

C h r i s t i a n D a n z

Historia religii jako historia kościoła. Uwagi dotyczące Kantowskiej interpretacji dziejów chrześcijaństwa przedstawionej w rozprawie o religii

Filozofia moralna Kanta nie przyznaje religii żadnej funkcji uzasadniającej¹. Jak mówi Kant już w pierwszym zdaniu przedmowy do rozprawy o religii, etyka opiera się wyłącznie na pojęciu wolnego człowieka, który określa siebie według praw nadanych sobie samemu, tak że „nie potrzebuje” ona „ani idei jakiejś innej, wyższej od człowieka, istoty dla poznania swego obowiązku, ani pobudki innej niż samo prawo”². Jedynie ze względu na wtórne zagadnienie czystego rozumu praktycznego religia dochodzi do głosu w filozofii moralnej Kanta, mianowicie w związku z zastosowaniem czystego rozumu praktycznego do skończonych, zmysłowych istot rozumnych. Tylko bowiem dla nich powstaje problem zjednoczenia cnoty ze szczęśliwością. Przejście od etyki do religii nie jest zatem motywowane pragnieniem uzasadnienia teoretycznego, lecz dochodzi do skutku dzięki potrzebie urzeczywistnienia etyki w warunkach skończoności. Konkretyzacja teorii re-

¹ W kwestii Kantowskiego pojęcia religii zob. R. Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/New York 1990; U. Barth, *Religion oder Gott? Die religionstheoretische Bedeutung von Kants Destruktion der spekulativen Theologie*, w: U. Barth, W. Gräb (hrsg.), *Gott im Selbstbewußtsein der Moderne. Zum neuzeitlichen Begriff der Religion*, Gütersloh 1993, s. 11–34; U. Barth, *Kants Begriff eines Gegenstandes der praktischen Vernunft und der systematische Ansatz der Religionsphilosophie*, w: U. Schnelle (hrsg.) *Reformation und Neuzeit. 300 Jahre Theologie in Halle*, Berlin/New York 1994, s. 267–302; C. Dierksmeier, *Das Noumenon Religion. Eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants*, Berlin/New York 1998.

² I. Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hrsg. von R. Malter, Stuttgart 1974, B III. W dalszym ciągu Kantowską rozprawę o religii oznaczamy jako *Ri* i podajemy strony według drugiego wydania. [I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. Aleksander Bobko, Znak: Kraków 1993, s. 23. Poniżej strony polskiego wydania w nawiasach kwadratowych umieszczonych w tekście głównym lub w przypisie – R.M.].

ligii w omawianej rozprawie ma przeto od samego początku na oku to, od czego abstrahowano, uzasadniając moralność, mianowicie człowieka jako skończoną, zmysłową istotę rozumną. W religii więc świadomość skończona nie ma za przedmiot konstytucji wolności, lecz jej realizację. Filozofia religii to zatem dla Kanta teoria urzeczywistnienia skończonej wolności. W tej systematycznej perspektywie moralnofilozoficzne pojęcie religii pozostaje też w ścisłym związku z filozofią dziejów³.

Konstrukcja dziejów religii, jakiej Kant się podjął w *Religii w obrębie samego rozumu*, stanowi nie tylko początek zabiegów o historyczne zrozumienie religii, lecz także rozbudowaną próbę historycznej interpretacji i umiejscowienia chrześcijaństwa⁴. W drugim rozdziale trzeciej części rozprawy o religii zakorzenienia Kant swą teorię religii w historii. Za temat poniższych wywodów obieramy konstrukcję dziejów religii, przedstawioną przez Kanta w owym fragmencie. Argumentację rozwinie w trzech krokach. Najpierw trzeba wnikać w Kantowskie pojęcie krytycznej historii religii i w systematyczną myśl, na której się ono opiera. W nawiązaniu do tego należało będzie skierować spojrzenie na samą Kantowską interpretację historii religii, tak jak wynika ona z Kantowskiego pojęcia dziejów religii. Zakończę krótkimi uwagami dotyczącymi Kantowskiej moralnofilozoficznej interpretacji dogmatu o Trójcy Świętej i jego funkcji w filozofii moralnej. Przy okazji chciałbym uzasadnić tezę, że za istotny cel dziejów religii Kant nie uważa przezwyciężenia wiary historycznej⁵, lecz refleksyjną przejrzystość świadomości moralno-religijnej dla siebie samej w jej swoistości.

1. Kantowskie pojęcie krytycznej historii religii

Fragment rozprawy o religii, którym się w dalszym ciągu zajmujemy, ma za temat „*Historyczne przedstawienie stopniowego tworzenia rządów dobrego pryncypium na ziemi*” (*Ri* 183 [155])⁶. Jeśli pierwszy rozdział trzeciej części, zatytułowany „*Filozoficzne przedstawienie zwycięstwa dobrego pryncypium przez utwo-*

³ W sprawie Kantowskiej filozofii dziejów zob. K. Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*, Köln 1963; A. Habichler, *Reich Gottes als Thema des Denkens bei Kant. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Studie zur kantischen Reich-Gottes-Lehre*, Mainz 1991.

⁴ W kwestii znaczenia Kantowskiej interpretacji dziejów religii zob. E. Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte*, w: „Kant-Studien” 9 (1904), s. 21–154, zwł. s. 50. W sprawie stosunku Troeltscha do Kanta zob. mój tekst *Ethische Normativität und geschichtliche Relativität. Kantische Elemente in der ethischen Geschichtsphilosophie Ernst Troeltschs*, w: G. Schönrich (Hrsg.), *Normativität und Faktizität* („Dresdner Hefte zur Philosophie”), Dresden 2004 (w druku).

⁵ To pogląd H.M. Baumgartnera z *Das „ethische gemeine Wesen” und die Kirche in Kants „Religionsschrift”*, w: F. Ricken, F. Marty (Hrsg.), *Kant über Religion*, Stuttgart 1992, s. 156–167.

⁶ Kursywa pochodzi od Danza [R.M.].

zenie Królestwa Bożego na ziemi” (*Ri* 131 [122]), analizuje strukturalne uwarunkowania i konsekwencje urzeczywistnienia moralnego celu ostatecznego, to we fragmencie, który bierzemy teraz pod uwagę, chodzi o faktyczną realizację tej struktury w historii religii. Kategorialna różnica kierunku refleksji w obu fragmentach – z jednej strony strukturalna teoria, z drugiej historyczna realizacja owej struktury – ujawnia się już w nagłówkach, jakie wybrał Kant. Jeśli w strukturalnej analizie warunków urzeczywistnienia celu ostatecznego przez skończone istoty rozumne chodzi o zwycięstwo dobrego pryncypium, to w odniesieniu do historii religii mówi Kant jedynie o stopniowym tworzeniu rządów dobrego pryncypium. Fragment poświęcony historycznemu obrazowi stopniowego tworzenia Królestwa Bożego obejmuje cztery ścieżki argumentacyjne, powiązane systematycznie. Dominującą perspektywę ujęcia dziejów religii wyznacza pytanie o ich systematyczną jedność na tle moralnofilozoficznej konceptualizacji religii. Krytyczne i historyczne przedstawienie dziejów religii zakłada spełnienie dwóch warunków, które pozwoli mówić o jedności dziejów. Z jednej strony wywód historyczny zakłada stany rzeczy w czasie i przestrzeni, czyli religie historyczne, w których wykładni pośredniczy zmysłowość. Filozofia religii nie wyłącza z siebie wyobrażeń religijnych, lecz rekonstruuje ich racjonalną treść praktyczną. Jak wiadomo, Kant z tego powodu nadał swej rozprawie tytuł właśnie *Religia w obrębie samego rozumu*, a nie „*Religia rozumu*”. Tę świadomość religijną, w której wykładni główną rolę grają wyobrażenia zmysłowe, nazywa Kant wiarą historyczną, a o ile odnosi się ona do pewnej księgi – wiarą kościelną. Spełnienie pierwszego warunku krytycznej historii religii wcale jednak nie przesądza o pojęciu ani o ważności danej religii. Dlatego krytyczna historia religii zakłada jeszcze jeden warunek, który od pierwszego musi się różnić kategorialnie. Opiera się on na takim pojęciu religii, które dostarcza miary ważności roszczeń religijnych dochodzących do głosu w historii. Jak wiemy, przez religię rozumie Kant poznanie „*wszystkich obowiązków jako przykazań boskich*”⁷. Dopiero oba warunki razem wzięte spełniają pojęcie krytycznej historii religii albo, jak pisze Kant, pojęcie „powszechnej historii kościoła, o ile ma ona tworzyć pewien system” (*Ri* 189 [159]).

Łatwo dostrzec, że za tym problemowym ukazaniem krytycznej historii religii kryje się podstawowy problem Kantowskiej filozofii moralnej, który w omawianym fragmencie Kant wyjaśnia, przywołując dzieje religii. Polega on na tym, że urzeczywistnienie moralności nie jest w stanie przekroczyć skończoności człowieka. Ludzka zmysłowość, której nie sposób się wywinąć, musi tedy zostać zjednoczona z jego cnotą. Zarysowane ukazanie problemu krytycznej historii religii wprowadza zatem treściowe kryterium materialnego urzeczywistnienia teorii re-

⁷ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 233 lub I. Kant, *Werke*, Bd. 6. hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt 1983, s. 261. [I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. Jerzy Gałęcki, Warszawa: PWN 1972, s. 208. Kursywy brak w polskim przekładzie – R.M.].

ligii, polegające na „zasługiwaniu na szczęście” i dostarczające miary wyobrażonym treściom świadomości religijnej, jakie pojawiły się w historii⁸. Ten krytyczny przegląd religijnych treści świadomości prowadzi – jak się okaże – do teorii obchodzenia się z przygodnością, która nieuchronnie pojawia się, kiedy skończone, zmysłowe istoty rozumne urzeczywistniają etykę.

Zgodnie z podanym ujęciem problemu nie można przedstawić historycznie ani czystej wiary religijnej jako takiej, ani wiary kościelnej jako takiej. Pierwszej nie, ponieważ dotyczy ona jedynie moralno-religijnego usposobienia człowieka, które wskutek swego noumenalnego charakteru w równie niewielkim stopniu może być publiczne jak zmienne. Religia „w najwyższym znaczeniu tego słowa [...], ponieważ [...] opiera się na czystej moralnej wierze, nie jest stanem powszechnym, lecz każdy człowiek może sobie uświadomić tylko swoje własne postępy w wierze” (*Ri* 183 [155]). Z kolei wiara kościelna, aczkolwiek można od niej oczekiwać „jedynie [...] ogólnego historycznego przedstawienia” [155], potrzebuje jeszcze czystej wiary religijnej, jeśli w ogóle ma spełniać warunek systematyczności. Bez owej wiary historia kościoła nie byłaby ani powszechna – co prowadziłoby do wniosku, że nie chodzi o *wspólną etyczną* z właściwym jej pryncypium jednoczącym (*Ri* 130 [120]), lecz o społeczeństwo *prawno-obywatelskie*, które się znajduje w *etycznym stanie naturalnym* (*Ri* 131 [122])⁹ – ani w odniesieniu do historii tworu tego typu nie można by mówić o dziejach ujednoliconych przez jakiś pryncypium. O kościele powszechnym, a zatem o powszechnej historii kościoła jako syntezie empirycznie zmiennej wiary kościelnej i nieziennej czystej wiary religijnej, można przeto mówić wtedy dopiero, kiedy wiara historyczna „publicznie uznaje swoją zależność od ograniczających warunków tej drugiej oraz konieczność pozostawania z nią w zgodności” (*Ri* 184 [155]).

Krytyczna historia religii, pomyślana przez Kanta jako powszechna historia kościoła, jest więc możliwa tylko wtedy, kiedy schodzą się oba aspekty – empiryczna religia i moralnofilozoficzne pojęcie religii. Tylko bowiem pojęcie religii gwarantuje jedność historii kościoła, nie wiara historyczna. Ponieważ stosunek empiryczno-zmysłowego pojęcia religii do moralnofilozoficznego pojęcia teżej odsyła do relacji zmysłowości do moralności w dominującej perspektywie urze-

⁸ W związku z Kantowską „formułą pośredniczącą” „zasługiwania na szczęście” (*Ri* XIII, uwaga [Przez „zasługiwanie na szczęście” tłumaczmy „*Würdigkeit glücklich zu sein*”. Odbiegamy więc od wersji Bobki, który posługuje się sformułowaniem „godność do bycia szczęśliwym”. Por. *Religia...*, wyd. cyt., s. 28 – R.M.) jako treściowym kryterium materialnej konkretyzacji rozprawy o religii zob. U. Barth, *Kants Begriff eines Gegenstandes der praktischen Vernunft und der systematische Ansatz der Religionsphilosophie*, s. 301.

⁹ Dwa ostatnie przytoczenia zmodyfikowano, wyróżnienia u Danza i u Kanta, w polskim przekładzie brak wyróżnień. „Z właściwym jej pryncypium jednoczącym” jest quasi-przytoczeniem, któremu w polskim przekładzie odpowiada wyrażenie „tylko sobie właściwe jednoczące pryncypium” [R.M.].

czywistnienia etyki w uwarunkowaniach ludzkiej skończoności, można – jak pisze Kant – „przewidzieć, że ta historia będzie jedynie opowiadaniem o nieustannej walce pomiędzy wiarą religijną opartą na obrzędach i opartą na moralności” (*Ri* 184 [155]). Zadaniem krytycznej historii religii musi więc być takie krytyczne zatamowanie nieposkromionego zmysłowego rozrostu religii, żeby zmysłowość co prawda nie zanikła całkowicie, ale została zharmonizowana z moralnością. Owo krytyczne oczyszczenie religii polega na tym, że pragnienie szczęścia ustępuje szacunkowi dla prawa moralnego w funkcji motywu determinującego działanie.

2. Historia religii jako historia chrześcijaństwa

Według Kanta należy się liczyć z tym, że dzieje religii zawierają ów potencjał krytycznego przenikania siebie samych. Historycznie rzecz biorąc, takiego krytycznego samooczyszczenia religii – przynajmniej zgodnie z poglądem Kanta – dostarcza chrześcijaństwo w odmianie protestanckiej. Tu bowiem „predyspozycja do jedności powszechnego kościoła zbliżyła się już do swego rozwinięcia, skoro postawione zostało przez nią [historię kościoła – R.M.] przynajmniej pytanie o różnicę między wiarą rozumową i historyczną” (*Ri* 185 [156]). Jakkolwiek trudno się dopatrzeć tego postulatu w bezpośrednich autoekspresjach świadomości religijnej, należy się przecież liczyć z tym, że chrześcijaństwo „od samego początku swego istnienia” posiadało „zarodek i pryncypia obiektywnej jedności prawdziwej i *powszechnej* wiary religijnej, do której się stopniowo” zbliżało (*Ri* 185 [156])¹⁰.

Wyznaczony przez moralnofilozoficzne pojęcie religii typ rozważań religijnohistorycznych, który Kant stosuje do chrześcijaństwa, sam już jest – na co zwrócił uwagę przede wszystkim Ernst Troeltsch – wyrazem konstruktywnego podejścia do wywołanego europejskim oświeceniem deficytu ważności i wiarygodności tradycyjnych uzasadnień pozycji chrześcijaństwa¹¹. Taki sposób ujęcia chrześcijaństwa natrafia na problem historycznego pochodzenia chrześcijaństwa od judaizmu. Stosunkowi judaizmu do chrześcijaństwa poświęcony jest drugi krok argumentacyjny naszego fragmentu. Zajmiemy się teraz tą sprawą.

Ze względu na systematyzację krytycznej historii religii, pomyślanej przez Kanta jako powszechna historia kościoła, chodzi tu o miejsce judaizmu – w ramach powszechnej historii kościoła – jako bezpośredniego poprzednika tudzież fizycznego impulsu „do utworzenia (chrześcijańskiego) kościoła” (*Ri* 186 [156]). Stanowisko Kanta jest jednoznaczne i negatywne. Nie tylko nie ma dla judaizmu miejsca w powszechnej historii kościoła, o ile przedstawia ona „jedność pryncypium” (*Ri* 185 [156]), lecz judaizm „nie jest właściwie wcale religią” (*Ri* 186 [156 n.]).

¹⁰ Wyróżnienie u Danza i u Kanta, brak wyróżnienia w polskim przekładzie [R.M].

¹¹ E. Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie*, wyd. cyt., s. 21–154.

Kantowski ogląd dziejów religii w ogólności i judaizmu w szczególności jest zależny – na co zwracali uwagę m.in. Ernst Troeltsch i Josef Bohatec¹² – zarówno od ówczesnego stanu badań nad historią religii, jak i od zawartej w nich oceny judaizmu. Pochodzący od Kanta osąd judaizmu odzwierciedla jednak nie tylko religijnohistoryczny konsens oświecenia, lecz także granice jego własnego pojęcia religii. Religie empiryczne, które nie są zgodne z czystą wiarą religijną, nie mogą uchodzić za religie. Gdzie brak etyki, tam nie ma również religii.

Judaizm czy też wiara żydowska nie stanowi etycznej wspólnoty, lecz ma charakter legalistycznego stowarzyszenia obywatelskiego. Jest „jedynie związkiem wielu ludzi, którzy należąc do szczególnego rodu, uformowali się nie tyle w kościół, co raczej we wspólnotę podległą jedynie politycznym prawom” (*Ri* 186 [157]). Jeżeli jednak judaizm jest jedynie legalistycznym stowarzyszeniem obywatelskim, to należy jeszcze do etycznego stanu natury. Ukształtowane na gruncie judaizmu pojęcie Boga reprezentuje z tej racji poziom nieuświadomionego antropomorfizmu. Kant wylicza trzy argumenty, które mają uzasadnić tezę, że w przypadku judaizmu nie chodzi o religię, lecz o wspólnotę polityczną. Z jednej strony nakazy judaizmu, łącznie z dekalogiem, nie kierują się ku usposobieniu moralnemu, lecz dotyczą „tylko działań zewnętrznych” (*Ri* 187 [157]). To spostrzeżenie przeczy moralnofilozoficznemu pojęciu religii, zgodnie z którym religia jest *poznaniem* „wszystkich obowiązków jako przykazań boskich” (*KpV* A 233)¹³. Jeżeli tę charakterystykę pojęcia religii odczytamy analitycznie, to okaże się, że świadomość obowiązku jest zarazem wciąż okazywaną Bogu. W konsekwencji – judaistyczne pojęcie Boga podlega krytyce, „pojęcie boskości wypływa bowiem tylko ze świadomości tych praw i potrzeby rozumu [nakazującej] przyjąć [istnienie] mocy, która potrafi im zapewnić pełny, możliwy w świecie efekt, zgodny z moralnym celem ostatecznym” (*Ri* 147 [132]).

Jeśli pierwszy argument dlatego odmawia judaizmowi statusu religii, że żydowskie pojęcie Boga bynajmniej nie jest konkretyzacją przeświadczenia samowiedzy praktycznej, iż „w uskutecznianiu dobra najwyższego można mieć udział tylko dzięki boskiemu twórcy harmonii natury i etyczności”¹⁴, to drugi argument również koncentruje się na pewnym warunku realizacji samowiedzy praktycznej, którego judaizm nie spełnia. Chodzi o postulat nieśmiertelności duszy.

Ponieważ bez wiary w życie przyszłe jest nie do pomyślenia żadna religia, [...] judaizm jako taki i w czystej postaci nie zawiera wcale wiary religijnej. (*Ri* 187 [157])

¹² J. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen*, Hamburg 1938, s. 457–504.

¹³ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, wyd. cyt. [R.M.].

¹⁴ U. Barth, *Kants Begriff eines Gegenstandes der praktischen Vernunft und der systematische Ansatz der Religionsphilosophie*, wyd. cyt., s. 295.

W końcu trzeci argument próbuje wykazać, że judaizm dlatego jest partykularnym nastawieniem politycznym, a nie ogólnym etycznym, czyli religią, że wyobrażenie szczególnego przymierza z Bogiem wyklucza wedle judaizmu wszystkie inne narody. Również tu powołuje się Kant na pojęcie Boga, które nie osiąga ogólności moralnofilozoficznego pojęcia Boga, lecz pozostaje partykularne, mimo centralnej dla judaizmu idei zakazu sporządzania wizerunków.

Bóg pragnący przestrzegania jedynie takich przykazań, przy których nie jest wymagane udoskonalone moralne usposobienie, nie jest właściwie tą moralną istotą, której pojęcie jest nam potrzebne do religii. (*Ri* 189 [158 n.])

Te trzy argumenty pokazują, że w przypadku judaizmu nie mamy do czynienia z religią, lecz z nastawieniem politycznym, z teokracją. O judaizmie, choć to poprzednik i fizyczne źródło chrześcijaństwa, nie można zatem powiedzieć, że „stanowił epokę należącą do stanu *powszechnego kościoła* albo nawet w swoim czasie sam tworzył kościół powszechny” (*Ri* 188 [158])¹⁵.

Jedynie chrześcijaństwo może wyłonić z siebie powszechną historię kościoła, „o ile ma ona tworzyć pewien system” (*Ri* 189 [159]). Dowód tego twierdzenia jest tematem trzeciej ścieżki argumentacyjnej naszego fragmentu. Owej pozycji chrześcijaństwa w dziejach religii nie można atoli uzasadniać na podstawie autoekspresji świadomości religijnej, lecz wyłącznie wykazując, że chrześcijaństwo harmonizuje z czystą religią moralną. Tylko takie uzasadnienie, odwołujące się do istotowego pojęcia religii, upoważnia nie tylko do stwierdzenia, że chrześcijaństwo stanowi „całkowite odejście od judaizmu, z którego powstało”, lecz także, iż „spowodowało całkowitą rewolucję w dogmatyce” (*Ri* 189 n. [159]).

Kant przytacza w istocie dwa argumenty za tym, że powszechna historia kościoła zaczyna się wraz z chrześcijaństwem. Z jednej strony mówi o wprowadzeniu etycznie uszlachetnionego pojęcia Boga, jak również nierozdzielnie z tym pojęciem związanego celu ostatecznego, Królestwa Bożego, które ma zostać urzeczywistnione, a z drugiej strony – o uświadomieniu różnicy między wiarą historyczną a rozumową. Już wczesny Kant – wspomnijmy tu tylko – w swych refleksjach z lat 70. i 80. XVIII wieku znaczenie chrześcijaństwa dla filozofii moralnej dostrzegał w tym, że odróżnia ono szczęśliwość od pryncypium etyczności¹⁶. Oba argumenty są wewnętrznie zbieżne, gdyż z etycznym pojęciem Boga związana jest ta refleksyjność moralna, która stanowi przesłankę rozróżnienia wiary historycznej i rozumowej.

¹⁵ Wyróżnienie u Danza i Kanta, brak wyróżnienia w polskim przekładzie [R.M.].

¹⁶ Por. Kant, AA XIX, 238 (nr 7060): „Nauczyciel *ewangelii* słusznie zakładał, że obie zasady zachowania, cnota i szczęśliwość, są odmienne i pierwotne. Dowiódł, że ich powiązanie nie wynika z natury (tego świata). Powiedział, że mimo to można w nie ufnie wierzyć. Jakkolwiek warunek umieścił wysoko i podporządkował go najświętszemu prawu”. Zob. w związku z tym K. Düsing, *Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie*, w: „Kant-Studien” 62 (1971), s. 5–42, zwł. 12 nn.

To, że chrześcijaństwo „zostało oparte na całkiem nowym pryncypium” (*Ri* 189 n. [159]), nie polega na znamionach treściowych¹⁷, lecz na jego refleksyjności moralnej. Nie jest ono niczym innym niż religijną wykładnią pewności samowiedzy moralnej ze względu na możliwość jej urzeczywistnienia. Refleksyjność, która wyróżnia chrześcijaństwo za pośrednictwem właściwego mu etycznego pojęcia Boga, dochodzi do głosu w zmienionej charakterystyce stosunku zmysłowości do moralności. Przez to nowe określenie chrześcijaństwo wprowadziło religię moralną do historii. Ponieważ może ona być wprowadzona tylko przez wiarę historyczną lub też w uwarunkowaniach skończoności może trwać tylko współpracując z taką wiarą, dzieje chrześcijaństwa od początku naznaczone są dwuznacznością. Przejawia się ona w tym, że historyczne chrześcijaństwo zniwelowało różnicę między wiarą historyczną a rozumową, tak że wiara historyczna zdominowała religię moralną. Od tego uzależniony jest następnie problem uczoności, której do swej reprodukcji pilnie potrzebuje wiara historyczna, a która wszelako ogranicza powszechność kościoła. Dopiero dzięki uchwyceniu różnicy między wiarą historyczną a rozumową, w zarodku obecnej już u źródeł chrześcijaństwa, religia może uzyskać jasność co do swego specyficznego ustroju. Stadium rozbudowy przez chrześcijaństwo takiej świadomej siebie wiedzy o własnej refleksyjności rozpoczyna się zdaniem Kanta w jego epoce:

Jeżeliby zapytać, jaki okres w całej znanej dotąd historii kościoła był najlepszy, to bez cienia wątpliwości mogę odrzec – *jest to czas obecny*. Coraz bardziej bowiem można pozwolić na swobodny rozwój zarodka prawdziwej wiary religijnej, tak jak teraz został on zaszczerpiony w chrześcijaństwie, co prawda tylko przez nielicznych, ale za to oficjalnie. Dlatego możemy oczekiwać ciągłego przybliżania się do kościoła jednoczącego na zawsze wszystkich ludzi – kościoła, który stanowi widzialne przedstawienie (schemat) niewidzialnego Królestwa Bożego na ziemi. (*Ri* 197 n. [163 n.])¹⁸

Historycznie ukształtowana świadomość refleksyjności właściwej chrześcijaństwu przedstawia warunki stopniowego utwierdzania ziemskiego władania dobrego pryncypium, a co za tym idzie – warunek przejścia z etycznego stanu natury do wspólnoty etycznej. Dwie zasady i jedna konsekwencja prawno-polityczna wiążą się z tą świadomością wytworzoną przez historię. Pierwsza zasada pełni funkcję nośnika wiary historycznej ze względu na religię moralną i sprowadza się do pragmatycznego przeformułowania staroprotestanckiego pryncypium ujmowania Pisma, które to pryncypium załamało się pod naporem krytyki historycznej. Biblii nie należy brać za podstawę nauczania kościelnego z racji jakichś zawartych

¹⁷ Por. *Ri* 193 [161]: „Jeżeli mielibyśmy do czynienia z historyczną wiarą dotyczącą pochodzenia oraz być może nadprzyrodzonej rangi jego osoby, to nauka ta wymagałaby chyba potwierdzenia przez cuda, ale jako nauce przynależnej do czysto moralnej doskonalącej duszę wiary zbędne są wszelkie tego typu dowody jej prawdziwości”. [U Kanta „historyczną wiarą” wyróżnione, u Danza i w polskim przekładzie brak wyróżnienia. – R.M.]

¹⁸ Wyróżnienie u Danza i Kanta, brak wyróżnienia w polskim przekładzie [R.M.].

w niej treści objawionych, lecz tylko dlatego, że „najrozumniej i najsprawiedliwiej byłoby nadal używać raz już danej księgi jako podstawy kościelnego nauczania”. Toteż – kontynuuje Kant – nie powinno się „osłabiać jej wartości przez niepotrzebną lub zuchwałą krytykę, przy tym jednak żadnemu człowiekowi [...] narzucać wiary w nią jako czegoś koniecznego do zbawienia” (*Ri* 198 n. [164]). Druga zasada, która wynika z uświadomienia różnicy między wiarą historyczną a rozumową, ma konsekwencje dla świadomości religijnej. Głosi ona, że przedstawienia religijne są objaśnieniami pewności samowiedzy praktycznej, a zatem przedstawieniami urzeczywistnienia celu ostatecznego. Bez wyobrażeń religijnych, które za każdym razem są zmysłowe, nie można mówić o historii, nie miałby też kościół trwałości bez nich. Jakkolwiek wyobrażenia religijne są niezbędne dla samorozumienia skończonych istot rozumnych, naturalnie nie mogą stanowić podbudów działań moralnych. Usprawiedliwione są tylko wtedy, kiedy się zgadzają z moralnością. Treściowym kryterium rekonstrukcji wyobrażeń religijnych jest dla Kanta pośrednie pojęcie „zasługiwanie na szczęście”.

Z tymi dwiema zasadami wiąże się konsekwencja prawno-polityczna. Polega ona na tym, że „obowiązkiem regenta jest nie przeszkadzać w upowszechnianiu tych zasad” (*Ri* 200 [143]). Wprawdzie stopniowe utwierdzanie wspólnoty etycznej właściwie nie może się opierać na prawnym przymusie¹⁹, jednak kościół zakłada legalny ustrój państwowy.

Każda polityczna wspólnota życzyłaby sobie wprawdzie także zgodnego z prawami cnoty panowania nad umysłami. Gdzie bowiem nie sięgają jej środki przymusu – bo człowiek jako sędzia nie jest przecież w stanie przeniknąć wnętrza drugiego człowieka – tam cnotliwe usposobienie wywołałoby pożądaný skutek. Biada jednak prawodawcy, który pod przymusem chciałby stworzyć konstytucję zwróconą ku moralnym celom! (*Ri* 132 [123])

Nie można empirycznie dowieść stopniowego tworzenia się ziemskich rządów dobrego pryncypium. Pewności, że ostatecznie zwycięży dobre pryncypium, nie uzasadni więc także historia. Ze względu na konstytucję skończonych istot rozumnych i na charakterystyczną dla nich rozdzielność chcenia i spełnienia samo faktyczne uskutecznienie postulowanego procesu umoralnienia może się nie udać. Temu problemowi urzeczywistnienia praktycznej samowiedzy, który polega na nieutraceniu wiary w moralne przeznaczenie w obliczu faktycznego niepowodzenia procesu umoralnienia, jak również religijnej egzegezie owego problemu – poświęcona jest czwarta ścieżka argumentacyjna naszego fragmentu.

Zwłaszcza trzy kręgi problemowe oczekują tu rozwiązań. Najpierw, jak już wspomniano, kwestia szczególnego typu pewności samowiedzy praktycznej, która uzdalnia tę samowiedzę do nietracenia wiary w moralne przeznaczenie mimo niepowodzenia jej wysiłków moralnych, następnie więc niezbędne dla krytycznej

¹⁹ Por. *Ri* 132 [123].

rekonstrukcji dziejów religii pytanie o ich *telos*. Wreszcie rozwiązania domaga się, po trzecie, problem niemożliwości kościoła pozbawionego wiary historycznej, wiara kościelna atoli „do prowadzenia ludzi potrzebuje Pisma Świętego, ale przez to właśnie przeszkadza w jedności i powszechności kościoła” (*Ri* 205, uwaga [146]). Wszystkie trzy konteksty problemowe, wewnętrznie powiązane, znajdują rozwiązania w eschatologii, w religijnym tłumaczeniu dziejów, które przedstawiają „także nadejście Królestwa Niebieskiego” (*Ri* 202 [166]).

Pewność, że dobro najwyższe w końcu zostanie zrealizowane i że przeto zwycięży stopniowe tworzenie ziemskiego władztwa dobrego pryncypium, musi być następstwem samowiedzy moralnej. Empiryczne upewnienie się nie tylko stanowiłoby podminowanie rozumu moralnego, gdyż w takim przypadku moralną wiarę religijną ugruntowywałyby wiara historyczna, lecz zgoła nie można by do niego dojść. Dobro najwyższe przedstawia raczej regulatywną ideę samego rozumu moralnego, której urzeczywistnianie jest obowiązkiem każdej rozumnej istoty moralnej, choć warunek jej urzeczywistnienia można w odniesieniu do skończonej istoty rozumnej tylko postulować, jest tedy przedmiotem moralnej wiary rozumu. Ta idea rozumu praktycznego tłumaczy świadomość religijną jako „piękny ideał”, jako „przedstawienie dziejowego opowiadania [w przyszłości, która sama] nie jest historią” (*Ri* 205 [168])²⁰.

Dokonanie owej idei regulatywnej i jej religijnej wykładni bynajmniej nie polega na obietnicy tamtego świata, lecz na budowie samowiedzy praktycznej przejrzyściej dla siebie samej²¹. Jakoż dzięki stosunkowi do regulatywnego ideału Królestwa Bożego wyobrażonego w swej pełni tworzy się w obrębie praktycznej samowiedzy świadomość skończonej wolności. Świadomość ta wyróżnia się tym, że uprzytamnia sobie trwałą przygodność towarzyszącą realizacji dobra najwyższego. O ile tej właśnie przygodności nie sposób obejść w warunkach bytowania skończonego, o tyle jej uznanie utożsamia się wprost z moralno-religijną pewnością, „że zawsze uważamy się naprawdę za obywateli powołanych do Bożego (etycznego) Królestwa” (*Ri* 205 [168]).

3. Systematyczna funkcja moralnofilozoficznej nauki Kanta o Trójcy Świętej

Jeżeli pierwszy rozdział trzeciej części rozprawy o religii ma za temat strukturalne uwarunkowania zwycięstwa dobrego pryncypium, zawarte w pojęciu etycz-

²⁰ W nawiasie kwadratowym w cytacie uzupełnienie i korekta przekładu Bobki [R.M.].

²¹ W sprawie Kantowskiej interpretacji idei opatrności i jej powiązania z nauką o dobru najwyższym zob. A. v. Scheliha, *Der Glaube an die göttliche Vorsehung. Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersuchung*, Stuttgart/Berlin/Köln 1999, s. 117–172, zvl. s. 164–168.

nego ludu bożego, a drugi – faktyczne ugruntowywanie w historii władztwa dobrego pryncypium, mające postać krytycznych dziejów religii, które rozpoczyna ustanowienie chrześcijaństwa przez nauczyciela ewangelii, a kończy kres wszechczasów, to ogólna uwaga do trzeciej części rozprawy o religii omawia samoistne pryncypium „zjednoczenia rozumnych istot ziemskich w państwie etycznym” (*Ri* 210, uwaga [172]), jak również jego konsekwencje zawarte w pojęciu trójcy moralnej. O niej jako symbolu wiary mówi się, że „wyraża [...] całą czystą moralną religię, której bez tego rozróżnienia groziłoby niebezpieczeństwo, że, zgodnie ze skłonnością człowieka”, wyobrazi boskość „[na wzór] władzy ludzkiej” (*Ri* 214 [175]). Należący do dziedziny wiary symbol trójcy moralnej, o ile ma być wyrazem „całej czystej moralnej religii”, nie może być niczym innym niż moralno-religijnym wyrazem „jednoczącego pryncypium” (*Ri* 129 [120])²² kościoła jako pewnego państwa etycznego. Wspólnotę polityczno-prawną można mianowicie odróżnić od wspólnoty etycznej tylko na podstawie jakiejś szczegółowej zasady jednoczącej. Toteż właściwym tematem uwagi ogólnej jest przejście od etycznego stanu natury do powszechnej wspólnoty etycznej. Problem napięcia utrzymującego się między postulowanym publicznym charakterem wspólnoty etycznej a wewnętrznością usposobienia moralnego, jak również związanej z tym relacji rozumu teoretycznego do praktycznego – należy zatem rozwiązać w owej uwadze.

Kant zaopatruje ten kompleks problemowy w tytuł tajemnicy religijnej.

Badając wszelkie rodzaje wiary, które odnoszą się do religii, poza ich wewnętrzną istotą, natrafiamy w nieunikniony sposób na jakąś *tajemnicę*, tj. na coś *świętego*, co wprowadzie może być *znane każdemu*, ale nie może stać się publicznie znane, tj. podane do *powszechnej wiadomości*. (*Ri* 207 n. [171])²³

Dotychczasowe omówienia i powyższy cytat wskazują niedwuznacznie, że mowa o tajemnicach religii moralnej, a nie wiary kościelnej. Dlatego w tym, co Kant zwie tajemnicą, może chodzić tylko o stan rzeczy ze sfery rozumu moralnego. Kant, referując problematykę zawartą w pojęciu tajemnicy rozumu moralnego, formułuje na nowo to ujęcie problemu, które w trzecim paragrafie pierwszego rozdziału części trzeciej pozwoliło wprowadzić koncepcję Boga jako moralnego władcy świata²⁴. Dotyczy ono stosunku wolności moralnej do moralnego pojęcia Boga ze względu na proces urzeczywistnienia dobra najwyższego. „[Lecz jedynie ta właśnie wolność jest czymś, co – zastosowane do] ostatecznego podmiotu praktycznego rozumu, tj. do realizacji idei moralnego celu ostatecznego [– prowadzi nas] w nieunikniony sposób do świętych tajemnic” (*Ri* 209 [172])²⁵. Pojęcie Boga jako

²² Przytoczenie zmodyfikowane.

²³ Wyróżnienie u Danza i Kanta, brak wyróżnienia w polskim przekładzie [R.M.].

²⁴ Por. *Ri* 137 nn. [125 nn.].

²⁵ W nawiasach kwadratowych uzupełnienie i korekta przekładu Bobki [R.M.].

moralnego twórcy świata stanowi warunek tego, że z jednej strony etyczność i przyroda mogą harmonizować, wydając na świat najwyższe dobro – i że z drugiej strony możliwa jest wspólnota etyczna w sensie koniecznego „zjednoczenia ludzi dla [całkowitego] celu” (*Ri* 210 [173])²⁶. To pojęcie Boga dyskutuje Kant w uwadze ogólnej, obrawszy za przewodnią kwestię szczegółowej zasady jednoczącej.

Stosownie do tej potrzeby praktycznego rozumu powszechna prawdziwa wiara religijna jest wiarą w Boga: 1) jako wszechmocnego stwórcę nieba i ziemi, tj. [od strony] moralnej jako *świętego* prawodawcę, 2) w Boga żywiciela ludzkiego rodu jako *łaskawego* zarządcę i moralnego opiekuna, 3) w Boga rządcę swych własnych praw, tj. jako *sprawiedliwego* sędziego. (*Ri* 211)²⁷

W owej wierze w Boga w Trójcy jedyne, którą Kant streszcza w „pryncypium wiary” „Bóg jest miłością” i która nie stanowi nic innego niż wyraz uwarunkowań wspólnoty etycznej, chodzi o moralne odnoszenie się Boga do rodzaju ludzkiego, a nie o wewnętrzną właściwość Boga.

Z tej racji owa trynitarna i moralnofilozoficzna idea Boga znajduje odzwierciedlenie w trzech tajemnicach, które – ponieważ dotyczą samego rozumu moralnego – mogą być „objawione” tylko „przez nasz własny rozum” (*Ri* 215 [176]). Sięgając wstecz do trzech części doktryny *ordo salutis* dogmatyki staroprotestancskiej, które zostają przeformułowane w perspektywie moralnofilozoficznej, dzieli Kant te tajemnice na powołanie, zadośćuczynienie i wybranie. Dotyczą one „moralnej historii życia każdego człowieka” (*Ri* 217 [177]), a więc co prawda koniecznie postulowanego w przypadku jednostki, ale tylko przygodnie urzeczywistnianego przejścia od etycznego stanu natury do wspólnoty etycznej. Choć dzięki własnemu rozumowi każdy człowiek świadom jest moralnego obowiązku złączenia się we wspólnotę etyczną, dla rozumu teoretycznego przejście to pozostaje nieprzeniknioną tajemnicą. W symbolu wiary, jakim jest trójca moralna, dochodzi do głosu jedynie „obiektywna reguła naszego postępowania” (*Ri* 218 [178])²⁸. Przeto swoista zasada zjednoczenia wspólnoty etycznej „została nam objawiona [...]”, i objawienie to jest zarazem zrozumiałe dla każdego człowieka” (*Ri* 219 [178])²⁹. Jednak ta wiedza wcale nie przesądza o faktycznym osobistym przyswojeniu owej zasady. Właśnie dlatego, że może być ugruntowane tylko w wolności, pozostaje ono niedocieczoną tajemnicą.

Z języka niemieckiego przełożył Robert Marszałek

²⁶ W nawiasie kwadratowym uzupełnienie przekładu Bobki [R.M.].

²⁷ Wyróżnienia u Danza i Kanta, brak wyróżnień w polskim przekładzie [R.M.].

²⁸ Przytoczenie zmodyfikowane [R.M.].

²⁹ Cytat zmodyfikowany; „zarazem” zamiast „równocześnie” [R.M.].

History of Religion as History of the Church: Kant's Remarks on the Interpretation of Christian History

Moral philosophy of Kant assigns to religion no justificatory but only some kind of ancillary function. Religion is subordinate to ethics and supports it as in this world virtue and justice are not rewarded with happiness. Religion tells us that such concurrence will happen in after life. This basic idea that can bring ethics and religion together has gradually emerged in the history of what Kant calls the universal church. In Europe the history of religion began with Judaism. However, Jewish faith was shared by people who formed a civil association dedicated to a common law rather than a religious congregation. Judaism did not proclaim unequivocally that human soul is eternal and did not hold that man can participate in the supreme good as a result of the divinely created harmony between nature and moral obligation. These ideas emerged only later, in Christian churches, insofar as they strove to create on earth God's invisible Kingdom. Kant hoped that a pure religious morality would prevail when it has been recognised that religious life consists in the faith in the trinity of God-persons interpreted according to the old Protestant creed as the summoning, redemption and eligibility.