

RYSZARD MORDARSKI

JESZCZE RAZ O WŁAŚCIWYM ROZUMIENIU
TZW. *NONRESISTANT NONBELIEVERS*.
ODPOWIEDŹ EWIE ODOJ

Chcę bardzo podziękować za tekst Ewy Odoj zatytułowany *Czy niewierzący są winni swojej niewiary? Teistka odpowiada teście* (ODOJ 2024), który jest polemiką z moim tekstem *Czy istnieją rzetelnie niewierzący? Odpowiedź teistyczna* (MORDARSKI 2023). Konfrontacja z krytyką zawsze jest ożywcza, gdyż pozwala lepiej zrozumieć własne poglądy oraz umożliwia ich bardziej precyzyjną eksplikację, a podjęcie dyskusji może nas w doskonalszy sposób doprowadzić do prawdy.

Zanim przejdę jednak do polemiki z zarzutami mojej Oponentki, spróbuję krótko przedstawić główną tezę mojego stanowiska. Odnosząc się do książki Jacka Wojtysiaka *Między ukryciem a jawnością. Esej z filozofii religii i teologii filozoficznej* (2023) twierdziłem, że dyskusja z argumentem z ukrytości przedstawionym przez Johna L. Schellenberga (SCHELLENBERG 1993; 2015) powinna iść w tym kierunku, aby teista nie musiał akceptować warunków, które narzuca sprofilowanie tego argumentu w niekorzystny dla niego sposób. Jacek Wojtysiak sądzi, że wobec jednej z przesłanek argumentu, zakładającej istnienie rzetelnie niewierzących (*nonresistant nonbelievers*), wystarczy przedstawić kontrargument z wielkiego faktu wiary religijnej, która jest powszechna w świecie. Podejście to jest ciekawe i ma oczywiście swoje zalety, powodujące znaczące osłabienie przesłanki

Dr hab. RYSZARD MORDARSKI, prof. UKW — Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, Wydział Filozofii; adres do korespondencji: ul. Ogińskiego 16, 85-092 Bydgoszcz; e-mail: rysard.mordarski@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2346-4572>.

mówiącej o powszechnym występowaniu w dzisiejszym świecie ludzi deklarujących się jako rzetelnie niewierzący. Moim zdaniem powinno się jednak zanegować samą tę przesłankę i wykazać, że tzw. rzetelnie niewierzący w rzeczywistości są nierzetelni, gdyż ich niewiara wynika z ukrywanego (lub nieświadomego) błędu moralnego, czyli mówiąc językiem religijnym – z tkwienia w grzechu, który prowadzi do utraty wiary w Boga. Twierdziłem zatem, że niewiara rzetelnie niewierzących ma swoje źródła w zagubieniu moralnym (wymiar niekognitywny), które pociąga za sobą wtórnie teoretyczną racjonalizację (wymiar kognitywny). W związku z tym teista powinien przyjąć taką postawę wobec rzetelnie niewierzących, w której przede wszystkim ukáže im prawdziwe powody niewiary i umożliwi jasne dostrzeżenie, skąd się one biorą. Podejście to umożliwi podważenie pierwszej przesłanki argumentu z ukrytości, oskarżającej Boga, posiadającego atrybut nieskończonej miłości, o ukrywanie się przed ludźmi i opieranie się w nawiązywaniu z nimi osobistej relacji. Moje wywody prowadziły do bardziej ogólnego wniosku, że w konfrontacji z dzisiejszymi tzw. przyjaznymi ateistami (*friendly atheists*) usiłujemy na siłę odgrywać rolę „przyjaznych teistów” (*friendly theists*), aby nie narażać się na zarzut skrajnego konserwatyzmu, który jest dzisiaj nieakceptowany przez szerokie kręgi społeczeństwa. I chociaż – jak sądzę – postawa przyjaznego teisty może być uznawana z powodów duszpasterskich, to w dyskusjach filozoficzno-teoretycznych poświęconych naturze wiary religijnej jest nie tylko błędna, ale wydaje się również intelektualnie jałowa. W przypadku argumentu z ukrytości bierze ona za dobrą monetę główne przesłanki przyjęte przez Schellenberga, co powoduje, że cała dyskusja o powodach niewiary w dzisiejszym świecie jest ustawiona w sposób fałszywy, gdyż nie ukazuje prawdziwych motywów odrzucenia wiary. Z tego powodu lepszym sposobem na wykazanie fałszywości argumentu z ukrytości jest zakwestionowanie przesłanek tego argumentu niż przedstawianie kontrargumentów lub uzupełnianie przesłanek w taki sposób, aby konkluzja okazała się fałszywa.

Warto również wspomnieć na wstępie o dwóch kwestiach porządkujących dyskusję.

Pierwsza dotyczy neologizmu *nonresistant nonbelievers*, którym posługuje się John Schellenberg (2019, 113-120) na określenie specyficznego stanu niewiary, spotykanego we współczesnym świecie. Zgadzam się z tym, że nie ma dobrego odpowiednika w języku polskim na określenie takiej postawy, aczkolwiek jej istotny sens polega na niestawianiu oporu niewierze. Jest to jakaś całkowicie

bezobjawowa akceptacja niewiary, prowadząca do niewystępowania wyrzutów sumienia w związku z brakiem jakiegokolwiek relacji z Bogiem. Nie jest ona skutkiem refleksji nad wiarą, w wyniku której decydujemy się nie wierzyć, lecz raczej zupełnie naturalnym stanem ślepoty na transcendencję, pojawiającym się niejako samoczynnie. Istnieje oczywiście problem z samym terminem, gdyż intuicyjnie rozumiemy osobę niewierzącą jako kogoś, kto właśnie stawia opór wierze, i w wyniku tego oporu decyduje się wiarę porzucić. Schellenberg natomiast mówi o sytuacji odwrotnej: twierdzi, że w dzisiejszym świecie niewiara pojawia się w sposób spontaniczny i naturalny, a osoby, które są w ten sposób niewierzące, nie widzą żadnej potrzeby, aby się temu przeciwstawić. W przekładzie na język polski książki Schellenberga (2019) proponowałem, aby takie osoby określać jako „niewierzące przy braku oporu”, gdyż chodziło mi o to, aby oddać w języku polskim pewną nienaturalność tego określenia. Przyjmuję jednak propozycję Miłosza Hołdy (2020) i Marka Dobrzeńckiego (2020), którzy uprościli ten zwrot i mówili o *niewierzących bez oporu*. Rozumiem jednak także stanowisko Jacka Wojtysiaka, który proponował, aby takie osoby określać jako *rzetelnych niewierzących*, gdyż unikamy w ten sposób pewnej dziwaczności w tłumaczeniu *nonresistant nonbelievers* na język polski. Zwracałem jednak uwagę, że propozycja Wojtysiaka zbyt jednostronnie akcentuje intelektualny wymiar tej postawy, gdyż osoby uznawane za rzetelnie niewierzące rozumiane są jako *de facto* nieznajdujące żadnych dobrych racji, by wierzyć. Natomiast w neologizmie Schellenberga chodzi również o podkreślenie braku woli, by odrzucić wiarę; po prostu postawa niewiary jest w tak oczywisty sposób naturalna, że osoba niewierząca nie tylko nie znajduje żadnych racji za wiarą, ale (co równie ważne) nie wykonuje żadnego aktu woli, by wiarę odrzucić, skoro jej nie posiada. *Nonresistant nonbelievers* to osoby niewierzące w sposób – by tak rzec – bezobjawowy: urodzili się w świecie pozbawionym całkowicie jakichkolwiek śladów wiary i jeśli nawet spotkają gdzieś jakąś osobę wierzącą, to traktują ją jak kogoś, kto wyznaje nieco dziwne, choć całkowicie niegroźne, staromodne poglądy lub ekstrawaganckie przekonania. Istotne jednak jest to, że postawa *nonresistant nonbeliever* sprowadza się do nieznajdowania jakichkolwiek racji za wiarą, przy jednoczesnym braku świadomości, że wiary można potrzebować, i woli, by jej szukać. Aby jednak uniknąć wszystkich kłopotów z neologizmem Schellenberga wikłających nas w opisowe tłumaczenie zwrotu *nonresistant nonbelievers*, mogę – dla potrzeb niniejszego tekstu – przystać na propozycję Ewy Odoj, aby używać

w dyskusji *terminus technicus* wprowadzonego przez Schellenberga, choć nie twierdzą tym samym, że próby spolszczenia tego zwrotu omówione powyżej są całkowicie nie trafne.

Druga kwestia jest znacznie bardziej istotna, ponieważ dotyczy częstego błędu w rozciąganiu kategorii *nonresistant nonbelievers* na wszystkich niewierzących. Warto więc przypomnieć, że Schellenberg nie twierdził, że wszyscy niewierzący podpadają pod tę kategorię. Chodzi tu tylko o tych (choć jest to przeważająca grupa we współczesnym świecie), którzy nie widzą żadnej potrzeby, by wierzyć, a więc żadna (nawet najbardziej mglista) perspektywa wiary nie pojawia się w horyzoncie ich codziennego myślenia i działania. Obok tego są jednak tacy niewierzący, którzy posiadają jakiś racjonalny powód (bądź powody) do niewiary, czyli formułują jakieś rozumowe argumenty na rzecz tezy, że Bóg nie istnieje (ateiści teoretyczni), albo opierają się wierze i odrzucają ją z jakichś powodów praktycznych (ateiści praktyczni). Są także tacy niewierzący – można ich nazwać antyteistami – którzy są przekonani, że Bóg istnieje, ale buntują się przeciwko temu, odrzucają Go i starają się żyć, jak gdyby On nie istniał. I w końcu są również tzw. aksjologiczni ateści – ostatnio bardzo modni – którzy byliby oburzeni moralnie, gdyby okazało się, że Bóg istnieje (OPPY 2021, 137-156). W tym kontekście wskazywana przez Schellenberga grupa *nonresistant nonbelievers* jest bardzo specyficzną grupą niewierzących, których niewiarę określilibyśmy – by tak rzec – jako bardzo naiwną genetycznie. Niewiara ta pojawia się bowiem w sposób całkowicie bezrefleksyjny i identyfikowana jest w pewnym stopniu na płaszczyźnie naturalnego popędu, podobnego do zwyczajnych funkcji życiowych, jak np. zaspokajanie głodu czy odpoczynek po zmęczeniu. Może najlepiej przedstawić niewiarę *nonresistant nonbelievers* poprzez jej konfrontację z tzw. anonimowymi chrześcijanami w sensie nadanym temu terminowi przez K. Rahnera. Osoba, którą określamy jako anonimowego chrześcijanina, jest oczywiście niewierząca, ale nie jest całkowicie zamknięta na wymiar transcendentny przynajmniej w tym sensie, że uznaje obiektywne zasady moralne, które obligują ją do wybierania dobra i unikania zła. Jest więc co najmniej w sensie moralnym otwarta w szeroki sposób na Boga. Nie przyjmuje Go wprost, gdyż albo Go nie zna, albo Go odrzuca, gdyż albo nie jest w stanie zaakceptować instytucjonalnego i społecznego wymiaru religii, albo żyje w środowisku luźno związanym z jakąś określoną religią. Niemniej jednak osoba ta całym swoim życiem świadczy o takiej otwartości na transcendencję, która pozwala jej na możliwą akceptację

wymiaru religijnego. Anonimowych chrześcijan nie spotykamy tylko w naszym kręgu kulturowym, gdyż należą do nich wszyscy ludzie dobrej woli, którzy żyją zgodnie z obiektywnymi zasadami moralnymi na całym świecie. Co istotne – różnią się oni od *nonresistant nonbelievers* właśnie tym, że w sposób poważny i odpowiedzialny traktują moralny wymiar ludzkiego życia, oraz są w takim stopniu otwarci na prawdę, że gdyby spotkali dobre argumenty na rzecz religii, to bezwzględnie by je przyjęli. Zresztą sam Schellenberg podkreśla w sposób wyraźny, aby nie mylić *nonresistant nonbelievers* z anonimowymi chrześcijanami (SCHELLENBERG 1993, 41-44). Z drugiej strony przypomina również o tym, że obok przeważającej w dzisiejszym świecie zachodnim postawy *nonresistant nonbelievers* istnieją niewierzący, którzy mają powody do niewiary, zarówno intelektualne, jak i wolitywne. Ci niewierzący nie powinni być zaliczani do *nonresistant nonbelievers*, gdyż posiadają jakieś racje, aby nie wierzyć. Nie powinni być zatem traktowani jako niewierzący w sposób bezrefleksyjny, czyli niestawiający wiary żadnego oporu. Warto zatem pamiętać, że w dyskusjach o źródłach i powodach niewiary występujących u *nonresistant nonbelievers* często mylnie włącza się do tej grupy różnych niewierzących, co stwarza wiele nieporozumień i błędnych interpretacji.

Po tych wstępnych wyjaśnieniach, przechodzę do odpowiedzi na zarzuty, które kieruje wobec moich tez Ewa Odoj. Sprowadzają się one do pięciu kwestii. Otóż moja Oponentka twierdzi, że: 1) postrzegam przekonania religijne w sposób niekognitywny, co jest niezgodne z tradycyjnym podejściem chrześcijańskim; 2) głosząc z jednej strony woluntaryzm przekonaniowy, a z drugiej strony obwiniam niewierzących za ich decyzje; 3) odwołując się do naturalnego poznania Boga, nie wyjaśniam satysfakcjonująco przyczyn niewiary; 4) w błędny sposób wykluczam z grupy anonimowych chrześcijan osoby niewierzące, żyjące we współczesnym świecie; 5) w sposób niejasny wpisuję ideę grzechu społecznego w osobistą winę, jaką ponoszą osoby niewierzące za swoją niewiarę.

1. Pierwszy zarzut dotyczy tego, że w krytyce *nonresistant nonbelievers* odwołuję się do niekognitywnej koncepcji wiary, pomijając jej wymiar racjonalny i poznawczy (kognitywny). Zdaniem mojej Oponentki takie ujęcie wiary, akcentujące głównie jej wolitywny charakter, sprowadza ją do wyboru pewnej opcji życiowej, co jest wyraźnym odejściem od stanowiska klasycznego teizmu, któremu chcę być wierny. Co więcej, rezygnacja z epistemicznego ujęcia wiary uniemożliwia mi w istocie dyskusję z ujęciami ateistycznymi, gdyż sprowadza wiarę

do osobistych preferencji, emocjonalnych postaw i subiektywnych potrzeb (być może nawet pożytecznych życiowo, ale niemówiących nic o rzeczywistości transcendentnej).

Mogę do pewnego stopnia zgodzić się z tym zarzutem, aczkolwiek od razu wyjaśniam, że moje przeakcentowanie kwestii niekognitywnych brało się z tego, iż krytykując istnienie *nonresistant nonbelievers* twierdziłem, że ich skłonność do niewiary ma w istocie charakter błędu moralnego, który jest podstawowym powodem braku otwartości na wiarę. Krótko mówiąc, *nonresistant nonbelievers* nie chcąc się do tego przyznać, sami wytwarzają przeszkodę w nawiązaniu relacji z Bogiem. Muszę od razu dodać, że wiarę religijną rozumiem jako rzeczywistość bardzo złożoną, na którą składają się elementy zarówno kognitywne, jak i niekognitywne. W pełni akceptuję prostą, choć dla naszej dyskusji bardzo użyteczną, definicję wiary, jaką zawarł w swojej książce Joseph Bobik. Pisze on, że: „religia jest swoistym rodzajem relacji, zwłaszcza intelektualnej (poznanie) i wolitywnej (miłowanie) pomiędzy człowiekiem a Bogiem”. Bobik dodaje, że: „zarówno człowiek, jak i Bóg są istotami osobowymi, a jako osoby są zdolne do poznania i miłowania” (BOBIK 2001, 20). Do pełnego obrazu warto jednak przypomnieć, że całą złożoność aktu wiary najlepiej oddali klasycy teizmu, św. Augustyn i św. Tomasz, którzy wyróżniali trzy aspekty wiary: 1. *Credere Deum* – wiara, że Bóg (koncentracja na treści wiary, uznająca ją w aspekcie prawdy); 2. *Credere Deo* – wiara Bogu (koncentracja na racji za uznaniem prawd wiary w aspekcie zaufania); 3. *Credere in Deum* – wiara w Boga (koncentracja na relacji przedmiotu wiary do woli, podkreślająca egzystencjalny aspekt wiary). W rozróżnieniu tym z jednej strony wyakcentowane są wątki kognitywne w uznaniu prawd wiary, aczkolwiek inaczej niż w przypadku wiedzy, gdzie intelekt jest zmuszony do uznania prawdy, w przypadku wiary sam intelekt nie doświadcza takiego przymusu i dodatkowo wymaga nakazu woli, aby wiarę przyjąć. Stąd też tacy autorzy, jak James Ross (1986) i Eleonore Stump (1991) podkreślają reliabilistyczny charakter wiary chrześcijańskiej, wskazując znaczenie dobrej woli i otwarcie jej na dobro, w tym dobro ostateczne. Wola pragnąca celu może nakazać intelektowi uznanie pewnych prawd pomimo niewystarczającego ich uzasadnienia. Świadczyłoby to o tym, że chociaż w akcie rozumienia wiary ważny jest przede wszystkim aspekt kognitywny, to w akcie akceptacji wiary aspekt niekognitywny jest dominujący. Moja Oponentka ma oczywiście rację, że w tradycji chrześcijańskiej akcentowano głównie wątki kognitywne, choć wynikało to głównie z tego, żeby uniknąć całkowitego

subiektywizmu w akcie akceptacji wiary. Z drugiej strony jednak trzeba dodać, że filozoficzny teista, podobnie zresztą jak św. Tomasz, będzie optował za epistemicznym eksternalizmem, gdyż będzie twierdził, że nasze funkcje kognitywne są stworzoną przez Boga zdolnością umożliwiającą właściwe poznawanie świata, jako stworzonego właśnie przez Boga. W akcie wiary dodatkowo potrzebne jest osobiste uznanie i zaakceptowanie prawdy, że Bóg jest pierwszą przyczyną i ostatecznym celem całego stworzenia, i w tym niezbędnym jest akt woli (NIEDERBACHER 2012).

Zupełnie inaczej wygląda to, gdy przechodzimy do problemu niewiary *nonresistant nonbelievers*. Trzeba przypomnieć, że nie są to osoby, które odrzucają wiarę, dokonując wyboru niewiary po wnikliwej i racjonalnej analizie możliwości istnienia Boga. Jest to raczej niewiara – by tak rzec – pierwotna, pojawiająca się w sposób naturalny, bez żadnych wątpliwości czy wyrzutów sumienia. W takiej postawie nie ma elementu kognitywnego, a przynajmniej jest on ukryty daleko w tle. U zwykłego ateisty teoretycznego dochodzi bowiem do odrzucenia wiary w wyniku jakiegoś argumentu racjonalnego; jego niewiara zatem ma w sposób wyraźny kognitywne źródła. Natomiast *nonresistant nonbeliever* nie jest ateistą teoretycznym, nie wykonuje on zatem żadnego odrzucenia wiary, a już na pewno nie dokonuje takiego odrzucenia na podstawie logicznego wnioskowania. Zdaniem Schellenberga on po prostu nie wierzy, gdyż w jego *imaginarium* życiowym wiara religijna nie wywołuje absolutnie żadnych emocji, ani pozytywnych, ani negatywnych (SCHELLENBERG 2019, 143-152). Właśnie z tego powodu mój argument przeciwko założeniom przyjmowanym przez Schellenberga rozwija się nieco inaczej niż argumentacja Jacka Wojtysiaka. Sądzę bowiem, że najlepszą strategią jest wykazanie, że *nonresistant nonbelievers* nie są rzetelnie niewierzącymi, lecz nie wierzą oni właśnie dlatego, że występuje u nich pewna wada moralna związana z ułomnością charakteru, która warunkuje w istotny sposób ich obojętność, a nawet pewnego rodzaju oschłość intelektualną w kwestii rozumowej analizy możliwości wiary. Uznaję zatem, że powody niewiary u *nonresistant nonbelievers* są niekognitywne, ale twierdzą równocześnie, że to, iż takie właśnie są, jest błędem występującym po ich stronie. Natomiast to, że analizując ten błąd u *nonresistant nonbelievers* zwracam uwagę na ów niekognitywny aspekt wiary, nie może być zarzutem skierowanym w moją stronę.

2. Drugi zarzut powiązany jest z pierwszym i dotyczy tego, na ile możemy być odpowiedzialni za nasze przekonania religijne, skoro nie możemy mieć na nie

wpływu. Jeśli zatem zarzucam, że *noresistant nonbelievers* decydują się na akceptację niewiary, nie mając ku temu żadnych rozumowych racji, to popełniam błąd, gdyż zarzucam im w istocie, że nie postępują racjonalnie, bo nie przyjmując jakiegoś sądu za prawdziwy, nie dokonują jednocześnie wolitywnego aktu jego asercji. Moja Oponentka przywołuje w tym kontekście teksty Bernarda Williamsa i Williama Alstona, którzy wskazywali na pewien dylemat przekonań religijnych prowadzący się do pytania, czy wiara jest aktem wyboru, angażującym głównie wolę, czy też jest aktem poznania, angażującym przede wszystkim władzę kognitywną człowieka. Skoro chcemy zgodzić się na woluntaryzm przekonaniowy, to musimy przyjąć, że jeśli usuniemy racje uzasadniające wybór określonego przekonania, to nie możemy stawiać zarzutu, że ktoś wyznaje takie, a nie inne przekonanie. Jeśli twierdzę zatem w odniesieniu do *nonresistant nonbelievers*, że ich przekonania mają głównie wolicjonalne podstawy, to nie mogę jednocześnie zarzucać im tego, że nie są one dokonywane w perspektywie ich prawdziwościowej weryfikacji. Kwestia ta zachowuje swoją ważność zwłaszcza w kontekście idei zbawienia, gdyż w chrześcijaństwie zakładamy, że będzie ono ofiarowane tylko tym, którzy opowiedzą się po stronie Boga aktem wolnego wyboru, a nie uznają tylko pewne prawdy religijne za prawdziwe.

Warto tu podkreślić coś, co jak sądzę jest kluczową kwestią, gdy usiłujemy zrozumieć, kim są *nonresistant nonbelievers*. W moim przekonaniu są oni niewierzącymi szczególnego rodzaju, gdyż dokonują najpierw aktu wolitywnego, który niejako wtórnie racjonalizują. Jest to konsekwencja mojego stanowiska, że ich niewiara jest w istocie skutkiem grzechu (decyzji moralnej), która osłabia przede wszystkim wolę, a wtórnie dopiero jest zaciemnieniem umysłu. Niemniej jednak, logicznie rzecz ujmując, najpierw występuje u nich decyzja woli, po której następuje dopiero akt rozumu (często mglisty), że nie istnieją żadne racje do wiary. Krótko mówiąc, *nonresistant nonbeliever* przyjmuje postawę, którą można wyrazić w taki sposób: „nie chcę wierzyć, więc nie znajduję żadnych racji, aby wierzyć.” Po części zgadzam się zatem z moją Oponentką, że *nonresistant nonbelievers* należy opisywać jako dosyć specyficzną grupę niewierzących, która nie poszukuje rozumowych racji na poparcie swojej niewiary. Nie oznacza to jednak, że nie są winni swojej niewiary, gdyż decyzje moralne (opowiedzenie się po stronie grzechu) wpływają na ich niewiarę, choć oni sami tego nie dostrzegają. Oznacza to, że ich ukryte motywy niekognitywne doprowadzają do akceptacji przekonań kognitywnych. Nie chcę wchodzić przy tej okazji w zawiłą dyskusję, czy

akceptacja przekonań religijnych jest głównie skutkiem aktów woli, czy aktów poznawczych. Zresztą przywoływany przez moją Oponentkę w tym kontekście artykuł Bernarda Williama nie mówi o uznawaniu przekonań religijnych czy moralnych, lecz raczej faktualnych (empirycznych), np., że pada deszcz lub że substancja stojąca przede mną to sól (WILLIAMS 1970). Dla naszej dyskusji wystarczające jest, gdy ustalimy tylko, jakie akty i w jakiej kolejności logicznej wykonuje *nonresistant nonbeliever*. Otóż w jego mniemaniu nie wykonuje on żadnych aktów religijnych, ani woliowych, ani kognitywnych. Natomiast w świetle mojej analizy dokonuje on nieświadomych aktów woliowych, których skutkiem są nieświadome akty kognitywne. Najpierw odrzuca Boga na płaszczyźnie moralnej, gdyż wydaje mu się On niepotrzebny, a nawet przeszkadzający w życiu zamkniętym w doczesności. I to nieświadome odrzucenie i odwrócenie się od Boga owocuje jakąś mglistą postawą kognitywną, sprowadzającą się do niedopuszczania żadnych argumentów na rzecz Jego istnienia. Wynika z tego, że amputacja perspektywy transcendentnej u *nonresistant nonbelievers* ma zasadniczo charakter niekognitywny, biorący się z nieuporządkowania moralnego.

Zapytajmy zatem, czy z perspektywy zbawienia problem istnienia *nonresistant nonbelievers* jest dla nich samych groźny? Odpowiedź jest bardzo trudna i ostatecznie może być tylko warunkowa. Jeśli to oni sami są odpowiedzialni za swoją niewiarę, to można słusznie przypuszczać, że mogą być również sami odpowiedzialni za utratę swojego zbawienia. Musimy przecież zakładać, że jako istoty rozumne i obdarzone wolną wolą powinniśmy (i przecież tak byśmy chcieli) być traktowani przez Boga w sposób poważny i odpowiedzialny. Teista mógłby zatem głosić tezę o powszechności zbawienia tylko wówczas, gdyby uznał jednocześnie, że ludzie nie mają wolności w kwestii wyboru lub odrzucenia Boga lub/i nie posiadają wystarczającego uposażenia intelektualnego, aby w życiu doczesnym właściwie Go rozpoznać i wiedzieć o Jego istnieniu. Teista nie zakłada jednak ani jednego, ani drugiego, musi zatem konsekwentnie głosić, że *nonresistant nonbelievers* narażają swoje zbawienie. Można oczywiście dodać, że miłosierdzie Boże jest niezgłębione, ale zakres jego działania w indywidualnych przypadkach pozostaje dla nas tajemnicą.

3. Trzeci zarzut stwierdza, że krytykując istnienie *nonresistant nonbelievers* przeceniam możliwość naturalnego poznania Boga. Moja Oponentka przywołuje w tym kontekście św. Tomasza, który pomimo tego, że przyjmował, że tzw. *veritates revelabilia* są dostępne rozumowi ludzkiemu, to jednak nie uważał tych prawd

za w pełni oczywiste i dostępne dla wszystkich. Twierdzi ona, że w przypadku akceptacji wiary, ważne jest nie tyle rozumowe stwierdzenie istnienia jakiegoś Absolutu, lecz raczej osobiste zaufanie świadectwu wierzących. Muszę przyznać, że zgadzam się z tymi twierdzeniami, ale dodam, że w przypadku *nonresistant nonbelievers* nie w tym tkwi istota sprawy. Otóż są oni przekonani, że nie posiadają żadnego doświadczenia istnienia Boga: ich zdaniem Bóg ukrywa się w taki sposób, jak gdyby nie istniał. Aby zatem dać odpór temu przekonaniu, należy przede wszystkim ukazać, że Bóg nie tylko się nie ukrywa, lecz co więcej Jego istnienie jest możliwe do poznania przez naturalne światło rozumu, o ile tylko nie będziemy mieli w tym względzie żadnych uprzedzeń emocjonalnych i światopoglądowego zaciemnienia.

Nie przeceniam w tym względzie naturalnego poznania Boga, lecz usiłuję je umieścić we właściwym kontekście, aby zachować tę rolę, jaką to poznanie umożliwia w szerszym akcie akceptacji wiary religijnej. Sam problem wiary jest – jak już powiedzieliśmy – bardzo złożony, lecz nie można go redukować tylko do tego aspektu, który jest czystą łaską, a pomijać to, co jest ludzkim wysiłkiem, doskonałością, którą nabywamy. Ponadto nie możemy akceptować jakiejś formy chrześcijańskiego fideizmu, całkowicie usuwającego z aktu wiary poznanie naturalne. Wydaje się bowiem, że wychodząc od metafizycznej analizy świata możemy (choćby niejasno) poznać istnienie Boga samym rozumem, bez odwoływania się do wiary i niezależnie od niej. Można zatem zdobyć pewną naturalną wiedzę dotyczącą Boga i stworzeń przed aktem wiary, co pozwala przygotować człowieka na działanie łaski. Wstępem do wiary mógłby być zatem jakiś intelektualny namysł nad istnieniem Boga, prowadzący do przyjęcia możliwości, że może On istnieć, choć trzeba dodać, że jest to słabe przekonanie i nie ma podstaw ewidencyjnych. Jest ono jednak na tyle silne, że umożliwia pojawienie się aktu wiary w tym sensie, że wiara może być rzeczywistym aktem intelektualnym prowadzącym do prawdy i pewności co do istnienia Boga. W artykule, z którym polemizuje moja Oponentka, wskazywałem na św. Pawła, który był wielkim orędownikiem takiego naturalnego poznania Boga. Ale można wskazać również liczne postacie ze Starego Testamentu, które Jean Danielou (2013) określił mianem „pogańscy-święci”. Są to osoby z kręgu pogan, które dawały świadectwo głębokiej wiary naturalnej, wzbudzającej podziw w narodzie izraelskim.

Wydaje się, że w tym względzie znakomitego rozróżnienia dostarcza nam również Tomasz z Akwinu. Dzieli on prawdy o Bogu na dwa zbiory: 1) zdobyte

naturalnymi władzami rozumu; 2) znane przez wiarę, dzięki objawieniu. Te pierwsze, nazywane *praeambula fidei*, mogą być również objawione, bo Bóg je potwierdza swoim autorytetem. Dlaczego zatem Bóg je objawia, skoro są znane rozumowo? Tomasz podaje trzy powody: 1) są one znane rozumowo po długim rozważaniu filozoficznym, a wiara pozwala na uznanie tych prawd z całkowitą pewnością; 2) objawienie potwierdza dodatkowo ich prawdziwość rozumową; 3) umożliwiają uznanie innych prawd (tajemnic wiary), które znamy tylko przez objawienie, jako ostatecznie rozumnych i wiarygodnych (MCINERNY 2004, 114-115).

Warto podkreślić, że istnienie *praeambula fidei* ukazuje, że można zarazem wiedzieć i wierzyć w te same prawdy. Są one twierdzeniami wstępnymi do wiary w tym sensie, że stanowią zbiór prawd dotyczących Boga. Prawdy te mogą być jednak rozumowo dowiedzione w drodze argumentacji racjonalnej (w sensie tradycyjnej *episteme*). Można się zgodzić, że treściowo zakres prawd wchodzących w skład *praeambula* jest niewielki, ale należą do nich prawdy podstawowe, odgrywające zasadnicze znaczenie również w akcie wiary. Najważniejszą z nich jest prawda o istnieniu Boga, której dowodzi się, wychodząc od metafizycznej analizy cech świata, aby dojść do wniosku, że musi istnieć pierwsza przyczyna bytu, czyli ostateczna zasada wyjaśniająca byt. Celem tych argumentów jest wyjaśnienie wiary w kategoriach racjonalnych oraz obrona jej przed atakami intelektualnymi, mającymi prowadzić do ukazania nonsensowności twierdzeń przeciwnych wierze. Pozwala to łatwiej uwierzyć w Boga właśnie dlatego, że wcześniej już jakoś uznało się Jego istnienie (por. ROSS 1985).

Można osłabiać te przekonania twierdząc, że zamiar dostarczenia racjonalnych podstaw dla wiary jest w istocie kartezjański, jawiący się jako reakcja na post-oświeceniowe wyzwania ewidencjalizmu. Prowadzi to do pytania, czy nie narzucamy Tomaszowi takiej perspektywy, która jest mu obca i czyni z niego ewidencjalistę? Toteż trzeba podkreślić, że Tomasz nie twierdzi, iż wiara musi mieć racjonalne dowody, lecz utrzymuje tylko, że rozum odgrywa znaczącą rolę w podtrzymaniu i wspieraniu wiary. Nikt nie może uzyskać pełnej wiary przez same argumenty racjonalne, ale rozum wnosi znaczący wkład do wiary, bo jej akceptacja lub odrzucenie pociąga za sobą pewne tezy filozoficzne, których można dowieść czysto racjonalnie. Akceptacja tych tez potwierdza wiarę, a ich odrzucenie wprowadza chaos i błędy filozoficzne. Wydaje się jednak, że nie potrzeba tu przyjmować interpretacji, prezentowanej współcześnie choćby przez J. Hicka i A. Plantingę, jakoby wiarygodność argumentów teologii naturalnej i apologetyki

filozoficznej dostarczała przekonujących argumentów dla racjonalnego uzasadnienia wiary (por. JENKINS 1997, 163-175). Ostatecznie wiara uzyskuje swoją pewność zawsze poza porządkiem poznania, aczkolwiek nie jedynie w wymiarze czystej łaski. Konieczne wydaje się również zaangażowanie woli dokonującej wyboru w kontekście szerszego dążenia moralnego osoby. Psychogeneza wiary, jak pokazuje B. Shanley, wygląda następująco: „Proces dochodzenia do wiary pociąga przede wszystkim jakiś rodzaj intelektualnej świadomości, dotyczącej możliwości istnienia Boga...” (SHANLEY 2017, 88). Intelkt do wierzenia nakłania jednak wola kierująca się pragnieniem miłości (dobra). Stąd też „[a]kt wiary musi być usytuowany w kontekście dążeń moralnych osoby ludzkiej. Ale wiara jest bardziej decyzją moralną niż bezstronnym spekulatywnym sądem” (SHANLEY 2017, 66). Widzimy zatem, że pełna wiara to odpowiedź całej osoby, jej intelektu i woli na Objawienie Boże. Z tego powodu trzeba podkreślać również aspekty niekognitywne w wierze, aby nie przeakcentować jednostronnie intelektualnego znaczenia wiary. I choć wola nie dodaje i nie dostarcza dodatkowego dowodu, którego brakuje umysłowi, to jednak potwierdza trwałość aktu, który pozostaje formalnie aktem intelektualnym, podporządkowanym prawdzie. Tomasz przejmuje w istocie Augustyńskie rozumienie wiary jako myślenie z przeświadczeniem (*cum assentione cogitare*).

Jeżeli zgodzimy się na powyższy wywód, to musimy przyznać, że rola rozumu w akcie wiary, aczkolwiek nie jest niezbędna, to niezwykle ułatwia świadomą akceptację wiary. I nawet jeśli powiemy, że akt wiary konkretnego człowieka nie domaga się racjonalnego dowodu, a wywód filozoficzny odgrywa rolę jedynie w teoretycznym nastawieniu teologicznym, to jednak będziemy musieli zgodzić się z tym, że w rozważaniach wstępnych, dotyczących tego, czy warto wierzyć, czy nie, racjonalny namysł nad możliwością istnienia Boga, który może leżeć u podstaw decyzji woli za opowiedzeniem się po stronie wiary, ma swoje znaczenie. Wydaje się, że *nonresistant nonbelievers* unikają jednak postawienia problemu wiary w perspektywie, jaką umożliwia im refleksja racjonalna. Zamykając się w pustce doczesności, wyrzekają się nawet jakiejś wstępnej i niejasnej świadomości istnienia Boga, która mogłaby ubogacić ich życie o wymiar wertykalny i transcendentny.

4. Czwarty zarzut dotyczy tego, że nie powinno się zakładać, iż z punktu widzenia idei zbawienia przyjmowanej przez chrześcijaństwo ludzie żyjący we współczesnym świecie nie należą do grupy anonimowych chrześcijan. Moja

Oponentka pisze, że: „nie możemy wykluczyć, że dziś w Europie żyją uczciwi *nonresistant nonbelievers*”. Otóż problem tkwi w tym, że ja nie wykluczam, iż w Europie żyją dziś ludzie, którzy tak się definiują. Twierdzę tylko, że ktoś, kto określa się w taki sposób, całkowicie błędnie definiuje swoją sytuację egzystencjalną. Twierdzi on bowiem, że to nie jest jego wina, iż jest określany jako *nonresistant nonbeliever*. Natomiast w moim przekonaniu wina za ten stan rzeczy znajduje się całkowicie po jego stronie: tkwi w nim samym i ma swoje źródło w nieuporządkowaniu moralnym występującym w jego życiu. W swoim artykule przedstawiłem to w sposób schematyczny, ukazując trzy główne motywy, z powodu których *nonresistant nonbelievers* znajdują się rzeczywiście w stanie niewiary. Wskazywałem, że są to: 1) wygoda lub komfort psychiczny, będący efektem życia pogrążonego w egoizmie i hedonizmie; 2) przywiązanie do zła i uporczywe w nim trwanie, wymuszające negację rzeczywistości transcendentnej; 3) tzw. grzech społeczny, czyli uleganie modom i trendom współczesnego świata, afirmującego powierzchowność doczesności i sianie wątpliwości religijnych. O trzecim motywie powiem więcej za chwilę, natomiast co do pierwszych dwóch to nie można się dziwić, że wywołują one krytykę. Wydaje się bowiem, że przekonanie, jakoby to sami niewierzący byli winni za swoją niewiarę, a do tego jeszcze wskazywanie, że wina ta ma naturę moralną i sprowadza się do ułomności ludzkiego charakteru, będzie w dzisiejszych czasach bardzo kontrowersyjna. Przyzwyczailiśmy się przecież do tego, że akty zła moralnego, które wykonujemy, są jedynie jakąś ułomnością płynącą z instynktów, podświadomości lub braku jasnych przekonań odnośnie do tego, co jest dobre, ale na pewno nie mogą być wynikiem złej woli czy akceptowanych przez nas dążeń i celów życiowych. Żyjemy w czasach, w których zanik poczucia grzechu jest tak powszechny, że wspomnianie o nim i wskazywanie, że pewne osoby świadomie wybierają zło, którego wynikiem jest również całkowita utrata wiary religijnej, jest ogromnym nietaktem intelektualnym. Wydaje się jednak, że teista chrześcijański powinien przekonać o moralnym charakterze niewiary potraktować jako całkowicie oczywiste. Aby ten problem zilustrować z nieco innej strony niż zrobiłem to w moim poprzednim artykule, odwołam się do znanej perykopy o siewcy z Ewangelii według św. Łukasza: Jezus powiada, że nie zawsze ziarno wiary pada na żyzną glebę, lecz czasami padnie na drogę i zostanie podeptane, czasami padnie na skałę i uschnie, a innym razem padnie między ciernie, które zagłuszą jego wzrost i rozwój (Łk 8,4-7). Wyjaśniając tę przypowieść, wskazuje, że trudności z przyjęciem wiary

mają trzy grupy ludzi. Pierwsza – symbolizowana przez ziarno na drodze – to ci, którzy odrzucają wiarę, gdyż ich serca są przywiązane do zła. Druga – symbolizowana przez ziarno na skale – to ci, którzy wprawdzie przyjmują wiarę radośnie, lecz łatwo i z byle powodu ją odrzucają i zapominają o niej. W końcu trzecia grupa – symbolizowana przez ziarno pośród cierni – to ci, którzy ochoczo słuchają, lecz szybko porzucają wiarę dla bogactw i rozkoszy życia (Łk 8,9-15). Można powiedzieć, że pierwsza grupa ludzi z tej perykopy odpowiada tym, których nazwałem niewierzącymi z powodu uporczywego trwania w złu; druga grupa, to ci, których nazywam niewierzącymi z powodu grzechu społecznego; a trzecia grupa to niewierzący z wygody i obojętności na Boga. Jedną rzecz od razu trzeba podkreślić, w perykopie z Ewangelii według św. Mateusza, podobnie jak w moim wyliczeniu powodów do niewiary, występuje wyliczenie schematyczne i – jak powiedzą wnikliwi badacze tendencji sekularyzacyjnych w dzisiejszym świecie – znacznie uproszczone. Nie chodzi tu jednak o wnikliwą i wszechstronną analizę tych powodów u dzisiejszych niewierzących, lecz o wskazanie pewnych ogólnych współcześnie prawidłowości, w których za występowanie niewiary nie wini się samego człowieka i jego złożonych motywów i decyzji, lecz usiłuje się za taki stan rzeczy oskarżać Boga i ewentualnie wykazywać z tego powodu Jego nieistnienie. Postępowanie takie – a występuje ono wyraźnie u Schellenberga – zamazuje rzeczywiste powody, które mogą stać za odrzuceniem wiary u dzisiejszych niewierzących. Tak jest na pewno w przypadku *nonresistant nonbelievers*, którzy są błędnie przekonani, że postawa niewiary jest czymś naturalnym i że gdyby Bóg istniał, to powinien im dostarczyć jednoznacznych i przekonujących dowodów swego istnienia. Większość argumentów wspierających współczesną laicyzację nawiązuje do takiego przekonania, wynikającego z jakiegoś ogromnie infantylnego wyobrażenia o relacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Pisałem już o tym, że kryje się za tym występujące powszechnie we współczesnych demokracjach liberalnych, aczkolwiek całkowicie błędne, rozumienie stosunku rodziców do dzieci (MORDARSKI 2021, 125-127). Oparte jest ono ze strony dzieci na postawie całkowicie egoistycznej i absolutnie roszczeniowej, a ze strony rodziców na dążeniu do nieodpowiedzialnego spełniania wszystkich wysuwanych przez dzieci zachcianek. Z obu stron relacja ta oparta jest jednostronnie na aspekcie emocjonalnym i pragnieniowych, przy jednoczesnej amputacji wychowania do odpowiedzialności i kształtowania człowieka w dyscyplinie moralnej i cnocie. Mogę oczywiście zgodzić się z tymi, którzy z powodów retorycznych nieco osłabiają to

przekonanie, aby z góry nie zrażać tych wszystkich, którzy zakłają swoje powody do niewiary. Nie może to jednak całkowicie przysłonić faktu, że podstawowym, a nawet jedynym powodem odrzucenia Boga przez *nonresistant nonbelievers* są motywy natury moralnej, których źródłem jest nieuporządkowanie moralne ich osobistego życia.

Przytoczę jeszcze jeden przykład. Na początku XVIII wieku, czyli w okresie oświecenia, tego sławnego wieku rozumu i okresu największej niechęci do religii, Samuel Clarke pisał o ludziach, którzy sądzą, że są ateistami, iż wyznają to przekonanie z trzech głównych powodów:

Albo po pierwsze dlatego, że będąc skrajnymi ignorantami i głupcami, nigdy w ogóle niczego nie rozważyli ani nie wykorzystali swego naturalnego rozumu do odkrycia nawet najprostszych i najbardziej oczywistych prawd, lecz spędzali czas w sposób niewiele przewyższający sposób życia zwierząt. Lub, po drugie, ponieważ będąc całkowicie rozpustnymi i zepsutymi w życiu codziennym, przez błędne i zdegenerowane życie zepsuli zasady swojej natury i zniekształcili racje dostarczane przez swoje własne umysły. I zamiast uczciwie i bezstronnie dociekać zasad i obowiązków natury oraz przyczyn i własności rzeczy, przyzwyczaili się jedynie do drwin i szyderstw z religii, a będąc pod władzą złych nawyków i niewoli nierozsądnych i pobłażliwych pożytkowości, postanawiają nie zwracać uwagi na żadne rozumowanie, które zmusiłoby ich do porzucenia umiłowanych wad. Lub, po trzecie, ponieważ w sposobie rozumowania spekulatywnego i w odniesieniu się do zasad filozofii udają, że argumenty przeciw istnieniu i atrybutom Boga wydają im się, po najściślejszym i najpełniejszym badaniu, mocniejsze i przekonujące niż te, za pomocą których staramy się udowodnić te wielkie prawdy. Wydaje się, że są to jedyne przyczyny, jakie można sobie wyobrazić, gdy jakiś człowiek nie wierzy w istotę i atrybuty Boga; i nie można nikogo uważać za ateistę, jeśli nie odwołuje się on do jednego z tych trzech twierdzeń (CLARKE 1998, 3).

Zauważmy, że Clarke nie uważa swego wyliczenia za schematyczne, lecz twierdzi, iż są literalnie trzy powody niewiary i wszystkie mają swoje podstawy w winie zaciągniętej przez samego człowieka.

5. Ostatni zarzut Ewy Odoj dotyczy rozumienia grzechu społecznego, a ściślej mówiąc tego, czy jest to grzech indywidualny, za który można obarczyć winą konkretnego człowieka, czy raczej jest to ogólny nieporządek moralny zbliżony do stanu skażenia ludzkiej natury przez grzech pierworodny. Szczególnie istotne jest w tym kontekście pytanie, kto w przypadku braku wiary odpowiada za grzech

społeczny: czy można obwiniać nim w sposób bezpośredni konkretne jednostki, czy trzeba raczej mówić o jakimś rodzaju „winy pośredniej”, która jednak nie do końca jasno mogłaby wiązać się z odpowiedzialnością konkretnego człowieka. Muszę przyznać, że w swoim tekście nie omówiłem tego zagadnienia w sposób jasny i satysfakcjonujący. Mam świadomość, że jest to kwestia bardzo złożona i do pewnego stopnia nowa, gdyż wiąże się z szerokim oddziaływaniem na społeczeństwo nowych technik manipulacji i indoktrynacji, które w nowoczesny sposób kształtują dzisiaj propagandę i wyznaczają obiegowe poglądy określające „klimat duchowy” w kulturze zachodniej. Wiąza się one z wpływem, jaki mają na duże kręgi społeczeństwa ogólnodostępne media, w tym różnego rodzaju media społecznościowe. Oddziaływanie tych technologii jest bardzo podstępne i nie do końca zbadane, choć wzbudza coraz większy niepokój (HAIDT 2024). Trudno jednoznacznie określić, w jaki sposób promowany powszechnie przez te komunikatory klimat niewiary kształtuje światopogląd całych społeczeństw zachodnich. Nie ulega jednak żadnej wątpliwości, że takie oddziaływanie istnieje i znacząco wpływa na postawy hedonistyczno-ateistyczne współczesnych ludzi. Nazywając to zjawisko „grzechem społecznym” nie miałem na myśli tylko jakiejś ogólnej tendencji do grzechu, rozumianej jako powszechna skłonność do zła, którą chrześcijaństwo nazywa grzechem pierworodnym. Myślałem raczej o pewnych mechanizmach oddziaływania politycznego i światopoglądowego, które pojawiły się wraz z rozwojem masowych narzędzi manipulacji społecznej, służącej szerzeniu propagandy i ideologizacji całych społeczeństw. Ich celem było zawsze takie zmanipulowanie ludzkiej świadomości, które przekładało się na błędy moralne i w konsekwencji prowadziło do zmiany postępowania praktycznego. Wiązało się to z rozpowszechnianiem takich błędów poznawczych, które niszczyły indywidualną wolność człowieka i zwalniały z odpowiedzialności moralnej. Stąd też mówiąc o grzechu społecznym mam na myśli w istocie uwolnienie się od indywidualnej decyzji i ucieczkę od wolności, aby czuć się bezpiecznie ze swoimi grzechami. Najbardziej wnikliwi obserwatorzy tego zjawiska dostrzegali je już pod koniec XIX wieku, gdy władza polityczna zaczęła uświadamiać sobie znaczenie wpływu propagandy i ideologii na kształtowanie postaw społecznych. Znakomitą ilustracją takiego stanu odrzucenia przez człowieka decyzji własnego sumienia i radosnego podporządkowania się jakiemuś zewnętrznemu autorytetowi są słowa przytaczane przez Dostojewskiego w powieści *Bracia Karamazow*. Wielki Inkwizytor w taki sposób przedstawia mechanizm grzechu społecznego:

Nie wzbронimy im nawet grzechu, słabi są i bezsilni, będą więc nas kochać jak dzieci za to, że pozwolimy im grzeszyć. Powiemy im, że każdy grzech będzie odkupiony, jeśli popełniony został za naszym przyzwoleniem; pozwalamy zaś im grzeszyć dlatego, że ich kochamy, a karę za te grzechy, niech tak będzie, bierzemy na siebie. I weźmiemy ją na siebie, a oni będą w nas wielbić dobroczyńców, co przed Bogiem wzięli na siebie ich grzechy. Nie będą mieli przed nami żadnych tajemnic. Będziemy im pozwalali albo wzbraniali żyć z ich żonami albo kochankami, mieć albo nie mieć dzieci – zależnie od okazywanego nam posłuchu – a oni wesoło i radośnie będą się nam podporządkowywać. Najtajniejsze męki sumienia – wszystko, wszystko nam zawierzą, a my rozstrzygniemy każdą sprawę, oni zaś radośnie uwierzą w nasze rozstrzygnięcie, bo nasz wyrok uwolni ich od wielkiej zgryzoty i od strasznych obecnych udręk wydawania sądu własnego i wolnego (DOSTOJEWSKI 2009, 319).

Ten znany i często przytaczany cytat może najlepiej oddaje to, co skrywa się pod formułą „grzech społeczny”. Jest to u każdego człowieka grzech indywidualny i osobisty, ale zapada on uprzednio, jako decyzja za tym, że człowiek będzie postępował tak, jak wszyscy, że będzie płynął w głównym nurcie, że pozbawi się odpowiedzialności za swoje decyzje, gdyż wszyscy tak robią. Krótko mówiąc – zdecyduje się na to, co egzystencjaliści nazywali utratą wolności i autentyczności, aby w pełnym zadowoleniu wtopić się w masę podobnych sobie i dzięki temu czuć się bezpiecznie. Grzech osobisty dokonuje się tutaj w wyborze opcji fundamentalnej, której skutkiem jest uwolnienie się od winy i scedowanie na jakieś anonimowe pseudo-autorytety również kary za osunięcie się w stan trwałego grzechu.

Trzeba podkreślić, że aprobata klimatu niewiary jest zawsze winą osobistą, za którą odpowiedzialny jest konkretny człowiek, ale nie jest to decyzja o odrzuceniu Boga wprost, lecz raczej zgoda na afirmowanie środowiska emocjonalnego i intelektualnego, które wyklucza Boga. Dlatego wina osobista jest tutaj zniuansowana, jest winą zapośredniczoną, wynikającą z tego, co etyka nazywa „zasadą podwójnego skutku”. Decyzją człowieka nie jest bezpośrednio odrzucenie Boga, aczkolwiek decyzja za partycypacją w ogólnym klimacie niewiary jest ostatecznie indywidualną decyzją opowiedzenia się przeciwko Bogu. Istnieje jednak w moim przekonaniu pewne usprawiedliwienie indywidualnych decyzji podejmowanych w tych przypadkach, które związane są z niewyobraźalną potęgą całej mechaniki współczesnej propagandy i ogromnej różnorodności jej oddziaływania na nieprzygotowane na to jednostki.

Nie jest łatwo wniknąć w psychologiczne aspekty grzechu społecznego. Być może jakąś pomocą w tym względzie byłoby odwołanie się do psychologii tłumu, wskazującej na metody manipulacji świadomością społeczną poprzez liderów lub przywódców społecznych lub przekaz medialny. Wiemy dobrze – chociażby z najnowszej historii Polski – jak łatwo jest zmienić nastawienie społeczne np. wobec Kościoła katolickiego poprzez odpowiednio przygotowaną kampanię medialną. Dzisiejsze mechanizmy manipulacji i propagandy są ciągle nie do końca rozpoznane, a ich wpływ na świadomość i wybory moralne indywidualnych ludzi zbyt często niedoceniany.

Moja Oponentka słusznie mówi w tym kontekście o kształtowaniu indywidualnego światopoglądu poprzez odwołanie się do autorytetu świadka zbiorowego. Trzeba jednak jeszcze raz zaznaczyć, że tzw. racjonalni niewierzący to nie są osoby, które żyją w całkowicie zlaicyzowanym środowisku i od urodzenia nie mieli w swoim otoczeniu żadnej styczności z jakimkolwiek przejawem wiary religijnej. Wręcz przeciwnie, są to raczej osoby, które deklarują, że nie znajdują w sobie żadnych racji za tym, by wierzyć, co powoduje, że pozostają obojętni wobec napotykanym wyzwań wiary, a ich pozostałości, które odkrywają w sobie jeszcze z dzieciństwa, usiłują wyprzeć lub traktować z całkowitą obojętnością. Innymi słowy, jeśli spotkalibyśmy człowieka wychowanego w absolutnie ateistycznym środowisku, który nigdy nie spotkał się z żadnym przejawem postawy religijnej, to taki człowiek nie byłby racjonalnie niewierzącym, gdyż nie zadawałby sobie w ogóle pytania, czy odnajduje jakieś racjonalne powody do niewiary. Wydaje się jednak, że nie sposób spotkać takiego człowieka, który byłby wychowany w kulturze zachodniej, gdyż nie mógłby on poprawnie partycypować w treściach tej kultury bez świadomości perspektywy religijnej, lub – mówiąc ogólniej – bez duchowego odniesienia się do jakiegoś przejawu transcendencji.

Trzeba się zgodzić z tym, że relacja między winą osobistą, wynikającą ze świadomego i wolnego wyboru, a grzechem społecznym, który jest wynikiem oddziaływania na decyzje człowieka w sposób nie do końca świadomy, jest ciągle słabo przebadana i nie do końca zrozumiana. Jest to na pewno wielkie wyzwanie stojące przed filozofami moralnymi, psychologami, teologami, a może także socjologami i politologami badającymi kształtowanie i rozwój moralności społecznej. Jedno wydaje się jednak raczej pewne: zachowanie zasad moralnych jest bez wątpienia rzeczą trudną, wymagającą wysiłku woli. Nawet jeśli nie zawsze je zachowujemy, to mamy przecież świadomość, że są one ważne i obowiązujące. Jednak w dzi-

siejszym świecie, gdzie najważniejsza dla człowieka staje się autentyczność, definiowana w sposób subiektywny i wyraźnie emocjonalny, największym grzechem staje się brak wierności sobie. A człowiek – jak wiemy z psychologii – zawsze stara się racjonalizować swoje postawy i decyzje. Aby poczuć się moralnie usprawiedliwiony, usiłuje usprawiedliwić siebie poprzez dobudowanie do swoich decyzji odpowiednich teorii i wyparcie argumentów, które owe decyzje kwestionują. Chętnie zatem odwoła się do ogólnego konsensusu społecznego wyznaczającego taki typ zachowań moralnych, który usprawiedliwia jego indywidualne wybory. A gdy robi to często, rozwija w sobie odpowiedni nawyk, który pozwala mu reagować niejako podświadomie, do pewnego stopnia mechanicznie, aby wybierać takie postawy moralne, które są powszechnie tolerowane. Być może tajemnica grzechu społecznego tkwi w jakimś subtelnym osuwaniu się woli zmierzającej do kompromisu i łatwego dostosowania. Psycholog społeczny Riesmann dosyć trafnie nazwał ten mechanizm przejściem z osobowości wewnętrzsterownej do osobowości zewnętrzsterownej (RIESMANN 1971).

Na koniec warto wspomnieć o jeszcze jednym ewentualnym zarzucie, który można wytoczyć wobec mojego stanowiska, choć moja Oponentka o nim nie wspomina. Sprowadza się on do pytania, na ile wiarygodne jest moje stwierdzenie, że osoby deklarujące się jako *nonresistant nonbelievers* znajdują się w stanie niewiary z nie do końca uświadomionego przez nich samego błędu moralnego. Krótko mówiąc, można by się ode mnie domagać, abym przedstawił jakieś kryteria empiryczne, które mogłyby w sposób eksperymentalny potwierdzić, że co najmniej znaczna część *nonresistant nonbelievers* posiada dla swojej niewiary rzeczywiste motywy moralne (wynikające z nieuporządkowania moralnego swojego życia). Jak wiemy, oni sami utrzymują, że powodem ich niewiary jest zwykła obojętność na kwestie religijne i brak jakiegokolwiek potrzeby odnoszenia swojego życia do wymiaru transcendentnego, a nie sugerowany przeze mnie nieporządek moralny w ich życiu. Zarzut ten jest o tyle ważny, że w polemice ze stanowiskiem Schellenberga, krytykowany przeze mnie Jacek Wojtysiak odwołuje się do wielkiego faktu wiary osób wierzących, który to fakt łatwo potwierdzić empirycznie. Moje stanowisko jest w tym względzie czysto aprioryczne, wynika bowiem z wewnętrznej logiki teizmu chrześcijańskiego. Twierdzą bowiem, że jeśli poprawnie zrozumiemy chrześcijańską doktrynę mówiącą o Bogu posiadającym atrybut nieskończonej miłości, to musimy uznać, że nie jest możliwe, aby jakaś osoba niestawiająca oporu wierze, mogła być przez Boga doświadczona w taki sposób, że

postanowił On nie nawiązywać z nią relacji prowadzącej do wystąpienia wiary. Wnioskuje z tego, że to nie Bóg ukrywa się przed ludźmi, lecz raczej ludzie odsuwają się od Niego, a głównym motywem jest wybór jakiejś formy nieuporządkowania moralnego, który właśnie prowadzi do niewiary. Nie sposób jednak sformułować żadnego testu empirycznego, który byłby w stanie potwierdzić moje stanowisko. I choć jestem przekonany, że jest ono poprawne, to jednak jego prawdziwość byłaby znacznie wzmocniona, gdyby rozumowanie aprioryczne można było choćby częściowo potwierdzić empirycznie. Dzisiejsza moda ewidencjalistyczna w filozofii religii może znacząco osłabiać moje stanowisko jako wynik czystej spekulacji¹.

REFERENCJE

- BOBIK, Joseph. 2001. *Veritas Divina. Aquinas on Divine Truth. Some Philosophy of Religion*. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press.
- CLARKE, Samuel. 1998. *A Demonstration of the Being and Attributes of God And Other Writings*, red. Ezio Vailati. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.
- DANIELOU, Jean. 2013. *Święci „poganie” Starego Testamentu. Pisma wybrane*. Przeł. Szymon Fedorowicz. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- DOBZENIECKI, Marek. 2020. *Ukrytość i Wcielenie. Teistyczna odpowiedź na argument Johna L. Schellenberga za nieistnieniem Boga*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- DOSTOJEWSKI, Fiodor. 2009. *Bracia Karamazow*. Przeł. Adam Pomorski. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- HOŁDA, Miłosz. 2020. *Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- FRANCISZEK, 2013. Encyklika *Lumen Fidei*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- JENKINS, John I. 1997. *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*. New York: Cambridge University Press.
- MCINERNEY, Ralph. 2004. *Aquinas*. Malden, Ma.: Polity Press.
- MORDARSKI, Ryszard. 2023. „Czy istnieją „rzetelnie niewierzący? Odpowiedź teistyczna”. *Roczniki Filozoficzne* 71, nr 4: 61-80.

¹ Warto również dodać w tym miejscu, że w argumentacji skierowanej przeciwko J.S. Schellenbergowi zakładam istnienie Boga, więc mój argument działa tylko o tyle, o ile zostanie podany jakiś dowód na Jego istnienie.

- MORDARSKI, Ryszard. 2021. „Benevolence or Mercy? The Problem with the First Premise of The Hiddenness Argument”. *Roczniki Filozoficzne* 69, nr 3: 123-139.
- NIEDERBACHER, Bruno. 2012. „The Relation of Reason to Faith”. W: *The Oxford Handbook to Aquinas*, red. Brian Davies i Eleonore Stump, 337-347. Oxford, New York: Oxford University Press.
- OPPY, Graham. 2021. „Naturalistic Axiology”. W: *Four Views on the Axiology of Theism. What Difference Does God Make?*, red. Kirk Lougheed, 137-156. New York: Bloomsbury Academic.
- RIESMAN, David. 1971. *Samotny tłum*. Przeł. Jan Strzelecki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- ROSS, James. 1985. „Aquinas on Belief and Knowledge”. W: *Essays Honoring Allan B. Wolter*, red. William A. Frank i Girard J. Etzkorn, 245-269. St. Bonaventure: The Franciscan Institute.
- ROSS, James. 1986. „Believing for Profit”. W: *The Ethics of Belief Debate*, red. Gerald D. McCarthy, 221-235. Atlanta: Scholars Press.
- SHANLEY, Brian J. 2017. *Tradycja tomistyczna*. Przeł. Ryszard Mordarski. Poznań: Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”-W Drodze.
- SHELLENBERG, John L. 1993. *Divine Hiddenness and Human Reason*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- SHELLENBERG, John L. 2015. *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*. Oxford: Oxford University Press [polski przekład: SCHELLENBERG, John L. 2019. *Argument z ukrytości. Nowe wyzwanie filozofii dla wiary w Boga*. Przeł. Ryszard Mordarski. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy].
- STUMP, Eleonore. 1991. „Aquinas on Faith and Goodness”. W: *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, red. Scott MacDonald, 179-207. Ithaca: Cornell University Press.
- WILLIAMS, Bernard. 1970. „Deciding to Believe”. W: *Language, Belief and Metaphysics*, red. Howard Kiefer i Milton K. Munitz, 95-111. Albany: State University of New York Press.
- WOJTYSIAK, Jacek. 2023. *Między ukryciem a jawnością. Esej z filozofii religii i teologii filozoficznej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

JESZCZE RAZ O WŁAŚCIWYM ROZUMIENIU TZW. *NONRESISTANT NONBELIEVERS*.
ODPOWIEDŹ EWIE ODOJ

Streszczenie

Artykuł jest obroną przed zarzutami postawionymi wobec mojego poprzedniego tekstu, w którym wskazywałem, że powody do niewiary u *nonresistant nonbelievers* mają w swej istocie źródła błędów moralnych. W kolejności staram się odpowiedzieć na następujące zarzuty: 1) że postrzegam przekonania religijne w sposób niekognitywny, co jest niezgodne z tradycyjnym podejściem chrześcijańskim; 2) że, głosząc z jednej strony woluntaryzm przekonaniowy, a z drugiej strony obwiniam niewierzących za ich decyzje; 3) że odwołując się do naturalnego poznania Boga, nie wyjaśniam satysfakcjonująco przyczyn niewiary; 4) że w błędny sposób wykluczam z grupy anonimowych chrześcijan osoby nie-

wierzące, żyjące we współczesnym świecie; 5) że w sposób niejasny wpisuję ideę grzechu społecznego w osobistą winę, jaką ponoszą osoby niewierzące za swoją niewiarę.

Słowa kluczowe: *nonresistant nonbelievers*; przekonania religijne; kognitywne vs niekognitywne źródła niewiary; *praeambula fidei*; anonimowi chrześcijanie; grzech społeczny; argument ze skrytości

ONCE AGAIN ON THE PROPER UNDERSTANDING
OF THE SO-CALLED *NONRESISTANT NONBELIEVERS*.
REPLY TO EWA ODOJ

Summary

This article is a defense against criticism of my previous text, in which I indicated that the reasons for unbelief in so called ‘nonresistant nonbelievers’ have their roots in moral errors. In order, I try to respond to: 1) that I perceive religious beliefs in a noncognitive way, which is inconsistent with the traditional Christian approach; 2) that, on the one hand, I proclaim belief voluntarism, and on the other hand, I blame nonbelievers for their decisions; 3) that, by appealing to the natural knowledge of God, I do not satisfactorily explain the reasons for unbelief; 4) that I wrongly exclude nonbelievers living in the modern world from the group of “anonymous Christians”; 5) that I am unclearly including the idea of social sin in the personal guilt that nonbelievers bear for their unbelief.

Keywords: ‘nonresistant nonbelievers’; religious beliefs; cognitive vs non-cognitive sources of unbelief; *praeambula fidei*; anonymous Christians; social sin; hiddenness argument