliwość w kwestii uzasadnienia przekonań.

„Wiedza synowska” wydaje się być najistotniejszym źródłem przekonań, które można przypisać Jezusowi. Inne typy wiedzy niewątpliwie wpływają na zawartość przekonań należących do „wiedzy synowskiej” („wiedza wlane” rozjaśnia „wiedzę synowską”, „wiedza nabyta” jest dla niej kluczem interpretacyjnym). Jednakże „wiedza synowska” jest tym, co wyróżnia Jezusa na tle innych mistyków i proroków i co czyni Go godnym zaufania. Zawartość owej wiedzy stanowi również rozstrzygający argument za tym, że można przypisać Jezusowi doskonale przekonania religijne.

²¹ Poglądy Rahnera w tej materii omawia: B. O. McDermott, *Word Become Flesh. Domensions of Christology*, Coleggevile 1993, s. 204–205.

Ideał religijny, realizowany przez Boga rozumianego *simpliciter*, w porównaniu z ideałem realizowanym przez Jezusa, jest bez wątpienia osłabiony. Posiadanie przekonań we wcieleniu przez Drugą Osobę Trójcy – przekonań, których Bóg nie potrzebuje poza Wcieleniem – może być rozumiane jako epistemiczny wymiar kenozy, czyli samoograniczenia się Boga w akcie Wcielenia²². Jeśli Bóg *simpliciter* nie potrzebuje przekonań, możemy twierdzić, że we Wcieleniu Syn Boży rezygnuje z pełni możliwości posiadania doskonałego poznania, godząc się na jego ograniczenie poprzez przyjęcie wiedzy zbudowanej z przekonań. Posiadacz doskonałych przekonań – Jezus Chrystus – byłby zatem Bogiem w kenozie. Bóg w kenozie nie jest wszechwiedzący *simpliciter*, ale jest wszechwiedzący na sposób ludzki. Co więcej, nie musi być nawet wszechwiedzący we wszelkich możliwych kwestiach, które należą do zawartości „wiedzy nabytej”. Wystarczy, że posiada doskonałe przekonania religijne. Wszechwiedza Jezusa dotyczy jedynie tej kwestii. Ważne jest jednak to, by podkreślić, że jeśli idea doskonałych przekonań religijnych miałyby kiedykolwiek się zrealizować, mogło to się stać jedynie w Nim. Jeśli kiedykolwiek istniał podmiot posiadający doskonałe przekonania religijne, to był nim właśnie Jezus Chrystus.

Jak wspomniałem na początku, idea ta może być bardzo pomocna w rozstrzyganiu religijnych sporów²³. We współczesnej filozofii (a właściwie metafizologii) toczy się niezwykle ciekawa dyskusja podejmująca kwestię racjonalnej niezgody. Dyskusja ta odnosi się do przekonań i możliwości rozstrzygnięcia sporów ich dotyczących oraz konsekwencji, jakie płyną z różnic w posiadanych przekonaniach. Mówiąc o racjonalnej niezgodzie, mówimy właśnie o przekonaniach: o ich wartości i możliwych modyfikacjach. Dobrze wyraża to tytuł artykułu H. Kornblitha, zamieszczonego w jednej z najważniejszych antologii poświęconych temu zagadnieniu: *Przekonanie w obliczu kontrowersji*²⁴.

Dwa podstawowe stanowiska we wspomnianej dyskusji to „nonkonformizm” i „konformizm”. Zwolennicy nonkonformizmu utrzymują, że podmiot powinien trwać przy swoich przekonaniach nawet wówczas, gdy znajduje się w sytuacji racjonalnej niezgody z równym sobie epistemicznie innym podmiotem. O wiele bardziej racjonalnym jest bowiem według nich zaufanie do

²² Takie rozumienie Wcielenia znaleźć można w obszarze tzw. chrystologii kenotycznej. (Por. C. Stephen Evans, *Kenotic Christology and the Nature of God*, w: *Exploring Kenotic Christology. The Self-Emptying of God*, C. Stephen Evans (ed.), Oxford 2006, s. 190–217).

²³ Kontekst innych religii jest dziś – jak przypomina R. Haight – niezwykle istotny dla rozwoju chrystologii. (Zob. R. Haight, *The Future of Christology*, New York 2005, s. 186–194).

²⁴ Zob. H. Kornblith, *Belief in the Face of Controversy*, w: R. Feldman, T. A. Warfield, *Disagreement*, Oxford 2010, s. 29–52.

własnych zdolności poznawczych i prawidłowych rozumowań, niż zaufanie do przekonań i rozumowań innych. Zwolennicy konformizmu twierdzą, że w przypadku konfliktu z kimś, kto jest epistemicznie mu równy, podmiot powinien zawiesić sąd albo zmodyfikować swoje przekonania²⁵. Pomiedzy tymi skrajnymi pozycjami czasem proponuje się pozycje pośrednie: ktoś powinien być konformistą wtedy, kiedy należy, zaś upierać się przy swoich przekonaniach wówczas, gdy to potrzebne. Dodatkowe argumenty posiadane przez podmiot prowadzą do sytuacji, w której zachwiana zostaje epistemiczna równość, a co za tym idzie, nie zachodzi racjonalna niezgoda. Spróbujmy zastosować powyższe rozróżnienia do interesującej nas kwestii.

Jeśli ktoś uznaje Jezusa za posiadacza doskonałych przekonań religijnych, powinien zgadzać się z Nim we wszystkich przypadkach konfliktów o charakterze religijnym. Fakt posiadania przez Jezusa „wiedzy synowskiej” jest decydującym argumentem, że tylko On jest w stanie udzielić poprawnej odpowiedzi na pytania o naturze religijnej. Jezus posiada doskonale przekonania religijne, ponieważ uczestniczy w życiu Trójcy, chociaż na ludzki sposób. Dlatego powinniśmy uważać Go za najwyższy autorytet w sprawach religijnych i możemy mieć do Niego w tych kwestiach pełne zaufanie.

Dzięki swojej „wiedzy synowskiej” Jezus spełnia najwyższe standardy, które są stawiane autorytetem, zwłaszcza takim, którym warto ufać w kwestiach o charakterze religijnym. A. Elga przypomina, że: „Jedynie w wysoce wyidealizowanych okolicznościach racjonalne jest poleganie na czyjejś opinii bez względu na to, jaka by ona była”²⁶. Jeśli Jezus rzeczywiście spełnia ideał posiadacza doskonałych przekonań religijnych, byłoby czymś nieracjonalnym nie ufać Mu i rozwiązywać religijne spory inaczej, niż On to czynił.

Nietrudno stwierdzić, że pomiędzy religiami istnieje wiele podobieństw. Dostarczają nam one wielu podobnych twierdzeń na temat świata, podpowiadają podobne zasady postępowania w obliczu Boga, a także dostarczają podobnych wglądów w sprawach dotyczących moralności. Sądzę, że te podobieństwa mogą być wyjaśnione przez fakt, że „wiedza włana” może być darowana wielu mistykom i prorokom. A zatem wszystko, co czyni podobnymi różne religie i stanowiska religijne jest opisem zawartości „wiedzy wlanej” (także tej posiadanej przez Jezusa). Wszystko, co wyróżnia chrześcijaństwo na tle innych religii byłoby zaś wyrazem „wiedzy synowskiej”, posiadanej jedynie przez Jezusa. Na poziomie „wiedzy wlanej” możliwa jest racjonalna niezgoda i można się spierać co do tego, czy być „konformistą” czy „non-konformistą”. Przy odwołaniu do „wiedzy synowskiej” racjonalna niezgoda możliwa nie jest. Jezus jest uprzywilejowany poznawczo, zatem również i ci,

²⁵ Por. J. Lackey, *What Should We Do When We Disagree?*, w: T. Szabo-Gendler, J. Hawthorne, *Oxford Studies in Epistemology*, Vol. 3, 2010, s. 275.

²⁶ A. Elga, *Reflection and Disagreement*, „Noûs” 41:3, 2007, s. 483.

którzy sięgają do Jego „wiedzy synowskiej”, zajmują wyróżnione poznawczo stanowisko.

Spory o naturze religijnej mogą mieć jednakże różny zakres. Najszerszy obejmuje konflikt między teizmem a ateizmem, węższy – dysputy pomiędzy religiami, najwęższy – kontrowersje w obszarze poszczególnych religii. W przypadku pierwszego konfliktu można twierdzić, w świetle powyższych rozważań, że utrzymywanie przekonań ateistycznych jest rezultatem braku odniesienia do „wiedzy wlanej” i korzystania jedynie z „wiedzy nabytej”. Przy czym „wiedza wлана”, do której odwołują się teiści, nie musi być otrzymana przez konkretnego teistę, lecz może to być wiedza, którą otrzymał ktoś, kogo dany zwolennik stanowiska teistycznego uważa za swojego „ojca w wierze”. W przypadku drugiego konfliktu na rzecz chrześcijaństwa przeważać będzie odwołanie do „wiedzy synowskiej” Jezusa. W tym kontekście chrześcijaństwo może siebie rozumieć jako religia oparta na tego rodzaju wiedzy.

Jeśli chodzi o różnice trzeciego rodzaju, to biorą się one z niezdolności do wyprowadzania jasnych i zrozumiałych przekonań z zawartości „synowskiej wiedzy” Jezusa. Ponieważ nikt z nas nie ma pełnego dostępu do tej wiedzy, możemy polegać jedynie na słowach Pana. Ilość i głębokość przekonań zaczerpniętych z „synowskiej wiedzy” Jezusa determinują to, jaki będzie ostateczny „efekt” – tzn. jaka będzie zawartość systemu przekonań, które głosić będzie dany odłam chrześcijaństwa. Trzeba jednakże podkreślić, że dyskusje pomiędzy chrześcijanami są bardzo precyzyjne i odnoszą się do problemów, które nie zajmują centralnej pozycji w hierarchii problemów religijnych. W najbardziej fundamentalnych kwestiach chrześcijanie są po tej samej stronie.

Religijna niezgoda, która może prowadzić do konfliktów religijnych, jest sprawą niezwykle ważną w naszych czasach. Idea doskonałych przekonań religijnych analizowana powyżej, może pełnić rolę instancji krytycznej, pomagającej rozwiązać te problemy. Owa analiza wskazała nam także możliwy podmiot, który jest absolutnie godzien wiary, jeżeli idea doskonałych przekonań religijnych faktycznie się w nim zrealizowała. Rzecz jasna możemy traktować tę ideę jedynie jako efekt zabiegu idealizacji lub jako rezultat czysto apriorycznych rozważań. Jednakże jeśli Jezus Chrystus, którego historycznej egzystencji nie da się podawać w wątpliwość, rzeczywiście był posiadaczem doskonałych przekonań religijnych, mamy dobry epistemicznie powód do tego, by pozostać lub stać się chrześcijanami.

Bibliografia

Alston W. P., *Does God Have Beliefs?*, w: W. P. Alston, *Divine Nature and Human Language. Essays in Philosophical Theology*, Ithaca and London 1989, s. 178–193.

Craig W. L., *God, Time, and Eternity*, w: H. L. Poe, J. S. Mattson, *What God Knows. Time, Eternity, and Divine Knowledge*, Waco 2005, s. 75–93.

Elga A., *Reflection and Disagreement*, „Noūs”, 41:3, 2007, s. 478–502.

Gainé S. F., *Christ's Acquired Knowledge According to Thomas Aquinas: How Aquinas's Philosophy Helped and Hindered his Account*, „New Blackfriars”, Vol. 96, May 2015, s. 255–268.

Galot J., *Wybrane zagadnienia z teologii współczesnej*, tłum. J. D. Szczurek, Kraków 1994.

Grabowski M., *Pomazaniec*, Poznań 2010.

Greco J., *Virtues in Epistemology*, w: *The Oxford Handbook of Epistemology*, P. K. Moser (ed.), Oxford 2002, s. 287–315.

Haight R., *The Future of Christology*, New York 2005.

Healy N. J., *Simul viator et comprehensor: The Filial Mode of Christ's Knowledge*, „Nova et Vetera”, English Edition, Vol. 11, No. 2, 2013, s. 341–355.

Kołąkowski L., *Husserl i poszukiwanie pewności*, tłum. P. Marciszek, Kraków 2003.

Kołąkowski L., *Jeśli Boga nie ma...*, Kraków 1988.

Kornblith H., *Belief in the Face of Controversy*, w: R. Feldman, T. A. Warfield, *Disagreement*, Oxford 2010, s. 29–52.

Kvanvig J., *Theism, Reliabilism, and the Cognitive Ideal*, w: M. D. Beatty, *Christian Theism and the Problems of Philosophy*, Notre Dame 1990, s. 71–91.

Lackey J., *What Should We Do When We Disagree?*, w: T. Szabo-Gendler, J. Hawthorne, *Oxford Studies in Epistemology*, Vol. 3, 2010, s. 274–293.

Loke A., *The Incarnation and Jesus's Apparent Limitation in Knowledge*, „New Blackfriars”, Vol. 94, September 2013, s. 583–602.

Łukasiewicz D., *Opatrzność Boża, wolność, przypadek*, Kraków 2014.

Łukasiewicz D., *Wszeczwiedza*, w: *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, red. J. Salamon, Kraków 2016, s. 61–73.

Mavrodes G., *How Does God Know the Things He Knows?*, w: T. V. Morris, *Divine and Human Action. Essays in the Metaphysics of Theism*, New York 1988, s. 345–361.

McCord Adams M., *What Sort of Human Nature? Medieval Philosophy and the Systematics of Christology*, Milwaukee 1999.

McDermott B. O., *Word Become Flesh. Domensions of Christology*, Coleggevill 1993.

Morris T. V., *The Logic of God Incarnate*, New York 1986.

Müller G. L., *Chrystologia – Nauka o Jezusie Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków 1998.

Sesboüé B., Wolinski J., *Bóg Zbawienia*, tłum. P. Rak, Kraków 1999.

Stephen Evans C., *Kenotic Christology and the Nature of God*, w: *Exploring Kenotic Christology. The Self-Emptying of God*, C. Stephen Evans (ed.), Oxford 2006, s. 190–217.

Stepień A. B., *Wartości poznawcze w ujęciu współczesnej filozofii tomistycznej*, w: A. B. Stepień, *Studia i szkice filozoficzne*, t. 1., Lublin 1999, s. 197–237.

Szczurek J., *Trójjedyny*, Kraków 1999.

Taliaferro C., *Contemporary Philosophy of Religion*, Oxford 1998.

Tkaczyk M., *Futura Contingentia*, Lublin 2015.

Wilkins J., *Love and Knowledge of God in the Human Life of Christ*, „Pro Ecclesia”, Vol. XXI, No. 1, 2012, s. 77–99.

Wnuk-Lipiński E., *Czysta aktualność Boga*, w: M. Bajer, *Jak wierzą uczeni. Rozmowy z profesorami*, Warszawa 2010, s. 235–250.

Zagzebski L., *Foreknowledge and Free Will*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge/>, (dostęp: 29.07.2017).

Summary

PERFECT RELIGIOUS BELIEFS

The paper's aim is to explicate the content of the concept of perfect religious beliefs as well as to state a subject that could be the bearer of such beliefs. Neither or the epistemologically privileged subjects (God simpliciter or human) can be ascribed perfect religious beliefs. God, though being the subject of perfect cognition, needs no beliefs, whereas human has no perfect beliefs. The only being that could have such beliefs is a theandric one (God-Human). Christianity considers Jesus Christ to possess these attributes. Different kinds of knowledge ascribed to Jesus, of which the most important is the “filial knowledge”, set the epistemic conditions Jesus needs to meet to be the subject of perfect religious beliefs. If the ideal of the holder of such beliefs has actually been fulfilled in Jesus, we should consider him the authority in all religious matters and settle disputes about religious nature as he did. The identification of Jesus as the holder of perfect religious beliefs becomes a kind of epistemological argument for Christianity.

Keywords: religious beliefs, philosophical christology, omniscience, knowledge of Jesus, rational disagreement

Słowa kluczowe: przekonania religijne, chrystologia filozoficzna, wszechwiedza, wiedza Jezusa, racjonalna niezgoda

Ks. dr Miłosz HOLDA – ur. w 1979 r. w Proszowicach, dr filozofii, mgr teologii. Absolwent WSD w Kielcach. Ukończył studia licencjackie na Wydziale Filozofii KUL oraz studia doktoranckie na Wydziale Filozofii KUL, zakończone obroną pracy doktorskiej pt. *Epistemologiczne argumenty za istnieniem Boga. Próba teistycznego uprawomocnienia poznawczych roszczeń nauki*. Praca została nagrodzona Nagrodą Prezesa Rady Ministrów za wyróżniającą się rozprawę doktorską za rok 2013. Wykładowca filozofii w kieleckim WSD. Autor monografii *Teistyczne podstawy nauki* (Tarnów 2014) oraz licznych artykułów z dziedziny filozofii i religii.