



Marek LECHNIAK\*

## NAWRÓCENIE RELIGIJNE A ZMIANA PARADYGMATU

*Na ile adekwatne może być porównanie nawrócenia religijnego do rewolucji naukowej? Nawrócenie można rozpatrywać w kontekście społecznym lub w kontekście indywidualnym. Zasadniczo stosowanie koncepcji Kuhna winno odnosić się do kontekstu społecznego, bo „paradygmat” jest pojęciem odnoszącym się do społeczności uczonych. Paradygmat warunkowany jest przez tradycję badawczą, przyjęte w społeczności zwyczaje, nawyki czy normy akceptacji. Jeśli analizujemy nawrócenie, to ma ono również charakter społeczny.*

Wiara religijna odgrywa fundamentalną rolę w życiu człowieka. Dlatego jej utrata albo pozyskanie może zmienić całe jego życie, czyniąc je niejako nowym. Zwracał na to uwagę już Jan Ewangelista, mówiąc o ponownym narodzeniu.

W społeczno-historycznym spojrzeniu na dynamikę nauki Thomas Kuhn zaakcentował z kolei nieliniowość rozwoju nauki, wskazując, że rozwija się ona niejako od kryzysu do kryzysu. W artykule niniejszym przedstawię z jednej strony filozoficzne (epistemologiczne i niejako ontologiczne) ujęcie wiary religijnej oraz podstawowe punkty Kuhnowskiej koncepcji rozwoju naukowego, aby dojść do analizy centralnego dla człowieka wierzącego pojęcia nawrócenia jako analogicznego do pojęcia zmiany paradygmatu i rewolucji naukowej.

### WIARA A ROZUM SPOJRZENIE EPISTEMOLOGICZNE

„Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie”<sup>1</sup>. Ten znany wstęp do encykliki *Fides et ratio* Jana Pawła II zda-

\* Dr hab. Marek Lechniak, prof. KUL – Katedra Logiki, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: marek.lechniak@kul.pl, ORCID 0000-0002-0768-7963 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

<sup>1</sup> J a n P a w e ł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 1, The Holy See, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091998\\_fides-et-ratio.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html).

je się sugerować, że wiara i rozum są jakby dwiema władzami człowieka, umożliwiającymi mu poznanie prawdy, a w konsekwencji i poznanie Boga, aby poprzez nie i przez umiłowanie Boga uzyskał on pełne poznanie swojej natury. Jednakże, z drugiej strony, jak pisze Stanisław Judycki<sup>2</sup>, rozpowszechniona opinia przeciwstawiająca wiarę rozumowi, literalnie rzecz biorąc, nie ma sensu. Judycki wskazuje, że jeśli pojmujemy rozum jako „doniosłą cechę człowieka, uzdalniającą go do myślenia, a więc dostrzegania powiązań między różnorodnymi treściami”<sup>3</sup>, to takie przeciwstawienie rozumu innym władzom (Judycki mówi o „cechach”) człowieka, takim jak wola, uczucia czy zmysły, nie ma raczej sensu, bo każda z tych władz, by mogła być władzą człowieka, musi być organicznie powiązana z rozumem (zmysły – bo rozum „przeświała” dane zmysłowe, wola – bo bez intelektualnego ujęcia tego, czego się chce, nie gwarantowałaby wolności ludzkiego aktu wyboru, a w końcu i uczucia – bo bez rozumienia ich treści nie byłyby uczuciami ludzkimi). „Nie inaczej ma się rzecz z relacją pomiędzy wiarą (religijną) a rozumem ludzkim: nie ma wiary bez rozumu, czyli bez jakiegoś rozumienia tego, w co się wierzy”<sup>4</sup>. Chodzi więc w tym przeciwstawieniu o coś innego, a mianowicie o suponowaną opozycję między tym, co przyjęte „na wiarę”, a tym, co przyjęte „na rozum” (racjonalnie). Ta zaś opozycja daje się ująć w parze „wiedza–wiara”, a nie „rozum–wiara”, problem zaś można streścić w pytaniu: „Czy można wiedzieć to, w co się wierzy?” Innymi słowy, jak pisze Judycki (we wstępie do czternastego rozdziału *Epistemologii*): „W przeświadczeniu większości wiedza i wiara wzajemnie się wykluczają w ten sposób, że to, co się wie, wie się na podstawie doświadczenia lub różnego rodzaju rozumowań, natomiast to, w co się wierzy religijnie, wierzy się na podstawie decyzji, w wyniku jakiegoś pragnienia lub wręcz uporu, uporu wbrew wszelkim danym i okolicznościom. Zadaniem tego rozdziału będzie ukazanie, że nie tylko wiara nie jest czymś «przepaściście» oddalonym od wiedzy, lecz że w pewnym istotnym zakresie można wiedzieć to, w co się wierzy”<sup>5</sup>.

W swoich analizach Judycki wychodzi od „klasycznej” koncepcji wiedzy, jako prawdziwego uzasadnionego przekonania<sup>6</sup>. W zastosowaniu do przekonañ

<sup>2</sup> Będziemy tu często odwoływać się do monumentalnej *Epistemologii* Stanisława Judyckiego, starannie porządkującej od strony teoretycznej liczne spory epistemologiczne. Warto podkreślić, że zwieńczeniem tego dzieła jest rozdział poświęcony właśnie wiedzy i wierze (por. S. J u d y c k i, *Epistemologia*, t. 2, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2020, s. 1041-1151).

<sup>3</sup> Tamże, s. 1043.

<sup>4</sup> Tamże, s. 1044.

<sup>5</sup> Tamże, s. 1041.

<sup>6</sup> Ta definicja wiedzy, przejęta z filozofii analitycznej, nie jest oczywiście bezdyskusyjna; wystarczy przywołać choćby zdanie Romana Ingardena, że „poznawanie jest zdobywaniem wiedzy o czymś, która może być prawdziwa lub fałszywa” (R. I n g a r d e n, *Zagadnienia obiektywności spostrzegania wewnętrznego (wykłady lwowskie)*, wykład 23, w: tenże, *Studia z teorii poznania*, PWN,

religijnych<sup>7</sup> można by powiedzieć, że „jeśli ktoś jest przekonany, że istnieje taka istota jak Bóg, to gdy jest w stanie podać odpowiednie uzasadnienie dla tego przekonania oraz gdy to przekonanie jest prawdziwe, to można o nim powiedzieć, że wie, iż Bóg istnieje”<sup>8</sup>. Trzeba stwierdzić w konsekwencji, że jeśli coś wiemy, to do prawdziwości tego, co wiemy, mamy dostęp przez uzasadnienie, przy czym tak określone pojęcie wiedzy nie dotyczy samooczywistych prawd analitycznych, które nie wymagają uzasadnienia.

Warto tu na marginesie zaznaczyć, że warunki dotyczące wiedzy wynikające z jej klasycznej definicji są tak mocne, że w zasadzie poza podstawowymi prawami logiki i matematyki trudno mówić o wiedzy w sensie „klasycznym”; na pewno nie spełniają tych warunków twierdzenia teorii naukowych. Pokazywał to Popper w fallibilistycznej koncepcji nauki – falsyfikowalność traktował on jako kryterium demarkacji między nauką a filozofią. Bardzo dobrze jest to widoczne także w systemach logiki wiedzy i przekonań. Klasyczna definicja wiedzy suponuje systemy logiki, gdzie funktor modalny może być interpretowany zarówno jako „jest konieczne, że”, jak i jako „wie, że”, czyli tak rozumiana wiedza musi mieć walor konieczności. Tymczasem twierdzenia żadnej z nauk realnych nie mogą być traktowane jako konieczne<sup>9</sup>. Podstawową bowiem cechą wiedzy naukowej jest jej potencjalna zmienność, rozumiana w ten sposób, że pewne twierdzenia dziś uznawane za prawdziwe jutro mogą okazać się fałszywe; cecha ta powoduje, że nie jest ona wiedzą w sensie klasycznej definicji wiedzy, zgodnie z którą prawdziwość zdania jako taka nie jest cechą zależną od czasu wygłoszenia<sup>10</sup>. Dlatego powszechnie przyjmuje się, że teorie naukowe są zbiorami uzasadnionych przekonań (czyli

---

Warszawa 1995, s. 160; cyt. za: J. W o l e ń s k i, *Epistemologia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 370); przy czym „wiedza jest domniemaną przez podmiot treścią nienaoczną dotyczącą tego przedmiotu” (I n g a r d e n, dz. cyt.; cyt. za: W o l e ń s k i, dz. cyt.). Warto tu zwrócić uwagę na wymowny tytuł paragrafu szóstego w poświęconym analizie wiedzy dziesiątym rozdziale *Epistemologii* Woleńskiego „Czy ktoś coś kiedykolwiek wiedział?” (tamże), który dobrze charakteryzuje wątpliwość co do trafności (czy lepiej: praktycznej stosowalności) klasycznej definicji wiedzy.

<sup>7</sup> Przekonanie religijne, według Judyckiego, to przekonanie odnoszące się do istnienia Boga jako istoty, która stworzyła świat, która jest doskonale dobra, wszechmocna, wszechwiedząca, jest samoświadomą osobą – czyli przekonanie o istnieniu Boga jako bytu najdoskonalszego (por. J u d y c k i, dz. cyt., s. 1043). To oczywiście mocno zawężające określenie przekonania religijnego; w szerszym znaczeniu przekonanie religijne dotyczy nie tylko istnienia Boga, ale i konsekwencji uznania Jego istnienia, czyli kultu, objawienia, moralności; przy nieco szerszym podejściu, które tu będę rozwijał, prawie każde przekonanie człowieka p r a w d z i w i e w i e r z ą c e g o można by nazwać religijnym.

<sup>8</sup> Tamże, s. 1042.

<sup>9</sup> Na temat pojęcia wiedzy i przekonań tak w ujęciu epistemologicznym, jak i logicznym zob. M. L e c h n i a k, *Przekonania i zmiana przekonań*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.

<sup>10</sup> W takim sensie trzeba by odmówić statusu wiedzy na przykład teorii Mikołaja Kopernika, czy kolejno po niej następującym innym teoriom astronomicznym, gdyż każda z nich zawierała zdania, których fałszywość została p ó ź n i e j wykazana.

zdań uznawanych za prawdziwe) i jako takie mogą ulegać zmianie<sup>11</sup>, a tak naszkicowane ujęcie teorii naukowej – jako uporządkowanego zbioru uzasadnionych przekonań (przy czym sposób uzasadnienia jest zależny od dyscypliny naukowej, do której przynależy teoria<sup>12</sup>) – pokazuje, że dociekania nad relacją wiedzy (rozumianej w sensie mocnym) i wiary prowadzą do stawiania wierze n i e r e a l i s t y c z n i e wysokich wymagań epistemologicznych – wymagań, jakich nie stawiamy nawet teoriom należącym do nauk szczegółowych.

Wracając do wywodu Judyckiego, konsekwencję uznania centralnej roli uzasadnienia stanowi spór między zwolennikami tezy o racjonalności wiary a tezy tej przeciwnikami. Przeciwnicy racjonalności wiary<sup>13</sup> będą podkreślać, że wiara jako taka, czyli przekonanie niebędące wiedzą, nie ma żadnego uzasadnienia. Z kolei racjonalizm w tej kwestii będzie akcentował, że, przeciwnie, przynajmniej niektóre przekonania religijne mogą być uzasadnione w sposób naturalny (niezależnie od objawienia chrześcijańskiego) – chodzi tu o bazo- we przekonania, takie jak tezy o istnieniu i pewnych atrybutach Boga. Nie wnikając w szczegóły sporu<sup>14</sup>, warto wskazać, że przeciwnicy racjonalności wiary często podkreślają, iż należy odróżnić motywy wiary od racji wiary; te pierwsze niejako określają wiarę od strony psychologicznej, te drugie – od strony epistemologicznej.

Judycki wskazuje na cztery grupy motywów wiary: (1) egzystencjalne (związane zasadniczo z pragnieniem zachowania życia); (2) aksjologiczne (pragnienie zachowania dobra napotkanego w świecie); (3) kulturowe (przekonania religijne dziedziczone w jakimś środowisku kulturowym); (4) pragmatyczne (gdy ktoś decyduje się na określony rodzaj wiary, na przykład ze

<sup>11</sup> Warto tu zwrócić uwagę na fakt, bardzo dobrze widoczny w formalnych teoriach zmian przekonaniowych, że w obliczu dylematu, czy odrzucić teorię, czy zdanie o faktach, pierwszym kandydatem do bycia odrzuconym jest zdanie o faktach – zdania teoretyczne mają wyższy stopień zakorzenienia epistemicznego w teorii niż zdania o faktach (por. L e c h n i a k, dz. cyt., s. 326-332).

<sup>12</sup> Innymi słowy, mówiąc językiem Thomasa Kuhna, metody uzasadniania są inne, jeśli dyscyplina osiągnęła poziom nauki normalnej, a inne, gdy znajduje się ona w stadium przed-normalnym; w pierwszym wypadku zewnętrzna baza nauki gra minimalną rolę w uzasadnianiu twierdzeń, czego nie można powiedzieć o stadium przednormalnym, w którym podstawowe znaczenie mają właśnie dociekania dotyczące zewnętrznej bazy nauki (por. T. K u h n, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromięcka i in., Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2001, s. 33-52).

<sup>13</sup> „Gdy czytamy Akwinatę czy innych myślicieli średniowiecznych, uderza nas fakt, że nie przykładają oni żadnej wagi do kwestii, czy wiara sama w sobie jest racjonalna. Kwestia odrębności wiary i rozumu po raz pierwszy staje się przedmiotem zainteresowań we wczesnym Oświeceniu”. N. W o l t e r s t o r f f, hasło „Faith”, w: *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, t. 3, red. E. Craig, Routledge, London 1998, s. 543.

<sup>14</sup> W epistemologii analitycznej od czasów postawienia problemu przez Gettier'a spór o rozumienie uzasadnienia zdaje się nie mieć końca (zob. E. L. G e t t i e r, *Is Justified True Belief Knowledge?*, „Analysis” 23(1963) nr 6, s. 121-123).

względu na wybór lepszego życia po śmierci)<sup>15</sup>. Jak stwierdza Judycki, para „motywy”–„racje” da się przełożyć na parę „geneza”–„uzasadnienie”, jako że, choć geneza przekonań religijnych może być różna, to „zawsze ostatecznie chodzi o ich prawdę, a więc zawsze chodzi o ocenę ich wartości epistemicznej”<sup>16</sup>. Według Judyckiego takie przeciwstawienie motywów racjom w praktyce nie da się utrzymać: po pierwsze, racje wiary same mogą stać się motywami działania dla wierzącego (choć taki epistemiczny początek wiary jest raczej rzadki), po drugie zaś, motywy mogą stać się racjami, gdy nada im się odpowiednią interpretację<sup>17</sup>.

Z kolei odwołując się do racji, Judycki wskazuje na następujące cztery rodzaje podstaw uzasadnienia epistemicznego w chrześcijaństwie: (1) teologia naturalna, której celem jest dostarczenie racji dla przekonań religijnych, bez odwoływania się do przekonań czysto religijnych; (2) objawienie rozumiane albo jako przesłanie przekazywane przez wybranych przez Boga posłańców, albo jako boska inspiracja pism i ustnych przekazów, albo jako działanie Boga w dziejach<sup>18</sup>; (3) tradycja rozumiana jako zbiór przekonań zaakceptowany przez określoną wspólnotę, która ma za sobą określone dzieje; jej podstawę stanowić ma przesłanie udzielone określonym osobom przez Boga<sup>19</sup>; (4) doświadczenia mistyczne jako bezpośrednie, żywe doświadczenia działania Boga jako czułego, kochającego. Każda z wymienionych tu podstaw informuje o czymś innym; na przykład, na podstawie doświadczenia nie da się poznać atrybutów Boga, takich jak na przykład wszechmoc, ani tego, że Bóg jest stwórcą (źródłem tych prawd jest teologia naturalna).

<sup>15</sup> Pełniejsza lista motywów nawrócenia i racji odnoszących się do rozumienia klasyfikacji tych motywów można zob. J. L o f l a n d, N. S k o n o v d, *Conversion Motifs*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 20(1981) nr 4, s. 373-385; szerzej na temat tej klasyfikacji zob. M. L e c h n i a k, *The Concept of Conversion in the Light of Some Concepts of Faith*, „Roczniki Filozoficzne” 71(2023) nr 2, s. 217-221.

<sup>16</sup> J u d y c k i, dz. cyt., s. 1049.

<sup>17</sup> „Nawet motywy pragmatyczne mogą być racjami, gdyż gdy ktoś z powodu takich właśnie motywów decyduje się na wiarę, to decyduje się według pewnego prawdopodobieństwa, a uznawanie prawdopodobieństwa stanowi (dobrą) rację dla określonych przekonań”. Tamże, s. 1048n.

<sup>18</sup> Judycki podkreśla rolę rozumu w uznawaniu czegoś za objawienie; do rozumu należy ocena różnych danych, które mogą prowadzić do akceptacji określonych świadectw jako autentycznych (por. tamże).

<sup>19</sup> Judycki wskazuje, że powoli kształtujące się u apostołów przekonanie, iż Jezus jest Mesjaszem, można zinterpretować jako spowodowane działaniem łaski Bożej. Wchodzi tu także w grę na przykład ocena, czy uznać dane pisma za wynikające z Boskiej inspiracji (por. tamże).

SPOJRZENIE NA WIARĘ Z PERSPEKTYWY  
„ONTOLOGICZNEJ” (FENOMENOLOGICZNEJ)

Perspektywa epistemologiczna zawęży większość rozważań do problemu uzasadnienia racjonalności wiary, czego skutkiem jest sprowadzenie wiary religijnej do przekonań religijnych. Jednakże fakt (stan) wiary<sup>20</sup> religijnej jest czymś nieporównanie bogatszym niż samo przekonanie religijne. Judycki wskazał bowiem na cztery składowe wiary religijnej, a mianowicie: (1) przekonanie o istnieniu Boga posiadającego zdeterminowane cechy i działającego w świecie; (2) postawę moralną polegającą na pragnieniu dobra i bezkompromisowym dążeniu do dobra; (3) zaufanie do Boga; (4) świadomość obecności Boga – doświadczenia proto-mistyczne<sup>21</sup>.

Jak widać, przekonanie religijne jest tylko składową wiary religijnej – składową być może zasadniczą, jakkolwiek niewyczerpującą samego faktu wiary religijnej. Jawi się ona bowiem jako rzeczywistość złożona, w której poszczególne składniki dopełniają się, przy czym każdy z nich może mieć różną intensywność: od słabej, którą można by nazwać aspektywną niewiarą, do maksymalnej. Można bowiem na przykład żywić uzasadnione przekonania o istnieniu i atrybutach Boga, nie dążąc bezkompromisowo do dobra (jest to praktyczna niewiara) lub odwrotnie, przy silnym dążeniu do dobra wybierać pewne atrybuty Boga, pomijając inne (w takim wypadku mówimy o praktycznej herezji); można też żywić pewne przekonania, nie żywiąc zaufania do Boga (to z kolei postawa rozpaczy)<sup>22</sup>. Kombinatorycznie podchodząc do

<sup>20</sup> Trzeba wskazać, że termin „wiara” ma wiele znaczeń. Na przykład Nicholas Wolterstorff stwierdził, że nie ma sensu mówić o naturze wiary, a raczej o wielu pojęciach wiary (por. N. Wolterstorff, *The Assurance of Faith*, „Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers” 7(1990) nr 4, s. 397n.); Robert Audi rozróżnia co najmniej siedem znaczeń słowa „wiara” (ang. faith), akcentujących różne aspekty tego, co zbiorczo nazywamy wiarą, a termin „wiara” nie jest po prostu wieloznaczny, lecz jest terminem odnoszącym się do rodziny znaczeń połączonych jakimś wspólnym rdzeniem (zob. R. Audi, *Belief, Faith, and Acceptance*, „International Journal for Philosophy of Religion” 63(2008), s. 87-102 (szerzej na temat relacji między wyróżnionymi przez Audiego użyciami terminu „wiara” zob. Lechniak, *The Concept of Conversion in the Light of Some Concepts of Faith*, s. 209-238). Trzeba również przypomnieć rozróżnienie wprowadzone przez Tomasza z Akwinu, według którego, mówiąc o wierze, możemy mieć na myśli akt wiary (uwierzenie), doktrynę (prawdy wiary, to, w co wierzymy, czyli zespół prawd przyjętych ze względu na autorytet Boga), a w końcu cnotę wiary, czyli to, co przysposabia władze poznawcze do wierzenia (por. M. Lechniak, *Kilka uwag w sprawie pojęcia niewiary religijnej*, „Roczniki Filozoficzne” 72(2024) nr 2, s. 310).

<sup>21</sup> Por. Judycki, dz. cyt. s. 1139n.; szerzej na temat tych czterech składników w kontekście św. Tomasza z Akwinu dociekań dotyczących wiary zob. Lechniak, *Kilka uwag w sprawie pojęcia niewiary religijnej*, s. 309-319.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 320-326. W praktyce życia ludzkiego doświadczamy stałej dialektyki wiary i niewiary: „Wszyscy znamy coś podobnego [do doświadczenia ojca niemego syna chorego na epilepsję i dręcznego przez tajemniczą moc, któremu nie mogli pomóc uczniowie (por. Mk 9,17-27)

zagadnienia, przy czterech składowych wiary religijnej (a nie są to, jak się wydaje, składniki wszystkie), można wyróżnić piętnaście rodzajów niewiary o różnej intensywności.

Warto ponadto podkreślić, że jeśli składowe (c) i (d) mają mieć jakiś sens, wiara musi mieć charakter relacyjny i korelat wiary ludzkiej, czyli Bóg, musi być brany pod uwagę nawet w analizach filozoficznych. Podstawowa bowiem fraza „wierzyć w” odnosi się do relacji między osobą wierzącą a drugą osobą (Bogiem); podobnie jest z „ufać Bogu” czy „być świadomym Bożej obecności”. Opisy wiary nieuwzględniające aktywności podmiotu, któremu się wierzy (ufa – czy też ma się ma poczucie Jego obecności), nie mogą być adekwatne<sup>23</sup>. Trzeba również zauważyć, że powyższy opis nie uwzględnia jeszcze społecznego wymiaru wiary, który także jest niezwykle ważny dla jej adekwatnego opisu. Aspekt ten badany jest między innymi przez socjologię religii i nie może zostać pominięty, jeśli analizujemy na przykład motywy nawrócenia; podstawowym motywem jest tu często świadectwo innego wyznawcy (świadka) czy wspólnoty<sup>24</sup>.

Wymienione przez Judyckiego składowe wiary razem wzięte determinują tak światopogląd, jak i decyzje człowieka religijnego. W takim sensie wiara stanowi centrum ludzkiego życia. Liczni autorzy, szczególnie odwołujący się do analiz fenomenologicznych, wskazują na jej fundamentalny dla życia człowieka charakter; wystarczy wskazać Josepha Ratzingera czy, z wcześniejszych badaczy, Gerardusa van der Leeuwa. Ratzinger pisze: „Wiara jest ukierunkowaniem całej naszej egzystencji. Jest podstawową decyzją, która oddziałuje na wszystkie sfery naszej egzystencji i która istnieje tylko wtedy, gdy jest podtrzymywana przez wszystkie siły naszej egzystencji. Wiara nie jest ani aktem czysto intelektualnym, ani aktem czysto wolitywnym, ani aktem czysto emocjonalnym – jest tym wszystkim jednocześnie. Jest aktem całego «Ja», całej osoby w jej jedności. W tym sensie Biblia nazywa ją aktem «serca»

---

– M.L.], tę swoistą więź tęsknoty za wiarą i niemożności wiary, wiary i niewiary. «Dodaj mi wiary» – co znaczy: spraw, aby siła wiary była większa niż siła ciężenia niewiary, która nie pozwala mi wznieść się aż do Ciebie, aż do ujrzania Ciebie i poznania Twojej bliskości” (J. R a t z i n g e r, *Siła wiary a wątpliwość wiary*, w: tenże, *Opera omnia*, t. 9, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, tłum. J. Merecki, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018, cz. 1, s. 93).

<sup>23</sup> Wówczas są to jedynie opisy psychologiczne lub socjologiczne przeżyć, na przykład nieszczerych przekonań czy nieautentycznych zachowań.

<sup>24</sup> „Wiara jest zdarzeniem relacyjnym, ale relacja ta zachodzi nie tylko między mną a Bogiem. Bóg nie jest nigdy sam. On, Stwórca wszystkich rzeczy, posyła mnie również do innych, uczy mnie widzieć w nich członków Bożej rodziny, którą wszyscy mamy być. [...] To, że mogę wierzyć, zawdzięczam w pierwszym rzędzie Bogu, który pochyła się nade mną i «rozpała we mnie wiarę». Ale praktycznie w bardzo istotny sposób zawdzięczam ją również ludziom, którzy wierzyli przede mną, którzy wierzą obok mnie i ze mną, którzy niejako wyprzedzili mnie w wierze”. R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 95.

(Rz 10,9)<sup>25</sup>. Wiara jednoczy więc wszystkie sfery bytowe człowieka, jest świadectwem jego jedności psycho-duchowej i dokonuje się w historii i w relacjach społecznych<sup>26</sup>.

### CENTRALNY CHARAKTER WIARY NAWRÓCENIE JAKO REWOLUCJA POJĘCIOWA

Fakt, że wiara jest ukierunkowaniem całej naszej egzystencji, prowadzi nas do konstatacji, iż jej utrata lub „nabycie” powinno skutkować całkowitą zmianą naszego życia, radykalną zmianą naszych przekonań czy przeorientowaniem naszych postaw. W ten sposób dochodzimy do kluczowego w rozważaniu wiary pojęcia nawrócenia.

W Nowym Testamencie dla scharakteryzowania radykalnej zmiany czy transformacji w patrzeniu na coś używano greckich terminów „epistrephō” („zawrócić”, „odwrócić się”, „powrócić”) i „metanoēō” („pomyśleć jeszcze raz”, „zmienić mentalność”, „pokutować”) <sup>27</sup>. Autorzy Nowego Testamentu (w szczególności św. Jan) na określenie nawrócenia stosują jednak również terminy: „nowe narodziny” „nowe stworzenie” (gr. „kainē ktisis”) i „narodzony z góry” lub „narodzony na nowo” (gr. „gennēthē anōthen”; „anōthen” tłumaczone było niekiedy jako „na nowo”, a niekiedy jako „z góry”, „z wysoka”). Jak wskazuje

<sup>25</sup> Tamże, s. 881. Gerardus van der Leeuw z kolei charakteryzuje wiarę poprzez wskazanie na ciąg postaw od domniemania (jakiegoś przeczucia odnoszącego się do Boga), poprzez zawierzenie komuś (posłuch dla prawdy). „Kto głosi wiarę, głosi prawdę – nie w sensie słuszności, lecz w sensie autentyczności, ważności, ostateczności, definitywności i doskonałości. I natychmiast zauważa, że może o tej prawdzie mówić, że może o niej coś powiedzieć dopiero wtedy, gdy został przez nią porwany, gdy w nią wierzy. «Uwierzyłem, dlatego mówię» do zaufania. Wiara jako zaufanie zakłada wolę: zawierzamy się nie sprawie, lecz woli. A zatem: człowiek, który wierzy w Boga, przeczuwa go, jest posłuszny jego prawdzie i zawiera mu się. Znaczy to, że dokonuje on czegoś, czego nie potrafi żaden człowiek. Łatwo jest wiedzieć o Bogu; ale po to, by Boga przeczuwać, być mu posłusznym, móc mu ufać, trzeba, by pozwolił on się przeczuć, dał się poznać, zaufał człowiekowi. Oddanie wiary zakłada oddanie się Bogu. Wiara musi zostać człowiekowi darowana. Samemu sobie wiary dać nie można” G. v a n d e r L e e u w, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, 460n.

<sup>26</sup> Akwinata rozważa wagę wyznania wiary dla wierzącego i wskazuje, że człowiek powinien wyznawać (uzewnętrzniać) wiarę z dwóch racji: ze względu na oddanie czci Bogu lub ze względu na dobro bliźniego (por. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna* II-II, q. 3, a. 2, ad 1, t. 15, *Wiara, nadzieja*, tłum. P. Belch, Veritas, Londyn, 1966, s. 57).

<sup>27</sup> Rzeczowniki odczasownikowe „epistrophe” i „metanoia” zostały przetłumaczone na język łaciński jako „conversio” („przewrócenie”); W Ewangeliach synoptycznych dominuje „metanoēō”, na przykład: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (gr. „Kai legōn hoti, Peplērōtai ho kairos kai ēngiken hē Basileia tou Theou metanoēite kai pisteuete en tō euangeliō” – Mk 1,15) (por. L e c h n i a k, *The Concept of Conversion in the Light of Some Concepts of Faith*, s. 212-216).



Ratzinger (za Johannesem Behme), dla Greków termin „metanoia” nie oznaczał całościowej zmiany poglądów ani całościowej zmiany postępowania. „Pojedyncze akty *matanoi* pozostają jednostkowymi aktami żalu, ubolewania; nie tworzą całości, trwalej, całościowej przemiany całej egzystencji ku nowej drodze: metanoia pozostaje żalem, ale nie staje się nawróceniem. Grecy nie dostrzegają, że egzystencja jako całość potrzebuje jednego, całościowego nawrócenia, aby stać się sobą”<sup>28</sup>. Z kolei „epistrephō” (używane w Septuagincie jako tłumaczenie hebrajskiego „shubh”, które znaczy „zawrócić”, „pokutować”, „powrócić”, „przywrócić”) w filozofii stoików i w neoplatonizmie staje się centralnym postulatem moralnym jako „zwrot ku jedności tego, co rzeczywiste, włączenie się w wielką kołową postać świata”<sup>29</sup>. „Widać wówczas jasno – pisze Ratzinger – że człowiek, aby naprawdę stać się sobą, potrzebuje obejmującego go jako całość ruchu nawrócenia i skupienia się, ruchu, który jako nieustanne zadanie nawrócenia wzywa go do tego, aby z rozproszenia tym, co zewnętrzne, powrócił do wnętrza, w którym mieszka prawda”<sup>30</sup>. Ratzinger podkreśla, że sam powrót do siebie samego nie wyczerpuje biblijnego sensu nawrócenia: „Grecka *epistrophe* kieruje się do wewnątrz, do tej ostatecznej głębi człowieka, która jest jedna i jest zarazem wszystkim. [...] Jeśli człowiek posunie się dostatecznie głęboko, to natknie się na to, co boskie, w samym sobie. Wiara Biblii jest bardziej krytyczna, bardziej radykalna. Krytykuje nie tylko człowieka zewnętrznego, ale całego człowieka. [...] Człowiek nie jest tu skierowany ku ostatecznej głębi swojego «ja», lecz do przychodzącego z zewnątrz Boga, do «Ty», które go otwiera i właśnie przez to wyzwala. Dlatego *metanoia* jest równoznaczna z posłuszeństwem i z wiarą; dlatego znajduje się w rzeczywistości przymierza”<sup>31</sup>.

Widzimy, że naszkicowane tu od strony korzeni biblijnych nawrócenie stanowi akt odwracający (bądź akty odwracające) porządek życia człowieka (społeczności)<sup>32</sup>. Ze względu na totalny charakter wiary, której dotyczy nawrócenie, pojawiły się w literaturze liczne próby znalezienia paraleli między pojęciem nawrócenia a koncepcją rewolucji naukowej. Ponieważ pojęcie rewolucji naukowej zostało dobrze scharakteryzowane w filozofii nauki, może

<sup>28</sup> J. R a t z i n g e r, *Wiara jako nawrócenie – metanoia*, w: tenże, *Opera omnia*, t. 9, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, cz. 1, s. 69.

<sup>29</sup> Tamże, s. 70.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże, s. 70n.

<sup>32</sup> W analizach nawrócenia można wyróżnić dwa podejścia: szersze, obejmujące każdą radykalną zmianę postawy życiowej (tak „ku Bogu”, jak i „od Boga”, na przykład ku niewierze), jak i węższe – obejmujące jedynie pierwszy kierunek (nawrócenie w sensie religii chrześcijańskiej). Często w pracach poświęconych nawróceniu (zwłaszcza socjologicznym) nie jest łatwo odróżnić te dwa podejścia (zob. np. L. R a m b o, *Understanding Religious Conversion*, Yale University Press, New Haven 1993).

ono stanowić (o ile paralela taka da się obronić) przybliżenie pojęcia konwersji<sup>33</sup>. W społeczno-historycznej koncepcji rozwoju nauki<sup>34</sup> sformułowanej przez Thomasa Kuhna podstawową rolę grają pojęcia takie, jak: „paradygmat”, „nauka normalna”, „anomalna”, „kryzys”, „rewolucja naukowa” i w końcu „niewspółmierność”. Jego koncepcja jest oparta na terminie „paradygmat”, którym posługuje się on w wielu znaczeniach, ostatecznie sprowadzanych do dwóch: w pierwszym sensie paradygmat odnosi się do wspólnych członkom danej społeczności całej konstelacji przekonań, wartości, technik i tym podobnych<sup>35</sup>. „Z drugiej zaś [strony – M.L.] oznacza jeden rodzaj elementów w obrębie tej konstelacji, a mianowicie konkretne rozwiązania łamigłówek, które stosowane jako modele czy przykłady, mogą zastępować wyraźne reguły, dając podstawę do rozwiązań pozostałych łamigłówek nauki normalnej”<sup>36</sup>. Tak więc paradygmat jest czymś złożonym, trudnym do przełożenia na zespół reguł – zestawem pewnych zwyczajów, norm i wartości danej społeczności oraz modelowych zachowań regulujących zachowanie grupy uczonych.

<sup>33</sup> W nowszej literaturze analogia ta badana jest wprost w pracy Tomasa S. Drønen (zob. T.S. Drønen, *Scientific Revolution and Religious Conversion: A Closer Look at Kuhn's Theory of Paradigm-shift*, „Method & Theory in the Study of Religion” 18(2006) nr 3, s. 232-253) (w kontekście społecznych badań nad konwersją) oraz Robina Le Poidevina (zob. R. Le Poidevin, *Religious Conversion and Loss of Faith: Cases of Personal Paradigm Shift?* „Sophia” 60(2021), s. 551-566) (w zastosowaniu do indywidualnych nawróceń filozofów).

<sup>34</sup> Peter Godfrey-Smith streszcza ideę Kuhna przez odniesienie jej do koncepcji Karla Poppera. „Do pierwszego punktu można podejść poprzez kontrast z Popperem. Dla Poppera nauka charakteryzuje się stałą otwartością, stałą i wszechogarniającą krytyczną postawą, nawet w odniesieniu do fundamentalnych idei w danej dziedzinie. [...] idea nauki jako charakteryzującej się stałą otwartością na krytykę i testowanie jest wspólna dla wielu wersji empiryzmu. Nie zgadzał się z tym Kuhn. Twierdził, że to nieprawda, że nauka wykazuje stałą otwartość na testowanie podstawowych idei. Nie tylko nie jest to prawda, ale nauka byłaby w gorszej sytuacji, gdyby miała taki rodzaj otwartości, jaki cenili filozofowie. Drugi punkt dotyczy zmiany naukowej. Tutaj znowu dogodny jest kontrast z Popperem. Dla Poppera cała nauka przebiega przez jeden proces, proces przypuszczenia i obalenia. Istnieją wprawdzie epizody nazywane «rewolucjami» w takim ujęciu, ale rewolucje różnią się tylko stopniem od tego, co dzieje się przez większość czasu; obejmują one większe przypuszczenia i bardziej dramatyczne obalenia. Dla Kuhna istnieją dwa różne rodzaje zmian naukowych: zmiana w ramach normalnej nauki i rewolucja naukowa. Pomiedzy nimi występuje «kryzys nauki», okres niestabilnego zastoju. Te dwa rodzaje zmian mają bardzo różne cechy epistemologiczne; kiedy próbujemy zastosować do nauki takie pojęcia, jak uzasadnienie, racjonalność i postęp, okazuje się, według Kuhna, że nauka normalna i zmiana rewolucyjna muszą być opisane zupełnie inaczej. W ramach normalnej nauki istnieją jasne i uzgodnione standardy uzasadniania argumentów; w obrębie rewolucji naukowej ich nie ma. W normalnej nauce istnieje wyraźny postęp; w nauce rewolucyjnej bardzo trudno jest stwierdzić (i trudno jest nawet zinterpretować pytanie o postęp)”. P. Godfrey-Smith, *Theory and Reality: Introduction to the Philosophy of Science*, The University of Chicago Press, Chicago–London 2003. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – M.L.

<sup>35</sup> Por. Kuhn, dz. cyt., s. 303.

<sup>36</sup> Tamże.

Ukształtowanie się paradygmatu prowadzi do stadium nauki normalnej. Charakteryzują ją następujące cechy: (1) Badania wyrastają z jednego (wielu) osiągnięć naukowych przeszłości, które dana społeczność uczonych aktualnie akceptuje i uważa za fundament dalszej praktyki. (2) Akceptowane wzory faktycznej praktyki naukowej (obejmujące prawa, teorie, zastosowania i wyposażenie techniczne), tworzą model, z którego wyłania się jakaś zwarta tradycja badań naukowych. (3) Studiowanie paradygmatów przygotowuje studenta do przyszłego uczestnictwa w pracach danej wspólnoty naukowej. (4) Uczni, których badania oparte są na wspólnych paradygmatach, podlegają w swej praktyce naukowej tym samym regułom i standardom – takie współuczestnictwo i wynikająca z niego jednomyślność jest warunkiem nauki normalnej (tzn. określonej tradycji badawczej). (5) Celem nauki normalnej nie jest szukanie nowych zjawisk – nie dostrzega ona tych problemów, które nie mieszczą się w jej gotowych szufladkach; praca dokonuje się w obrębie zastanej teorii. (6) W stadium nauki normalnej można obserwować niskie zainteresowanie nowością (wyniki badań są bowiem przewidywalne), a doniosłość rozwiązania nie jest wartością (wartością dla uczonych jest istnienie rozwiązania); jeśli nie da się problemu sprowadzić do łamigłówki (rozwiązywanie łamigłówek dokonuje się według narzuconych przez paradygmat reguł), jest on odrzucany<sup>37</sup>.

Nauka normalna ma charakter z natury kumulatywny. Jednakże w trakcie rozwiązywania łamigłówek mogą pojawić się nowe fakty i teorie niemożliwe do pogodzenia z aktualnym stanem wiedzy. Można to stadium rozwoju nazwać odkryciem anomalii, kiedy przyroda „pogwałca” wypływające z paradygmatu przewidywania. W takiej sytuacji pierwszą reakcją uczonych jest próba dopasowania paradygmatu, ażeby mógł on „wchłonać” anomalię<sup>38</sup> – dopóki uczone nie nauczy się patrzeć na przyrodę w nowy sposób, nowy fakt nie jest właściwie faktem naukowym.

Uczni nie traktują anomalii jako świadectw obalających teorie – teoria uznawana za paradygmatyczną broni się tak długo, aż znajdzie się nowa teoria zdolna do pełnienia jej funkcji; przy tym akt oceny, prowadzący do odrzucenia teorii, oparty jest na czymś więcej niż tylko na konfrontacji z doświadczeniem. Zwykle najpierw ad hoc wprowadzane są do teorii poprawki, mające ją „ratować”. W obliczu mnożących się sprzeczności dochodzi jednak do rozluźnienia

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 53-100, (rozdz. 3-5).

<sup>38</sup> „Początkowo nawet w okolicznościach, w których później ujawnia się anomalie, dostrzega się tylko to, co oczekiwane i zwykle. Bliższe zaznajomienie się z nimi rodzi jednak świadomość, że coś jest nie w porządku lub że uzyskany wynik wiąże się z jakimś popełnionym błędem. Uświadomienie sobie anomalii otwiera okres wypracowywania nowych kategorii pojęciowych, który trwa dopóty, dopóki to, co zdawało się być anomalią, nie stanie się czymś oczekiwanym. Wraz z tym odkrycie zostaje doprowadzone do końca”. Tamże, s. 121.

reguł badań normalnych i osłabienia obowiązującego paradygmatu. Według Kuhna kryzysy mogą kończyć się na jeden z trzech sposobów: albo nauka normalna radzi sobie z problemem, albo problem opiera się nowym podejściom (wówczas problem bywa odłożony na później), albo też dochodzi do wyłonienia nowego kandydata do roli paradygmatu.

Największym novum wprowadzonym przez koncepcję Kuhna jest pojęcie rewolucji naukowej; rewolucja jest niekumulatywną zmianą, w wyniku której paradygmat zostaje zastąpiony nowym, niedającym się pogodzić ze starym<sup>39</sup>. Oznacza to, że paradygmaty stają się rywalami, a ludzie pracujący w ramach jednego paradygmatu będą twierdzić, że ich paradygmat jest lepszy od jakiegokolwiek innego paradygmatu. Z zewnątrz będzie to wyglądało tak, jakby ludzie z różnych paradygmatów rozmawiali ze sobą różnymi językami. Są po temu dwa powody: po pierwsze, dobra komunikacja między ludźmi z dwóch różnych paradygmatów nie będzie możliwa, ponieważ będą oni używać różnych terminów kluczowych; po drugie, będą twierdzić, że dysponują różnymi standardami dowodzenia czy argumentowania. W rezultacie nie są w stanie zgodzić się co do tego, jakie zadania dana teoria winna spełniać ze względu na niewspółmierność standardów między paradygmatami. Niewspółmierność pojęciowa polega na zastąpieniu pojęć starej teorii przez nowe ujęcia pojęciowe, co prowadzi do radykalnej zmiany sposobu opisu (widzenia) świata. Dokonanie takiego radykalnie nowego opisu świata stanowi rewolucję pojęciową. Paul Thagard wskazuje na stopniowalność zmian pojęciowych od niewielkich, modyfikujących dotychczasową sieć pojęciową, po bardziej radykalne, takie jak osłabienie lub zapadnięcie się części hierarchii rodzajowej, przez rezygnację z wcześniejszych rozróżnień (na przykład z Newtonowskiego odrzucenia Arystotelesowskiej różnicy między ruchem naturalnym a wymuszonym), reorganizację hierarchii przez przeskok dziedzinowy, czyli przeniesienie pojęcia z jednej gałęzi drzewa hierarchicznego na inną (na przykład w rewolucji Kopernikańskiej „Ziemia” została przeniesiona ze swojej pozycji *sui generis* do kategorii planet), aż do „przełączenia drzewa”, czyli zmiany zasady organizującej drzewo hierarchiczne (na przykład Darwin nie przeklasyfikował ludzi na zwierzęta, lecz zmienił znaczenie klasyfikacji; przed Darwinem rodzaj był pojęciem wyrażającym pierwotne podobieństwo, po zmianie, jaką wprowadził, rodzaj stał się pojęciem historycznym, a kryterium przynależności do niego

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 167. Kuhn w pojęciu rewolucji naukowej odwołuje się do analogii z rewolucją polityczną: „Źródłem rewolucji politycznych jest rosnące [...] poczucie, że istniejące instytucje nie są już w stanie rozwiązać problemów powstających w otoczeniu, które one same po części kształtowały. [...] Poczucie to prowadzi do kryzysu, który jest warunkiem wstępnym rewolucji” (tamże). Podobnie rzeczy się mają z rewolucjami naukowymi.

stało się posiadanie wspólnego przodka)<sup>40</sup>. Tak opisane zmiany pojęciowe prowadzą do radykalnej niewspółmierności starej i nowej teorii<sup>41</sup>.

Teraz możemy powrócić do naszego kluczowego pytania: Na ile adekwatne może być porównanie nawrócenia religijnego do rewolucji naukowej? Nawrócenie można rozpatrywać w kontekście społecznym lub w kontekście indywidualnym. Zasadniczo stosowanie koncepcji Kuhna winno odnosić się do kontekstu społecznego, bo „paradygmat” jest pojęciem odnoszącym się do społeczności uczonych – w pierwszym rzędzie wskazuje bowiem na społeczne uprawianie nauki, czyli czynnościowe spojrzenie na naukę. Paradygmat warunkowany jest przez tradycję badawczą, przyjęte w społeczności zwyczaje, nawyki czy normy akceptacji. Jeśli analizujemy nawrócenie, to ma ono również charakter społeczny; zmiana postawy dokonuje się w pewnej społeczności wierzących lub ze względu na nią, jest zanurzona w jakiejś tradycji i tak dalej<sup>42</sup>.

Dwaj autorzy, do których się tu odwołam, to Tomas Drønen oraz Robin Le Poidevin. Drønen poszukuje analogii między rewolucją naukową a nawróceniem, analizując badania nad religią prowadzone przez Niniana Smarta, traktującego religie jako światopoglądy, oraz socjologiczne badania nad konwersją z islamu na chrześcijaństwo w Nigerii. Odwołuje się on zatem raczej do konwersji traktowanej jako zjawisko społeczne niż indywidualne. Z kolei Le Poidevin stosuje koncepcję rewolucji naukowych do analizowania przypadków konwersji kilku filozofów, opisujących (z perspektywy pierwszoosobowej) zmianę swoich postaw religijnych.

Drønen (za Smartem) wskazuje: „Społeczność religijna jest zależna od pewnego porozumienia w kwestiach doktrynalnych, które wyjaśnia i ogra-

---

<sup>40</sup> Por. P. T h a g a r d, *Conceptual Revolutions*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 1992, s. 34-61 (rozdz. 3).

<sup>41</sup> Jak (za Godfreyem-Smithem) podkreśla Drønen, rozdział dziesiąty *Struktury rewolucji naukowych*, poświęcony rewolucji jako zmianie obrazu świata, jest niezwykle kontrowersyjny ze względu na twierdzenia Kuhna, że rewolucja przenosi społeczność naukową niejako na inną planetę: „Po rewolucji żyją oni w innym świecie [...] Jeżeli więc w nauce zmianom paradygmatu towarzyszą zmiany sposobu spostrzegania, nie możemy oczekiwać, że uczeni będą temu dawali bezpośrednie świadectwo. Ktoś, kogo dopiero co przekonano do kopernikanizmu, nie powie, patrząc na Księżyc: «Zwykle widziałem planetę, a teraz widzę satelitę». Oświadczenie takie sugerowałoby, że system Ptolemeusza był kiedyś słuszny. Świeży wyznawca nowej astronomii powie raczej: «Kiedyś uważałem Księżyc za planetę [...], ale myliłem się»” (K u h n, dz. cyt., s. 198-203). Por. D r ø n e n, dz. cyt., s. 239.

<sup>42</sup> Mówiąc o nawróceniu, mamy tu na myśli nawrócenie autentyczne, to znaczy bazujące na przekonaniu (mówiąc językiem Witwickiego) szczerym, to znaczy niewymuszonym motywami społecznymi (takimi jak nawrócenie Żydów na chrześcijaństwo w celach asymilacyjnych czy formalna zmiana religii dla zawarcia małżeństwa); oczywiście in concreto trudno stwierdzić, czy nawrócenie jest szczerze, czy nieszczerze (mogłoby to bazować na świadectwie nawróconego, zakładałoby to jednak głęboki wgląd w wewnętrzne motywy jego postępowania).

nicza naturę widzenia świata. Zaprzeczenie tym doktrynom zawsze spotyka się z oporem ze strony reszty społeczności religijnej, ponieważ zakłada inne podejście do rzeczywistości transcendentnej, a w konsekwencji organizację życia społecznego. Przejście na inny pogląd religijny jest zawsze, w ten czy inny sposób, rewolucją<sup>43</sup>. Taka rewolucja prowadzi do zmiany sposobu widzenia świata (ang. *worldview*)<sup>44</sup>, a praca duchowieństwa w ruchu religijnym może być porównana do pracy „normalnego” naukowca.

Odnosząc się do badań nad konwersją religijną w Nigerii, Drønen zwraca uwagę, że opis tych konwersji pozwala wyróżnić trzy etapy tego procesu: fazę poszerzania świadomości (co ciekawe, konwertyci byli zaskoczeni tym, co przeczytali o Jezusie (Isa) w Koranie: „Wydaje się, że te historie w Koranie faktycznie popchnęły informatorów do poszukiwania większej ilości informacji o Jezusie w Biblii, tak jakby coś było nie tak (anomaliam) z tymi historiami w Koranie”<sup>45</sup>), fazę konwersji i fazę przyjęcia. Interesujące w tych badaniach okazało się to, że w kolejnych fazach przemiany znaczenie Koranu dla konwertyty nie zmieniało się, podczas gdy znaczenie Biblii systematycznie wzrastało. Ważne pytanie stawiane przez Drøneną dotyczy niewspółmierności. Jego zdaniem współczesna (protestancka) koncepcja nawrócenia to koncepcja Paulińska, ukazująca je jako nagły zwrot, którego centralnym punktem, prowadzącym do „zerwania z przeszłością”, jest „nowa wiara”, przenosząca nawróconego z jednego poziomu świadomości na inny. Jednakże w opisywanych badaniach ujawnia się raczej niewspółmierność języków na poziomie naturalnym. Termin „Bóg” rozumiany jest bowiem całkowicie inaczej w islamie, tradycyjnych religiach afrykańskich i chrześcijaństwie, co prowadzi do zasadniczych konfliktów – badane religie są niekompatybilne, wymagają

<sup>43</sup> Drønen, dz. cyt., s. 242.

<sup>44</sup> „Każdy [sposób] widzenia świata (lub schemat) jest zatem unikalnym «organizmem» z własnymi zasadami lub ograniczeniami, w ramach których zostaną udzielone odpowiedzi na podstawowe pytania. Takie podejście do *worldview* jest porównywalne z Kuhnowską prezentacją pojęcia paradygmatu, który to paradygmat Kuhn nazywa «zaakceptowanym modelem lub schematem» [...], w ramach którego uprawiana jest nauka normalna. Praca naukowca w nauce normalnej polega [...] na rozwiązaniu zagadki w granicach ustalonego paradygmatu. Naukowiec nie będzie próbował odpowiadać na pytania lub tworzyć nowych teorii, które wykraczają poza granice paradygmatu naukowego. Jeśli to zrobi, spotka się z oporem, a Kuhn twierdzi, że raczej niewielu naukowców faktycznie przechodzi na nowy paradygmat. Zwykle kilku oddanych młodych wyznawców ustanawia nowy sposób rozwiązywania istniejących problemów i stopniowo ich odkrycia przekonują nowe pokolenie naukowców. Stary paradygmat zniknie, gdy jego zwolennicy w końcu umrą [...]. W ten sam sposób religijny konwertyta zawsze spotka się z oporem, ponieważ rzuca wyzwanie religijnemu establishmentowi. Decyzja o opuszczeniu wspólnoty religijnej przypomina akt naukowca, ponieważ obaj wychodzą z ustalonego schematu lub wzorca podzielanego przez określoną społeczność i obaj spotykają się z oporem ze strony tej społeczności”. Tamże, s. 243.

<sup>45</sup> Tamże, s. 245.

wiary w odmienne dogmaty i ustanawiają swoiste ograniczenia akceptowanego zachowania i myślenia<sup>46</sup>.

Z kolei Le Poidevin przedstawia odmienne spojrzenie na konwersję religijną – ujmując ją przez pryzmat koncepcji rewolucji naukowej. Jest to perspektywa indywidualistyczna, bazująca na pierwszoosobowych relacjach z zasadniczych zmian, które zaszły w sposobie myślenia i działania kilku filozofów, których dzieło analizuje<sup>47</sup>. Pytanie brzmi: Na ile koncepcja paradygmatu da się zastosować do przypadków opisanych z perspektywy pierwszoosobowej? „Osoby przechodzące taką transformację mogą rzeczywiście odczuwać, że zajmują lepszą pozycję pod względem intelektualnym, moralnym, duchowym czy emocjonalnym, przyznając także, że nie są w stanie wyartykułować powodów tej zmiany, które w ich mniemaniu miałyby jakąkolwiek siłę dla kogoś o odmiennym punkcie widzenia. Każda próba takiego uzasadnienia wydawałaby się cyrkularna. Co więcej, osoby takie mogą czuć, że nie są w stanie przekazać swojego nowego poglądu komuś, kto go nie podziela. Mogą nawet mieć trudności z próbą przywrócenia treści swoich wcześniejszych przekonań. Przeszkody na drodze do współmierności mogą więc pojawić się na poziomie «pierwszoosobowym»<sup>48</sup>. Omawiany autor przeanalizował świadectwa trojga filozofów: Anthony’ego Kenny’ego (drogę od wiary do agnostycyzmu), Janet M. Soskice (drogę od ateizmu do wiary) i Davida E. Coopera (przejście od humanizmu do wiary w istnienie Tajemnicy, zamieszczone w tomie *Philosophers and God: At the Frontiers of Faith and Reason*<sup>49</sup>.

Zdaniem Le Poidevina, droga Kenny’ego, którego od teizmu odwiodła (przynajmniej można tak wnosić na podstawie jego wspomnień) utrata zaufania do doświadczenia religijnego jako dostarczającego uzasadnień dla twierdzeń teologii naturalnej<sup>50</sup>, w mniejszym stopniu przystaje do modelu Kuhnowskiego. Wypowiedzi Kenny’ego wskazują, że nie ma on problemów z niewspółmiernością swoich przeszłych i teraźniejszych poglądów. Jego rozważania sugerują raczej, że przejście od wiary do agnostycyzmu jest nie tyle porzuceniem paradygmatu religijnego, ile raczej zmianą stosunku epistemo-

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 248.

<sup>47</sup> Informacje o zmianie postawy pochodzą ze świadectw osób zmieniających swoje centrum życiowe, sam fakt zmiany centrum jest jednak jakoś powiązany z relacjami społecznymi.

<sup>48</sup> L e P o i d e v i n, dz. cyt., s. 557.

<sup>49</sup> Zob. *Philosophers and God: At the Frontiers of Faith and Reason*, red. J. Cornwell, M. McGhee, Continuum, London – New York 2009.

<sup>50</sup> Le Poidevin przywołuje tu Kenny’ego: „Zacząłem myśleć – tak jak robię to do dziś – że wiara w Boga może być racjonalnie uzasadniona tylko wtedy, gdy tradycyjne dowody na istnienie Boga są ważne. Wiara nie zastąpi dowodu, bo wiara to uwierzenie w coś na słowo Boga, a nie można wierzyć Bogu na słowo, że On istnieje. Wiara w istnienie Boga musi być logicznie wcześniejsza od wiary w objawienie” (por. L e P o i d e v i n, dz. cyt., s. 559).

logicznego do tego paradygmatu; w tym sensie przeczą tezie Kuhna, że decyzja o przyjęciu jednego paradygmatu to zawsze decyzja o porzuceniu innego<sup>51</sup>.

Z kolei droga opisana przez Janet M. Soskice zaczyna się od ateizmu (z opisu Soskice wynika, że był to ateizm praktyczny: „W tamtych czasach nie myślałam zbyt wiele o Bogu”<sup>52</sup>), a kończy na postawie silnie religijnej. Jej świadectwo wskazuje na całkowitą zmianę sposobu widzenia świata, która dokonała się dzięki „punktowemu” nawróceniu<sup>53</sup>. Jak twierdzi Le Poidevin, jest to niejako wzorcowa zmiana paradygmatu: stary i nowy punkt widzenia nie przynoszą odpowiedzi na ten sam zbiór pytań. Co więcej: „Zmiana nie polega tylko, jak mógłby to widzieć Kenny, na przejściu od negacji do akceptacji bytu, ale także na przejściu od trzecioosobowego do drugoosobowego odniesienia do tego bytu: «Przed wszystkim poczułam, że zostałam przyjęta nie z powodu jakichkolwiek słów czy konkretnego powodu, a już na pewno nie z powodu jakiegokolwiek zasługi – w tym sensie było to bezinteresowne – ale przez Tego, do którego mogłam mówić»”<sup>54</sup>.

Trzeci przypadek analizowany przez omawianego autora<sup>55</sup> to casus Davida E. Coopera, opisany przez niego w artykule *Mystery, World and Religion*<sup>56</sup>. Przemiana opisana przez Coopera doprowadziła go do przekonania, że rzeczywistość taka, jaka jest, jest tajemnicą, w tym sensie, że prawda o niej nie da

<sup>51</sup> Jak się wydaje, dokonany przez Kenny’ego opis przejścia od teizmu do agnostycyzmu nie wystarczy, by można je było analizować w kategoriach paradygmatu i jego zmiany; filozof opisał jedynie zmianę przekonań – nie wiadomo, czy nastąpiła również zmiana sposobu życia, przyjmowanego systemu wartości, ani w jakim stopniu wpłynęło to w jego przypadku na zmianę perspektywy z religijnej na niereligijną; te dodatkowe czynniki mogą przechylić szalę w kierunku pozostania przy danym paradygmacie bądź w kierunku jego zmiany. Jak się wydaje, perspektywa Kenny’ego pozostała w jakimś stopniu religijna, o czym świadczy choćby rozważanie przez niego kwestii racjonalności modlitwy ateisty o wiarę: „Nie ma żadnego powodu, dla którego ktoś, kto ma wątpliwości co do istnienia Boga, nie powinien zanosić modlitw o pomoc i przewodnictwo w tej sprawie, podobnie jak w innych” (A. K e n n y, *Bóg filozofów*, tłum. R. Mordarski, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego Bydgoszcz 2023, s. 207).

<sup>52</sup> J.M. S o s k i c e, *Love and Reason*, w: *Philosophers and God*, s. 77.

<sup>53</sup> „W moim przypadku [...] wiara wzięła się z dramatycznego doświadczenia religijnego. Nie było ono teatralnie dramatyczne [...] niemniej jednak było dramatyczne dla mnie. Brałam prysznic w zwykły dzień i odkryłam, że jestem otoczona obecnością miłości, miłości tak prawdziwej i tak osobistej, że nie mogłam w nią wątpić. [...] Czy mogę w ogóle powiedzieć tym, którzy, jak mi się wydaje, stoją tam, gdzie ja kiedyś stałam (uświęceni gardzący religią, jak mógłby powiedzieć Schleiermacher), co teraz – w moim odczuciu – wiem, a czego nie wiem o Bogu? Byłoby to trudne. Ponieważ wiara nie tylko daje nowe odpowiedzi na stare pytania – daje nowe pytania, nowy świat, w który nawet najbardziej wykształceni wchodzą jak niemowlęta, narodzeni na nowo”. Tamże.

<sup>54</sup> L e P o i d e v i n, dz. cyt., s. 561. Warto tu podkreślić owo drugoosobowe podejście, zakładające istnienie korelatu semantycznego frazy „wierzyć w” („być przyjętym przez”). Owo podejście zakłada pojęcie Boga, który pozostaje w relacji obustronnej z człowiekiem – pojęcie to różni się w pewien sposób od pojęcia Boga w klasycznym teizmie (zob. E. S t u m p, *The God of the Bible and the God of the Philosophers*, Marquette University Press, Milwaukee 2016).

<sup>55</sup> Por. L e P o i d e v i n, dz. cyt., 562-564.

<sup>56</sup> Zob. D.E. C o o p e r, *Mystery, World and Religion*, w: *Philosophers and God*, s. 51-62.



się wyrazić ani nawet skonceptualizować; zmiana opisana przez Coopera nie była spowodowana jakimś nadzwyczajnym doświadczeniem. Warto wskazać, że punktem wyjścia Coopera był humanizm w duchu egzystencjalistów, głoszący, że istnieje tylko świat ludzki, świat taki, jakim go widzimy z naszej perspektywy. Nawrócenie oznacza odejście od tak rozumianego humanizmu ku uznaniu tajemniczego charakteru rzeczywistości, jej transcendencji względem poznania („istnieje coś poza światem, jaki konstruujemy, ale nie jest to coś, co możemy wyartykułować”); zdaniem Le Poidevina casus Coopera można potraktować jako przykład zmiany paradygmatu – polega ona na przejściu od mówienia dyskursywnego do uznania Tajemnicy, czyli rzeczywistości, o której nie da się mówić w sposób dyskursywny<sup>57</sup>.

\*

Przedstawione tu próby opisu nawrócenia (tak w aspekcie społecznym, jak i indywidualnym) jako analogicznego do rewolucji naukowej są bardzo częściowe. Każda z nich ujmuje jedynie jakiś aspekt zmiany dotyczącej – najczęściej – przekonań religijnych. Tymczasem nawrócenie wydaje się czymś więcej – jak pisał na przykład cytowany wyżej Joseph Ratzinger. Stanowi ono proces całościowego przeorientowania myślenia i działania wokół innego centrum. W chrześcijaństwie centrum tym jest Jezus Chrystus i prawda o Jego śmierci i zmartwychwstaniu głoszona w postaci kerygmatu. Nawrócenie w takim – chrześcijańskim – sensie jest niemożliwe bez wsparcia (a właściwie inicjatywy) Boga w postaci łaski wiary<sup>58</sup>.

Jeśli wyjdziemy od wymiarów wiary religijnej wskazanych przez Judyckiego, to nawrócenie winno przejawiać się w każdym wymiarze życia człowieka. Przykłady takiej przemiany uczniów podają Dzieje Apostolskie. Na poziomie przekonań nawrócenie stanowić powinno rewolucję pojęciową, czyli przeorganizowanie drzewa pojęciowego – zasadą organizującą to drzewo winna stać się prawda o zmartwychwstaniu Chrystusa i o tym, że Duch Święty uzdalnia chrześcijanina do działania, w oparciu o Jego moc, nie zaś własną moc człowieka. Znajduje to swój wyraz w innych wymiarach życia po nawróceniu: w bezgranicznym zaufaniu Bogu, świadomości bezpośredniego kontaktu z Bogiem

<sup>57</sup> Tak opisane nawrócenie nie ma charakteru chrześcijańskiego.

<sup>58</sup> Tu oczywiście przechodzimy do zdecydowanie chrześcijańskiego spojrzenia na nawrócenie; w tej perspektywie nawrócenie jako zmiana paradygmatu (rozumianego jako zespół postaw, przekonań i akceptowalnych zachowań) winno być analizowane przy założeniu istnienia Boga. Zapewne jednak niejedyn fakt nawrócenia (analizowanego w perspektywie społecznej) może mieć charakter para-religijny (jak w przypadku częstego dzisiaj „nawrócenia ekologicznego”) (zob. np. R a m b o, dz. cyt.).

w postaci uwielbienia, doznawaniu Jego mocy, uzdolnieniach przekraczających naturalne. Nawrócenie przekłada się również na działanie nawróconego – działanie pozbawione lęku, przekraczające naturalne granice, nakierowane na cel, jakim jest bliskość z Bogiem. Odwołując się ponownie do opisów zawartych w *Dziejach Apostolskich*, można powiedzieć, że rezultatem takiej przemiany jest zdolność do dawania świadectwa życia (nie przypadkiem greckie słowo „martyś” oraz łacińskie „martyr”, pierwotnie oznaczające świadka, przyjęło znaczenie: „męczennik”). W takim sensie nawrócenie rzeczywiście może być analogiczne do rewolucji naukowej. Po pierwsze, zachodzi w nim rewolucja pojęciowa, w rezultacie której pojęcia sprzed nawrócenia zdają się mieć inne znaczenie niż po nawróceniu („D l a m n i e bowiem żyć – to Chrystus, a u m r z e ć – to z y s k” – Flp 1,21, podkr. M.L.). Po drugie, postawy akceptowane w grupie po nawróceniu są całkiem inne niż przed nawróceniem („Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących. Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne. Apostołowie z wielką mocą świadczyli o zmartwychwstaniu Pana Jezusa, a wszyscy oni mieli wielką łaskę. Nikt z nich nie cierpiał niedostatku, bo właściciele pól albo domów sprzedawali je i przynosili pieniądze [uzyskane] ze sprzedaży, i składali je u stóp Apostołów” – Dz 4,32-34). Po trzecie, osoby po nawróceniu nie czują lęku przed prześladowaniami, odczuwają niejako „przymus” wewnętrzny głoszenia Dobrej Nowiny („Przywołali ich potem i zakazali im w ogóle przemawiać, i nauczać w imię Jezusa. Lecz Piotr i Jan odpowiedzieli: «Rozsądźcie, czy słuszne jest w oczach Bożych bardziej słuchać was niż Boga? Bo my nie możemy nie mówić tego, cośmy widzieli i słyszeli»” – Dz 4,18-20).

Oczywiście, istnieje też znaczna różnica między nawróceniem religijnym a zmianą paradygmatu uprawiania nauki. Często niewspółmierność postaw przed nawróceniem religijnym i po nim (mówimy tu o nawróceniu Paulińskim, czyli natychmiastowym) przejawia się w zupełnie innym zachowaniu danego człowieka – przemianie podobnej do zakochania. Zmiana paradygmatu naukowego natomiast dotyczy raczej nowego pokolenia badaczy, nie zaś nowego sposobu widzenia świata przez danego badacza. Różnica odnosi się też do wpływu kontekstu społecznego: nawrócenie religijne ma zwykle charakter indywidualny<sup>59</sup>, podczas gdy zmiana paradygmatu dotyczy obyczajów, aprobowanych w społeczności procedur badawczych czy wręcz rozumienia

<sup>59</sup> Znane są jednak przypadki masowych konwersji spowodowanych na przykład nauczaniem jakiegoś natchnionego ewangelizatora. Warto tu przytoczyć choćby casus Jonathana Edwardsa, którego kazania wywołały potężny ruch przebudzeniowy w osiemnastym wieku w Massachusetts. Co ciekawe, Edwards próbuje dokonywać systematycznej refleksji, mającej na celu rozeznanie, które poruszenia wewnętrzne nawracanych osób mają charakter naturalny, a które nadprzyrodzony (zob. J. E d w a r d s, *Istotne doznania i inne kazania*, tłum. J. Sosulska, Fundacja Świadome Chrześcijaństwo, Toruń 2022).

podstawowych pojęć przez badaczy danej społeczności uczonych – ma więc niewątpliwie charakter społeczny.

## BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Audi, Robert. "Belief, Faith, and Acceptance." *International Journal for Philosophy of Religion* 63, no. 1 (2008): 87–102.
- Cooper, David E. "Mystery, World and Religion." In *Philosophers and God: At the Frontiers of Faith and Reason*. Edited by John Cornwell and Michael McGhee. London and New York: Continuum, 2009.
- Cornwell, John, and Michael McGhee, eds. *Philosophers and God: At the Frontiers of Faith and Reason*. London and New York: Continuum, 2009.
- Craig, Edward, ed. *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 3, s.v. "Faith" (by Nicholas Wolterstorff). London: Routledge, 1998.
- Drønen, Tomas Sundnes. "Scientific Revolution and Religious Conversion: A Closer Look at Kuhn's Theory of Paradigm-shift." *Method & Theory in the Study of Religion* 18, no. 3 (2006): 232–53.
- Edwards, Jonathan. *Istotne doznania i inne kazania*. Translated by Joanna Sosulska. Toruń: Fundacja Świadome Chrześcijaństwo, 2022.
- Gettier, Edmund L. "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis* 23, no. 6 (1963): 121–23.
- Godfrey-Smith, Peter. *Theory and Reality: Introduction to the Philosophy of Science*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2003.
- Ingarden, Roman. "Zagadnienia obiektywności spostrzeżenia zewnętrznego (wykłady lwowskie): Wykład XXXII." In Ingarden, *Studia z teorii poznania*. Warszawa: PWN, 1995.
- Jan Paweł II. Encyklika *Fides et ratio*. The Holy See. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091998\\_fides-et-ratio.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html).
- Judycki, Stanisław. *Epistemologia*. Vol. 2. Poznań: Wydawnictwo W drodze, 2020.
- Kenny, Anthony. *Bóg filozofów*. Translated by Ryszard Mordarski. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, 2023.
- Kuhn, Thomas S. *Struktura rewolucji naukowych*. Translated by Helena Ostromecka et al. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2001.
- Le Poidevin, Robin. "Religious Conversion and Loss of Faith: Cases of Personal Paradigm Shift?" *Sophia* 60 (2021): 551–66.
- Lechniak Marek. "Kilka uwag w sprawie pojęcia niewiary religijnej." *Roczniki Filozoficzne* 72, no. 2 (2024): 307–28.
- Lechniak Marek. *Przekonania i zmiana przekonań*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011.
- Lechniak, Marek. "The Concept of Conversion in the Light of Some Concepts of Faith." *Roczniki Filozoficzne* 71, no. 2 (2023): 209–38.

- Lofland, John, and Norman Skonovd. "Conversion Motifs." *Journal for the Scientific Study of Religion* 20, no. 4 (1981): 373–85.
- Rambo, Lewis. *Understanding Religious Conversion*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- Ratzinger, Joseph. "Siła wiary a wątpliwość wiary." In Ratzinger, *Opera omnia*. Vol. 9, part 1. *Wiara w Piśmie i Tradycji: Teologiczna Nauka o Zasadach*. Translated by Jarosław Merecki. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018.
- Ratzinger, Joseph. "Wiara jako nawrócenie – metanoia." In Ratzinger, *Opera omnia*. Vol. 9, part 1. *Wiara w Piśmie i Tradycji: Teologiczna Nauka o Zasadach*. Translated by Jarosław Merecki. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018.
- Soskice, Janet, M. "Love and Reason." In *Philosophers and God: At the Frontiers of Faith and Reason*. Edited by John Cornwell and Michael McGhee. London and New York: 2009.
- Stump, Eleonore. *The God of the Bible and the God of the Philosophers*. Milwaukee: Marquette University Press, 2016.
- Thagard, Paul. *Conceptual Revolutions*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Tomasz z Akwinu. *Suma teologiczna*. Vol. 15. *Wiara, nadzieja*. Londyn: Veritas, 1966.
- Van der Leeuw, Gerardus. *Fenomenologia religii*. Translated by Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Książka i Wiedza, 1997.
- Woleński, Jan. *Epistemologia*. Warszawa: PWN, 2005.
- Wolterstorff, Nicholas. "The Assurance of Faith." *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 7, no. 4 (1990): 396–417.

#### ABSTRAKT / ABSTRACT

Marek LECHNIAK – Nawrócenie religijne a zmiana paradygmatu

DOI 10.12887/37-2024-4-148-05

W artykule analizowany jest problem stosowalności Kuhnowskiego pojęcia paradygmatu i jego rewolucyjnej zmiany do eksplikacji pojęcia nawrócenia religijnego. Dociekania najpierw dotyczą epistemologicznego spojrzenia na wiarę religijną w aspekcie jej uzasadnienia. Wskazano, że zarówno wiara, jak i teoria naukowa nie spełniają wymogów tak zwanej klasycznej definicji wiedzy. W drugiej części następuje charakterystyka wyróżnionych przez Stanisława Judyckiego zasadniczych składników wiary religijnej (przekonanie o istnieniu Boga o określonych cechach, postawa moralna pragnienia dobra i dążenia do dobra, zaufanie do Boga oraz świadomość obecności Boga). W trzeciej części pracy przypomniano pojęcie paradygmatu naukowego i rewolucji naukowej (pojęciowej), by na tym tle poddać analizie prace próbujące stosować te pojęcia z zakresu filozofii nauki w analizie nawrócenia religijnego. Wskazano, że przedstawione propozycje w niewielkim stopniu uchwytyją specyfikę nawróce-

nia religijnego, chociaż pojęcie paradygmatu rzuca jakieś światło na złożoność i centralną pozycję nawrócenia w życiu człowieka.

Słowa kluczowe: nawrócenie religijne, rewolucja pojęciowa, paradygmat, wiara religijna, Stanisław Judycki, Thomas Kuhn

Kontakt: Katedra Logiki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin  
E-mail: [marek.lechniak@kul.pl](mailto:marek.lechniak@kul.pl)  
ORCID 0000-0002-0768-7963

Marek LECHNIAK, Religious Conversion and Paradigm Shift

DOI 10.12887/37-2024-4-148-05

This paper examines the problem of the applicability of Thomas Kuhn's notion of paradigm and its revolutionary shift to the explication of the concept of religious conversion. The inquiry first addresses the epistemological view of religious faith in terms of its justification. It is pointed out that both faith and scientific theory do not meet the requirements of the so-called classical definition of knowledge. The second part includes a characterization of the essential components of religious faith distinguished by Stanisław Judycki (the belief in the existence of God having certain characteristics, the moral attitude of desire for goodness and striving for goodness, trust in God, and the awareness of the presence of God). Finally, the third part of the paper recalls the notions of scientific paradigm and scientific (conceptual) revolution in order to analyze, against this background, papers attempting to apply these concepts of the philosophy of science to the analysis of religious conversion. It was pointed out that the proposals presented capture the specificity of religious conversion to a limited extent, although the notion of paradigm sheds some light on the complexity and centrality of conversion in human life.

Keywords: religious conversion, conceptual revolution, paradigm, faith, Stanisław Judycki, Thomas Kuhn

Contact: Department of Logic, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland  
E-mail: [marek.lechniak@kul.pl](mailto:marek.lechniak@kul.pl)  
ORCID 0000-0002-0768-7963