

MAREK LECHNIAK

KILKA UWAG W SPRAWIE POJĘCIA NIEWIARY RELIGIJNEJ

WSTĘP

„Można powiedzieć, że w zabawie w chowanego pojawiają się niekiedy dzieci, które nie chcą się bawić, gdyż po prostu nie wierzą, że ktoś się rzeczywiście schował. Tak jest z osobą niewierzącą w Boga: ona uważa, że nie ma wystarczających znaków istnienia, objawienia i bliskości Boga” (WOJTYSIAK 2023, 16). Wojtysiak, zaczynając swoją książkę o ukryciu Boga, odróżnia ukrycie dosłowne (z którym mają do czynienia wierzący) i ukrycie metaforyczne (które ma miejsce w wypadku niewierzących). Większość jednak piszących o argumencie z ukrycia dość powierzchownie traktuje samą niewiarę, głównie jako negację (brak akceptacji) tezy teistycznej¹. Tymczasem już na poziomie samej logiki przekonań negacja zdania „ x jest przekonany, że p ” generuje wiele zależności logicznych (WOLEŃSKI 2004). Tymczasem można wyróżnić wiele pojęć wiary, a zatem i wiele pojęć niewiary, przy tym na niektóre z nich składa się wiele momentów.

Niewiara, tak czy inaczej rozumiana, jest jakiegoś rodzaju opozycją względem wiary. Dlatego punktem wyjścia rozważań będą momenty (składniki) wiary religijnej wyróżnione przez Stanisława Judyckiego w jego *Epistemologii*. Wydaje się, że charakterystyka Judyckiego jest dość wnikliwa i przyjmijmy ją jako punkt wyjścia tych uwag. Z kolei w wielu punktach analizy Judyckiego będziemy uzupełniać uwagami zaczerpniętymi z pism św. Tomasza z Akwinu. Na bazie

Dr hab. MAREK LECHNIAK, Prof. KUL — Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Instytut Filozofii, Katedra Logiki; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: marek.lechniak@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0768-7963>.

¹Na przykład w skądinąd ciekawym artykule Stephena Napiera *Is there non-resistant non-belief?* termin „non-belief” występuje 42 razy. I chociaż są tam próby określenia, co to jest „non-resistant”, to jednak nie występuje choćby próba określenia terminu „non-belief” (NAPIER 2022).

dociekań dotyczących składników wiary, w dalszej części artykułu, zostanie podjęta analiza pojęcia (a właściwie różnych pojęć) niewiary. Zobaczymy, jaki rodzaj niewiary może być generowany przez zanegowanie każdego z punktów wskazanych przez Judyckiego. Sprawa wymaga więc jakichś prób systematyzacji i temu poświęcone są niniejsze dość wstępne uwagi.

1. PYTANIE O NIEWIARĘ

W artykule „Czy istnieją ‘rzetelni niewierzący’? Odpowiedź teistyczna” Ryszard Mordarski przystępnie charakteryzuje, za Jackiem Wojtysiakiem, rzetelność niewierzących:

są to takie osoby, które uważają, że nie mają wystarczających racji (w ich mniemaniu) na rzecz wiary religijnej. Twierdzą zatem, iż w swoim życiu nie spotkali się z wyraźnymi oznakami istnienia Boga, które mogłyby potwierdzać Jego istnienie i przekonać do postawy żywej wiary. Powodem ich niewiary jest brak jakichkolwiek przesłanek na rzecz wiary teistycznej. Uważają zatem, że nie mogą wierzyć, gdyż żadne pojęcie Boga się u nich nie pojawia, ale w sensie szerokim są otwarci na wiarę i nie są do wiary uprzedzeni. Deklarują przy tym, że gdyby napotkali jakiegokolwiek powody potwierdzające istnienie Boga, to staliby się wierzący. Dodajmy przy tym, że rzetelnie niewierzący nie muszą odrzucać nadprzyrodzonych treści jakiejś religii objawionej (np. judaizmu, chrześcijaństwa czy islamu). Odrzucają oni przede wszystkim możliwość tzw. objawienia naturalnego, czyli negują w ogóle możliwość istnienia jakiegokolwiek perspektywy metafizycznej i transcendentnej, która mogłaby być celem i przeznaczeniem człowieka. Krótko mówiąc, nie są w stanie zrozumieć, że ktoś może mieć rozsądne powody, aby utrzymywać, że istnieje jakaś Nieskończona Osobowa Istota, która dąży do nawiązania osobowych relacji miłości z każdym człowiekiem. (MORDARSKI 2023, 63–64)².

Jak widać, rzetelnie niewierzący a) nie spotkali się z wyraźnymi oznakami istnienia Boga, które mogłyby potwierdzać Jego istnienie; b) żadne pojęcie Boga się u nich nie pojawia; c) są otwarci na wiarę; d) nie są w stanie zrozumieć, że ktoś może mieć rozsądne powody, by utrzymywać tezę o istnieniu Boga. Tak naszkicowana perspektywa jest alternatywą: wybrać wiarę — wybrać niewiarę jakby to były dwa artykuły leżące na półce i jakbyśmy sięgali, dysponując dostatecznymi racjami, po jeden z nich. Tymczasem, jak się wydaje, wiary się nie

² Mordarski zauważa, że decyzja Wojtysiaka, żeby termin „non-resistant non-believers” tłumaczyć jako „rzetelnie niewierzący” zamiast „niewierzący przy braku oporu” akcentuje kognitywne podstawy niewiary, natomiast termin użyty przez J.L. Schellenberga dotyczy także tego, że „niewierzący nie opiera się również woliwicie przed podjęciem decyzji za wiarą” (MORDARSKI 2023, 64).

wybiera, ale się ją posiada, i to w większym lub mniejszym stopniu, w takim czy innym aspekcie, etc. Jeśli niewiara jest brakiem (niedostatkim) wiary, to nie sposób mówić o niewierze, nie mówiąc wcześniej o wierze.

2. WIARA RELIGIJNA I JEJ SKŁADNIKI

Stanisław Judycki w wieńczącym jego monumentalną *Epistemologię* rozdziale „Wiedza i wiara” (JUDYCKI 2020, 1138–1151) wyróżnia następujące cztery składniki wiary religijnej³:

- a) przekonanie o istnieniu Boga, posiadającego zdeterminowane cechy i działającego w świecie;
- b) postawa moralna polegająca na pragnieniu dobra i bezkompromisowym dążeniu do dobra;
- c) zaufanie do Boga;
- d) świadomość obecności Boga – doświadczenia proto-mistyczne.

PRZEKONANIE O ISTNIENIU BOGA

Judycki wskazuje, że przekonania religijne nie są przypadkowe, ale są z pewnością uzasadnione⁴. Ponieważ należy odróżnić racje wiary od motywów wiary, sam fakt, że tezy teistyczne mają dobre uzasadnienie, nie wystarcza jednak do ich uznania przez konkretne osoby; potrzeba czegoś więcej. Albo pewnej oczywistości (co w wypadku tez teistycznych występuje całkowicie rzadko), albo jakichś motywów pozwalających przyjąć lub odrzucić tezę „Bóg istnieje”⁵ (JUDYCKI 2020, 1140). Tu Judycki odwołuje się do tez św. Tomasza z Akwinu dotyczących wiary.

³ Te składniki Judycki wyróżnił wcześniej i poddał opisowi w *Księżeczce o człowieku wierzącym* (JUDYCKI 2014). Tu sięgamy do *Epistemologii* streszczającej tamte rozważania. Podejście Judyckiego jakoś współgra z Tomaszowym określeniem religii jako stosunku do Boga, „gdyż z Nim głównie mamy się wiązać, jako z niezłomną Praprzyczyną, do Niego ma się stale zwracać nasz wybór jako do ostatecznego celu i Jego mamy odzyskać przez wiarę i jej wyznawanie, jeśliśmy Go przez grzech utracili” (STh II-II, q. 81, a. 1, TOMASZ Z AKWINU 1971, 19).

⁴ Chodzi tu Judyckiemu prawdopodobnie o uzasadnienie pośrednie, czyli uzasadnienie za pomocą argumentów apodyktycznych czy probabilistycznych.

⁵ Judycki podkreśla, że decyzja co do wyboru uznania sądu „Bóg istnieje” jest decyzją w sytuacji niepewności: „W tej sytuacji to właśnie nasza wola musi zdecydować, czy go wydać i działać według niego, czy nie. To jest decyzja w warunkach niepewności, w warunkach, gdy racje są tylko prawdopodobne, a takie decyzje ciągle w życiu podejmujemy niemalże co chwila” (JUDYCKI 2023, 456).

Wierzyć to znaczy uznawać prawdę umysłem, ale z przyzwoleniem i pod wpływem woli (*credere est cum assensione cogitare* (STh, II–II, q 2, a. 1). Jednocześnie Tomasz twierdził, że wiara (*fides*), wiara jako zbiór przekonań religijnych, sytuuje się pomiędzy wiedzą (*scientia*) a tylko opinią (*opinio*). Pewność przekonania wiary jest według Tomasza tak samo mocna, jak w przypadku wiedzy, jednak w wypadku wiary nie wiemy, co sprawia, że jej przedmiot jest prawdziwy. Wiedza według Akwinaty jest czymś, co wymaga podania przyczyn, a nie możemy podać przyczyny istnienia Boga [...]. Z drugiej strony, wiara ma uzasadnienie w danych przekazanych przez świadków i w autorytecie, a więc jest czymś więcej niż tylko pogłoską lub mniemanie. (JUDYCKI 2020,1141).

Tu warto zatrzymać się chwilę, żeby dopowiedzieć nieco o Tomasza rozumieniu wiary.

Termin „wiara” występuje u Tomasza co najmniej w trzech znaczeniach:

a) akt wiary, uwierzenie — w tym sensie Tomasz powie, że wiara nie jest dociekaniem rozumu przyrodzonego;

b) zespół prawd, które przyjmujemy ze względu na autorytet Boga, czyli to, w co wierzymy (znaczenie przedmiotowe: skład wiary, prawda wiary);

c) cnota wiary, to, czym wierzymy, to, co przysposabia rozum do wierzenia (znaczenie podmiotowe „wiary”; w takim sensie mówi się, że ktoś ma słabą/silną wiarę) (zob. uwagi tłumacza, TOMASZ Z AKWINU 1966, 197).

Te znaczenia są z sobą powiązane. Akt wiary jest nakierowany na swój przedmiot materialny, którym jest Bóg; treść aktu wiary, czyli to, w co wierzymy, jest nazywana prawdami wiary. Z kolei trudno sobie wyobrazić akt wiary bez cnoty wiary, która ma charakter cnoty teologicznej i która decyduje o pewności wiary. Skupmy się na tej ostatniej. Tomasz określa cnotę teologiczną w następującym passusie:

Cnota doskonali człowieka do czynności odnoszących się do szczęśliwości. Dwojaka zaś jest szczęśliwość: jedna współmierna z naturą ludzką i osiągalna jej siłami. Druga przewyższa naturę ludzką i da się osiągnąć przez pewne uczestnictwo w naturze Bożej [...] Ponieważ szczęśliwość taka wznosi się ponad współmierność ludzkiej natury i przyrodzone siły człowieka, uzdalniające go do działania współmiernego z nią, nie wystarczą do skierowania go ku nadprzyrodzonej szczęśliwości. Potrzeba więc, by człowiekowi przydane zostały pewne siły, które by go tak skierowały do niej, jak siły przyrodzone zwracają go do celu przyrodzonego, choć i to dzieje się również przy Bożej pomocy. Tego rodzaju siły nazywają się cnotami teologicznymi. (STh I–II, q. 62 a. 1. TOMASZ Z AKWINU 1965, 153)

Czyli w wypadku cnót teologicznych musi być dana człowiekowi pewna nadprzyrodzona pomoc, uzdalniająca go do przekroczenia ograniczenia ludzkiej natury tak, by mógł skierować się ku Bogu jako celowi. Wydaje się, że nie sposób ana-

lizować wiary bez uwzględnienia Bożej aktywności jako umożliwiającej cnotę (sprawność) wiary.

Potrzeba więc, by w sposób nadprzyrodzony coś zostało przydane umysłowi i woli człowieka, aby go skierować do celu nadprzyrodzonego. Umysł potrzebuje do tego celu pewnych nadprzyrodzonych zasad, poznawalnych w świetle Bożym, które zostały mu przydane za pośrednictwem prawd wiary. Wola zaś zwraca się do celu [...] w zamierzeniu, dążącym do niego jako dobra możliwego do osiągnięcia — i to należy do nadziei. (STh I–II, q. 62 a. 3. Ibidem, 156).

Tak więc, ponieważ granicą poznania umysłowego jest to, co umysł może poznać w sposób naturalny, „wiara i nadzieja zawierają w sobie pewną niedoskonałość, gdyż pierwsza odnosi się do rzeczy niewidzialnych, a druga do nieposiadanych” (STh I–II, q. 62 a. 3 ad 2. Ibidem, 157); dlatego umysł musi być wsparty przez łaskę wiary, umożliwiającą umysłowi uznawanie za prawdę tego, co Bóg objawił⁶.

Ze względu na fakt, że „wierzyć’ jest aktem rozumu, o ile jest on pobudzony przez wolę do uznania za prawdę” (STh II–II, q. 2, a. 3. TOMASZ Z AKWINU 1966, 36), przedmiot wiary⁷ może być ujmowany od strony rozumu lub od strony woli. Wychodząc od strony rozumu mamy:

— materialny przedmiot wiary: akt wiary ujmowany we frazie „wierzyć wBoga” [przedmiotem materialnym, tym, w co mamy wierzyć, jest nie tylko sam Bóg, ale i inne prawdy, o ile mają łączność z Bogiem („jakieś dary Boże, umożliwiające człowiekowi osiągnięcie szczęścia w Bogu”, STh II–II, q. 1, a. 1. Ibidem, 11)]⁸;

— swoisty sposób ujmowania przedmiotu, „a jest nim ostateczny argument, dla którego daną prawdę przyjmujemy: akt wiary ujmowany we frazie ‘wierzyć Bogu’⁹ oraz

⁶ Jeśli pominiemy działanie Boga na wierzącego, musimy traktować akt wiary, czyli rozum działający przy wsparciu woli, jako wywołujący przekonania nieszczerze (WITWICKI 1957, 98). Na fakt dwojakiej analizy przekonań religijnych (wiary) — psychologicznej (bez odniesienia do jakiegś Transcendencji) i teologicznej (z odniesieniem do Transcendencji) — wskazywał na przykład William James w *Doświadczeniu religijnym* (JAMES 1958); jeśli przyjmiemy perspektywę psychologiczną, nawrócenie człowieka musimy tłumaczyć działaniem podświadomych sił prowadzących go do kryzysu.

⁷ Analizując Tomaszowe rozumienie wiary, trzeba mieć na względzie uwagę Briana J. Shanleya, że „współczesne interpretacje rozumienia wiary u Tomasza nie ujmują w pełni znaczenia języka przedmiotowego i w związku z tym mają tendencję do wykładni przedmiotu wiary w znaczeniu raczej propozycjonalnym niż personalnym”. Autor zauważa, że „przedmiot wiary jako znany dla nas jest propozycjonalny. Gdy jednak rozważamy go w sobie, to przedmiot wiary jest prosty, gdyż jest nim Bóg” (SHANLEY 2017, 82).

⁸ *Materiale obiectum*, to co się poznaje — w wierze jest nim to, co Bóg objawił; w całości jednak prawd objawionych naczelną prawdą pierwszą jest sam Bóg; drugimi prawdami materialnymi są inne prawdy (uwagi tłumacza, w: św. TOMASZ Z AKWINU 1966, 196).

⁹ „Drugie, to swoisty sposób ujmowania przedmiotu, a jest nim ostateczny argument, dla którego daną prawdę przyjmujemy, i tu mamy akt wiary: wierzyć Bogu, bo [...] formalnym przedmiotem wiary jest prawda pierwsza; i właśnie w oparciu o nią człowiek nabiera przekonania

— od strony woli pobudzającej rozum: akt wiary ujmowany we frazie „wierzyć dla (osiągnięcia) Boga” (mówimy to o wierze ze względu na cel ostateczny życia człowieka, którym jest przybliżenie się do Boga, „osiągnięcie” Boga). Ważnym faktem jest, że według Tomasza nie są to trzy różne akty wiary, ale jeden i ten sam, ale ze względu na różne odniesienia do przedmiotu wiary (trzy różne aspekty aktu wiary).

Streszczając Tomaszową naukę o wierze, można wskazać na następujące punkty (LECHNIAK 2020):

1) Tomasz odróżnia wiedzę (przekonania) w sensie świeckim od wiary (przekonań religijnych). „Wiara (w sensie szerszym) jest wtedy, gdy rozum ma przekonanie o tym, w co wierzy” (STh II-II, q. 1 a. 4. TOMASZ Z AKWINU 1966, 15). Mogą być dwa sposoby tworzenia przekonań: gdy „rozum jest prowadzony przez sam przedmiot”, który z kolei bądź jest zrozumiały sam w sobie (za pomocą intuicji), bądź jest zrozumiały przez dowód; mamy wtedy do czynienia z wiedzą¹⁰ oraz gdy „rozum wyrabia sobie przekonanie o czymś nie dlatego, żeby go do tego dostatecznie naprowadził własny przedmiot, lecz przez jakiś wybór woli, przechylający go na tę raczej, a nie inną stronę” (STh II-II, q. 1 a. 4. Ibidem, 15). W sytuacji naprowadzenia rozumu na przedmiot przez jakiś wybór woli, mogą zachodzić dwie możliwości: opinia, gdy towarzyszy jej „powątpiewanie i lęk przed ową inną stroną” albo wiara (nie towarzyszy jej lęk). Charakterystyczne dla wiary czy opinii jest to, że przedmiot jest niewidoczny („jasne jest, że ani wiara, ani opinia nie dotyczą rzeczy widzialnych”; ibidem, 16)¹¹.

W wiedzy trzeba wyodrębnić dwoje: samo przekonanie (przechylenie, *assensus*) umysłu o rzeczy poznanej oraz badanie (*consideratio*) tejże rzeczy. Otóż przekonanie (*assensus*) wiedzy nie podlega wolnej woli, gdyż umysł jest zmuszony do przekonania siłą dowodu. Atoli badanie aktualne rzeczy poznanej podlega wolnej woli. [...] Jeśli chodzi o wiarę, to jedno i drugie podlega wolnej woli [...]. Przyopuszczenie (opinia) zaś nie ma mocnego przekonania; według Filozofa jest ono kruche i słabe; dlatego, zdaje się, nie pochodzi od woli stanowczej i stąd, ze strony przekonania, nie bardzo zdaje się mieć podstawę do zasługi. (STh II-II, q. 2 a. 9, ad 2. Ibidem 51)

do prawd wiary i przyjmuje je” (STh II-II, q. 2 a. 2. TOMASZ Z AKWINU 1966, 36); „wiara przeto opiera się o prawdomówność Boską jako motyw przekonujący” (STh II-II, q. 1 a. 1. Ibidem, 10). Jak wskazuje Shanley: „wiara akceptuje Boga jako objawiającego samego siebie, a w związku z tym akceptuje wszystko, co jest przez Boga objawione (*quod est a Deo revelatum*)” (2017, 81).

¹⁰ „Każda wiedza opiera się o jakieś zasady same z siebie oczywiste i w następstwie widome. Stąd trzeba przyjąć, że cokolwiek się wie, jakoś się i widzi” (STh II-II q. 1, a. 5. Ibidem 17).

¹¹ „Wiara jest dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy” (Hbr 11,1).

W przypadku więc wiary mamy sytuację, że brak oczywistości (przedmiotowej) jest naprawiony (uzupełniony) przez wybór woli. „Wierzący nabywają ich [prawd wiary] znajomości nie drogą rozumowego dowodzenia, lecz pod wpływem światła wiary widzą konieczność uwierzenia w nie” (STh II–II, q. 1 a. 5, ad 1. Ibidem, 18).

2) Gdy idzie o relację rozumu i woli w akcie wiary, Tomasz stwierdza, że akt wiary pochodzi i od rozumu i od woli. „Wierzyć jest aktem rozumu pobudzonego przez wolę do uznania; a więc ten akt pochodzi i od woli, i od rozumu” (STh II–II, q. a. 2. Ibidem, 63). Rozum jest przekonany o prawdzie Bożej z nakazu woli, poruszonej łaską przez Boga, i w ten sposób podlega wolnej woli skierowanej ku Bogu. (STh II–II, q. 2, a. 9. Ibidem 51). Trzeba tu jeszcze raz podkreślić, że moment łaski ma dla Tomasza zasadnicze znaczenie, jako że on gwarantuje doskonałość aktu wiary: „ponieważ wierzyć jest aktem rozumu, uznającego prawdę z nakazu woli, dwoje trzeba na to, aby ten akt był doskonały. Pierwsze, by rozum niezawodnie zmierzał do swego przedmiotu — prawdy; drugie, by wola niezawodnie kierowała się do celu ostatecznego, z powodu którego coś uznaje za prawdę” (STh II–II q. 4 a. 5. Ibidem, 69). Innymi słowy, wola (oświecona przez łaskę) jest tu gwarantem prawdziwości przekonania (wiary). Jej oświecenie światłem łaski sprawia, że dzięki aktowi woli „naprawiony” jest niedostatek oczywistości spowodowany tym, że przedmiot materialny wiary jest niemożliwy (czy trudny) do bezpośredniego poznania¹².

POSTAWA MORALNA PRAGNIENIA DOBRA

Powróćmy do Judyckiego składników wiary religijnej. Drugim z nich jest postawa moralna, polegająca na pragnieniu dobra i bezkompromisowym do niego dążeniu¹³. Według Judyckiego osoba nikczemna nie może być człowiekiem wie-

¹² Gdy idzie o przyczynę wiary, Tomasz odróżnia dwie strony nabywania wiary: od strony podania człowiekowi prawd wiary — objawienie bezpośrednie (prorokom, apostołom) oraz objawienie przez pośredników (głoszących) oraz od strony przyjmującego prawdy wiary – „przyczynę wewnętrzną, która od wewnątrz pobudza człowieka do uznania za prawdę tego, co do wiary należy (...) w swym głównym akcie, jakim jest uznanie za prawdę, wiara pochodzi od Boga, pobudzającego [przez] łaskę od wewnątrz”. Ten punkt jest ważny, bo jest konsekwencją krytyki pelagianizmu, według którego przyczyną wiary jest wolna wola człowieka. Tomasz podaje prosty argument przeciw tej tezie: "człowiek, uznając za prawdę, to co należy do zakresu wiary, wzbija się ponad swoją naturę, dlatego musi to w nas pochodzić ze źródła nadprzyrodzonego, działającego wewnątrz, a tym jest Bóg" (S Th II-II, q. 6 a. 1, TOMASZ Z AKWINU 1966, 87).

¹³ Według Tomasza religia wyraża się czynnościami nakierowanymi bezpośrednio ku Bogu (składanie ofiar, uwielbienie) oraz czynnościami wypływającymi z innym cnót, np. cnoty miłosierdzia, skierowanymi wprost nie do Boga, ale do ludzi, ale wypływającymi z cnoty religijności i w ta-

rzącym. Tezy tej nie można by przyjąć, uznając, że o wierze decydują jedynie przekonania teistyczne. Wszak duchy nieczyste wierzą, ale drżą: „są przekonane, że Bóg istnieje, mają na ten temat różnego rodzaju dane lub racje, być może dane lub racje o wiele silniejsze niż nasze, ludzkie, lecz ich zamiary nie zgadzają się z zamiarami i charakterem Boga, nie pokładają w nim żadnej nadziei, a stąd trwożą się” (JUDYCKI 2020, 1145). Dlatego rola postawy moralnej w wierze jest zasadnicza.

Do Boga mają przystęp grzesznicy, lecz tylko wtedy, gdy próbują zmienić swoje postępowanie. Kolejność nie musi być jednak taka, że najpierw grzesznik zwraca się do Boga, gdy chce zmienić swoją postawę, lecz często jest tak, że grzech i wi-na, odczute poza przekonaniem o istnieniu Boga, kierują ludzi do Niego. Bywa i tak, że samo dążenie do dobra kieruje do Boga i to ono wywołuje akceptację treści „Bóg istnieje”. Po drugie, jeśli taka osoba zaczyna działać ‘w świetle istnienia Boga’, to wtedy Bóg może jej udzielić łaski, jaką jest wiara w sensie zaufania... (JUDYCKI 2020, 1147).

ZAUFIANIE DO BOGA

Zaufanie do Boga, według Judyckiego, jest powiązane z miłością do Niego.

Z wiarą w Boga zaczynamy mieć do czynienia dopiero wtedy, gdy pojawia się element zaufania. Chodzi o zaufanie do Boga, o pokładanie w Nim nadziei. Trzeba dodać, że nie pokłada się w kimś życiowych nadziei, jeśli się tego kogoś nie kocha. (JUDYCKI 2020, 1147)

Przy tym łaska wiary jest odpowiedzią Boga na szczerą poszukiwanie Go¹⁴. Judycki podkreśla, że teza ta „przekracza czysto neutralny dyskurs, gdyż przyjmuje istnienie Boga i Jego działanie, lecz wydaje się, że nie da się inaczej wyjaśnić zaufania jako składnika wiary”. To ważne stwierdzenie. Najczęściej bowiem rozpatruje się *wiarę w*, która wszak ma mieć charakter relacyjny, ale w jej analizie pomija się jej Nadprzyrodzony Korelat, czyli Boga. Wtedy mamy pojęcie wiary woluntarystycznej, polegającej na wysiłku, żeby wzbudzić w sobie przekonanie religijne i postawę moralną bez uwzględnienia osoby, w którą się

kim znaczeniu religia odnosi się do stosunków z ludźmi; por. S Th II-II q. 81, a. 1, ad 1; TOMASZ Z AKWINU 1971, 19).

¹⁴"Przygotowanie się do łaski polega na tym, by niejako zwrócić się do Boga, tak jak człowiek, który ma wzrok odwrócony od światła słonecznego, przygotowuje się do przyjęcia tego światła przez skierowanie ku niemu swych oczu. Stąd jasną jest rzeczą, że do przyjęcia światła łaski można się przygotować tylko dzięki darmowej pomocy Boga, który porusza człowieka od wewnątrz" (S Th I-II q. 109, a. 6; TOMASZ Z AKWINU, 1973). A zatem i przyjęcie łaski Bożej jest niemożliwe bez zewnętrznej pomocy łaski.

wierzy i która uzdalnia w łasce wiary przyrodzone siły wierzącego¹⁵. A właśnie według Tomasza pierwszy impuls do wiary pochodzi od Boga dzięki otrzymanemu od Boga instynktowi wiary (*instinctus fidei*), za którym idzie dopiero decyzja człowieka, w co uwierzyć¹⁶.

U św. Tomasza temat zaufania nie jest przedmiotem żadnego artykułu, ale pojawia się w kontekście rozważań dotyczących wiary i nadziei¹⁷. Racją tego jest fakt, że choć wiara ma różny przedmiot materialny (prawda — dlatego cnota ta przynależy intelektowi) niż nadzieja (materialnym jej przedmiotem jest trudne dobro, a cnota ta przynależy woli), to jednak ich przedmioty formalne nie różnią się radykalnie — w obu wypadkach mamy bowiem oparcie się na kimś (co do prawdy, albo co do pomocy)¹⁸.

¹⁵Dla dopełnienia rozumienia roli łaski w wierze warto tu streścić Tomaszowe rozróżnienia dotyczące łaski uczynkowej. Otóż można ją podzielić (ze względu na to, czy chodzi o działanie samego Boga — łaska działająca, *gratia operans*) czy współdziałanie Boga i człowieka (łaska współdziałająca, *gratia cooperans*); przy tym, jak podkreśla w komentarzu do tekstu Tomasza tłumacz R. Kostecki, każda z nich jest „nadprzyrodzoną energią, pochodzącą od Boga; jest siłą działającą chwilowo [...] poruszającą władzę duszy (rozum i wolę), przeprowadzającą je z możliwości do aktu, np. z możliwości poznania i miłości do aktualnego poznania i miłości [...]. Jeśli pobudza wolę do działania w ten sposób, że wola sama z siebie nie decyduje się, ale jej akt decyzji pochodzi całkowicie od Boga, łaskę nazywamy ‘działającą’. [...] Chociaż te akty [pierwsze akty naszej woli wywołane przez łaskę — M.L.] inicjatywę mają w Bogu, człowiek te poruszenia Boże przyjmuje dobrowolnie. [...] Człowiek pod wpływem łaski współdziałającej nie tylko jest pod wpływem Bożym, ale sam jest czynny, sam chce mocą owego pierwszego chęcia wykonanego pod wpływem łaski działającej. (uwagi tłumacza, TOMASZ Z AKWINU 1973, 152–153).

¹⁶„Komentując dobrze znany tekst św. Jana: „Wszystko, co mi daje Ojciec, przyjdzie do mnie” (J 6,37), Tomasz mówi: „To, co powinniśmy zauważyć w tym tekście, to fakt, że nie tylko habitus musi być zawarty w tym darze — to znaczy wiara itd., ale także wewnętrzny impuls do wiary. Wszystko bowiem, co czyni dla zbawienia, jest w całości darem Bożym” (*Super Ev. Joa.* c. 6, lect. 4). Na mocy *instinctus fidei* (*gratia operans*) lub *initium fidei* człowiek czyni siebie otwarty na to zaproszenie (które w ten sposób staje się *gratia cooperans* w akcie przyjęcia) po usłyszeniu orędzia Ewangelii. Dwa charakterystyczne teksty mogą służyć do zilustrowania tego: „Do wiary potrzebne są dwie rzeczy: jedna to jest skłonność serca ku wierze, a ta nie pochodzi ze słuchania, ale z daru łaski; drugą jest decyzja co do tego, w co należy wierzyć, a to pochodzi ze słuchania”; oraz „Powołanie człowieka jest dwojakie; jedno jest zewnętrzne, przez usta kaznodziei. Drugie jest wewnętrzne, jest po prostu instynktem umysłu, przez który człowiek umysłu, przez który serce człowieka jest poruszane przez Boga, aby zgodzić się na te rzeczy, które są wiarą lub cnotą” (SCHILLEBEECKX 2014, 255).

¹⁷Tomaszowe poglądy na zaufanie prezentują za GEORGE 2006. George analizuje Tomaszowe rozważania poświęcone zaufaniu głównie w oparciu o jego komentarze do Biblii.

¹⁸„Znakiem tego jest to, że Akwinata używa tych samych słów, *inniti* i *inhaerere*, omawiając formalny przedmiot wiary i nadziei: *W wierze znajduje się dwojaka jedność: z faktu, że ten, na kim opiera się wiara [innititur], jest jeden i prosty, habitus wiary w tym, który ją ma nie jest podzielony na kilka habitus. Wiara jednak nie opiera się [innititur] na słowie ludzkim, lecz na samym Bogu.*

Inniti oznacza *opierać się*, polegać. *Inhaerere* zaś oznacza *mocować coś w jednym miejscu w stabilny sposób lub przymocować*. Oba słowa wskazują, że dana rzecz czerpie wsparcie lub jest wspierana przez inną. Implikacją tej relacji jest stabilność i bezpieczeństwo — nie opieramy się ani nie przywiązujemy do czegoś, czego nie uważamy za solidne. (GEORGE 2006, 104)

Zaufanie, według Tomasza, jest zatem poleganiem na pewnym (solidnym) oparciu na kimś (co do wiedzy w przypadku wiary, a co do pomocy — w przypadku nadziei).

Przy tym warto podkreślić, że dla Tomasza „znaką zaufania jest prośenie: ponieważ nikt nie prosiłby, gdyby nie miał nadziei, że jego prośba zostanie spełniona”. I jeszcze, jak wykazuje George, Tomasz wskazuje następujące cztery cechy osoby, której się ufa: musimy wierzyć, że jesteśmy przedmiotem troski tej osoby, musimy być przekonani, że ta osoba jest sprawiedliwa (lub hojna lub miłosierna), powinniśmy uważać, że dana osoba jest zdolna, żeby nam pomóc, to znaczy, że ma po temu odpowiednią wiedzę i umiejętności i w końcu, że osoba ta jest nam bliska (nie jest odległa). Do tego trzeba dodać, że dla zaufania ważne jest, że czujemy się godni uwagi innych (GEORGE 2006).

ŚWIADOMOŚĆ PERMANENTNEJ OBECNOŚCI BOGA

Judycki zauważa, że konsekwencją przekonania o istnieniu wszechmocnego Boga i zaufania Mu winno być życie w przeświadczeniu, że Bóg stale jest obecny w świecie i jego życiu. Ale taka świadomość permanentnej obecności Boga, jest świadomością ‘teoretyczną’, która wynika z własnych przekonań.

Według Judyckiego ta teoretyczna świadomość może „doznać przekształcenia w świadomość żywą przez zwrócenie uwagi na wspaniałość świata, jego piękno

[Nadzieja] zmierza ku czemuś dobremu, jako ku temu, co jest możliwe do uzyskania: albowiem implikuje w swoim pojęciu pewne bezpieczeństwo co do uzyskania. Jest jednak możliwe, że coś jest posiadane przez kogoś na dwa sposoby: w jeden sposób dzięki własnej mocy; w inny sposób dzięki pomocy innego: dla rzeczy, które są możliwe przez przyjaciół, o których mówimy, że są w jakiś sposób możliwe, jak wynika z [tego, co pisze] Filozof w III ks. Etyki. Tak więc czasami człowiek ma nadzieję, że coś zostanie uzyskane dzięki jego własnej mocy, czasami rzeczywiście dzięki pomocy innego; i taka nadzieja ma oczekiwanie, o ile człowiek oczekuje pomocy od kogoś innego. W ten sposób ruch nadziei jest z konieczności oparty na dwóch przedmiotach: a mianowicie na dobru, które ma być uzyskane, i na osobie, na której się opiera pomoc [*innittur*]; tak samo, jak wiara ma dwa przedmioty [...] Wiara jednak nie ma pojęcia cnoty, o ile nie trzyma się [*inhaeret*] świadectwa pierwszej prawdy, tak że wierzy w te rzeczy, które są przez nią objawione [...] stąd również nadzieja ma pojęcie cnoty z tego samego powodu, że człowiek trzyma się [*inhaeret*] pomocy boskiej mocy w celu uzyskania życia wiecznego” (GEORGE 2006, 104).

oraz poprzez poczucie, że świat został przez Boga stworzony”, a także w wyrzutach sumienia czy sytuacjach zadowolenia ze spełnienia czynów czy obowiązków (JUDYCKI 2020, 1150). Te akty żywej świadomości obecności Boga Judycki nazywa doświadczeniami załączkowo mistycznymi (czy protomistycznymi). Również modlitwa jest postacią małej mistyki, zakłada bowiem świadomość permanentnej obecności Boga

albo w postaci czysto teoretycznej, albo w postaci doświadczeń protomistycznych¹⁹. Nie ma sensu zwracanie się do kogoś, gdy nie odczuwamy obecności tej osoby²⁰. Doświadczenia protomistyczne przekształcają się w „wielką” mistykę, gdy obecność Boga staje się wyraźna, zwrócona do nas konkretnie, gdy przybiera kształt pouczenia i pocieszenia, gdy jest odczuwana jako coś na kształt percepcji zmysłowej. (Ibidem)

Tomasz, choć nie wypowiada się wprost na temat doświadczenia Bożej obecności (działania, dobroci), porusza tę sprawę w różnych miejscach²¹. Jak wskazuje Piotr Moskal

Dobrym wprowadzeniem w tę problematykę jest Tomaszowa mistyczna interpretacja następujących słów z Ewangelii św. Jana (J. 1, 39): „«Rabbi! – to znaczy: Nauczycielu – gdzie mieszkasz?»» Odpowiedział im: «Chodźcie, a zobaczycie ». Poszli więc i zobaczyli, gdzie mieszka, i tego dnia pozostali u Niego” Oto komentarz Tomasza:

¹⁹ Tomasz pisze w komentarzu do Ps 32, że "modlitwa jest interpretatorką nadziei; i dlatego idzie za nadzieją. (*oratio interpres est spei*): "ponieważ w Jego świętym imieniu złożyliśmy nadzieję (w. 21b). Umieszczono bowiem tu *i* jako *ponieważ*. Święte imię Jego jest to imię Jego miłosierdzia; Psalmista jakby chciał powiedzieć: Dlatego rozradujemy się, ponieważ złożyliśmy nadzieję w Jego świętym imieniu, tj. w Jego dobroci albo w Jego miłosierdziu, a nie w naszych zasługach. Następnie – gdy Psalmista powiada (w. 22): Niech się dokona Twoje miłosierdzie – określany jest skutek modlenia się: albowiem modlitwa jest interpretatorką nadziei; i dlatego idzie za nadzieją." (Tomasz z Akwinu 2021, 523); por. powyższe uwagi o warunkach umożliwiających zaufanie, które można zrekonstruować z komentarzy Tomaszowych.

²⁰ Według Tomasza "modlitwa pochodzi z miłości za pośrednictwem religii, której jest czynnością, przy współdziałale (...) pokory i wiary. (...) z miłości wypływa pragnienie tego, o spełnienie czego prosimy w modlitwie. Wiara jest konieczna ze względu na Boga, do którego modły zanosimy, a mianowicie byśmy wierzyli, że od Niego możemy uzyskać to, o co prosimy." (S Th II-II, 83, a 15; Tomasz z Akwinu 1971b, 68)

²¹ Jak wskazuje Moskal (Moskal 2014, 6) pojęcie "doświadczenie Boga" (rozumiane jako bezpośrednia, tj. niedyskursywna i niezapośredniczona przez nieprzezroczyście znaki percepcja Boga jako bytu obiektywnie istniejącego) u Akwinaty wprost nie występuje. Natomiast kwestia poznania afektywnego Boga pojawia się u Tomasza w kilku miejscach, a mianowicie w Komentarzu do Ewangelii Jana, w komentarzu do Psalmu 33 oraz w kwestii 97 poświęconej kuszeniu Boga (S Th II-II, 97).

W znaczeniu mistycznym zaś [Chrystus — P. M.] mówi: Przyjdźcie i zobaczcie, że zamieszkanie Boga, czy to w chwale, czy w łasce, nie może być poznane inaczej jak przez doświadczenie (*per experientiam*) i nie może być wyrażone słowami. [...] Dlatego więc mówi Chrystus: Przyjdźcie i zobaczcie. Przyjdźcie — wierząc i działając — i zobaczcie — doświadczając i pojmując (*experiendo et intelligendo*). Trzeba zaś zaznaczyć, że na cztery sposoby dochodzi się do tego poznania. Po pierwsze, przez spełnianie dobrych uczynków [...]. Po drugie, poprzez spoczynek i uwolnienie umysłu [...]. Po trzecie, przez kosztowanie boskiej słodyczy (*per divinae dulcedinis gustationem*). Po czwarte, przez dzieło pobożności [...]. Dlatego Pan powiada w Łk 24, 39: «Dotknijcie się Mnie i przekonajcie» itd. (MOSKAL 2014, 16, por. TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, I, 15, TOMASZ 2002, 115).

Moskal zwraca uwagę, że afektywne poznanie Boga (doświadczenie) szczególnie dobrze jest scharakteryzowane jako smakowanie Bożej słodyczy w komentarzu do 9 w. Ps. 33: „Skosztujcie i zobaczcie, jak dobry jest Pan” (*Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus*). Według Tomasza psalmista zachęca do doświadczania wspólnoty z Bogiem (*ad experientiam divini consortii*) i Bożej dobroci. Termin *gustatio*, wzięty z określenia zmysłowego doświadczenia rzeczy obecnej wewnątrz doświadczającego, wskazuje, że Bóg (smak Boga) jest wewnątrz nas. Skutkiem „tego doświadczenia jest pewność intelektu (*certitudo intellectus*) sygnalizowana słowem *videte* oraz bezpieczeństwo afektywności (*securitas affectus*), sygnalizowane słowem *suavis*”. Tomasz wyjaśnia, że w sprawach duchowych odwrotnie niż w świecie fizycznym najpierw się kosztuje, apotem widzi (bo to, co poznawane jest dane od wewnątrz) (Moskal 2014, 16)²².

²² [...] "gdy Psalmista powiada (w. 9): Skosztujcie i zobaczcie, że słodki jest Pan — zachęca do doświadczenia; i odnośnie do tego czyni dwie rzeczy. Po pierwsze bowiem — zachęca do doświadczenia obcowania z Bogiem. Po drugie — do zachowania bojaźni Bożej, tam, gdzie mówi (w. 10): Bójcie się. Odnośnie do pierwszego — czyni dwie rzeczy. Po pierwsze bowiem — zachęca do doświadczenia. Po drugie — określa skutek doświadczenia, tam, gdzie mówi: i zobaczcie, że słodki. Psalmista więc powiada (w. 9a): Skosztujcie i zobaczcie itd. Doświadczenie rzeczy dokonuje się przez zmysły; ale inaczej co do rzeczy obecnej, a inaczej co do rzeczy nieobecnej, ponieważ co do rzeczy nieobecnej — przez wzrok, powonienie i słuch; natomiast co do rzeczy obecnej — przez dotyk i smak; ale przez dotyk — co do obecnej rzeczy zewnętrznej; przez smak natomiast — co do rzeczy wewnętrznej. Bóg zaś nie jest daleko od nas ani na zewnątrz nas, lecz w nas, Jr 14,9: *Ty w nas jesteś, Panie*. I dlatego doświadczenie Boskiej dobroci nazywa się skosztowaniem, 1 P 2,3: *Jeśli jednak kosztujecie, jak słodki jest Pan*, Prz 31,18: *Skosztował i zobaczył, że dobre jest jego przedsięwzięcie*. Określa się zaś dwojaki skutek doświadczenia. Jednym jest pewność intelektu; innym — bezpieczeństwo uczucia. Odnośnie do pierwszego — Psalmista powiada: i zobaczcie. W rzeczywistościach cielesnych bowiem wpraw się widzi, a potem się kosztuje; ale w rzeczywistościach duchowych wpraw się kosztuje, potem zaś się widzi, ponieważ nie poznaje nikt, kto nie kosztuje; i dlatego Psalmista wpraw powiada: skosztujcie, a potem: zobaczcie. Odnośnie do drugiego — powiada: że słodki jest Pan, Mdr 12,1: *O, jak dobry i słodki jest Twój duch w nas, Panie*. Ps 31/30/

Chociaż Judycki nie pisze tego *expressis verbis*, można domniemywać, że na pojęcie wiary w sensie religijnym składają się łącznie owe cztery elementy. Jak się wydaje, są one silnie wzajemnie powiązane. Wiara ma więc nie tylko składową przekonaniową, ale i działaniową, te zaś są skutkiem osobowego kontaktu z Bogiem, kontaktu opartego na zaufaniu do Niego, jako osoby kochającej i dobrej oraz przejawiającego się ciągłym jakimś poczuciem Jego obecności. Oczywiście, każdy z momentów ma charakter stopniowalny; przekonanie o istnieniu Boga może mieć różne stopnie asercji, pragnienie dobra i dążenie do niego rzadko bywa bezwzględne, zaufanie może się zmieniać, a poczucie obecności Boga często ma charakter tylko teoretycznego założenia. Niemniej warunki wyróżnione przez Judyckiego jakoś ilustrują złożoność wiary religijnej.

3. RODZAJE NIEWIARY

W świetle analizy Judyckiego, której wyniki są w jakiejś mierze zgodne z rezultatami Tomasza rozważań o wierze, wiara religijna jest stanem (zjawiskiem?) wysoce złożonym. Z kolei wielu autorów podkreśla, że nie ma jednego pojęcia wiary i pytanie o naturę wiary jest źle postawione (bo jest wiele różnych stanów zwanych wiarą i każdy z nich ma swoją naturę). Uwagi o niewierze mogą też zatem pójść w różnych kierunkach: czy to zaprzeczenia (braku) któregoś z momentów wyróżnionych przez Judyckiego, czy to zaprzeczenia (braku) któregoś zpojęć wiary. Przy tym zaraz na początku można postawić pytanie, czy niewiara to brak wiary, czy odrzucenie wiary (jakiegoś jej elementu), czy przejście do wiary w coś (kogoś) innego, etc. Zaczniemy od składników wiary wyróżnionych przez Judyckiego.

Jeśli uznamy, że wiara religijna jest koniunkcją tych czterech składników, to, czysto kombinatorycznie patrząc, z niewiarą mielibyśmy do czynienia, gdyby któryś ze składników (jeden lub więcej) został zanegowany. Mielibyśmy więc maksimum 15 sytuacji; niektóre z nich można jednak pominąć jako mało prawdopodobne! Zważywszy zaś, że owe składniki wyróżnione przez Judyckiego też nie są zjawiskami prostymi, przestrzeń możliwości różnych odmian niewiary jeszcze się poszerza.

Nawiązując do analiz Judyckiego, możemy wyróżnić następujące cztery zasadnicze rodzaje niewiary (albo „obszary”, w których niewiara się dokonuje):

20: *Jak wielkie jest mnóstwo Twej słodyczy, Panie.* I potem następują słowa (w. 9b): *Szczęśliwy człowiek, który w Nim pokłada nadzieję; Iz 30,18: „Szczęśliwi wszyscy, którzy Go wyczekują”* (TOMASZ Z AKWINU 2021, 531).

- a) niewiara w odniesieniu do przekonań;
- b) niewiara jako brak (nieodstateczne) pragnienia dobra i bezwzględnego dążenia do realizacji dobra;
- c) niewiara jako brak zaufania do Boga;
- d) niewiara jako brak poczucia obecności Boga i kontaktu z Nim.

NIEWIARA W ODNIESIENIU DO PRZEKONAŃ

Tomasz poświęca zagadnieniu niewiary kwestie od 10 do 16 w części II-II *Sumy*. Analizuje w nich wady przeciwstawne cnocie wiary, a mianowicie niewiarę (przeciwieństwo wiary), bluźnierstwo (jako przeciwieństwo wyznania wiary) oraz nieznajomość i tępotę (jako przeciwieństwo pojętności i wiedzy). Tu skoncentrujemy się na niewierze i jej rodzajach.

Tomasz odróżnia niewiarę jako czysty brak („samym tym, że ktoś nie ma wiary, już byłby niewierzącym”) i ta nie przeciwstawia się wierze, oraz niewiarę, która przeciwstawia się wierze, „gdy ktoś odmawia słuchania (prawd) wiary, czy nawet nimi pogardza”²³. W tym drugim wypadku mamy niewiarę jako odwrócenie się od prawd wiary rozumianej jako doktryna, zespół twierdzeń, artykułów. Jak widać, Tomasz łączy wiarę/niewiarę z postawą woli — uznania lub odrzucenia prawd wiary. Taka postawa zakłada rozumienie prawd wiary umożliwiające odniesienie się do nich. W pierwszym przypadku zachodzi po prostu nieznajomość prawd wiary, co nie jest wbrew naturze człowieka („posiadanie wiary nie tkwi w ludzkiej naturze”); w tym sensie nieznajomość prawd wiary nie podlega osądowi jako grzech. (STh II–II, q. 10, a. 1, ad 1. TOMASZ Z AKWINU 1966, 117); natomiast niewiara jako jakiś rodzaj opozycji względem prawd wiary jest sprzeczna z naturą, gdyż „w ludzkiej naturze jest, by umysł człowieka nie stawiał oporu wewnętrznemu natchnieniu i zewnętrznemu głoszeniu prawdy”. Mamy tu dwa przypadki: brak zgody na poruszenie wewnętrzne (czyli na instynkt wiary będący przejawem działania *gratia operans*) oraz brak akceptacji treści usłyszanych w głoszeniu (J 15,22).

Trzeba zauważyć w tym miejscu, że nie jest łatwo wyznaczyć granicę między prostą niewiedzą a odrzuceniem głoszonych treści wiary. W kwestii niewiedzy jako braku można znów by mówić o niewiedzy zawinionej i niezawinionej.

²³ Analizując gatunki niewiary, Tomasz odróżnia trzy rodzaje niewiary jako przeciwstawionej wierze: niewiarę pogan (opór wobec wiary, która nie została jeszcze przyjęta), niewiarę Żydów (opór wobec wiary podanej figuralnie) i niewiarę heretyków (opór w samym sposobie uzewnętrzniania prawdy). Dla niewiary przedmiotem materialnym jest prawda pierwsza, od której niewierzący odchodzi, przedmiotem swoistym zaś fałszywy pogląd, ku któremu się zwraca (por. STh II-II, 10, a. 5. TOMASZ Z AKWINU 1966, 124–125).

Mordarski (MORDARSKI 2023, 68–70) przedstawia kilka współcześnie występujących motywów niewiary osobistej, a mianowicie wygodę, prowadzącą do tego, że postrzega się Boga jako coś (kogoś) niepotrzebnego²⁴, uporczywe trwanie w złu moralnym²⁵ oraz tak zwany grzech społeczny, będący skutkiem ateistycznych wzorców współczesnej kultury, który „polega raczej na partycypacji w powszechnym klimacie niewiary, płynącym z głównych nurtów współczesnej kultury zachodniej, która buduje jakieś absurdalne mury, mające trwale odgradzić dzisiejszych ludzi od Boga i zamknąć ich na zawsze na jakikolwiek wymiar transcendencji” (ibidem)²⁶. Wedle Mordarskiego wszystkie te motywy są zawinione, to znaczy we wszystkich tych przypadkach źródłem niewiary jest decyzja człowieka, aby odwrócić się od Boga i wybrać taki sposób życia, który jest autonomiczny i całkowicie od Boga niezależny lub nawet wrogo nastawiony do Jego istnienia. Odwoływanie się do ukrytości Boga jako znaku Jego nieobecności i nieistnienia jest tu zawsze wtórną racjonalizacją głębszego motywu o charakterze moralnym, polegającego na odrzuceniu Boga” (ibidem). Ta ocena wydaje się zbyt surowa, zakłada bowiem świadomą decyzję o odwróceniu się od Boga. Tymczasem niejednokrotnie tendencje atrascendentalistyczne bywają tak silne, że po prostu decydują, że ludzie znajdują się w sytuacji tych, którzy nigdy nie słyszeli głoszenia (nie mieli dostępu epistemicznego do głoszonych treści dotyczących Boga) — nie byli w stanie przyjąć treści teistycznych jako zdań informujących).

Wracając do św. Tomasza, rozróżnia on różne stopnie przeciwstawienia się wierze, a mianowicie niewiarę, herezję oraz odstępstwo. W każdym z nich udział woli odgrywa ważną rolę. Niewiara to nie tylko brak przekonania, że *p* (na przykład, że Bóg istnieje), ale „przeciwieństwo wiary, gdy ktoś odmawia słuchania (prawd) wiary [...] i na tym polega istota niewiary; w takim ujęciu niewiara

²⁴Mordarski wskazuje, że „jest to dosyć zagadkowy stan umysłu (i serca) człowieka w odniesieniu do Boga polegający na wyparciu i zamilczeniu kwestii transcendentnych w imię hedonizmu skoncentrowanego na terażniejszości”; jak się wydaje, uwarunkowania kulturowe mogą być tu tak silne, że stan ten można uznać za niewiarę jako czysty brak (oczywiście myśląc w kategoriach, jak się wyraził Wojtyśiak, socjologii filozoficznej, nie jesteśmy w stanie stwierdzić, czy u tego rodzaju niewierzącego nie ma oporu woli względem poruszeń łaski działającej).

²⁵Chodzi o upartość i zatwardziałość serca, wynikająca z akceptacji życia w sposób trwały nie-respektującego obiektywnych zasad moralnych (do tego wrócimy, omawiając działaniowy składnik wiary religijnej).

²⁶Taką postawę Tomasz uznałby za przejaw ślepoty umysłu (*caecitate mentis*): jest ona utratą, pozbawieniem tego, co jest zasadą widzenia umysłowego, a mianowicie habitualnego światła przydanego światłu naturalnego rozumu (utrata światła łaski) albo utrata jakiejś zasady poznawczej, przez którą człowiek rozumie inne rzeczy. Człowiek może nie liczyć się z tą zasadą albo przez lęk przed rozważaniem tej zasady, albo przez pochłonięcie innymi sprawami, w których znajduje większe upodobanie” (STh II–II, 15, a. 1. TOMASZ Z AKWINU 1966, 176).

jest grzechem” (STh II-II, 10, a. 1. TOMASZ Z AKWINU 1966, 117). Tomasz podkreśla, że podstawowym źródłem wiary jest autorytet głoszącego prawdę, czyli dla chrześcijanina — uwierzenie Chrystusowi.

W przeżyciu wiary wola skłania się ku jakiejś prawdzie jako swemu dobru. Stąd wynika, że naczelna prawda pełni rolę ostatecznego celu [...]. Ponieważ zaś każdy, kto wierzy, wierzy komuś mówiącemu, dlatego wydaje się, że punktem centralnym i ostatecznym w każdym uwierzeniu jest ta osoba, której wypowiedziom daje się wiarę, a gdy chętnie się komuś daje wiarę, to za drugorzędne uważa się to, w co się wierzy (...). Kto ma prawdziwą wiarę chrześcijańską, ten z własnej woli wierzy Chrystusowi i przyjmuje to, co prawdziwie stanowi Jego naukę. (STh II-II, 11, a. 1. Ibidem, 143)

Od tej prawdziwości można odejść w podwójny sposób: — gdy ktoś nie chce wierzyć samemu Chrystusowi, wtedy wykazuje się złą wolą i to cechuje niewiarę; — gdy ktoś dopuszcza się herezji, co oznacza, że chce wierzyć Chrystusowi, ale uchybia, przebijając w prawdach, które ma przyjąć ze względu na Chrystusa. „Bo nie wybiera tego, co Chrystus faktycznie uczył, ale to, co mu własny umysł podsuwa. Dlatego herezja jest gatunkiem niewiary, a heretykami są ci, co powołują się na naukę Chrystusa, faktycznie jednak łamią Jego dogmaty”²⁷ (ibidem, 144). Jak dalej wyjaśnia Tomasz, celem przedmiotowym herezji jest trzymanie się własnego błędnego zdania, przyczyną zaś jest najczęściej pycha. Samo jednak zaliczenie kogoś do heretyków jest dyskusyjne. W myśli Tomasza ważna dla bycia heretykiem jest uporczywość w trzymaniu się własnego zdania. Tomasz przywołuje stanowisko Augustyna, że

żadną miarą nie można zaliczyć do heretyków tych, którzy bez żadnego uporczywego zacietrzewienia bronią swojego zapatrywania, chociaż jest ono błędne i przewrotne; szukając przy tym ze staranną pilnością prawdy, gotowi ją sprostować, skoro tylko ją znajdą; nie zajmują przecież z wyboru stanowiska sprzecznego z naturą Kościoła.

Sama różnica poglądów w sprawach doktryny chrześcijańskiej nie stanowi jeszcze herezji; ta zaczyna się, gdy Kościół wyda orzeczenie doktrynalne, a głosiciel poglądów będzie się temu orzeczeniu sprzeciwiał (S Th II-II, 11, a. 2. ad 3., Ibidem 146).

²⁷ Pojęcie herezji zakłada jakąś normę doktrynalną, której heretyk się przeciwstawia; w ten sposób można mówić nie tylko o herezji chrześcijańskiej, ale i np. herezji w judaizmie (por. STh II-II, 11, a2, ad 1. I, Ibidem 146). Oczywiście trzeba postawić pytanie o źródło tej normy; w kościele katolickim głównym źródłem jest papież.

Następną formą niewiary jest według Tomasza odstępstwo (*apostasia*). Jest ono odejściem od Boga i to odejście może mieć różne postacie: odstępstwo od norm supererogatywnych (na przykład kapłaństwa), odstępstwo od zachowania przykazań i w końcu odstępstwo od wiary (*apostasia perfidiae*). Jak pierwsze dwie postaci nie muszą prowadzić do zerwania łączności z Bogiem, tak apostazja perfidii (w polskim tłumaczeniu — zaprzaństwo), oznaczająca całkowitą utratę wiary, prowadzi do całkowitego zerwania więzi z Bogiem i, w takim sensie, odstępstwo jest gatunkiem niewiary (STh II-II, 12, a. 1. Ibidem s. 153). Tak więc zarówno odstępstwo, jak i herezja są gatunkami niewiary, we wszystkich wypadkach spowodowanymi przez wybór.

NIEWIARA JAKO BRAK (NIEDOSTATECZNE) PRAGNIENIA DOBRA
I BEZWZGLĘDNEGO DAŻENIA DO REALIZACJI DOBRA

b) Różne przejawy (postacie niewiary) można wskazać ze względu na drugi składnik wiary religijnej podany przez Judyckiego. Najczęściej będzie to postawa taka, że z przekonań religijnych nie wynika pragnienie dobra. Może to przybrać postać odwrócenia się od Boga przy uznaniu Jego istnienia i natury (niewiara złych duchów). W innym wypadku może to być sytuacja „wierzącego niepraktykującego” (praktyczna niewiara)²⁸. Innymi słowy, jest to postawa, w której wiara religijna jest zredukowana do przekonań religijnych traktowanych jako dotyczących sfery kultury (wiara werbalna); przekonania religijne nie różnią się wtedy na przykład od przekonań w zakresie sztuki, literatury, filmu. Tymczasem, jak wskazują na przykład dociekania nad nawróceniem, ma ono charakter porównywany często do rewolucji naukowej, tzn. że nawrócenie jako *μετάνοια* [*metanoia*] rewolucjonizuje myślenie i działanie, analogicznie jak zmiana paradygmatu zmienia całą praktykę badawczą (por. na przykład LECHNIAK 2023). Jeszcze inną formą niewiary może być *praktyczna herezja*, to znaczy wybiórcze wypełnianie norm wynikających z doktryny religijnej²⁹.

²⁸ Całościowość postawy wiary podkreślał choćby Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*, wskazując, że wiara „nie jest jedynie zbiorem tez wymagających przyjęcia i zatwierdzenia przez rozum. Jest natomiast poznaniem Chrystusa w wewnętrznym doświadczeniu, żywą pamięcią o Jego przykazaniach, prawdą, którą trzeba żyć. Słowo zresztą jest prawdziwie przyjęte dopiero wówczas, gdy wyraża się w czynach i urzeczywistnia w praktyce. Wiara to decyzja, która angażuje całą egzystencję” (JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor*, 88).

²⁹ „Istnieje niespójność między wiarą wyznawaną a wiarą przeżywaną. Ludzie nie mają już odwagi wyraźnie deklorować swojej przynależności do religii, a hierarchia jest systematycznie krytykowana. Tam, gdzie brakuje świadectwa chrześcijańskiego życia, następuje porzucenie praktyk religijnych. Nie chodzi tu, jak w minionych czasach, o zwykłe porzucenie praktyk sakramentalnych

BRAK ZAUFANIA DO BOGA

Jeśli, jak pisaliśmy, zaufanie jest poleganiem na solidnym oparciu się na kimś i z takiego określenia wynikają cechy zaufania, to łatwo zrekonstruować możliwe sposoby niewiary jako braku zaufania do Boga. Pierwszym z nich jest przekonanie o własnej sile — swego rodzaju wszechwiedzy (wiara) i wszechmocy (nadzieja)³⁰. Wtedy w niewierzącym nie pojawia się potrzeba proszenia. Patrząc zaś na brak zaufania od strony cech, jakie proszący zakłada u tego, kogo prosi (obrazu Boga), będziemy mieć następujące wady: brak przekonania, że jesteśmy przedmiotem troski Boga (że Bóg kocha nas), że Bóg jest dobry (hojny, sprawiedliwy, miłosierny), że jest zdolny nam pomóc i w końcu, że jest osobą nam bliską (nieodległą)³¹. Z drugiej strony może być sytuacja, że to negatywna samoocena człowieka powoduje odwrócenie się jego od Boga (poczucie niegodności)³². Innym przejawem braku zaufania może być to, co Tomasz nazywa kuszeniem Boga. Kusić kogoś to doświadczać go słowami lub czynami.

Słów używamy w modlitwie, która jest rozmową z Bogiem. Jeśli więc ktoś prosi Pana Boga o coś celem zbadania Jego wiedzy, woli i mocy, wówczas jawnie kusi

czy o brak witalności w przeżywaniu wiary, ale o coś, co uderza w same jej korzenie. [...] Sposób przeżywania ludzkiej seksualności stał się kwestią czysto osobistą. Dla wielu wierzących rozwód nie stanowi problemu dla sumienia. Aborcja i eutanazja, potępione przez Sobór jako «odrażające zbrodnie» (*Gaudium et spes*, n. 27), są akceptowane na podstawie przyziemnych kryteriów. Niweluje się również podstawowe dogmaty wiary chrześcijańskiej: wcielenie Chrystusa, Jego wyjątkowość jako Zbawiciela, przetrwanie duszy po śmierci, zmartwychwstanie ciała, życie wieczne. Doktryna reinkarnacji jest dość powszechnie wyznawana przez tych, którzy identyfikują się jako wierzący”. *Where is your God? Responding to the challenge of unbelief and religious indifference, Concluding Document of the 2006 Plenary Assembly Pontifical Council for Culture*; <http://www.cultura.va/content/cultura/en/pub/documenti/whereisyourgod.html>

³⁰ Takie poczucie samowystarczalności Tomasz, i cała tradycja chrześcijańska, wskazuje jako skutek niechęci do poddania się Bogu: „Odstępstwo od Boga jest początkiem pychy ze względu na odwrócenie się [od Boga]. Z tego bowiem powodu, że człowiek nie chce poddać się Bogu, pochodzi nieuporządkowane pragnienie własnej wielkości w rzeczach doczesnych. W tym znaczeniu odstępstwo od Boga nie występuje jako specjalny grzech, ale jako ogólny warunek wszelkiego grzechu, jako odwrócenia się od dobra niezmiennego” (STh II–I, 84, a2 ad 2. TOMASZ Z AKWINU 1965b, 181).

³¹ Rozpacz jest najbliższą tych przejawów niewiary wadą, wskazywaną przez Tomasza. Zarówno nadzieja, jak i jej przeciwieństwo — rozpacz dotyczą działania i jako takie w działaniu zależą od prawdziwości poznania przedmiotu czy okoliczności działania. „Jak przejaw nadziei jest dobry i chwalebny, bo opiera się na prawdziwym sądzie o Bogu, odwrotnie przejaw rozpacz jest wadliwy i grzeszny, bo opiera się na fałszywym sądzie o Nim” (na przykład, że odmawia On odpuszczenia grzechów czy że nie nawraca grzeszników) (STh II–II, 20, 1. TOMASZ Z AKWINU 1966, 283).

³² Tomasz łączy rozpacz ze zniechęceniem; nadzieję można stracić albo przez to, że nie uważa się dobra za dobre (warte zdobycia), albo że uważa się, że dobro jest niemożliwe do osiągnięcia — a to rodzi zniechęcenie.

Boga. Czynnami zaś kusi Go jawnie, gdy tym, co robi, zamierza wypróbować wszechmoc Bożą, albo jego dobroć czy mądrość. (STh II-II, q. 97, a. 1. TOMASZ Z AKWINU 1971, 217)

W kuszeniu Boga jest więc pragnienie „sprawdzenia Go” w Jego atrybutach, dla własnych celów, wynikające z wątpienia, czy nieświadomości Bożej doskonałości³³.

BRAK POCZUCIA OBECNOŚCI BOGA I KONTAKTU Z NIM

To z kolei ma związek z ostatnią z cech wiary religijnej, mianowicie świadomością permanentnej obecności Boga. Może być tak, że osoba uznaje tezę o istnieniu Boga i jest ku Niemu nakierowana, ale nie towarzyszy temu żadne odczucie Jego obecności. Wtedy mamy do czynienia z tym, co Judycki nazwał „świadomością teoretyczną”³⁴. Myślę, że taka świadomość teoretyczna jest dość częstą sytuacją w tradycji chrześcijaństwa, kiedy akceptuje się *credo* (a więc i jego źródło, czyli Objawienie), natomiast na skutek braku modlitwy, nie idzie za tym jakaś radykalna zmiana działania, przekładająca się na „afektywne” poznanie Boga. I tu przejawem niewiary może być kuszenie Boga; z drugiej strony może zachodzić zwrócenie się do postawy naturalistycznej, gdzie brak wyraźnych od-

³³ Według Tomasza nie będzie kuszeniem Boga sprawdzanie Jego doskonałości celem okazania tej doskonałości innym ludziom (STh II-II, 97, a. 2. TOMASZ Z AKWINU 1966, 219).

³⁴ Tu warto zwrócić uwagę na problem modlitwy ateisty o wiarę. Sprawę racjonalności takiej modlitwy rozważał Antony Kenny: „Nie ma powodu, dla którego ktoś, kto ma wątpiwości co do istnienia Boga, nie powinien modlić się o pomoc i przewodnictwo w tej kwestii, podobnie jak w innych sprawach. Niektórzy znajdują coś komicznego w pomyśle agnostyka modlącego się do Boga, w którego istnienie wątpi. Z pewnością nie jest to bardziej nierozsądne niż czyn człowieka dryfującego po oceanie, uwięzionego w jaskini lub pozostawionego na zboczu góry, który woła o pomoc, chociaż może nigdy nie zostać usłyszany lub wysłał sygnał, który może nigdy nie zostać zauważony. Jedno wydaje się jasne. Taka modlitwa wydaje się racjonalna bez względu na to, czy Bóg istnieje, czy nie; pytanie, czy jeśli Bóg istnieje, jest to dla Niego miłe lub sprzyja zbawieniu, to zupełnie inna kwestia. Ludzie religijni, bez wątpienia, będą mieli własne poglądy na ten temat. Ale, jeśli Bóg istnieje, to z pewnością modlitwa o oświecenie na temat jego istnienia i natury nie może być dla Niego mniej miła niż postawa człowieka, który się nie interesował kwestią tak ważną lub tak trudną i nie cieszyłby się z pomocy wykraczającej poza ludzkie możliwości. (KENNY 1979, 129). Kwestia była dokładnie rozważana przez Timothy’ego Mawsona w jego publikacji „Praying to stop being an Atheist” (MAWSON 2010), gdzie we wstępie autor pisze z goryczą: „Tej tezy [to znaczy, że modlitwa podobna do tej, dla której Kenny nie znajduje powodu, by agnostyk się w nią nie angażował, jest w rzeczywistości obligatoryjna dla niektórych ateistów — M.L.] broniłem bardzo krótko już wcześniej, w Mawson (2005, rozdz. 10 i zakończenie). Moja próba nie spotkała się jednak z powszechnym uznaniem: w niedawnej książce o filozofii religii autorzy byli na tyle uprzejmi, by znaleźć czas na zacytowanie kilku moich słów na ten temat, ale uważają, że do poradzenia sobie z nimi wystarczy stwierdzenie, że „czytelnicy zgodzą się, że słowa Mawsona są nie do przyjęcia”.

czuć obecności Boga traktowany może być jako symptom Jego skrytości, a w konsekwencji nieistnienia (jak w argumencie Schellenberga). Tu wracamy do problemu rzetelnych niewierzących. Jak pokazał Judycki, problem wiary przekracza wąsko określoną problematykę filozoficznie uzasadnionych tez teistycznych. Często odrzucenie spojrzenia teistycznego bierze się z postawy, którą można by nazwać „niewiarą metodologiczną”, czyli ograniczenia akceptowalnych źródeł poznania jedynie do uzasadniania pośredniego (za pomocą argumentacji). Taka niewiara graniczy często z „oświeconą” ignorancją³⁵, przejawiającą się kompletną opornością na wyrafinowane dyskusje egzegetyczne, biblijne czy po prostu świadectwa na przykład ludzi mających doświadczenia (proto)mistyczne.

*

Podsumowując te, siłą rzeczy, wstępne uwagi na temat niewiary, trzeba podkreślić jej złożony — tak co do motywów psychologicznych, jak i racji epistemologicznych — charakter. Jak bowiem złożony charakter ma wiara, tak i złożony (może nawet bardziej) charakter ma też niewiara. Każdy moment (składowa) wiary religijnej wyróżniony przez Judyckiego może być przecież rozumiany na różne sposoby, a więc i jej brak przekłada się także na alternatywę różnych rodzajów momentów czy ich braków.

REFERENCJE

- BEILBY, James. (2007). „Plantinga’s Model of Warranted Christian Belief”. W: *Alvin Plantinga*, red. Deane-Peter Baker, 125–165. New York: Cambridge University Press.
- GEORGE, Marie I. 2006. „Aquinas on the Nature of Trust”. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 70, Number 1, 103-123.
- JAMES, William. 1958. *Doświadczenie religijne*. Tłum. Jan Hempel, Warszawa: Książka i Wiedza.
- JUDYCKI, Stanisław. 2014. *Książeczka o człowieku wierzącym*, Kraków: Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”.
- JUDYCKI, Stanisław. 2020. *Epistemologia*. T. 2. Poznań: Wydawnictwo W drodze.
- JUDYCKI, Stanisław. 2023. „Poczucie obecności. Komentarz do książki Marka Dobrzanieckiego *Ukrytość i wcielenie*”. *Roczniki Filozoficzne* 71, nr 1: 453-460.

³⁵ Orędownikiem postawy przeciwnej do „oświeconej ignorancji” był Władysław Witwicki. We wstępie do bardzo interesującego przekładu Ewangelii według Mateusza i Marka dokonanego przez Witwickiego w czasie II wojny światowej i opatrzonego obszernym komentarzem psychologicznym wydawca przytacza fragment listu Witwickiego do siostry: „Ja tylko nad tym pracuję, żeby i wierzący i niewierzący byli oświeceni; jedni wiedzieli, w co i dlaczego wierzą, a drudzy wiedzieli, w co i dlaczego nie wierzą — a nie tak: bij, zabij jeden na drugiego i nikt nikogo dobrze nie rozumie” (WITWICKI 1958, 6).

- KENNY, Antony. 1979. *The God of the Philosophers*. Oxford: The Clarendon Press.
- LECHNIAK, Marek. 2020. „Kilka uwag o logice przekonań religijnych”. *Roczniki Filozoficzne* 68, nr 1: 99–120.
- LECHNIAK, Marek. 2023. „The Concept of Conversion in the Light of some Concepts of Faith”. *Roczniki Filozoficzne* 71, nr 2: 209-238.
- MORDARSKI, Ryszard. 2023. „Czy istnieją ‘rzetelnie niewierzący’? Odpowiedź teistyczna”. *Roczniki Filozoficzne* 71, nr 4: 61–80.
- MOSKAL, Tomasz. 2014. „Tomasza z Akwinu epistemologia przekonań teistycznych”. *Łódzkie Studia Teologiczne* 23, nr 4, 5–20.
- MAWSON, Timothy J. 2010. „Praying to stop being an Atheist”. *International Journal of Philosophy of Religion* 67, no. 3: 173–186.
- NAPIER, Stephen. (2022). „Is there non-resistant non-belief?”. *Religious Studies* 1–17. doi: 10.1017/S0034412522000373.
- O'BRIEN, T. C. 2006. *Appendix I-IV*. W: Tomas Aquinas, *Summa Theologiae*. Volume 31: *Faith*, edited by T.C. O'Brien. 178–215. Cambridge: Cambridge University Press.
- PLANTINGA, Alvin. 2000. *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press.
- RUCZAJ, Stanisław. 2019. „Sensus divinitatis jako koncepcja genezy przekonań teistycznych”. *Diametros* 16 59: 48–60, doi: 10.33392/diam.1086.
- SHANLEY, Brian J. 2017. *Tradycja tomistyczna*. Poznań: Wydawnictwo W drodze.
- SCHILLEBEECKX, Edward. 2014. *Revelation and Theology*, t. 2, London: Bloomsbury.
- TOMASZ Z AKWINU. 2021. *Wykład Księgi Psalmów. Expositio in Psalmos Davidis*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- TOMASZ Z AKWINU. 1965. *Suma teologiczna*. T. 11: *O sprawnościach*. Londyn: Veritas.
- TOMASZ Z AKWINU. 1965b. *Suma teologiczna*. T. 12: *O wadach i grzechach*. Londyn: Veritas.
- TOMASZ Z AKWINU. 1966. *Suma teologiczna*. T. 15: *Wiara, nadzieja*. Londyn: Veritas.
- TOMASZ Z AKWINU. 1971. *Suma teologiczna*. T. 19: *Religijność*. Londyn: Veritas.
- TOMASZ Z AKWINU. 1973. *Suma teologiczna*. T. 14: *Nowe prawo i łaska*. Londyn: Veritas.
- WITWICKI, Władysław. 1957. *Wiara oświeconych*. Warszawa: PWN.
- WITWICKI, Władysław. 1958. *Dobra nowina według Mateusza i Marka*. Warszawa: PWN.
- WOJTYSIAK, Jacek. 2023a. *Między ukryciem a jawnością. Esej z filozofii religii i teologii filozoficznej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- WOJTYSIAK, Jacek. 2023b. „Wiara, zło, testimonium: odpowiedź dyskutantom”. *Roczniki Filozoficzne* 71, nr 4: 215–246.
- WOLEŃSKI, Jan. 2004. *Granice niewiary*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

KILKA UWAG W SPRAWIE POJĘCIA NIEWIARY RELIGIJNEJ

Streszczenie

Celem artykułu jest ukazanie złożonego i w dotychczasowych dyskusjach rzadko analizowanego charakteru niewiary religijnej. Artykuł dotyczy pojęć wiary i niewiary religijnej w ujęciu Stanisława Judyckiego i św. Tomasza z Akwinu. Ukazano, że między ich poglądami zachodzi spora zbieżność, mimo odmiennych punktów wyjścia ich filozofowania. Omówiono cztery składniki

wiary religijnej wyróżnione przez Judyckiego (przekonania o istnieniu Boga, postawę moralną polegającą na pragnieniu dobra, zaufanie do Boga i świadomość obecności Boga), a następnie pokazano złożony charakter niewiary religijnej, którą może determinować brak przynajmniej jednego ze składników wiary.

Słowa kluczowe: wiara religijna; niewiara religijna; zaufanie; św. Tomasz z Akwinu; Stanisław Judycki

SOME COMMENTS
ON THE CONCEPT OF RELIGIOUS UNBELIEF

S u m m a r y

The aim of this article is to show the complex and, in previous discussions, rarely analysed nature of religious unbelief. The article deals with the concepts of religious faith and religious unbelief as seen by Stanisław Judycki and St Thomas Aquinas. It is shown that there is considerable convergence between their views, despite the different starting points of their philosophies. The four components of religious faith distinguished by Judycki (belief in the existence of God, the moral attitude consisting in the desire for goodness, trust in God and awareness of the presence of God) are discussed. The complex nature of religious unbelief, which can be determined by the absence of at least one of the components of faith, is then shown.

Keywords: religious faith; religious unbelief; trust; St Thomas Aquinas; Stanisław Judycki

Information about the Author: MAREK LECHNIAK, Ph.D. habil., Prof. at KUL — the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL), Faculty of Philosophy, Institute of Philosophy, Department of Logic; correspondence address: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: marek.lechniak@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0768-7963>.