

JACEK A. PROKOPSKI

SZKIC O EGZYSTENCJALNEJ OBECNOŚCI WIARY U S. KIERKEGAARDA

Chrześcijański absolutny paradoks to nowa era, nowy początek, to możliwość bycia w relacji do Boga w czasie. Bóg sam przez siebie objawia się jako nauczyciel tkwiący w ludzkiej historii, przez stanie się zwyczajnym człowiekiem. Co oznacza, iż wieczna prawda sama przez się stała się paradoksalną¹ To wreszcie jedyny rodzaj relacji, w którym egzystujący pojedynczy może mieć duchową łączność z Bogiem.

Celem chrześcijańskiego paradoksu, tegoż „nauczycielskiego” objawienia jest przeto przeprowadzenie wewnętrznej transformacji, która czyni ową relację możliwą. Dla Climacusa (fikcyjnego autora *Postscriptum...* oraz *Okruchów...*) nie istnieje bezpośrednio lub też natychmiastowe przejście (modulacja) od historycznej wiedzy do wiary. Wręcz odwrotnie, wszelkie upieranie się przy uhistorycznieniu inkarnacji, Climacus stawia w głębokim despekcie. Stanowczo utrzymując, iż decyzja wierzyć czy nie wydarzeniom inkarnacji, nie jest sprawą historyków (czylnących rzecz naukową), lecz sprawą personalnej decyzji. Prawda jego argumentu jest zwyczajnym stwierdzeniem, iż historyczna wiedza nie jest ani wystarczająca, ani potrzebna dla przedstawienia wiary²

Dlatego z tak wielką emfazą duński filozof powtarza, iż badania historyczne są z reguły nieprzyjazne dla duchowego rozwoju wiary. Pomimo iż chrześcijaństwo

¹ H. Diem, *Kierkegaard's Dialectic of Existence*, tłum. H. Knight, Edinburgh and London 1959, s. 60.

² C. S. Evans, *Kierkegaard's „Fragments” and „Postscript” The Religious Philosophy of Johannes Climacus*, Atlantic Highlands (N. J.) 1989, s. 252.

żąda minimum historycznych informacji, inkarnacja nie jest prawidłowo obiektem historycznej wiedzy, lecz egzystencjalnej obecności (komunikacji), jest sprawą wiary. „Przy czym należy zauważyć, iż żadne ludzkie istnienie nie rodzi się z wiary, lecz wiara może być zrodzona w człowieku i stać się jego drugą naturą. [...] Wieczne zaś szczęście [zbawienie] nie może być wsparte jedynie na historycznej wiedzy, lecz na wierze w Paradoxs, iż wieczny Bóg wkroczył w czas historycznych zdarzeń”³ Według tegoż spojrzenia, wszelkie obiektywne badania związane z wiarygodnością historycznych dowodów są w najlepszym razie nieprzekonywujące, a w najgorszym zaś szkodliwą dywersją.

Odpowiedź do trzeciej części pytania postawionego u progu *Filosofiske Smuler* – czy jest możliwe aby pojedynczy człowiek oparł swoje zbawienie na tym, czego nauczył się z historii o jej wydarzeniach⁴ – jest przecząca, pojedynczy człowiek nie może oprzeć wiecznego zbawienia na historycznej wiedzy⁵

Niestosowność historycznego dowodzenia wiary jest wyrażona w *Okruchach...* w następujący sposób: „Nawet gdyby równocześnie żyjące pokolenie nie pozostało w spadku nic innego poza słowami: «Wierzyliśmy, że tego to a tego roku ten Bóg ukazał się nam w postaci poniżonego sługi, żył wśród nas i nauczał, a następnie zmarł» – to wystarczyłoby w zupełności by wierzyć. Pokolenie żyjące równocześnie z Nim zrobiło wszystko, by to małe ogłoszenie, to historyczne *Nota Bene* wystarczyło, by stać się pobudką dla wszystkich później żyjących; najściślejszy przekaz nie może nigdy stać się niczym więcej dla późniejszych ludzi”⁶

W powyższym zawarta jest sugestia, iż istnieje tylko jedna droga do zdobycia wiary: poprzez egzystencjalne uobecnienie, personalne spotkanie z Jezusem Chrystusem⁷

Ta sama linia rozumowania jest kontynuowana w *Postscriptum*, gdzie Kierkegaard przedkłada wielość argumentów przeciw dowodzeniowemu punktowi widzenia.

„Z wielką klarownością i wnikliwością Johannes Climacus zauważa, iż nie jest możliwa weryfikacja prawdy chrześcijaństwa ani historycznie, ani też spekulatywnie. Chrześcijaństwo jest i zawsze będzie pozostawać sprawą wiary, nigdy zaś wiedzy. Co więcej, Johannes Climacus uwydatnia, iż substancja wiary jest pełna paradoksów i absurdów”⁸

³ B. K. Stendahl, *Søren Kierkegaard*, Twayne Publishers. W Division of G. K. Hall & CO., Boston 1976, s. 166.

⁴ Soren Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1988, s. 1 (tytułowa). Por. także: C. S. Evans, *Kierkegaard's „Fragments” and „Postscript”...*, dz. cyt., s. 251.

⁵ Tamże.

⁶ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*, dz. cyt., s. 127.

⁷ Tamże, s. 121-126.

⁸ F. Brandt, *Søren Kierkegaard*, Copenhagen 1963, s. 68.

Kierkegaard koncentruje swoją uwagę na Biblii, która wtedy odgrywa decydujące znaczenie dla historycznych studiów. Powiada, że – jeżeli ktokolwiek podniesie historyczne pytanie o prawdę chrześcijaństwa, innymi słowy: co jest, a co nie jest chrześcijańską prawdą, wówczas *Pismo Święte* przedkłada siebie jako dokument o decydującym znaczeniu. Mówiąc jeszcze inaczej historyczna argumentacja koncentruje się na Biblii⁹. Owe dociekanie przyjmuje dwie formy. Pierwsza z nich jest czysto filologiczna, w niej to badacz pism obdarowuje tekst precyzyjną interpretacją i formą. Należy przy tym również zauważyć, iż Kierkegaard wbrew wszelkim pozorom, odnosi się z respektem do hermeneutyki biblijnej¹⁰. Powiada natomiast, że choć tekstualny krytycyzm jest ważny i warty wysiłku, to jednak nie rozwiązuje sprawy. Kierkegaard proponuje pójść dalej. Stawiając kolejne kroki w swych analizach, nie waha się także zanegować wartości teologii krytycznej („uczonej teologii”), drugiej z form wnioskowania, na której rzekomo można by wesprzeć ludzkie zbawienie. Kierkegaard w konsekwencji odrzuca (jako sprzeczne ze zegzystencjalizowanym ujęciem wiary) teologię, filozofię, Kościół i jego tradycję oraz dowody na rzecz wiary pochodzące z historii, ponieważ zawierają elementy nauki i systemu, i są podporządkowane temu, co ogólne¹¹. W ten sposób oddala się kierkegaardyzm od heglowskiego systemu, w którym dominuje dowodzenie i wynikająca stąd pewność oraz od religii, która autorytetem instytucji ma gwarantować prawdziwość wiary¹². Sokrates Kopenhagi uznaje dowód za funkcję rozumu, który zmierza do ustalenia pewności, podczas gdy wiara jest rezultatem wyboru, który pewności zagwarantować nie może. Wiara dowodu nie potrzebuje. Bóg jest duchem i tylko w sferze ducha może dać o sobie świadectwo, to znaczy we wnętrzu człowieka – twierdzi Kierkegaard¹³. Dlatego też Kierkegaard nie uznaje obiektywnie stwierdzalnej inspiracji Biblii. Wiara w pochodzenie i słuszość założeń objawienia opiera się wyłącznie na subiektywnym świadectwie Ducha Świętego¹⁴. Załóżmy – powiada Kierkegaard, że wrogom *Pisma* udało się udowodnić to, czego sobie życzą. Czy wróg obalił przez to chrześcijaństwo? czy zniósł wiarę? czy otrzymał prawo do zrzucenia odpowiedzialności za to, że nie wierzy? W żadnym wypadku. Wierzący może swobodnie przyjąć, że te książki (Stary i Nowy Testament) nie są autentyczne, nie pochodzą od tych właśnie autorów, nie stano-

⁹ S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript To Philosophical Fragments. A Mimical – Pathetical – Dialectical Compilation. An Existential Contribution by Johannes Climacus*, edited and translated with introduction and notes by H. V. Hong and E. H. Hong, Princeton, N.J., 1992, s. 23.

¹⁰ Tamże, s. 25-26.

¹¹ K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1980, s. 98.

¹² Tamże, s. 99.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 100.

wią zintegrowanej całości i nie są inspirowane. Nie można obalić tego, że są inspirowane. Ale też nie można tego udowodnić, ponieważ ich uznanie opiera się na wierze. Każdy wierzący może przyjąć księgi Starego i Nowego Testamentu, ponieważ ich uznanie opiera się na wierze, jeśliby je przyjął na podstawie dowodów, byłby w stanie porzucenia wiary. Jeśli krytyka Biblii staje się dla wierzącego niebezpieczna, to wierzący sam będzie ponosił winę, za to, że chciał udowodniać¹⁵ Wynika z powyższego, że chrześcijaństwo nie jest nauką, lecz stanowi egzystencjalny przekaz. Gdyby chrześcijaństwo było nauką, nie byłoby ono *eo ipso* przeciwieństwem spekulacji, ale stanowiłoby jej składnik¹⁶ W najlepszym też razie przyniosłoby jedynie przybliżone rezultaty. Krytyka historyczna i wiara są zainteresowane w całkowicie niewspółmiernym przedmiocie. Zważywszy, że krytykujący teolodzy – bibliści pytają, czy księgi Biblii są autentyczne, czy pozostają w integralnej relacji jedna do drugiej i czy ich autorzy są godni zaufania, troską wiary jest natomiast, czy są one przedmiotem boskiej inspiracji i czy naprawdę reprezentują słowo Boże.

Ponadto jak przedstawia sprawę Miller: „Kierkegaard jako dialektyk, protestuje w tym punkcie, w którym to uzewnętrznia się pretensja, jakoby rezultaty naukowych badań miały wpływ na wiarę pojedynczego. Tymczasem wierzący jest tutaj jedynym, który może poczynić decyzję odnoszącą się do jego wieczności, w odpowiedzi do tego, co Pismo Święte proklamuje jako historycznie prawdziwe.

Stąd historyczne dowody dla wszelkich biblijnych wydarzeń, jak i historyczne dowody dla jakichkolwiek wydarzeń, w jakimkolwiek czasie historii nigdy nie będą niczym więcej niż wysokim stopniem prawdopodobieństwa. Wysoki zaś stopień prawdopodobieństwa jest daleko niewspółmierny z decyzją dotyczącą wieczności. Ostatecznie nie ma niczego złego w badaniach historycznych, o ile nie domagają się one, aby przy pomocy ich aproksymatywnej metody podjąć decyzję o wieczności, co *nota bene* w niemałym stopniu próbował uczynić dziewiętnastowieczny «przerośnięty» krytycyzm biblijny, który w tym samym czasie swoje prawdziwe motywy krył za zasłoną obiektywności¹⁷”.

Kierkegaard wreszcie reprezentuje pogląd, iż wszystkie historyczne fakty są przypadkowe, a ponieważ wszystkie dowodzenia oparte na empirycznych dowodach zatrudniają indukcyjne zasady, które są same przez się jedynie indukowalnie uprawomocnione, dlatego niemożliwe jest, aby w przypadku historycznych problemów osiągnąć obiektywnie pewne decyzje i że żadne powątpiewanie nie

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 101. Por. także: S. Kierkegaard, *Postscript...* dz. cyt., s. 23-49.

¹⁷ L. L. Miller, *In Search Of The Self. The Individual in the Thought of Kierkegaard*, Philadelphia 1962, s. 130.

może ich naruszyć¹⁸ Stopień błędu, według Kierkegaarda, który możemy wówczas tolerować, jest zależny od tego, czemu owe dowodzenie ma służyć¹⁹ Być może konsekwencja małego błędu jest nieistotna, ale jeżeli sprawa dotyczy wiecznego zbawienia, wówczas żadna możliwość błędu nie będzie zbyt mała, aby się nie kłopotać. W relacji do wiecznego zbawienia – szczęścia, w nieskończonej w nim namiętności, każda odrobina błędu jest nieskończenie ważna²⁰ Wszelka przeto aproksymacja jest w tym ujęciu istotowo niewspółmierna z nieskończonym personalnym zainteresowaniem w wiecznym szczęściu²¹

Zasadniczym punktem jest to, że wiara żąda właściwego rodzaju pewności, którego historyczne dowodzenie nie może dostarczyć. Empiryczne badania nie mogą wykluczyć możliwości błędu, zaś kolejne dowody będą popychać nas do zrewidowania naszych przekonań – wierzeń²²

Oznacza to, iż nigdy nie jesteśmy w położeniu, aby poczynić ostateczny werdykt – decyzję skoku.

Jak zauważa Kierkegaard, nowe trudności wciąż powstają i pomimo iż są pokonywane wznoszą się na nowo, w rezultacie owa decyzja pozostaje nieustannie odraczana²³ Tymczasem wiara żąda absolutnej rezolucyjności i pewności przeświadczenia. Wierzący w całości swej egzystencji musi być skłonny zaryzykować wszystko, aby objąć niepewność swojego przedmiotu z pasją nieskończoności²⁴ Kierkegaardowskie zaś żądanie, aby wieczne zbawienie spełniane było tylko w nieskończonej pasji²⁵ jest kluczowe, ponieważ jest przeciwieństwem zaangażowania w historyczne (nieadekwatne) badania. Trzeba nam przy tym zauważyć, iż pasja nie jest jedynie jakimś chwilowym impulsem lub też epizodycznym uczuciem, lecz jest raczej stanem aktywnego zaangażowania pojedynczego człowieka w jego własną egzystencję²⁶. Nawet jeżeli pojedynczy człowiek może osiągnąć empiryczną

¹⁸ S. Kierkegaard, *Postscript...*, dz. cyt., s. 41-42.

¹⁹ Tamże, s. 575-578.

²⁰ Tamże, s. 26-27.

²¹ Tamże, s. 23-24.

²² Tamże, s. 29-31.

²³ Tamże, s. 26-27.

²⁴ Tamże, s. 200-201.

²⁵ Kierkegaard używa wyrazu pasja [*lidenskab*] w arystotelesowskim sensie, a zatem takim, który formułuje intensywność uczuć, a nade wszystko postrzega wiarę jako największą pasję (namiętność) duszy. Arystoteles zaś rozróżnia następujące namiętności: gniew, strach, odwagę, zawziętość, radość, miłość, nienawiść, tęsknotę, gorliwość, litość. R. Thomte, *Kierkegaard's Philosophy of Religion*, New York 1969, s. 60. Por. także: Arystoteles, *Hqika Nikomacheia* (*Etyka Nikomachejska*) [w:] Arystoteles, *Dziela Wszystkie*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1996, t. V, s. 110.

²⁶ R. H. Johnson, *The Concept Of Existence. In The Concluding UsScientific Postscript*, Martinus Nijhoff /The Hague/ 1972, s. 86.

pewność (z szacunkiem dla autentyczności biblijnego kanonu), zadanie „zdobywania” i „zabezpieczania” wiary nie będzie w żadnym razie pomocne, lecz szkodliwe, odkąd właściwa relacja do wiary – chrześcijaństwa pozostanie jedynie intelektualnym usankcjonowaniem, nie zaś egzystencjalną obecnością. Wiara nie wynika w prosty sposób z naukowych dociekań. Wręcz przeciwnie, w owym obiektywnym badaniu, pojedynczy człowiek zmierza do utraty nieskończonego osobowego zainteresowania w namiętności, która jest warunkiem dla wiary.

„Climacus powiada zaś, że sama wiara jest już «warunkiem», który sprawia, iż jest możliwe, aby wierzyć. Utrzymuje wreszcie, iż ów warunek jest dany wierzącemu przez samego Boga. Pojedynczy człowiek, który wierzy w inkarnację musi stać się nową osobą. Stara, pełna grzechu osobowość, z jej grzeszną – przesiąkniętą obłudnością strukturą oraz sposobem myślenia, musi ulec destrukcji, w jej miejsce winna być powołana nowa osoba. Według Climacusa ludzka samoświadomość jest osiągalna i możliwa jedynie poprzez pasję. Z chrześcijańskiego zaś punktu widzenia, człowiek nie może prawdziwie stać się samoświadomy sam poprzez siebie. Musi wpierw pozwolić obumrzeć swojej starej osobowości i stać się *nową osobą* poprzez *pasję wiary*, którą jedynie Bóg czyni możliwą. W tym właśnie sensie wiara nigdy nie będzie li tylko intelektualną sprawnością, lecz pasją, która transformuje w zupełności egzystencję pojedynczego.

Wprawdzie chrześcijanin jest zaangażowany w fakcie Bożej historycznej transparentności, ale faktu tegoż nie interpretuje (przyjmuje) jedynie na drodze intelektualnej. Okoliczność ta wymaga nie tylko zmiany myślenia, lecz przede wszystkim radykalnej zmiany osobowości. Tak jak absolutny paradoks koliduje z naturalnym ludzkim sposobem myślenia, tak i inkarnacja może być przyjęta (zawierzona) przez osobę, która «umarła» i «narodziła się ponownie», a zatem przez pojedynczego człowieka który był wchłonięty przez życiowo transformującą pasję wiary.

Pojedynczy, który zaś egzystuje mocą pasji, którą Bóg uczynił możliwą, nie może myśleć o przejściu «ponad wiarę». Jego istna egzystencja jest wykreowana poprzez wiarę. Nie może przeto ów człowiek postrzegać Bożego ujawniania się jako jedynie doktryny wyrażonej (usankcjonowanej) intelektualnie. Bóg nie jest jedynie sokratejskim nauczycielem, który ostatecznie zanika w błahości spraw. Jest raczej tym, któremu egzystujący pojedynczy zawdzięcza swoje życie. Relacja pojedynczego względem Boga musi być w tym przypadku zależnością ucznia i zwolennika²⁷.

Z powyższego tekstu Evansa wynika, iż wiara wyraża zgodę na przedstawienie rezultatów historycznych badań (transparentcja Boga w czasie), jest jednak przede wszystkim transformującą pasją. Decyzja stania się człowiekiem wiary,

²⁷ C. S. Evans, *Kierkegaard's „Fragments” and „Postscript”* dz. cyt., s. 268.

chrześcijaninem „(...) nie jest poznaniem, lecz aktem wolności, manifestacji woli”²⁸. Jest wreszcie przemianą egzystencjalną, angażującą osobę w etyczno-religijnych zmaganiach. Przez uznanie *niepewności* swojego przedmiotu, wierzący wcale nie wyraża wątplenia w poprawność swojego wyboru. W tym właśnie tkwi męstwo jego bycia, iż ma odwagę, dla przykładu, poznać śmierć w nieskończonej pasji wiary. Czy istnieje jakiś inny lepszy dowód dla nieśmiertelności duszy, zapytuje Kierkegaard²⁹?

Język owego passusu zdaje się zdradzać analogię rozumowania tkwiącego u podstaw kantowskich analiz nad nieśmiertelnością duszy i istnieniem Boga. (*Nieśmiertelność duszy jako postulat czystego rozumu praktycznego, Istnienie Boga jako postulat czystego rozumu praktycznego*)³⁰ Kant dowodzi, że chociaż moralna praktyczność implikuje wiarę zarówno w nieśmiertelność, jak i egzystencję Boga, które są afirmowane jako postulaty moralnego życia³¹, znaczenie tychże wierzeń jest zrodzone nie przez obiektywne dowodzenie, lecz w zaangażowaniu, doskonaleniu siebie w moralnych zmaganiach, w konkretnej egzystencji. Podobnie rzecz przedstawia i Kierkegaard. W pisarstwie Climacusa i w *Indrøvelse i Christendom*, przyjęcie (skok) wiary i prawdy objawienia jest manifestowane w i przez transparencję *egzystencjalnego zaangażowania*, w doskonaleniu siebie na obraz Chrystusa. Tą drogą afirmacja Bożej egzystencji – istnienia oraz wiecznego zbawienia – nieśmiertelności, jest gruntownie, ale i intymnie (egzystencjalnie) powiązana z moralną praktyką, albo jak wielokrotnie to wyraża Kierkegaard – etyką.

Warto zauważyć, że Immanuel Kant nie ujmował swoich „dowodów” tak, jakby były rodzajem obiektywnej wiedzy, ale raczej w postaci personalnego prze-

²⁸ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne...*, dz. cyt., s. 101.

²⁹ S. Kierkegaard, *Postscript...*, dz. cyt., s. 200-201.

³⁰ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przełożył oraz przedmową i przypisami opatrzył J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 197-212 (sek. IV – V). Zauważmy, iż filozof z Królewca poświęcił trzy dzieła problematyce etycznej: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785); *Krytykę praktycznego rozumu* (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788) i *Metafizykę moralności* (*Die Metaphysik der Sitten*, 1797).

³¹ Por. T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 37-38. „Etyka Kanta, pisze Kroński, stawia problem Boga i nieśmiertelności duszy na płaszczyźnie moralnej. Bóg i dusza okazują się tu postulatem rozumu praktycznego. Należy tak postępować, jak gdyby Bóg istniał, ponieważ odrzucając istnienie Boga nie można przewyciężyć w sobie uczucia zwątpienia na widok pozornej dysharmonii świata i sprzeczności między ludzką wolą i ludzką możliwością. Bóg ma być gwarantem, że sprzeczność ta będzie stopniowo zanikać. Nie posiadając duszy nieśmiertelnej nigdy nie urzeczywistnilibyśmy społeczności istot rozumnych. Ażeby bowiem zrealizować ten najwyższy postulat etyczny, musimy być obdarzeni nieskończoną egzystencją, czyli musimy być nieśmiertelni.” Por. także H. Borowski, *Kantowska filozofia religii*, Warszawa 1986, s. 111-117; F. Copleston, *History of Philosophy. Modern Philosophy: From the French Enlightenment to Kant*, New York 1994, t. VI, s. 339-343; S. Kowalczyk, *Wiek o Bogu. Od presokratyków do teologii procesu*, Wrocław 1986, s. 298-303.

konania urzeczywistniającego moralną pewność³² W *Krytyce czystego rozumu* czytamy: „Nie, przekonanie nie jest logiczną, lecz moralną pewnością, a ponieważ opiera się na podstawach subiektywnych (na moralnym charakterze), to nie mogę nawet powiedzieć: jest moralnie pewne, że Bóg istnieje itd., lecz: ja jestem moralnie tego pewny, że itd. To znaczy: wiara w Boga i w tamten świat jest tak spleciona z moim moralnym charakterem, że tak samo, jak nie narażam się na niebezpieczeństwo jego utraty, tak też nie obawiam się, by mi ona kiedykolwiek mogła być wydarta³³”

Powyższy cytat precyzyjnie sugeruje pewną tożsamość, podobieństwo z formą personalnego przekonania, jaką znajdujemy w egzystencjalnej obecności wiary u Kierkegaarda, przekonania, które jest urzeczywistnione w personalnym *postanowieniu* pojedynczego o wierze w zbawiającego Chrystusa i jego naśladowaniu. W tym świetle doskonale daje się zrozumieć uwaga Kierkegaarda poczyniona piórem Johanna Climacusa, iż: „Konkluzja wiary nie jest wnioskiem, lecz postanowieniem i dlatego wątpliwość zostaje wykluczona³⁴” Innymi słowy, konkluzja wiary jest rezolucją, „manifestacją serca”, zaś jej przyczyną jest fakt, iż wiara wyklucza wszelkie zwątpienie. Owe zwątpienie, o czym wcześniej już była mowa, bierze się z przeeksponowania znaczenia obiektywności (tego, co zewnętrzne), wreszcie historyczności. Jednakże w tym względzie Immanuel Kant znacznie oddala się od Kierkegaarda, minimalizując całkowicie wartość historyczności chrześcijańskiego objawienia. W swym dziele *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* Kant pisał: „Wiara historyczna [która oparta jest na objawieniu jako doświadczeniu] ma tylko partykularną ważność, mianowicie dla tych, do których dotarła historia stanowiąca jej oparcie. Wiara ta, jak wszelkie poznanie empiryczne, posiada świadomość własnej przypadkowości, to znaczy, nie posiada świadomości, że przedmiot wiary musi być taki, a nie inny, lecz [przyjmuje go] takim, jaki jest³⁵”

Według Kanta niemożliwym jest, aby wyłuszczyć moralną albo religijną strawę z historycznych dociekań³⁶ Ponadto za zgubny zabobon (*Aberglaube*) Kant uważa wszelkie zewnętrzne przejawy czci bóstwa, wobec którego człowiek czuje jedynie lęk i strach³⁷. „[...] wiara religii opartej na obrzędach, jak powiada Kant,

³² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, z oryginału niemieckiego przeł. R. Ingarden, Warszawa 1986, t. II, s. 573-574.

³³ Tamże.

³⁴ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne...* dz. cyt., s. 102.

³⁵ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przełożył oraz wstępem i przypisami opatrzył A. Bobko, Kraków 1993, s. 144.

³⁶ Tamże, s. 144 et passim.

³⁷ I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, przełożył oraz opatrzył przedmową i przypisami J. Gałec-ki, tłumaczenie przejrzał A. Landman, Warszawa 1986, s. 161-162.

jest wiarą «pańszczyźnianą» i «najemną» (*fides mercenaria, servilis*), nie może przeto być uważana za zbawiającą, ponieważ nie jest moralna. Ta wiara bowiem musi być wiarą wolną i opartą na czystym usposobieniu serca (*fides ingenua*). Pierwsza roi sobie, że stanie się miłą Bogu przez uczynki (kult), które (choć ciężkie) nie mają przecież w sobie żadnej wartości, bo są uczynkami wymuszonymi przez nadzieję i strach, i mogą być spełniane także przez złego człowieka. Natomiast ta druga zakłada, że do tego konieczne jest moralnie dobre usposobienie³⁸.

Trudno jest jednak całkowicie zapomnieć, iż Chrystus jest Zbawicielem, który w decydującym momencie czasu wykupuje człowieka. Dlatego przypomnijmy to, co uprzednio było już powiedziane, Bóg-Człowiek użycza warunku (łaski) ku swemu rozpoznaniu. I pomimo iż wiara nie cechuje każdego i nie jest rozparcelowana (komunikowana) niczym towar, to jednak dzieje się w jakimś czasie, wspólnym nam wszystkim. Człowiek nabywający wiary jest przeto w sytuacji formalnie podobnej do sokratycznej. Znajdujemy tego potwierdzenie w następującym oświadczeniu: „Nauczycielem jest przez to Bóg sam; jest tym, który działając jako pobudka pobudza uczącego się do przypomnienia sobie, że jest on nieprawdą, i to z własnej winy³⁹ W następnym zaś passusie powiedziane jest, że: „Nauczycielem jest więc Bóg, który daje warunek i prawdę⁴⁰”.

Powyższe sugeruje, że Bóg-Człowiek ma podwójną rolę jako nauczyciel. Z jednej strony jest niezrównanie potrzebny jako ten, który dostarcza warunków dla wiary, chociażby – świadomość grzechu. Przy czym trzeba zaznaczyć, iż ów nauczyciel różni się od sokratejskiej akuszerki, która nie przynosi żadnego *novum* dla uczącego się. Z drugiej zaś strony, Bóg-Człowiek staje się przez swój przykład okazją dla uczącego, aby ten przypomniął sobie, iż jest on nieprawdą. W tym względzie Bóg-Człowiek jest podobny do akuszerki Sokratesa.

Powróćmy teraz do uprzednich zamyśleń nad filozofią Kierkegaarda i Kanta. Rzec można, iż stanowisko Kierkegaarda jest przeciwstawne temu, które zajmuje Kant, a które ignoruje wiarę w historyczne odkupienie, traktując je jako swoisty zabobon. Objawienie dzieje się przecież w historycznym kontekście, w którym absolutny paradoks jest zrodzony, zaś bez owego paradoksu nie będzie ani pasji, ani wiary.

Nie można przeto powiedzieć, że historia jako taka nie ma żadnego znaczenia dla wierzącego. Oczywiście, że je posiada, ponieważ wierzący musi interpretować swoją wiarę w obrębie wydarzeń przeszłości, nie *à propos* nich. Pewnego rodzaju historyczna weryfikacja staje się więc istotnym składnikiem każdej wiary, która

³⁸ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, dz. cyt., s. 145. Por. tamże w związku z tym: s. 194, 211.

³⁹ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne...* dz. cyt., s. 16.

⁴⁰ Tamże, s. 16.

uważa się za opartą na objawieniu historycznym. Takie badanie historyczne staje się niewłaściwe tylko wtedy, gdy uznaje się ostatecznym kryterium interpretacji wiary⁴¹

Zatem tak jak nie powinniśmy ignorować historyczności objawienia, tak też winniśmy być ostrożni w tym, by nie dawać historyczności decydującego znaczenia⁴²

Zastanawiające jest zatem, czy Kierkegaard mógł uznawać twierdzenia historyczności Zbawiciela w chwili, w której zaprzeczał znaczeniu dowodów historycznych. Rozumowanie Kierkegaarda jak widzieliśmy, jest skondensowane w tym, iż wiara może być tylko oparta na osobowym, egzystencjalnym uobecnienu w Chrystusie, wreszcie że uhistorycznienie objawienia dostarcza egzystującemu pojedynczemu jedynie okazji do tegoż uobecnienia.

Tymczasem chrześcijaństwo potrzebuje zaangażowania w historyczny kontekst. Istotna jest przecież wiara, że Bóg egzystował w formie indywidualnego ludzkiego bytu. Nawet jeżeli przyjmiemy, iż wiara nie ma możliwości weryfikacji tegoż twierdzenia, to i tak możliwą rzeczą jest wierzyć, a nawet być całkowicie obojętnym dla dowodów i argumentów przeciwnych. Chrześcijańska wiara w Jezusa Chrystusa jest wprzężona w kontekst historyczny i jako taka nie może być żadną miarą izolowana. Sugestia przeto jest następująca, zasadniczą przyczyną, dla której Kierkegaard wyklucza pytania o dowody historyczne, jest fakt, iż chce on uchronić wiarę od stania się przedmiotem niekończącej się uczniowskiej debaty.

Pojedynczy człowiek, który musi podjąć decyzję wiary, nie jest obdarzony luksusem oczekiwania, aż studiujący uzyskają *consensus*, który i tak zapewne nie nastąpi. Ów problem staje się jeszcze bardziej zrozumiały, kiedy przypomniemy sobie długi chrześcijańsko-marksistowski spór o historyczność Jezusa, poprzedzony rozważaniami na temat relacji istniejących pomiędzy ewangeliami a historią⁴³

Tutaj jawi się jednak kolejna uzupełniająca sugestia, a mianowicie że wszelkie dowodzenie historyczne może odgrywać ważną rolę w utwierdzeniu wiary egzystującego. Z tej perspektywy wiara „docenia” wszelkie dowodzeniowe zmagania jako uzupełniające ją i pomimo iż historyczne studia i tekstualny krytycyzm pozostają w istocie aproksymatywne⁴⁴, co też przedstawiają argumenty zawarte w *Post-scriptum* wskazujące na, to iż pojedynczy człowiek nie może dotrzeć do wiary za

⁴¹ L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, przeł. S. Lewandowska, Kraków 1991, s. 229-230.

⁴² S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne...* dz. cyt., s. 121-123.

⁴³ Por. J. Kudasiewicz, *Biblia, historia, nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1986, s. 253-341; por. także: E. Lewandowski, *Oblicza religii chrześcijańskiej*, Łódź 1987, s. 23-37.

⁴⁴ L. Dupré, *Kierkegaard As Theologian. The Dialectic of Christian Existence*, New York 1963, s. 120.

sprawą historycznych rozważań, należy wyrazić sugestię, czy aby egzystencja wiary sama przez się nie jest władna dostarczyć kontekstu, w którym owe rozważania mogą być przydatne.

Kolejną sprawą, która ujawnia się w klimacie naszych dociekań i niejako je uzupełnia, jest Kierkegaardowskie rozumienie cudu. Filozof emfaticznie nie zgadza się z sugestią, jakoby cuda mogły rzeczywiście służyć jako dowody dla wiary, zwłaszcza w boskość Chrystusa. Podobnie jak i rezurekcja czy wniebowstąpienie będąc paradoksalne, nie są dostępne dla ludzkiego rozumu⁴⁵

Brita K. Stendahl interpretując pisanstwo Climacusa powie, iż chrześcijaństwo wie, dlaczego nie jesteśmy zdolni zrozumieć cudu. Dzieje się tak z powodu grzechu. Grzech bowiem „zaciemnia” ludzki umysł i czyni go niezdolnym do zrozumienia paradoksu. Grzech wreszcie separuje człowieka od prawdy, uwydatniając tym samym ich niepodobieństwo⁴⁶

Karol Toeplitz powiada zaś, iż: „Spekulujący rozum natrafia na nieprzezwyciężalną granicę. [...] Dla Kierkegarda tą granicą jest paradoks, zarazem Bóg. Granica ta jest czymś absolutnym, ale jak można tę absolutną granicę pojąć? – o to pyta rozum, spekulacja – ale nie chrześcijaństwo, dla którego paradoks po prostu jest. Próba zrozumienia go przez filozofię prowadzi do absurdu. Mówiąc inaczej: do tego, co objawione, można dotrzeć tylko drogą wiary, nie filozofii! Dlatego: «idea naczelną filozofii jest zapośredniczenie, a chrześcijaństwa – paradoks» i dlatego rozum nie może pojąć paradoksu. Czego brakuje filozofii do poznania paradoksu? – Świadomości grzechu, odpowiada Kierkegaard. Tę zaś otrzymuje się znajdując się w stanie absolutnej różności w porównaniu z Bogiem, bezpośrednio od niego w związku z czym nie można jej filozoficznie wyjaśnić – można jej tylko doświadczyć! Świadomość grzechu jest warunkiem *sine qua non* chrześcijańskiej wiary. Objawienie zawiera prawdy pozafilozoficzne, a więc tylko w pozafilozoficzny sposób można je sobie przyswoić”⁴⁷ Podobnie Anti-Climacus autor *Indevölse i Christendom* zapytuje: „Czy można jednak to, co jest sprzeczne z rozumem, przekształcić w to, co dla rozumu jest dostępne? Oczywiście że nie, odpowiada, jeśli się nie chce samemu popaść w kontradycję. Można jedynie «dowieść», iż jest to sprzeczne z rozumem. Dowody mające na celu dowieść boskości Chrystusa, a które przytacza Pismo, a zatem cuda, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie istnieją tylko dla wiary, to znaczy nie są żadnymi «dowodami». Ponadto nie mogą one udowodnić tego, że wszystko to jest całkowicie zgodne z rozumem, lecz na odwrót, mają dowieść, że jest to sprzeczne z rozumem, będąc w konsekwencji przed-

⁴⁵ D. R. Law, *Kierkegaard as Negative Theologian*, Oxford 1993, s. 195.

⁴⁶ B. K. Stendahl, *Søren Kierkegaard*, dz. cyt., s. 165.

⁴⁷ K. Toeplitz, Od tłumacza [w:] Søren Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne...*, dz. cyt., s. XL1.

miotem wiary⁴⁸”. Autor *Indevölse...* pisze wreszcie: „Cud niczego nie dowodzi, jeżeli ty nie wierzysz, iż on [Jezus – przyp. J. P.] jest tym, kim powiedział, że jest, przeto i wypierasz się cudu”⁴⁹. Ten sposób myślenia sytuuje się w całkowitej koherencji z pozycją znajdującą się także w pisarstwie Climacusa, a która sugeruje, że historyczne rozważania (dociekania) są zbyteczne dla wiary.

Wiara jest zatem ugruntowana w pierwszorzędnym doświadczeniu postaci Jezusa, dla którego, jak możemy mniemać, historyczny, kronikarski zapis byłby jedynie drugorzędną sprawą. Przeto i dziś nie przynosi on korzyści dla wiary pojedynczego człowieka.

Wszelki apel do owego zapisu jest postrzegany raczej jako symptom utraty wiary. Rozważania nad piśmiennictwem ewangelistów i ich interpretacją mogą być jedynie przydatne dla kogoś, kto przeżywa problem zwątpienia.

David R. Law mówi nam, iż Chrystus Kierkegaarda może się nam objawić jedynie pozostając w ukryciu. Oznacza to, iż wolą Chrystusa jest być rozpoznany, lecz nie bezpośrednio. Nawet widoczna manifestacja boskości, nie objawia Go jako Boga, ani też nie pozwala na bezpośrednią z Nim relację. Ponieważ nie ma bezpośredniego tranzytu od faktu, iż dokonuje On cudu, do konkluzji, że jest On Bogiem. Cud sam w sobie, argumentuje Kierkegaard, nie udowadnia czegokolwiek. Jest rzeczywistością nieokreśloną. Nawet pasaż czasu, dwa tysiące lat od śmierci Chrystusa, nie powinno pozwolić nam wprowadzić się w błąd, iż moglibyśmy stać się świadomi boskości Chrystusa za sprawą Jego cudów. I dziś we współczesnej sytuacji cuda nie objawiają nam czegokolwiek bezpośrednio, lecz jedynie (i aż) wprowadzają pojedynczego w „stan napięcia” Odpowiedzialność interpretacji tkwi przeto bezpośrednio w każdym z osobna⁵⁰.

W kontekście tego wywodu także i cuda nie mogą rościć sobie pretensji, aby stać się faktami historycznymi, przez co stają się w zupełności nieważne jako posiadające moc w jakimkolwiek objawieniu. Pomimo to mają swoją wartość, nie jednak dlatego, że wzmacniają prawdę wiary pojedynczego, ale ponieważ potwierdzają fakt jego wiary. Poprawne ugruntowanie wiary w myśl Kierkegaarda jest zatem zaznaczone przez pewność egzystencjalnego, moralnego przeświadczenia. Jak wyraża to Karol Toeplitz: „Wiara nie jest tu więc aktem poznawczym, lecz egzystencjalnym, jest elementem składowym przeżywanego doświadczenia⁵¹”

Podążając tym tropem rozumowania skonstatujemy, iż Kierkegaardowska wiara rozpoczyna przez pochłonięcie obiektywnej niepewności jej przedmiotu w nie-

⁴⁸ S. Kierkegaard, *Practice in Christianity*, edited and translated with introduction and notes by H. V. Hong and E. H. Hong, Princeton, (N.J.) 1991, s. 26.

⁴⁹ Tamże, s. 97.

⁵⁰ D. R. Law, *Kierkegaard as Negative Theologian*, dz. cyt., s. 188.

⁵¹ K. Toeplitz, Od tłumacza [w:] S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne...*, dz. cyt., s. XLI.

skończonej pasji. „Wiara u Kierkegaarda, jak mówi Reidar Thomte, nie ujawnia się jako rezultat naukowych badań, nie jest też hipotezą ani prawdopodobieństwem, wiara podobnie jak i moralność należy w swej istocie do zakresu subiektywności. «Wiara jest najwyższą pasją w sferze subiektywności»” Taka definicja wiary jest całkowicie zgodna z Kierkegaardowską koncepcją objawienia i Paradoksu. Jeżeli chrześcijańskie objawienie jest Paradoksem i jeżeli Paradoks jest absurdem, wtedy osoba Jezusa jest paradoksalna sama w sobie. Ponadto, jeżeli wieczne szczęście (zbawienie), jak i stosunek do Wieczności jest całkowicie zależne od relacji, która nie może być wyrażona li tylko przez zrozumienie, tak wiara może być zdefiniowana tylko przez ryzyko i obiektywną niepewność, manifestując się w duchowej pasji⁵²

Trafność jakichkolwiek argumentów za użytecznością historycznych, spekulatywnych dociekań (dowodów) jest wówczas całkowicie chybiona. Postawa Kierkegaarda rysuje się zatem jako dość konsekwentna, albo wierzący jest bezpieczny w swojej wierze, w tym przypadku apel do zewnętrznych dowodów jest zbyteczny; albo wierzący zatracą wiarę i w tym przypadku apel do zewnętrznych dowodów również staje się nieprzydatny.

Spróbujmy raz jeszcze postawić pytanie, czy historyczne dowody mogą zwiększyć prawdopodobieństwo przyjęcia wiary, a tym samym chrześcijaństwa. Wydaje się, odpowiedzmy raz jeszcze, że nie, owa pewność sytuuje się ponad naszą materialną weryfikacją. Główną zaś przyczyną dla negacji historycznego dowodzenia (spekulacji) jako podstawy dla wiary jest – absolutny paradoks. „Kierkegaard [...] uważał paradoks za środek, przy pomocy którego objawienie zwraca uwagę na transcendentną naturę swego przesłania i w ten sposób chroni je przed całkowitym zasymilowaniem w immanencji podmiotu. Stanowisko takie może dziwić, powiada Louis Depré, gdyż według Kierkegaarda wiara polega na wewnętrzności. Lecz właśnie dlatego, że objawiony przedmiot nie jest dany w pełni i przyswajalny bezpośrednio, podmiot musi zwrócić się ku sobie. Tak więc wewnętrzność wiary wynika bezpośrednio z transcendencji tego, co objawione. Przez swój paradoksalny charakter objawienie nie dopuszcza do zrozumienia, zwraca umysł do wewnątrz i utrzymuje stale dialektyczne napięcie między objawioną treścią a wewnętrznym charakterem podmiotu”⁵³

W obiektywnym spojrzeniu inkarnacja jawi się jako nieprawdopodobna, niezwykła, niesłychana, nienamacalna. Nie jest wreszcie tym rodzajem wydarzenia, dla którego mielibyśmy tuzin dowodów. Dla Kierkegaarda przedmiot wiary transcenduje granice (przestrzeń) możliwej ludzkiej wiedzy. Uczynić takie wydarzenie

⁵² R. Thomte, *Kierkegaard's Philosophy of Religion*, dz. cyt., s. 215.

⁵³ L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*. dz. cyt., s. 224.

prawdopodobnym, co jest celem historycznych badań, będzie oznaczać jego falsyfikację. Manifestacja absolutnego paradoksu w osobie Jezusa Chrystusa nie jest rodzajem wydarzenia, o którym moglibyśmy mieć wiedzę. Wszelkie zaś próby grzeźnięcia w rzekomo bezpiecznych dowodowych podstawach dla wiary są wprowadzające w błąd. Prawda chrześcijaństwa, skuteczność cudów, Boża inspiracja biblijnych autorów, wszystkie te rzeczy zależą ostatecznie od autentyczności chrześcijańskiego objawienia. Żadna jednak ilość historycznych badań nie jest zdolna spenetrować istoty tajemnicy Bożej transparencji w czasie. Jego inkarnacja może być tylko i aż „uchwycona” przez zegzystencjalizowaną wiarę. Chrystus bowiem objawia samego siebie poprzez niebezpośrednią komunikację⁵⁴

„Jedynie wiara dostarcza klucza otwierającego transcendentne znaczenie tego, co objawione. Ona jedna oddziela transcendentną treść od immanentnej postaci, w której się mieści. Same z siebie symbole, wyobrażenia czy wydarzenia, jakkolwiek niezwykle, nie mogą wskazać poza immanentny świat, do którego należą. Chrześcijanie wierzą, że Jezus jest Bogiem, jednakże każda próba udowodnienia tego na podstawie Jego czynów i słów jest z góry skazana na niepowodzenie, gdyż to, co transcendentne, jako takie się nie ukazuje. Słowa i czyny przekraczają swą czysto ziemską postać dzięki konstytutywnemu aktowi wiary. Jedynie wiara przekształca wydarzenia w wydarzenia religijne i słowa w objawienia. Jedynie oczy wierzącego postrzegają to, co objawione, jako objawione. Słowa i wydarzenia mogą ukazywać się jako niezwykle (Kierkegaard powiedziałby «paradoksalne»), lecz nie ukazują się jako boskie. Wiara przyjmuje je jako takie i dlatego konstytuuje je jako objawione. Przed tym ukonstytuowaniem, słowa i wydarzenia, jakkolwiek nadzwyczajne, nie objawiają. Wiara i objawienie są zatem religijnie nierozzerwalne. Szczególnie ma to miejsce w wypadku, gdy to, co transcendentne, jest objawione jako osoba. Osoba nie może nigdy odstąpić się obiektywnie – zrozumienie jej w jej niepowtarzalności wymaga wiary w nią. Jedynie w zaufaniu uczy się «prawdy» o innej osobie. Wiara jest jedyną właściwą odpowiedzią Bogu, który objawia się osobowo”⁵⁵.

Na koniec trzeba nam jeszcze zauważyć, że Kierkegaard obstaje przy poglądzie, w myśl którego paradoks nie uobecnia siebie po to, aby być osądzonym przez ludzki rozum, ale sam jest sędzią nad ludzkim rozumem. Interpretacja owa postrzega inkarnację jako absolutnie autorytatywną, odpowiedź wiary widzi zaś jako jedyne ufne temu posłuszeństwo. Albo wcielenie – objawienie jest kryterium tego» co jest prawdą lub fałszem, albo jest tym ludzki rozum. Albo jedno, albo drugie, toteż według Kierkegaarda wyszukiwanie historycznych dowodów jest niekompatybilne z żądaniami objawienia.

⁵⁴ D. R. Law, *Kierkegaard as Negative Theologian*, dz. cyt., s. 187.

⁵⁵ L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 225.

Uprzedni argument jest dalej podparty przez dyskusję zamieszczoną w piątym rozdziale *Okruchów filozoficznych* zatytułowanym *Uczeń z drugiej ręki*⁵⁶, gdzie Kierkegaard sugeruje, iż historyczna jednoczesność z nauczycielem (Jezusem) wcale nie dostarcza przewagi nad tymi, którzy wierzą.

Jeżeli byłoby możliwe zabezpieczyć (usprawiedliwić) wiarę na gruncie zewnętrznym, historycznym, wówczas współcześni – naoczni świadkowie posiadaliby naturalną przewagę nad tymi, którzy zrodzeni zostali 1800 lat później (za czasów Kierkegaarda). Jednakże odkąd Bóg nie jest przedmiotem ludzkiej wiedzy, wtedy wierzący we wszystkich czasach historii są na równych prawach wobec wiary.

„To, co historyczne, mówi Karol Toeplitz, jest w oczach Kierkegaarda tylko zachętą, pobudką i niczym więcej. Człowiek jest syntezą nieskończoności i doczesności. W sobie odnajduje przesłanki niezbędne dla wiary, zaofiarowane mu bezpośrednio przez Boga. W ten sposób wierzący staje się współczesnym [wbrew historii wydarzeniowej, obiektywnej] Bogu – człowiekowi, paradoksowi. Załóżmy, jak twierdzi część teologów, że przesłanki wiary są przekazywane z pokolenia na pokolenie, ale wtedy następna generacja wierzyłaby generacji poprzedniej, a nie Bogu – co Kierkegaard oczywiście odrzuca. Przez stwierdzenie, że człowiek został postawiony «sam w obliczu Boga», kierkegaardyzm wyszedł poza refleksję sokratyczną. Ludzie nie zawdzięczają sobie wzajemnie nic, lecz wszystko Bogu. Cóż więc poprzednie pokolenie może uczynić dla następnego, skoro nie może być mowy o mediatyzacji wiary? Może być tylko pobudką – odpowie Kierkegaard⁵⁷” Żadna zatem przewaga nie może być przypisana naocznym świadkom, jeżeli ktośkolwiek wierzy swoim oczom, z pewnością zostaje wprowadzony w błąd. Bóg nie może być poznany bezpośrednio. Ponieważ wcielenie, objawienie nie jest prostym historycznym faktem i przeciwstawia się wszystkim próbom jego naturalizowania⁵⁸. Historyczne dowody nie przedkładają paradoksu wiary na prawdopodobny, wiara nie idzie w parze z prawdopodobieństwem, powiada Kierkegaard⁵⁹

Wszelka racjonalizacja spraw wiary jest raczej wyrazem psychologicznej, empirycznej i instytucjonalnej dążności do uzyskania pewności – gwarancji. Co rzecz jasna stoi w wyraźnej opozycji do ryzyka i niepewności tak dalece konstytuujących nieustannie powtarzane akty wiary.

⁵⁶ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne...* dz. cyt., s. 108-135.

⁵⁷ K. Toeplitz, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 134-135.

⁵⁸ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne...* dz. cyt., s. 114-120.

⁵⁹ Tamże, s. 115.