

AGNIESZKA CZAJKOWSKA
IFiS PAN

BÓG I WIARA WEDŁUG KANTA A ZAGADNIENIE ISTOTY RELIGII

I. POJ CIE WIARY. Fenomen wiary zwykło si kojarzy z irracjonalno ci i przeciwstawia go wiedzy i intelektowi. Kant cz ciowo zachowuje to przeciwstawienie, gdy religi umieszcza poza obszarem wiedzy jako takiej. Z drugiej jednak strony, fundamentalne dla jego filozofii religii poj cie czystej wiary rozumu sprawia, e wiara wkracza tu w now dla siebie przestrze . Kantowskie poj cie „wiary” tworzy swego rodzaju „pomost” mi dzy autonomicznym prawodawstwem etyki a sfer religii rozumu. Bóg pomy lany zostaje jako jedyny mo liwy gwarant urzeczywistnienia moralnego celu, poj tego jako najwy sze dobro¹, a religijno jest zredukowana do moralno ci opartej na imperatywie kategorycznym².

Specyficzna definicja wiary sformułowana przez Kanta nie przybli a nam empirycznego fenomenu (nie jest sprawozdawcza), lecz reprezentuje normatywn wizj religijno ci. Oddajmy teraz głos samemu Kantowi: „**Wiara** [...] jest moralnym sposobem my lenia rozumu w [jego] uznawaniu za prawd tego, co dla poznania teoretycznego jest niedost pne. Jest ona wi c stał zasad umysłu uznawania za prawd tego, co musi si zało y koniecznie jako warunek mo liwo ci najwy szego moralnego celu ostatecznego ze wzgl du na obowi zek d enia do niego [...]”³.

Wiara jest zatem sposobem, w jaki rozum uznaje istnienie pewnych przedmiotów. Nie dzieje si to na mocy jakiego afektywnego aktu zaakceptowania czego , lecz oznacza rozumowy stosunek do okre lonego rodzaju przedmiotów. Zakres owej „wiary” jest bardzo w ski, dotyczy bowiem wył cznie trzech obiektów: tzn. dobra najwy szego, wraz z warunkami jego mo liwo ci, którymi s - istnienie Boga i nie miertelno ludzkiej duszy. Jedynie te wła nie przedmioty posiadaj cechy predestynuj ce je do tego aby by „przedmiotami wiary”: a) s a priori pomy lane przez rozum⁴ (jako racje i jako nast pstwo) ze wzgl du na obowi zkowe u ycie rozumu prak-

¹ Kluczowym poj ciem tego rozumowania, które jednak nie pada w nim *explicite*, jest poj cie sprawiedliwi ci. „Dobro najwy sze” jest wła ciwie ide urzeczywistnionej w wiecie sprawiedliwi ci - doskonałej harmonii mi dzy moraln zasług a szcz liwo ci ” (I. Kant *Krytyka praktycznego rozumu*. Warszawa 1972, s. 180).

² I. Kant *Religia w obr bie samego rozumu*. Kraków 1993.

³ I. Kant *Krytyka władzy s dzenia*. Warszawa 1986, s. 488.

⁴ „Tylko przedmioty czystego rozumu mog [...] by przedmiotami wiary (*res fidei*)”. Ibidem, s. 485.

tycznego; b) nie da się teoretycznie wykazać ich obiektywnej realności. Nie mogą się one stać przedmiotami żadnego innego poznania, prócz poznania moralnego, co oznacza, że musimy odróżnić je od „przedmiotów mniemania” i faktów⁵. Pierwsza z tych kategorii odnosi się do przedmiotów, które są potencjalnie poznawalne empirycznie⁶. (Przedmioty poznania apriorycznego nie są nigdy przedmiotami mniemania, bo poznawane są w sposób pewny). Natomiast fakty to obiekty posiadające obiektywną realność; ich istnienie można wykazać albo poprzez czysty teoretyczny rozum, demonstratywnie *a priori* (własności matematyczne), albo poprzez dane doświadczenia (fakty historyczne, geograficzne etc.). W obydwu przypadkach dzieje się to za pośrednictwem naoczności „czystej lub zmysłowej. Istnieje jednak jeden wyjątek, uznawany przez Kanta za fakt. Jest nim **idea wolności**. Realność wolności daje się wprawdzie wykazać w oparciu o prawo moralne i zgodne z prawem działanie człowieka, ale samej idei wolności nie da się przedstawić w naoczności. Wiara objawiona, czyli wiara w fakty, nie jest w sensie Kantowskim w ogóle wiarą, ponieważ nie można wierzyć w coś, czego istnienie da się wykazać dzięki odpowiednim badaniom.

Zarówno wiara jak i wiedza są w tym ujęciu pewnym sposobem uznawania czegoś za prawdę, tyle tylko, że pierwsza z nich dostarcza „prawd” dla poznania praktycznego, natomiast druga - dla poznania intelektualnego. Co ciekawe, zarówno wiedza jak i wiara opierają się na faktach; jest to konieczne, jeżeli w ogóle chcemy coś uznać za prawdę. W obydwu wypadkach, według Kanta, musimy bazować na czymś realnym i niepowątpiewalnym. Trzeba tu odróżnić wiarę w fakty od wiary opierającej się na faktach. Kantowi chodzi o to, że **ugruntowaniem prawdziwej wiary jest fakt rozumu**. Podstawą do przyznania istnienia czemuś niepoznawalnemu intelektualnie jest **pewność** - co do realności czegoś innego, tj. prawa moralnego i wolności. Ale zarówno przyjęcie czegoś za prawdę, w sensie uwierzenia w to, jak i sama „pewność”, o której tu mowa - nie mają charakteru teoretycznego.

Jednak - choć Kant nie uwydatnia tego - fakt, na którym ma się wspierać „wiara”, jest jednak innego rodzaju niż te, które są oparciem dla wiedzy. Mianowicie: wolność to jedyny fakt, któremu odpowiada przedmiot nie dany nam w naoczności. Kant nie wprowadza wprawdzie rozróżnienia na fakty praktyczne i teoretyczne, ale ponieważ wolność jest teoretycznie niepoznawalna, to takie rozróżnienie byłoby po dane. Jeżeli można tu mówić o „niepowątpiewalnym fakcie” i „pewności”, to w każdym razie w innym sensie niż w odniesieniu do pozostałych faktów.

⁵ Ibidem, s. 480.

⁶ Do przedmiotów mniemania zalicza Kant istnienie rozumnych kosmitów, natomiast np. istnienia duchów nie, ponieważ „duch” to pojęcie powstałe przez intelektualne oddzielenie rozumności od cielesności.

Postulaty rozumu to specyficzne założenia przyjęte instrumentalnie dla celu praktyczno-moralnego. Istnienie Boga tylko w relacji do przedmiotu naszego obowiązku (dobro najwyższego), może stać się przedmiotem wiary. Charakter tego założenia uważamy za analogiczny do hipotez przyjmowanych równie instrumentalnie jako podstawa dla pewnych kolejnych członów bloku wiedzy. W tym wypadku założenie-hipoteza nie umożliwia wprawdzie spekulacji, ale stwarza możliwość pewnego rodzaju moralnych działań, jest przydatne, abyśmy mogli działać według zaleceń rozumu praktycznego. W obydwu wypadkach założenie co wyjątkowo: przyjęte dla użytku spekulatywnego wyjątkowo pewne obserwowalne fakty, a moralne są rodzajem wytłumaczenia sobie możliwości urzeczywistnienia pewnego celu.

Wiara w ujęciu Kanta ma być odróżniona od pochopnej „łatwowiejności” (uleganie zewnętrznym autorytetom etc.). Jest uznaniem czegoś za prawdę, przy posiadaniu rzetelnych podstaw; jest ugruntowana w rozumie. Fundament wiary moralnej - *prawo i wolność*, uznaje Kant za niewątpliwą. Co do istnienia przedmiotów samej wiary, nie posiadamy pewności; są to jedynie praktyczne „przypuszczenia”. Jednak racjonalność bytu *wiary religijnej* ma tu być wyłączenie pewna, co do sfery obowiązku - i na tym polega swoistość Kantowskiego sposobu pojmowania tego zagadnienia. Wiara moralna jest zarazem wiarą religijną.

Można zgodzić się z Kantem, że i wiara, i wiedza to pewnego rodzaju „uznanie czegoś za prawdę”. Jednakże wydzielenie ich charakteru jest konieczne, zarówno jak i sposobu dochodzenia do nich. Kant natomiast upodabnia wiarę do sposobu przyjmowania aksjomatów wiedzy, czy założenia. Szczególnie w wypadku wiary *religijnej* wydaje się to niewłaściwe. Oczywiście, z drugiej strony kwestia kontrowersyjna jest: jak możemy określić sposób przyjmowania nieudowodnialnych podstaw (aksjomatów) w logice, matematyce etc.? Może, w pewnym sensie, jest to rodzaj wiary? Jednak jeżeli chcemy „wiarę” nazwać ten właśnie sposób przyjmowania aksjomatów, to wiarę religijną trzeba by zdecydowanie odróżnić, znaleźć dla niej jakiś nowy termin. Ta ostatnia możliwość jest jednak o tyle absurdalna, że w nieusprawiedliwiony sposób likwidowałaby rdzenne znaczenie terminu, który nieusuwalnie przynależy do obszaru problematyki religii i określa charakter przedmiotu. Dlatego ten Kantowski sposób wyeksplikowania pojęcia wiary jest kontrowersyjny. Rodzi się wątpliwość: czy tak pojęta „wiarę” możemy w ogóle nazwać *wiarą*? W wątpliwość dotyczy **instrumentalnego charakteru „wiary” w istnienie Boga**, które ma służyć moralności oraz tego, że jej fundamentem musi być podstawa rozumowa, czyli *pewność*.

II. BÓG JAKO IDEA PRAKTYCZNA. Wywiedzenie Boga z etyki bywa określane jako oryginalnie Kantowski *dowód na istnienie Boga*. Niezwykle tej racji dowodowej polega zasadniczo na umieszczeniu jej we-

wn trz dziedziny praktycznej. Jej wa no jest jedynie moralno-religijna, a nie - intelektualna; nie mo e si sta filarem jakiegokolwiek teologii maj cej pretensj do teoretycznego wgl du w istot Boga.

Kant uwa a, e jego sposób wykazania praktycznej konieczno ci istnienia Boga nie jest czym zupełnie nowym, lecz tylko [...] w nowy sposób rozwini t racj dowodow ”⁷. Zdaniem Kanta, skłonno do kierowania si ku idei Boga-moralnego Stwórcy wiata jest najbardziej naturaln i jedyn naprawd sensown odpowiedzi na dylemat człowieka jako istoty moralnej. Pewien szczególny rozd wi k, subiektywna sprzeczno z dawien dawna ujawnia si w człowieku. Polega ona na niezrozumiałym współistnieniu porz dku przyrodniczego, jako amoralnego rodowiska, w którym przebiega nasza egzystencja, obok wewn trznego ródła prawa moralnego i wolno ci. Daje ono o sobie zna : „[...] jak gdyby ludzie słyszeli w sobie jaki głos [mówi cy im], e musi by inaczej”⁸. Jest to wskazanie rozumu, dotycz ce konieczno ci ustanowienia innego porz dku, znosz cego naturalne „bezpawie”, tzn. brak sprawiedliwo ci. Kant twierdzi, e w obliczu tego dysonansu istnienie Boga jest (subiektywnie) jedyn „zasad ” harmonizuj c owe dwa heterogeniczne porz dki. **A zatem ródłem religii jest dla Kanta istnienie sprzeczno ci pomi dzy moraln predyspozycj a wiatem empirycznym.** Idea sprawiedliwo ci jest poj ciowym tłem tej sprzeczno ci. Dowód, według Kanta, musi przekonywa , a nie tylko perswadowa . „Dowód moralny”, pozabawiony intencji orzekania o samym przedmiocie (tj. Bogu jako *noumenie*), ma wprawdzie jedynie moc moralnego przekonywania, ale, jak wykazał Kant w pierwszej *Krytyce*, nie s mo liwe adne teoretyczne „dowody” w sprawie Boga. Prawomocny jest wi c jedynie argument moralny.

Fizyko-teologiczne racje dowodowe uznane przez Kanta za stosunkowo najmniejsze, s tylko cz ciowo trafne: sposób my lenia przez analogi nie nadaje si na *ródło wiedzy* o Bogu. Analogia u yta w tym wnioskowaniu, którego przesłank jest obecno teologicznego ładu w wiecie, prowadzi nas od wyobra enia człowieka jako wytwarzaj cego nowe przedmioty, jedynie do wyobra enia *genialnego konstruktora*. Strukturalny ład, dostrzegalny w przyrodzie, skłania wi c do przyj cia idei *inteligentnego twórcy* przyrody. Wynik ten nie dostarcza nam jednak wła ciwego poj cia *Boga-Stwórcy jako nainteligentniejszej przyczyny wszech wiata*. Poj cie *wszechmocnej praistoty* nie daje si wywie z empirii.

Racje fizycznej teleologii posiadaj jednak, zdaniem Kanta, warto dla tego, e celowo w przyrodzie skłania umysł do „skoku” w refleksj nad *ostatecznym celem wiata*. W efekcie, zmusza nas to do przył czenia do tego

⁷ I. Kant *Krytyka władzy s dzenia*, op. cit., s. 465.

⁸ *Ibidem*, s. 466.

rozumowania idei *moralnego Stwórcy*. Idea ta pochodzi jednak e z innego ródła - z dziedziny czystych poj moralnych i tylko na tej drodze mo na do niej doj . Bóg u Kanta jest zatem wył cznie Bogiem etyki i religii, a nie teleologicznie zorientowanego przyrodoznawstwa. Tak naprawd zreszt jedyny Bóg, o którego istnienie pytamy jako o co doniosłego dla naszego ycia, to nie - konstruktor, lecz *prawodawca*.

Fundamentem religii jest zatem idea Boga-prawodawcy, dostarczona przez teologi moraln . Transcendentalizm uwalnia istot Boga od intelektualnego pseudopoznania; Bóg zachowuje tu swój , typow dla religii „tajemniczo ” i poj ciow „nieosi galno ”. Idea Boga pozostaje wi c nieokre lona, cho nie jest pusta, gdy zostaj jej przypisane orzeczniki, dzi ki którym odpowiada ona potrzebom rozumu praktycznego. A zatem, jest poddana zabiegowi formalizacji poprzez odniesienie do niej trzech poj : wszechmocy, wszechwiedzy i wi to ci, ale dzi ki temu wiemy tylko: „czym Bóg jest dla człowieka”, nie za - czym jest sam w sobie.

Dla Kanta Bóg nie jest substancj , i nie da si mówi o jego „obecno ci” w wiecie. „Bóg nie jest istot poza mn , lecz czyst my l we mnie. Bóg jest **moralno-praktycznym**, sam w sobie stanowi cym **rozumem**”⁹. Cytat ten potwierdza pewn sugesti , e Bóg Kanta to czysta racjonalno , idea, w której rozumno wyst puje w stanie czystym i doskonałym. Ten wła nie Bóg „objawia si ” w imperatywie kategorycznym w obr bie ludzkiego rozumu: jedyny „lad Boga” *dany* jest we mnie samym jako podmiocie prawa moralnego oraz w innych ludziach jako podmiotach tego prawa. Je eli Bóg jest *warto ci* dla Kanta, to wła nie w tym sensie: jako wyst puj ca w najwy - szym stopniu spełnienia *czysta rozumno* .

W pewnym sensie Bóg w filozofii Kantowskiej zostaje „odczarowany”, to znaczy: Bóg filozofów i teologów, w ogóle - metafizycznej spekulacji, staje si Bogiem religii i przesłanek etycznych. Przemawia za tym jego niepoznawalno - jest *noumenaln* „tajemnic ”, ide praktyczn , przedmiotem wiary. Z drugiej jednak strony, jest to wizja odległa od rzeczywistej perspektywy religijnej, gdzie Bóg „objawia si ” w zupełnie innym sensie - mo e by prze ywany, przejawia si w yciu człowieka religijnego, a tak e w wiecie. A przede wszystkim, obecny tu sposób przyj cia istnienia Boga zaprzecza jego wła ciwemu religijnemu statusowi.

III. CZ KRYTYCZNA - refleksja nad istot religii. Uetycyznienie poj cia Boga oraz poj cia wiary w Kantowskiej koncepcji religii skłania do refleksji. Normatywne implikacje tej koncepcji tworz w efekcie wizj religii odległ od potocznego rozumienia terminów „religia” i „religijny”. Paradoksalnie, pod pewnymi wzgl dami, perspektywa stworzona przez Kanta oka-

⁹ I. Kant: *Opus postumum*, Kants gesammelte Schriften, Bd 2. Berlin und Leipzig 1936, s. 145. Cyt. za: H. Borowski: *Kaniowska filozofia religii*. Warszawa 1986, s. 193.

zuje si religijna. Normatywny projekt Kantowski oparty na poj ciu *a priori*, okre lonym jako konieczny i powszechny fundament rozumowy, nie ma oczywi cie nic wspólnego z empirycznym uogólnieniem, czym jest zjawisko religii. Nie mo na sfalsyfikowa go w oparciu o empiri . Lecz z drugiej strony - czy mo emy pozwoli sobie na zupełnie swobodne projektowanie poj cia religii, które pomija to, co stanowi o odr bno ci danego terminu? Pogl d Kanta na temat religii mo emy sprowadzi do tezy: **istot religii jest etyka**. Skonfrontuj j z odmiennym sposobem my lenia o religii, pozostaj cym w bliskim kontakcie z fenomenem wiary, z jej istotowymi przejawami.

Radykalna racjonalizacja tej tematyki pozwala Kantowi wyodr bni tak istotny dla niego czynnik powszechnej wa no ci religii, bazuj cej na poj ciu obowi zku. Jednak e w ten sposób ginie swoisto tego, co religijne. Ten sposób uj cia likwiduje oblicze religii jako dziedziny posiadaj cej sw odr - bn charakterystyk i sobie wła ciw struktur sfery warto ci, a tym samym splecione z ni zewn trzne formy religijno ci. Religijno zostaje pozbawiona elementów, które s w niej bardzo ywotne - **czynnik pozaracjonalny** jest zro ni ty z esencj religii i uwzgl dnienie go jest nieodzowne do uchwycenia jej tre ci.

Religia jest dziedzin dotycz c postaw i powinno ci. Poszukuj c tego, co dla niej esencjonalne, nie mo emy rozpatrywa jej, jakby była dziedzin wiedzy, zbiorem tez i twierdze . Mo emy j wprowadzie filozoficznie rekonstruowa , ale redukuj c j do pewnych racjonalnych tez, musimy pami ta , e jest ona obszarem duchowej praktyki. Daleko id ca racjonalizacja jej tre ci mo e naruszy wewn trzn , pozapoj ciow swoisto jej przedmiotu. Nieadekwatno takiego podej cia wi e si z tym, e jako sfera praktyki duchowej, dotyczy ona uczu człowieka religijnego, zakładam, e istnieje co takiego, jak **uczucia (prze ycia) religijne**, oraz, e to one stanowi o odr bno ci sfery religii.

Zst puj c na poziom fenomenu wiary w poszukiwaniu rdzenia tej tematyki, nie mo na pomin samego człowieka religijnego. Nie ma ko cioła bez wiernych, nie ma instytucji bez tych, którzy j tworz . Aspekt społeczno-kulturowy mo na pomin , gdy dotyczy on form zewn trznych, akcydentalnych, w których przejawia si to, co dla religii najgł bsze. Owa gł bia tkwi w samym człowieku, jego prze yciach i postawie. Pytanie o istot religii odnosi si do tego, jak si ona ródlowo przejawia w człowieku.

1. Bóg jako warto uniwersalna. Fenomen wiary jest kwintesencj całego zjawiska religii. Jednak e słowo „wiara” wymaga dodatkowej refleksji. U Kanta mamy do czynienia z poj ciem czystej wiary rozumu, dzi ki któremu religia rozumu zachowuje status wiary. Jednak przeobra a si ona w rozumowy stosunek do istnienia pewnych przedmiotów, który jest racjonalnie uzasadniony. Tymczasem religijno jako postawa empiryczna

reprezentuje inne znaczenie terminu wiara. Wiara, to afirmacja czego niepoznanego. Jest to irracjonalna postawa manifestująca się przy czymś czego bez wiadectwa prawdy, bez rozpatrywania racjonalnych „za i przeciw”, bez posiadania pewności. Jest więc raczej afektem bez uzasadnienia, a nie - owocem intelektualnych dociekań. Charakter wiary religijnej jako swoistego uczucia, wiążącego się bezpośrednio z tym, co jest jej przedmiotem.

Specyfiką wiary religijnej określa jej treść, która jest rzeczywiście transcendentna. Na jej oznaczenie istnieje termin Rudolfa Otto, nawiązujący do Kantowskiego *noumenu*; jest to termin „*numinosum*”¹⁰. Moemy więc mówić o niej jako o „sferze *numinosum*” (numinotycznej)¹¹.

Wiara jest zatem swoistym sposobem uznania istnienia tej sfery, określonym przez jej właściwość: **sfera numinotyczna nie należy do obszaru codziennego do wiadczenia zewnętrznego**. Rzeczywiście swoistą religijną nie tylko nie jest dana w codziennym do wiadczeniu zmysłowym, ale co więcej: nie może być w ten sposób dana. Moemy przeto niej jako: „to, co leży poza światem”, a w języku Kanta: jest to przedmiot nadzmysłowy. Dla człowieka religijnego jest ona jednak czymś, co może się manifestować poprzez objawienie, lub w przeżyciu mistycznym, czyli rodzaju specyficznie religijnego do wiadczenia wewnętrznego.

Numinosum (czyli Bóg) jako obiekt wiary religijnej, jest widziane jako niepoznawalne racjonalnie i nieopisywalne pojęciem. Sfera *numinosum* wyobrażona jako osobowy Bóg, czyli jako Absolut, jest czymś „wywyższonym” ponad ludzki intelekt. Jeżeli przejawia się człowiekowi, to i tak w akcie tym nie daje się uchwycić jego natury. Pełnia, która zawiera w sobie, jest więc zawsze czysto albo zupełnie niewyobrażalna (teologia negatywna), jako wielka tajemnica. Nieadekwatność pojęciem i zmysłowość (co najmniej zewnętrznej) w stosunku do *numinosum* decyduje o tym, że może ono być jedynie przedmiotem wiary, nie zaś wiedzy. Ten aspekt uwzględnił nawet Kant, pomimo zracjonalizowania *numinosum*, uznając tajemniczo Boga, jego teoretyczną nieosiągalność.

Dla ucielenia pozwólmy sobie na małą dygresję. O niektórych obiektach fizyki dałoby się powiedzieć podobnie, że nie są dane w do wiadczeniu zmysłowym, nie postrzegamy ich, a jedynie postulujemy ich istnienie. Jednak geneza przyjęcia ich istnienia jest inna, np. istnienie cząstek elementarnych - atomów, elektronów, kwarków itp. przyjmuje się jako wynikające z zestawienia wcześniejszych teorii i założeń teorii, oraz z eksperymentów. Ponadto, co ważne, słuszy ono wyjaśnieniu pewnych obserwowalnych zjawisk. Natomiast w religii nie przyjmuje się istnienia sfery *numinosum* w celu wyja-

¹⁰ R. Otto: *Wi to*. Wrocław 1993, s. 33.

¹¹ Termin ten, jako bardziej ogólny, jest tu lepszy od słowa „Bóg”.

niania obserwacji, czy jako racjonalnej konsekwencji wcześniejszych rozstrzygnięć. A zatem: **istnienie sfery numinosum jest przy tym nieinstrumentalne**. Sfera ta afirmuje się dla niej samej i jako wartość autoteliczną, a nie jako narzędzie wyjaśniania. Tym samym możemy powiedzieć, że **numinosum zostaje przyjęte przez człowieka wierzącego jako wartość sama w sobie**. Stanowi ona zarazem źródło wszystkich pozostałych (pochodnych) wartości.

Sposób, w jaki sfera numinotyczna dana jest w wierze religijnej, wyznacza zarazem relacje pomiędzy człowiekiem, a tym, co Boskie. Mogłoby się wydawać, że przyjęcie istnienia Boga nie ma bezpodstawnego związku z powinnościami osób religijnych; nie da się przecie wywodzić „powinien” z „jest”. Jednak swoistość treści zawartych w przedmiocie tej wiary decyduje o tym, że nie jest to po prostu jakiś „byty”, lecz wyjątkowy byty reprezentujący zarazem wartość, która powinna być dla siebie. *Numinosum*, z którym spotykamy się w objawieniu po rednim (poprzez tekst, innych ludzi, gum etc.), lub w bezpodstawnym (w iluminacji, przeżyciu mistycznym), manifestuje się od razu jako *To, co najbardziej waży na ciebie, To, co mnie dotyczy*, w sensie obiektywnym. *Numinosum* stanowi więc dla człowieka religijnego horyzont oznaczający *To, co najbardziej warto dla ciebie*.

Poczucie zobowiązania wypływa stąd, że sfera *numinosum* jest źródłem swoistych uczuć, które sprawiają, że jako wartość odnosi się do ludzkiego „ja”. Uczuciom religijnym, będącym pomostem pomiędzy Bogiem-wartością a człowiekiem, można by powiedzieć o miejscu, postaram się jednak omówić je tu tylko szkicowo¹², aby przybliżyć to zagadnienie. Podstawowe z nich to: 1. uczucie miłości i fascynacji; autor *wi to ci* nazywa je elementem przyciągającym, tzw. *fascinans*; 2. uczucie strachu wobec potęgi *numinosum* - element odpychający, *tremendum*; 3. odczucie współuczestnictwa w Absolutnie. Tak więc „powinien” egzekwowany jest za pośrednictwem poczucia zależności od różnym kształcie. Zależy nie od tego, czy Bóg jest wyobrażony jako miłujący Jahwe, czy jako miłujący Ojciec, czy ten Absolut, z którym człowiek jest w pewnym sensie to samo (w swej źródłowej przynależności), dominuje odpowiedni z tych elementów. Bóg jako najwyższa wartość, nie musi być wcale pojęty osobowo jako upostaciwienie doskonałej woli moralnej, rozumności, sprawiedliwości. Tak przedstawiony Bóg to tylko racjonalnie ustrukturyzowane *numinosum*, które poza tym obejmuje zawsze jeszcze coś więcej i jako takie jest *nieuchwytnie*.

Powinno być wyznaczona albo przez racjonalnie sformułowane kodeksy typu starotestamentowego, albo przez odczucie dobra rozumiane jako nieracjonalne sumienie, albo niekiedy przez prawo kosmiczne, które

¹² Szczególnie wnikliwie analizuje to R. Otto w swej książce *wi to ci*.

po rednio człowiek sam ustanowił (jako uczestniczy w Absolucie). Zawsze jednak odnosi się ona do wartości spoczywającej w *numinosum*. Etyka religijna pozostaje zatem w cisłym związku ze stosunkiem człowieka do Boga. Najistotniejsze jest to, że wyznacza ona „drogę powrotu”, czy te przynajmniej drogę zbliżenia do tego, co manifestuje się jako *Najbardziej Wartościowe*. Znajduje to wyraz w misteriach, nabożeństwach, w których ma się dokonać oczyszczenie, pojednanie, podniesienie ku rzeczywistości numinotycznej. Etyka w religii zawiera tym samym pewne swoistoci, które nie pojawiają się w etyce wieckiej. S to nakazy dotyczące wyłcnie relacji *człowiek-numinosum*. Po rednio za wyznaczona jest równie moralnoziemska, mi dzyludzka. Powinno zmierzania ku Dobru pociąga za sobą szczegółowe powinno ci¹³.

Etyka religijna jest zatem w tym elementem religii. **Nie ma religii bez etyki religijnej**. Co istotne, w nich cech religijnego systemu powinno ci okazuje się jego nieautonomiczno. Co przez to rozumiem? Religijne powinno ci s „stranikami” wyznaczonej człowiekowi „drogi” do *numinosum*, i jako takie posiadają w nich. Ukoronowaniem etyki w religii jest jednak Bóg jako wartość autoteliczna, a wartości stojące niżej w hierarchii służyć urzeczywistnieniu człowieka w sferze numinotycznej. W myśleniu tych uwag **to, co religijne nie równa się temu, co moralne**.

W religijnym systemie wartości zakorzeniony jest także **obraz wiata jako całość** (tego, co ziemskie i tego, co poza wiatem), w którym zawarty jest metafizyczny status człowieka. Religia tworzy holistyczną wizję; treść ci płynie ze sfery numinotycznej sprawiają, że człowiek widzi siebie, innych i wszystko pozostałe jako „prześwietlone” Boskim, nadającym sens wiatłem. **Cech wiary religijnej jest egzystencjalna doniosłość**. W sferze *numinosum* ludzka egzystencja odnajduje swój korzeń oraz cel.

*

Wróćmy teraz do Kanta i czystej rozumowej wiary. Dlaczego zatem pozostaje to w niezgodzie z istotą zjawiska? Swoiste uczucie zamienia Kant na racjonalny stosunek do kwestii istnienia Boga. Najbardziej kontrowersyjna w tym sposobie rozumienia religii jest instrumentalno przyjąca istnienia Boga, prowadząca do tego, że religijna hierarchia wartości zostaje odwrócona. A ponadto naruszony zostaje irracjonalny element, spajający „powinno” z tym, *co najwyżej* sze.

¹³ Nie chodzi tu o jakieś subiektywne „dobro dla mnie”, lecz Dobro obiektywne, w sensie najbardziej ogólnym - jako *To, co najlepsze*. Numinosum przejawia się jako wartość powszechnie ważna, a to, że jest ono dane w przeżyciu i nieprzekazywalne, nie stanowi o jego subiektywności, lecz o tym, że nie jest intersubiektywne.

Stworzona przez Kanta perspektywa, w której Bóg pojawia się jako postulat-warunek celu etycznego, pozostaje w sprzeczności z esencjonalnym dla religii porządkiem, gdzie *numinosum* występuje jako najwyższa wartość o charakterze autotelicznym. Wiara w Boga, w ujęciu Kanta, przybiera za charakter „słabej” wobec zagadnień etycznych stanowi jej „rację bytu”. Zostaje ona przyjęta w wyniku pewnego rozumowania, a jej „postulaty” przybierają status **przydatnych założeń**. Zarówno geneza uznania istnienia sfery *numinosum*, jak i to, że wiara religijna oznacza tu tylko „sposób myślenia”, wydaje się sprzeczne z istotą religii.

O tym, że „wiara religijna” pełni u Kanta podważalną rolę, wiadczy dodatkowo pewne sformułowanie m. in. z *Krytyki praktycznego rozumu*, gdzie czytamy, że jest ona: „[...] dla moralnego (nakazanego) celu przynależna [...]”¹⁴. Również w *Krytyce władzy sądu* Kant uwydatnia funkcję „wiary” rozumu: „Jest ona swobodnym uznaniem za prawdziwość [...] tego, co przyjmujemy ze względu na pewien zamiar stosownie do praw wolności [...]”¹⁵. Przytocz jeszcze jeden cytat: „[...] wewnątrz trzeźwo koniecznie praktyczna [praw moralnych] doprowadziła nas do założenia samodzielnej przyczyny lub przyczyny, aby owym prawom nadać skuteczność”¹⁶. Trudno się więc oprzeć twierdzeniu, że Bóg to jedynie gwarancja zaistnienia czegoś, co stanowi wartość samą w sobie. Sam Bóg nie jest samowystarczalną wartością.

Kant zastrzega, że jego „postulat” nie jest hipotezą¹⁷, gdyż można tak nazwać jedynie prawdopodobne tezy tłumaczące obserwacje. Hipotezy stałyby się istnieniem Boga wtedy, gdyby udało się je wywieść z teleologii fizycznej. A jednak - jest to coś w rodzaju „hipotezy moralnej”, ponieważ przyjęcie istnienia Boga: a) jest elementem rozumowania poprzedzonym szeregiem racjonalnych przesłanek; b) jest przydatne dla pewnych działań, podobnie jak hipoteza w sensie fizycznym umożliwia zbudowanie pewnego systemu wiedzy. O tyle ten „postulat” ten jest przyjęty instrumentalnie.

Czy tak pojmowana „wiara” jest jeszcze wiarą? Samo pojęcie „wiary rozumu” wydaje się wewnątrz trzeźwie sprzeczne, co wynika z faktu, że wiarę kojarzymy z irracjonalnością. Eksplikacja przedstawiona przez Kanta usuwa twierdzenie sprzeczności i ujawnia, że mamy do czynienia z dowolnym projektem pojęciowym. „Wiara” oznacza tu akceptowanie pewnych tez (co prawda nie posiadających wartości przedmiotowej), w celu ugruntowania pewnych konstytutywnych dla filozofii Kanta pojęć. Założenie istnienia Boga pozwala

¹⁴ I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, op. cit., s. 233.

¹⁵ Tego: *Krytyka władzy sądu*, op. cit., s. 489.

¹⁶ Tego: *Krytyka czystego rozumu*, t. 2. Warszawa 1957, s. 561.

¹⁷ Tego: *Krytyka władzy sądu*, op. cit., s. 486.

ugruntowa Kantowi ide *dobra najwy szego*. „Bóg” zatem to jedynie *rodek* do uprawomocnienia idei rozumu. W efekcie religia, która yje prze wiad- czeniem, e *numinosum* to warto supremalna i ródlowa i uznaje Dobro Najwy sze jako wykraczaj ce poza ramy moralne, staje si rodzajem „etyko- teologii”.

Do tych uwag doł cz zastrze enie co do psychologicznego wymiaru wiary. Czy ma sens stwierdzenie: „wierz , eby... ”? Czy z uwagi na jaki cel mo emy nakłoni siebie do uwierzenia w cokolwiek? *Wiara* nie mo e by narz dziem umo liwiaj cym jakie przedsi wzi cie. Braku wiary nie mo e zmieni ch przyj cia jej ze wzgl du na pewien zamiar. Albo si w co wierzy, albo nie.

2. Poj cie *wi to ci*. Kategoria „*wi to ci*” nierozzerwalnie wi e si z prze- strzeni uczu religijnych wobec numinotycznej sfery warto ci. Dla Kanta *wi te* jest prawo moralne, *wi to ci* jest człowiek jako podmiot tego prawa, a tak e - wola pozostaj ca w doskonałej zgodności z prawem. To, co *wi te* w religii, jest *wi c* w pełni okre lone i obecne ju w granicach etyki; dlatego te poj ciu religii nie przysługuje nic odr bnego. W ten sposób przestrze *wi to ci* zostaje wchłoni ta przez kategorie moralne. Dla Kanta *sacrum* przeobra a si w rozumno ustanawiaj c prawo (w tym sensie jest ona nadrz dn warto ci). *wi to* jako warto *par excellence* religijna oznacza jednak co *wi cej ni* tylko „dobry” w sensie ci le moralnym.

Uto samienie *sacrum* z tym, co moralne, krytykował ju Otto w ksi ce po wi conej w całości tej kategorii, jako fundamentalnej dla zrozumienia istoty religii. Dokonuje on interesuj cej analizy etymologicznej¹⁸, która wy- kazuje, e odpowiedniki słowa „*wi ty*” w j zykach semickich, łacinie, grece i innych j zykach staro ytnych zawierały elementy znaczeniowe nie miesz- cz ce si w moralnej eksplikacji poj cia. *Sacrum* wskazuje bowiem na co le cego poza mo liwo ci „dotkni cia”, uchwycenia nienaruszalnej wy - szo ci. Je eli miałoby ono zosta uto samione z „dobrem”, to sens słowa „dobry” musiałby by bli szy raczej Plato skiej idei.

Kant odrzuca i falsyfikuje ten element *wi to ci* jako pusty - zabobonny i „szkodliwy” dodatek, który psuje czysto włą ciwego sensu *wi to ci*. Pewne wypowiedzi Kanta zdaj si wprawdzie sugerowa , e dopuszcza on istnienie jakich swoistych uczu religijnych: „Podziw dla pi kna, podobnie jak wzruszenie wywołane przez tak ró norodne cele przyrody, które umysł jest w stanie odczuwa jeszcze przed jasnym przedstawieniem sobie stwórcy wiata, maj w sobie co podobnego do uczucia religijnego”¹⁹. W innym miejscu Kant pisze o tym, e „[...] zdumienia granicz ce ze

¹⁸ R. Otto: *wi to* , op. cit., s. 32.

¹⁹ I. Kant: *Krytyka władzy s dzenia*, op. cit., s. 505, przypis.

strachem, groza, nabo ny dreszcz [...]”²⁰ przenikaj człowieka w zętkni ciu z nieujarzmionym pi knem przyrody. Ale nie dajmy si zwie pozorom - „nabo ny dreszcz”, to ci gle tylko nastrój sprzyjaj cy „dobremu trybowi ycia”. Tym samym jest to uczucie moralne, a nie ci le religijne. Jednak trudno si oprze wra eniu, e uczucie, o którym tu mowa, ma du o wspólnego z tzw. elementem *tremendum* wyodr bionym przez Otto w jego analizie odczucia *numinosum*.

Kantowskie poj cie *wzniosło ci* okazuje si szczególnie spokrewnione z religijnym *sensus numinis*. Ł czy je ju cho by sam element ambiwalencji odczu (je li pomin to, e znaczenie uczucia *wzniosło ci* ogranicza si do rodka podbudowy moralnej). Umysł otwiera si na przestrze wykraczaj - c poza sko czono ziemskiego „dzisiaj”. Jest to bliskie „nastrojeniu” religijnemu, gdy tre ci płyn ce z *numinosum* ukazuj zjawiskow realno wiata jako pozór warto ci prawdziwej, stanowi cej cel sam w sobie. Nico , zmiennie , sko czono empirycznego „ja” przeciwstawione s temu, e ostateczny sens istnienia nie zamyka si w owym ziemskim „dzisiaj”. Sfera „wi to ci” dana w prze yciu podkre la dualizm sko czono ci i niesko - czono ci, oraz dualizm człowieka w czasie i w wieczno ci. Słuszne wydaje si wi c, e Kant uznaje obecno idei nie miertelno ci w religii za co esencjonalnego. Sposób my lenia i odczuwania religijnego wi e si bowiem z subiektywnym i nie daj cym si uzasadni przeczcuciem niesko czono ci. Nie do ko ca jednak zgadzam si ze sposobem wywodzenia tej idei, drugiego z koniecznych *postulatów etycznych*.

3. Próba okre lenia ródła religijno ci. Religijno w aspekcie psychologicznym odnosi Kant do rozbie no ci, która zaznacza si pomi dzy predyspozycj moraln i wiatem zmysłowym rz dz cym si innymi prawami ni prawa moralne. *Za korze religijno ci* w tym aspekcie uwa am raczej *sprzeczno istniej c miedzy subiektywnym poczuciem absolutno ci „ja” a empirycznym faktem mierci*. Człowiek jest istot obdarzon wiadomo ci własnego „ja”, które cechuje to, e dane jest ono sobie w introspekcji jako co , do czego wszystko si odnosi. Z samo wiadomo ci zro - ni te jest pierwotne poczucie, e moje „ja” jest centrum i podstaw - „gdyby mnie nie było, nie byłoby te niczego innego”. Odczucie to uwa am za pierwotne, psychologiczne podło e refleksyjnie przedstawionej idei niesko - czono ci. Na poziomie filozoficznym refleksyjne „ja” mo e równie dotrze do tego, e jest ostatecznym warunkiem mo liwo ci zaistnienia wiata, tu poj tego jako cało do wiadczenia, bowiem tylko taki wiat jest dany (tzn. nie ma logicznego przej cia od wra e do rzeczy). Wszystko, cokolwiek widz , odczuwam, my l , jest zawarte w „ja” i tylko to jest realne (tzn. dane bezpo-

²⁰ Tam e, s. 171.

rednio i niew tpliwie), nie wywiedzione z wra e jako konstrukt. Podobnej refleksji filozoficznej - w której redukuje si wiat do tre ci do wiadczenia - nie dokonuje spontanicznie ka dy człowiek, ale u jej podło a le y owo bardziej pierwotne *poczucie*, dost pne ka dej istocie obdarzonej wiadomo ci .

Z drugiej strony, działaj c w wiecie uczymy si wnioskowa indukcyjnie. Od momentu, w którym uznali my innego człowieka za autonomiczne „ja” w oparciu o własne do wiadczenie, wnioskujemy indukcyjnie o sobie na podstawie tego, co fakty empiryczne mówi o innych ludziach. Zderzenie z faktem mierci innego człowieka, któremu przyznali my status „ja”, prowadzi wi c do wniosku sprzecznego z subiektywnym odczuciem niesko czono ci owego „ja”. Do wiadczenie zdaje si jawnie przeczy apriorycznemu przeczuciu i w ten sposób pojawia si dysonans pomi dzy nim a empiryczn namacalno ci mierci. Religia jako podstawa, której istot jest pozaintelektualne rozstrzygni cie o prawdziwo ci czego *nieznanego, jest* rodzajem odpowiedzi na ten dylemat. Rozumowo owej sprzecno ci nie sposób rozstrzygn , bowiem nie sposób sprawdzi , czy subiektywne poczucie „ja” gwarantuje cokolwiek w obiektywnej realno ci, ani czy mier jest rzeczywicie ko cem „ja”. Uczucia religijne s nierozzerwalnie zwi zane z pytaniem o status ludzkiego „ja”: „sk d przychodz i dok d zmierzam?”.

4. Sfera rytualno-obrz dowa jako narz dzie aksjologicznej reorientacji. Sfera powinno ci w religii rozumu zostaje zredukowana do **diedziny moralno ci**. Element rytualny jest dla Kanta przejawem prymitywnej umysłowo ci, która dostosowuje przedmiot religii do iluzorycznego prze wiadczenia, e mo na zdoby wpływ na Bóstwo za pomoc fizycznych rodków. Jest to sposób, w jaki magicznie my l cy człowiek usiłuje omin zasad sprawiedliwo ci. Interpretowanie swoistych form rytualnych jako rodków magicznych oddziaływa na Bóstwo, eliminuje ró nic , jaka zachodzi pomi dzy religiami typu magicznego a tzw. religiami soteriologicznymi. Doniosło sfery obrz dowej polega w istocie na czym innym. W religiach soteriologicznych nie pełni ona ju funkcji czynno ci magicznych, zorientowanych na osi gni cie doczesnych korzy ci, lecz na kwestii „zbawienia” poj tego jako powrót do *numinosum*. Poj cie pojednania z Bogiem okre la rol rytuału, ale jedynie w sensie **próby oddziaływania na samego człowieka**, a nie -jak s dzi Kant - przekupienia Boga. Człowiek, jako niepełny wobec *numinosum*, musi i drog doskonalenia si , na której moralno , podobnie jak rytuał, jest jednak tylko rodkiem.

Udział w rytuale oznacza pewien cenny wysiłek uczyniony w celu przypomnienia sobie o tym, co najwysze. Jest to rodzaj powrotu ku własnemu wn trzu, odnalezienie wa no ci perspektywy, w której *numinosum* jest *ostatecznym horyzontem*. Ewokowanie uczu religijnych jest „konieczne”, gdy w wiecie człowiek jest nieustannie przywoływany, wabiony ku czemu

innemu. Dlatego sfer obrzędów należy interpretować jako coś, co „uprzytamnia” właściwy cel. Jest to więc **proces aksjologicznej reorientacji wiadomości** nastawionej na empiryczne zewnętrzne. W tym właściwie sensie człowiek staje się *otwarty na numinosum*. A zatem rytuał ma oddziaływać na ludzki umysł, a nie na subiektywną wolę Bóstwa. Sfera rytualna dostarcza sposobów religijnego samokształcenia. Nie zmienia to faktu, że przez niektórych ludzi mogą być używane inaczej, tzn. jako środki magiczne.

Holistycznie pojęta „natura ludzka” nie sprowadza się wyłącznie do racjonalności. Człowiek jako podmiot, to nie tylko władza tworzenia pojęć i operowania nimi, lecz całość fizyczno-intelektualno-moralna²¹. Kant miał wiadomo złe ono ci człowieka, ale wszystko, co nie-racjonalne, było dla niego tylko subiektywne i przypadkowe, a zatem - bez wielkiej wagi. To, co konieczne według rozumu, nie obejmuje jednak potrzeb człowieka jako całości. Ponieważ człowiek nie jest tylko intelektem, ani tylko czysto rozumnie, nie może, w sensie religijnym, „zbawić się” tylko przez rozum. Jednostka jako jedno umysłu i ciała (intelektu i emocji), także przeżywa, a nie jedynie myśli. Środki, o których tu mowa, mają być właściwie przemianą, przygotowaniem do tej nierozdzielnej jedności. Czynnikiem uczuciowym jest istotny choćby dlatego, że słuszenie wartością wymaga „umiłowania” tych wartości. Poza tym, w wymiarze czysto fizycznym zostało wykazane, że stany umysłu związane są ze zmianami fizjologicznymi²².

Kant w gruncie rzeczy docenia środki „nastrajające” umysł do spełniania celu, tyle tylko, że cel religii zapożyczony z racjonalnej etyki. Ponieważ jednak „racjonalność” oznacza w tym miejscu *rozum praktyczny*, a nie *intelekt*, to wiczeniem „harmonizującym” z właściwym celem nie jest „teoretyczna zaprawa”, lecz pielęgnowanie podniosłych odczuć, które w nieco tajemniczy sposób splecione są z ideami rozumowymi. Niektóre formy rytualne nabierają dla Kanta sensu, gdy rozumiane są jako *środki jednoczące wspólnotę etyczną*. Pusty rytuał może więc przeobrazić się w „etyczną uroczystość”; rodek „[...] podbudowy duchowej, która [...] może wzywać wzruszenie a do [stanu] *moralnego natchnienia* [...]”²³. Wyjątkowy status przyznaje Kant także modlitwie bezsłownej, która przybliża umysł do prawdziwego „ducha modlitwy”. Nieoczekiwanie, wydaje się ona bliska czystej kontemplacji mistyka, jednakże tylko formalnie - jako wolna od wszelkich formuł słownych otwarcie ku czemuś, co stanowi najwyższy cel. Intencjonalnie jednak

²¹ Nie mam tu na myśli jakichś substancjalnych składników”, lecz jedynie aspekty, w których człowiek przejawia się jako egzystencja.

²² Uwaga ta zapożyczona jest wprawdzie z innego poziomu rozważań, ale przytaczam ją jako sygnał, że środki religijne, takie jak np. post, mogą brać udział w kształtowaniu pewnego sposobu widzenia świata, pomimo tego, że są środkami fizycznymi.

²³ I. Kant: *Religia w obrębie samego rozumu*, op. cit., s. 237, przypis.

przedmiotem odniesienia owej kontemplatywnej „zadumy” jest jedynie moralne doskonalenie się, podczas gdy dla mistyka jest nim *numinosum*. Tę „moralną kontemplację” uważa Kant za coś, przez co oddziałuje się „[...] tylko na samego siebie (w celu ożywienia swego moralnego usposobienia *za pośrednictwem idei Boga*) [...]”²⁴. Na przykładzie tej pseudoreligijnej modlitwy bez słów widzimy wyraźnie, że Bóg należy tu do orszaku wartości słownych.

„Umiełowanie” Boga jako uczuciowo przeżywanej wartości jest dla osoby religijnej - posługując się językiem Kanta - *poświadczeniem* do spełnienia powinno ci odnosić się do Boga. Kant twierdzi, że na razie nie jesteś w stanie do umiłowania wartości, choć zarazem musimy ku temu dążyć. Rozumie on jednak przez to, że nie możemy w doskonały i harmonijny sposób działać zgodnie z prawem rozumu (kochamy Boga = chętnie wypełniamy jego przykazania). Niewątpliwie - nie jesteśmy w tym doskonałi. Jednak „miłość Boga” oznacza coś więcej - odczuwanie, które rzeczywiście stanowi potencjalnie przez Kanta „materie” działania moralnych człowieka religijnego.

„Odczucie boskości” (*sensus numinis*), które dla Kanta jest tylko „złoty fantazm”, ma pewnie niezwykle istotne cechy: „[...] uczucia tego nie możemy nauczyć, możemy na nie tylko «wzbudzić» z ducha”²⁵. Jeśli jest ono komu zupełnie obce, to żadne wyjaśnienia nie wywołają zrozumienia. Podobnie „puste” wydają się słowa w odniesieniu do muzyki. Słucha *o muzyce*, a słucha *muzyki* - to dwie całkiem odmienne czynności: za pośrednictwem pojęcia muzyki nie możemy na przykład dążyć, możemy jedynie - przybliżyć. Jeśli więc człowiek nie odnajduje w sobie religijnego „oddziaływania”, to żadne rozumowe instrukcje nic mu nie powiedzą. Rdzenne dla religii uczucie jest *nieprzekazywalne*. Wiążąc się z tym „paradoksem wiary”: aby móc *odczuć* Boga, trzeba się najpierw na niego *otworzyć*, ale aby się otworzyć, trzeba już *wcześniej wierzyć*. Przeżywanie - i to nie tylko religijno-mistyczne - są autorytatywne; płynące z nich „pewność” jest ważna tylko dla podmiotu przeżywającego. Wiara i przeżywanie religijne nawzajem siebie wspierają. Drogą do odczucia Boskości jest więc *w i a r a*. A co jest drogą ku wierze?

Odczucie wiary to ci pozostaje dla rozumu „*terra ignota*”, dla niego *numinosum* zamyka się w pojęciowym schemacie. Dlatego religia nie może być tylko dziedziną rozumu, ponieważ w ten sposób wymyka się coś, co decyduje o jej tożsamości. Etyka w religii jest tylko rodzajem, stopniem wtajemniczenia, drogą ku „przeżywaniu”.

²⁴ Ibidem, s. 235. przypis.

²⁵ R. Otto: *Wiara*, op. cit., s. 87.