

Tomasz Józefowicz

Czy Boża wola może być podstawowym kryterium dobra moralnego? Polemika z tezą Kaia Nielsena

Rocznik Teologiczny 56/1, 103-119

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Czy Boża wola może być podstawowym kryterium dobra moralnego? Polemika z tezą Kaia Nielsena

Słowa kluczowe: religia, moralność, Boża wola, podstawowe kryterium dobra moralnego, epifanie biblijne, uzasadnione przekonanie teistyczne, model poznawczy Alvina Plantingi, ludzka wolność, odpowiedzialność moralna

1. Wstęp

Zależność moralności od religii od dawna była uważana przez filozofów za problematyczną, jeśli nie zupełnie wykluczoną. Jeden z powtarzanych często zarzutów dotyczy niemożliwości uznania jakiegoś bytu za obiekt czci (co wiąże się z uznaniem jego doskonałości moralnej) bez poddania go uprzednio testowi kryterium moralnego, które oceniający już posiada. W konsekwencji owo posiadane wcześniej kryterium jest dla wierzącego – w przekonaniu krytyków moralności religijnej – podstawowym kryterium dobra moralnego, a nie wskazania boskiego bytu, który jest przez nie oceniany. Kant w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* pisał: „Nawet Świętego z Ewangelii musimy najprzód porównać z własnym ideałem moralnej doskonałości, zanim go za takiego uznamy...”¹. Takie rozumowanie prowadzi do wniosku, iż jeśli istnieje jakaś zależność między moralnością a religią, jest to na pewno zależność religii od moralności, a nie odwrotnie. Boża wola nie może, powiedzą zwolennicy tej argumentacji, być dla wierzącego podstawowym probierzem moralności. Współczesnym obrońcą powyższego stanowiska jest Kai Nielsen. W swojej pracy *Ethics without God* (w polskim przekładzie *Moralność i wiara*)² Nielsen stara się wykazać błędność przekonania, iż moralność może

* Dr Tomasz Józefowicz jest wykładowcą Wyższej Szkoły Teologiczno-Społecznej w Warszawie.

¹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 32.

² K. Nielsen, *Moralność i wiara*, przeł. Z. Skwirczyńska-Masny, Warszawa 1983.

opierać się na religii. „Jeżeli już istnieje jakaś zależność, to przebiega ona odwrotnie; żaden byt nie może być Bogiem, jeżeli nie jest obiektem godnym czci, o tym zaś, czy może on być obiektem godnym czci, może nam powiedzieć tylko nasz własny wgląd moralny”³. W kolejnych akapitach będę chciał wykazać, że argumentacja Nielsena opiera się na uproszczonym i niepełnym obrazie doświadczenia religijnego, a konkretnie chrześcijańskiego doświadczenia Boga jako autorytetu moralnego. W tym celu odwołam się do biblijnych przykładów epifanii i ich konsekwencji dla moralnych przekonań doświadczających je osób. Wykorzystam też pracę Alvina Plantingi *Warranted Christian Belief*,⁴ w której prezentuje on fenomenologię wiary (właściwe procesu dochodzenia do wiary) wierniejszą teologią chrześcijańską niż uproszczony schemat sugerowany przez Nielsena. Na podstawie modelu poznawczego przedstawionego przez Plantingę, będę chciał wykazać, że uznanie Bożej woli za podstawowe kryterium ocen moralnych, bez odwoływania się do jakiegoś innego kryterium moralnego, nie musi być wyborem irracjonalnym.

2. Teza Nielsena

Nielsen przyznaje, że dla człowieka wierzącego wola Boga jest podstawowym kryterium moralnym. „Podstawowe kryterium moralne jest a) probierzem, miernikiem służącym do orzekania o prawomocności reguł moralnych bądź też czynów i postaw, b) miernikiem, z którego nie można zrezygnować, jeśli rozumowanie nie ma utracić charakteru moralnego”⁵. Zdaniem Nielsena wierzący ulega jednak pewnemu złudzeniu, ponieważ w rzeczywistości musi dysponować bardziej podstawowym kryterium moralnym niż Boża wola. Otóż, aby głosić, że istnieje byt absolutnie dobry, godny czci i uwielbienia, którego woli należy być zawsze posłusznym, wierzący musi posiadać już jakiś miernik tego, co moralnie dobre, niezależny od woli Boga czy tego, co za wolę Boga uznaje⁶. „Kryterium woli Boga jest logicznie zależne od wcześniej przyjętego kryterium, pozwalającego osądzić, iż jakiś byt jest

³ Tamże, s. 42.

⁴ A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York-Oxford 2000.

⁵ K. Nielsen, *Moralność...*, dz. cyt., s. 19.

⁶ Tamże, s. 33–34.

absolutnie dobry i godny czci”⁷. „Musimy odwołać się do intuicji [...] bądź szukać innych dróg, aby dojść do przeświadczenia, że dobro, słusność i sprawiedliwość są cechami etycznymi owej dziwnej istoty będącej podstawą wszystkiego, co istnieje, a istnienie której zdołaliśmy już odkryć. Dopiero wtedy, gdy całkiem skądinąd poznaliśmy już, co winniśmy uważać za dobre, słuszne i sprawiedliwe, jesteśmy w stanie poznać, czy istota boska jest dobra, czy winniśmy być posłuszni jej rozkazom”⁸. Nielsen opiera się na pewnym wyobrażeniu doświadczenia religijnego, które – przynajmniej z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej – wydaje się uproszczone. Zakłada ono, że aktywność po stronie boskiej ogranicza się do przedstawienia pewnego ideału (np. w osobie Jezusa Chrystusa), który to ideał, skonfrontowany z nim człowiek porównuje z uprzednio przyjętym przez siebie i pochodzącym skądinąd probierzem moralności. Jeśli napotkany ideał przystaje do uznanego wcześniej wzorca moralnego, reprezentujący go byt może być uznany za godny czci i uwielbienia.

3. Chrześcijańskie doświadczenie Boga jako autorytetu moralnego

Nielsen ma rację, kiedy stwierdza, że musi istnieć jakieś podobieństwo między tym, co osoba uważa za moralnie słuszne a ideałem prezentowanym przez kogoś, kogo jest skłonna uznać za autorytet w dziedzinie moralności. Jest tak chyba w każdej dziedzinie, w której jesteśmy skłonni uznawać kogoś za eksperta i zdawać się na jego ocenę. Aby uznać kogoś za wirtuoza skrzypiec, muszę mieć już jakąś wiedzę o tym, na czym polega dobra gra na skrzypcach. Jeśli mam uznać kogoś za ideał gimnastyka, muszę wiedzieć coś o kanonach uznawanych w tej dyscyplinie sportu. Podobnie, jeśli mam ocenić czyjś charakter, muszę mieć jakieś wyobrażenia o cnotach i o tym, które z nich się naprawdę liczą. Uproszczenie, jakiego dopuszcza się Nielsen, wynika z faktu, iż nie bierze on pod uwagę możliwości transformacji, jakiej doznaje osoba w wyniku działania Boga. Jednym z podstawowych dogmatów chrześcijaństwa jest to, że i umysł i serce człowieka są naznaczone przez

⁷ Tamże, s. 34.

⁸ Tamże, s. 38.

grzech, który dokonuje dewastacji w sferze kognitywnej i wolicjonalnej. W wyniku destruktywnych konsekwencji grzechu człowiek nie jest w stanie postrzegać rzeczywistości dokładnie taką, jaka jest, także rzeczywistości moralnej. Chrześcijaństwo głosi ponadto, że Bóg posiada środki, przy pomocy których może rozprawić się ze zgubnymi efektami grzechu. Mianowicie za sprawą łaski Bożej człowiek może doznać odrodzenia, w wyniku którego jego zdolności percepcji ulegają regeneracji. Pod wpływem działania Bożej łaski dotychczasowe przekonania moralne ulegają rewizji i właśnie dlatego człowiek jest w stanie uznać Boga za byt godny czci i uwielbienia. To, co wcześniej mogło być uznawane za błędne, w wyniku doświadczenia Bożego działania, teraz jest postrzegane jako godne naśladowania. Przyjęcie nowego wzorca moralności nie odbywa się zatem na podstawie wcześniej przyjętych kanonów moralności, ale na skutek czegoś, co, nie wdając się tutaj w szczegóły, można by określić jako oświecenie albo lepiej – odwołując się do języka Nowego Testamentu – *metanoię* (przemianę umysłu). Literatura biblijna, o czym świadczą będą kolejne akapity, dostarcza wielu przykładów takich transformacji. Trzeba jednocześnie zaznaczyć, że odwołanie się do tekstu Biblii nie ma tu służyć ostatecznemu rozstrzygnięciu, czy proponowany w artykule model relacji między religią a moralnością jest prawdziwy. Wydaje się ono sensowne, ponieważ krytyka Nielsena jest kierowana przede wszystkim pod adresem etyki Bożych przykazań promowanej przez chrześcijańskich myślicieli. Jeśli postulowany w niniejszym opracowaniu rodzaj zależności między wiarą a kryterium moralnego dobra, ma odzwierciedlać opis wiary, jakim rzeczywiście posługują się teolodzy, powinien on mieć uzasadnienie w Pismach o znaczeniu fundacyjnym dla chrześcijaństwa⁹.

4. Epifanie starotestamentowe i ich moralne konsekwencje

Przykładem może być postać starotestamentowego Abrahama. Można powiedzieć, że pod względem uznawanych zasad moralnych Abraham jest reprezentantem swojej epoki. W epoce seminomadów dominują dwie orientacje moralne (termin Krzysztofa Kicińskiego¹⁰): solidarnościowa, która

⁹ Więcej na temat korzystania z biblistyki w dyskursie z zakresu filozofii religii zob. J. Gericke, *The Hebrew Bible and Philosophy of Religion*, Atlanta 2012, s. 75-105.

¹⁰ Krzysztof Kiciński jest kontynuatorem tezy stawianej wcześniej przez Marię Ossowską,

reguluje głównie relacje wewnątrz rodu oraz wzajemnościowa, która charakteryzuje stosunki z osobami spoza kręgu rodzinnego. Model solidarności rodowej charakteryzuje zasada ochrony interesów wszystkich członków grupy ukształtowanej przez więzy krwi. Zgodnie z tym kanonem, Abrahama, jako głowę rodu, obowiązuje solidarność i odpowiedzialność za wszystkich członków rodziny, łącznie z gośćmi, którzy tymczasowo przebywają pod jej protektoratem. Abraham w interesie całej rodziny rozporządza jej dobrami, zapobiega konfliktom, „wyrównuje rachunki”. Solidarność rodowa sprawia, że Abraham nie chce konfliktu między jego pasterzami a pasterzami swego bratanka Lota i dlatego proponuje pokojowe rozejście się. „Wtedy rzekł Abram do Lota: Niechże nie będzie sporu między mną a tobą i między pasterzami moimi a twoimi, *jestemy przecież braćmi*” (Rdz 13,8. Ze względu na tę samą braterską solidarność Abraham nie może pozostawić Lota w opresji, kiedy ten zostaje uprowadzony do niewoli przez Kedorlaomera i towarzyszących mu królów. Patriarcha organizuje pościg za zdobywcami Sodomy i Gomory, odbija Lota i jego dobytek. Tekst nie pozostawia wątpliwości, że Abrahamem kierują tutaj związki rodzinne: „Zabrali także Lota, *bratanka Abrama...*” (Rdz 14,12); „Gdy Abram usłyszał, że *bratanka jego* wzięto do niewoli, uzbroidł swoich trzystu osiemnastu wypróbowanych ludzi...” (Rdz 14,14). Z powodu odpowiedzialności rodowej Abraham jest oburzony decyzją swojej żony Sary, która chce wypędzić niewolnicę Hagar i jej syna Ismaela, którego ta urodziła Abrahamowi. Abraham nie potrafi pogodzić takiego zachowania z odpowiedzialnością, jaka ciążyła na nim jako ojcu: „Wypędź tę niewolnicę i jej syna...! Słowo to bardzo *nie podobało się Abrahamowi ze względu na jego syna.*” (Rdz 21,10–11).

Okazuje się jednak, że postępowanie Jahwe i stawiane przez niego wymagania, wchodzą czasami w konflikt z zasadami solidarności rodowej uznawanymi przez Abrahama. Kiedy Bóg oznajmia Abrahamowi swój zamiar zniszczenia Sodomy i Gomory, Abraham uzasadniając swoje zatroskanie

według której moralność jednostek i grup społecznych ma niejednorodny charakter. Rozwijając tę tezę, postuluje istnienie na obszarze moralności „różnych, względnie niezależnych nurtów czy też idei, [...] które nie dają się jedne do drugich sprowadzić, a więc odznaczają się swoją aksjologiczną autonomią”. Nurty te określa jako orientacje moralne. Wyniki badań upoważniają, zdaniem Kicińskiego, do wyróżnienia w ramach współczesnego pojęcia moralności czterech orientacji moralnych: orientacji *prospołecznej*, orientacji *godnościowej*, orientacji *wzajemnościowej* i orientacji *tabuistycznej*. Zob. K. Kiciński, *Orientacje moralne*, Warszawa 1998.

o los mieszkańców tych miast (wśród których był wspomniany już Lot), nie odwołuje się do racji, które były słuszne z punktu widzenia braterskiej wspólnoty, ale odwołuje się do racji, które są ważne z punktu widzenia Boga. Dlatego zbliżywszy się do Jahwe pyta: „Czy rzeczywiście zgładzisz *caddik* wespół z *raša*?” (Rdz 18,23) Tłumaczenie tych dwóch słów hebrajskich jest istotne. Większość tłumaczeń oddaje *caddik* przez słowo *sprawiedliwy*. Co do *raša* nie ma już takiej jednomyślności. Właściwie wszystkie angielskie tłumaczenia używają słowa *wicked* (King James Version, New Revised Standard Version, New International Version), które należałoby tłumaczyć jako *niegodziwy, zły*. Wszystkie polskie tłumaczenia idą natomiast za Septuagintą i Wulgatą, które używają odpowiednio słów *asebes* i *impius*. W tłumaczeniu ks. Jakuba Wujka i w Biblii Gdańskiej znajdujemy słowo *niezbożny*, zaś w Biblii Tysiąclecia, w Biblii Warszawskiej i w Biblii Warszawsko-Praskiej ks. Kazimierza Romaniuka słowo *bezbożny*. Kontekst wymaga raczej tłumaczenia takiego, jakie przyjęto w wersjach polskojęzycznych. Kilka rozdziałów wcześniej czytamy, że „mieszkańcy Sodomy byli źli i bardzo *grzeszni wobec Pana*” (Rdz 13,13). Kiedy Jahwe oznajmia Abrahamowi, swoje wyroki względem Sodomy i Gomory wspomina o bardzo ciężkim *grzechu* tych miast (Rdz 18,20). *Grzech* to kategoria religijna, która wskazuje na przekroczenie Bożej woli. Abraham mówiąc o sprawiedliwych ma zatem na myśli nie sprawiedliwych według ludzkich kryteriów, ale sprawiedliwych z punktu widzenia Boga. „Sprawiedliwy” to dla Abrahama to samo, co „pobożny”. Dlatego sprawiedliwym przeciwstawia Abraham bezbożnych, tych, którzy żyją bez Boga i Bożych standardów sprawiedliwości. Na tym przykładzie widać, jak w pewnych sytuacjach Abraham po prostu przyjmuje *kryterium Bożej woli, jako podstawowe kryterium moralne*, nie zważając na powinności wynikające z solidarności rodowej. Można zauważyć, że w chwili Bożego nawiedzenia w ogóle nie odwołuje się do uznanych przez siebie wcześniej racji moralnych, ale w spontaniczny sposób przyjmuje Boży sposób oceny sytuacji. Boże kryteria moralności Abraham niejako przyjmuje za oczywiste¹¹.

Kolejnym tego przykładem jest historia ofiarowania Izaaka. Bóg nakazuje

¹¹ Nic w tekście nie wskazuje na to, że Abraham próbuje przeciwstawiać własne racje moralne racjom Boga. Abraham „targuje się” z Bogiem nie w oparciu o własny, ale w oparciu o Boży standard sprawiedliwości. Chce się tylko upewnić, czy Bóg w swoim gniewie nie przekroczy prawa, którego sam jest stróżem (por. Rdz 18,25).

Abrahamowi postąpić nie tylko wbrew jego ojcowskim uczuciom, ale też wbrew wszelkim kanonom obowiązującym wewnątrz rodziny seminomadycznej, które syna jedynaka – dziedzica – stawiają w pozycji szczególnie uprzywilejowanej. Jahwe oznajmia patriarsze swą wolę wraz ze wszystkimi szczegółami proceduralnymi, zgodnie z którymi Abraham ma dokonać ofiarowania syna (Rdz 22,2). Abraham niechybnie wykonałby Bożą wolę, gdyby w ostatnim momencie nie powstrzymało go wołanie anioła (Rdz 22,10–11). I w tej historii można zauważyć, że Abraham nie stara się uzgodnić polecenia Boga z dotychczasowymi przekonaniem moralnymi. Nie próbuje uzasadnić boskiego werdyktu posługując się dotychczas uznawanym miernikiem moralności. Nie pada z ust Abrahama żadne słowo protestu, choć to, co ma zrobić, jest całkowicie sprzeczne z obowiązującym i przyjmowanym przez niego kanonem moralności. Mimo to, Abraham posłusznie zabiera się do wykonania Bożego polecenia.

Zgodnie z wyjaśnieniem zależności między religią a moralnością proponowanym przez Nielsena, Abraham powinien był najpierw porównać żądania Boga z wcześniej przyjętym przez siebie wzorcem moralności i dopiero po stwierdzeniu, że Boże żądania mieszczą się w jego ramach, uznać Boga za godnego posłuszeństwa i wypełnić jego wolę. Tymczasem w podanych przykładach nie widać śladu takiego procesu. Abraham w żadnym z przytoczonych przypadków nie porównywał postępowania Boga z racjami, które znał niezależnie od Bożego objawienia. Gdyby takiego porównywania dokonywał, musiałyby się okazać, że Bóg zupełnie nie przystaje do standardów Abrahama. Ma tu miejsce coś innego. W chwili konfrontacji z Bożymi poleceniami dochodzi do *przewyciężenia* standardów uznawanych przez Abrahama dotychczas za słuszne. Racje dostrzeżone przez Abrahama w wyniku doświadczenia Boga są dla niego tak oczywiste, że nie stara się on ich skorelować z racjami wynikającymi z solidarności rodowej. Nie usiłuje poddawać tych pierwszych pod osąd drugich. Czyni coś zgoła odwrotnego. Doświadczenie *numinosum* każe mu zrelatywizować wszystkie wartości względem nadrzędnej wartości, jaką jest Boża wola¹². Można powiedzieć, że wola Boża

¹² Nie można zgodzić się z tezą T. Stycznia (*Etyka niezależna?*, Lublin 1980, s. 37–38), że Bóg wcześniej dostatecznie uwierzyłnił się Abrahamowi „jako Święty: promotor moralnego dobra i »ekspert moralności«”. Takie postawienie sprawy sugeruje, że najpierw Abraham porównał żądania Boga z jakimś własnym aksjologicznym układem odniesienia i po stwierdzeniu, że

staje się nagle, bezpośrednio i w sposób oczywisty podstawowym miernikiem moralności Abrahama.

5. Transformacje moralne w Nowym Testamencie

Przykładów podobnych transformacji dostarcza Nowy Testament. Trudno sobie wyobrazić, że, Szymon Piotr zanim złożył wyznanie „Tyś jest Chrystus, Syn Boga żywego”, porównał Jezusa z własnym ideałem doskonałości moralnej i stwierdził, że spełnia on wymagania stawiane bytowi godnemu uwielbienia. Bardziej prawdopodobne jest, że w wyniku konfrontacji z osobą Jezusa, dokonała się radykalna rewizja tego, co Piotr uważał wcześniej za godne czci i naśladowania. Jak zauważył kiedyś Basil Mitchel, rybak z Galilei „dokonał osądu i w swym osądzie dokonał też moralnej oceny, ale sam nie mógłby wygłosić «Kazania na górze»”¹³. To pod wpływem spotkania z Mesjaszem dokonała się w nim *metanoia*, tak charakterystyczna dla spotkań wielu innych osób z Jezusem, w wyniku której uznał, iż wymagania stawiane przez Mistrza są dobre i godne podporządkowania się. Nie sposób

Bóg mieści się w jego ramach, był gotów mu zaufać. Wcześniejsze wydarzenia w życiu Abrahama zdają się świadczyć przeciwko takiemu procesowi. Abraham nie porównywał postępowania Boga z racjami, które znał niezależnie od Bożego objawienia. Gdyby takiego porównywania dokonywał, musiałoby się okazać, że Bóg zupełnie nie przystaje do standardów Abrahama. Zarówno we wstawienniczej rozmowie o Sodomie i Gomorze, jak i w sporze o Ismaela dochodzi do *przewyciężenia* standardów uznawanych przez Abrahama za słuszne w imię wyższych racji wynikających z doświadczenia Boga. Abraham nie stara się skorelować racji charakterystycznych dla *numinotycznej* orientacji z racjami charakterystycznymi dla orientacji *solidarnościowej* (choć obie te orientacje funkcjonują w różnych momentach w jego moralności). Nie usiłuje poddawać tych pierwszych pod osąd drugich. Czyni coś zgoła odwrotnego. Doświadczenie *numinosum* każe mu zrelatywizować wszystkie wartości względem nadrzędnej wartości, jaką jest Boża wola. Bliższa wymowie tekstu wydaje się być interpretacja S. Kierkegaarda, który twierdził, że Abraham w imię racji religijnych musiał dokonać *teleologicznego zawieszenia moralności*. Należałoby jedynie dopowiedzieć, że zawieszenie, o którym wspomina Kierkegaard, nie dotyczy moralności jako takiej, ale określonych racji moralnych (wynikających np. z orientacji *solidarnościowej*) i odbywa się nie w imię jakichś racji pozamoralnych, ale ze względu na racje charakterystyczne dla *numinotycznej* orientacji moralnej (w ramach której podstawowym kryterium moralnym jest Boża wola). Zawieszenie, o którym mówi Kierkegaard wydaje się w pełni zrozumiałe w świetle cech doświadczenia Bożej świętości, które jest źródłem orientacji *numinotycznej*. Więcej na temat cech doświadczenia *numinotycznego* zob. R. Otto, *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, przeł. B. Kupis, Wrocław 1993.

¹³ B. Mitchell, *Morality Religious and Secular. The Dilemma of the Traditional Conscience*, Oxford 1980, s. 153.

przypuszczać, że celnik Zacheusz porównywał swoją hierarchię wartości z tą reprezentowaną przez Nauczyciela z Nazaretu, aby przekonać się, czy może go uznać za godnego czci. Raczej spotkanie z Rabbim spowodowało, że jego dotychczasowy probierz sprawiedliwości uległ przemianie i mógł oświadczyć: „Panie, oto połowę majątku mojego daję ubogim, a jeśli na kim co wymusiłem, jestem gotów oddać w czwórmasób” (Łk 19,8). Nie jest zatem tak jak chce Nielsen, że o tym, czy dany byt może być obiektem czci, mówi wierzącemu jego własny wgląd moralny. Bóg jest dla człowieka religijnego autorytetem moralnym, a jego wola podstawowym probierzem moralności, nie dlatego, iż wypowiedziane przez Niego oceny wierzący był w stanie już wcześniej sformułować samodzielnie (gdyż wówczas rola Boga sprowadzałyby się do potwierdzenia posiadanych intuicji moralnych), ale dlatego, że doświadczenie Boga jest powodem zakwestionowania i rewizji uprzednich wyobrażeń na temat dobra moralnego. W pewnych okolicznościach, które niekoniecznie muszą być stanami mistycznego uniesienia, Boża wola w sposób oczywisty i bezpośredni jawi się wierzącemu jako najważniejsze kryterium moralne. Nie potrzebuje on podpieać go lub uzasadniać racjami zaczerpniętymi z dotychczas uznawanego kryterium moralnego. Pod wpływem działania Bożej łaski, *lex divina* po prostu staje się dla wierzącego podstawowym standardem moralności.

6. Racjonalność uznania moralnego autorytetu Boga

Przypuszczalnie Nielsen uznałby, że przyjmując autorytet nakazodawczy Boga w taki sposób jak zostało to przedstawione, człowiek wierzący nie podejmuje żadnej racjonalnej decyzji. Podporządkowuje się pewnym zasadom moralnym, ale nie dokonuje tego w wyniku rozumnego wyboru i nie potrafi przytoczyć żadnych dobrych racji na rzecz słuszności tych zasad. Czy rzeczywiście uznanie przez wierzącego moralnego autorytetu Boga jest zabiegiem irracjonalnym? Jak to możliwe, że Boża wola jest dla wierzącego podstawowym kryterium moralnym, które nie potrzebuje wsparcia ze strony kryterium bardziej pierwotnego? Wydaje się, że odpowiedzi na to pytanie można udzielić odwołując się do modelu uzasadnionego przekonania teistycznego (*a model of theistic belief's having warrant*) jaki proponuje Alvin Plantinga.

7. Model poznawczy Alwina Plantingi

Powołując się na twierdzenia zarówno Tomasza z Akwinu jak i Kalwina¹⁴, Plantinga przedstawia model uzasadnionego przekonania teistycznego. Model ten opiera się na założeniu, że każdemu człowiekowi dane jest naturalne poznanie Boga. W oparciu o tekst z *Listu do Rzymian* teologowie ci dowodzą, że człowiek posiada coś w rodzaju instynktu, naturalnej tendencji bądź dyspozycji do formułowania przekonań o Bogu w określonych warunkach i w odpowiedzi na określone bodźce, które uruchamiają działanie owej dyspozycji¹⁵. Plantinga określa ją jako *sensus divinitatis* idąc za sformulowaniem Kalwina, który w *Institutio religionis christianae* mówi o *świadomości* czy też *zmyśle boskości*. Działanie tego mechanizmu sprawia, że w pewnych okolicznościach istnienie Boga oraz jego dobroć (jak również inne atrybuty) są po prostu przekonaniem podstawowym, nie wymagającym wsparcia ze strony żadnych innych argumentów (np. kosmologicznego czy teleologicznego argumentu na istnienie Boga) i to przekonaniem w pełni uzasadnionym. Powyższy proces można porównać do widzenia jakiegoś obiektu fizycznego. Jeśli na przykład widzę teraz za oknem drzewo, to znaczy, że za oknem stoi drzewo. W normalnych okolicznościach jest to przekonanie racjonalne. Mogą je podważyć pewne kontrafakty. Jeśli da się ustalić, że jestem pod wpływem jakiegoś środka halucynogennego, to bardzo prawdopodobne, że po prostu cierpię na halucynacje, a za oknem nie ma nic, co by przypominało drzewo. Podobnie jest z doświadczeniem religijnym. W normalnych okolicznościach racjonalne jest wierzyć w treść doświadczenia religijnego, dopóki stosowne kontrafakty nie podważą jego wiarygodności. Kontrafaktem może być np. przekonanie, że współczesna nauka podważa religijny obraz świata, albo, że ludzie wymyślili sobie religię jako pocieszenie w przezwyciężeniu codziennych trudności albo, że chrześcijańska doktryna o Trójcy jest wewnętrznie sprzeczna. Przy braku kontrafaktów, racjonalne jest jednak domniemywać o wiarygodności „postrzegania” religijnego.

Warto na chwilę zatrzymać się przy kwestii racjonalności. Pytanie o racjonalność jakiegoś przekonania w koncepcji epistemologicznej Plantingi zależy

¹⁴ Plantinga na marginesie zauważa, że jeśli istnieje jakaś kwestia, co do której Kalwin i Akwinata się zgadzają, powinna ona być przedmiotem naszej szczególnej uwagi.

¹⁵ A. Plantinga, *Warranted...*, dz. cyt., s. 173.

od przyjmowanego stanowiska metafizycznego. Kwestia racjonalności przekonań będzie zależała od tego, za jaki rodzaj bytu uznamy człowieka, jakie przekonania jesteśmy w stanie uznać za produkt jego prawidłowo funkcjonujących władz poznawczych, od tego, jakie mechanizmy kognitywne służą do poznania prawdy. Jeśli sądzimy, że człowiek jest Bożym stworzeniem, wyposażonym w *sensus divinitatis*, wówczas przekonania o istnieniu Boga nie uznamy za wyraz intelektualnego defektu. Nie będziemy też sądzili, że mechanizm w wyniku, którego doszliśmy do takiego przekonania, jest bezużyteczny w procesie docierania do prawdy. Przeciwnie, uznamy go za mechanizm uzdalniający nas do poznania istotnej części rzeczywistości, którą – jak w przypadku pamięci czy rozumu – poznajemy niejako *a priori*. Jeśli natomiast uznamy człowieka za produkt ślepego procesu ewolucji i jeśli sądzimy, że Boga nie ma, wówczas będziemy skłonni uważać, iż wiara w Boga jest swego rodzaju iluzją, myśleniem życzeniowym lub jakiegoś rodzaju dysfunkcją. Zdaniem Plantingi pytanie o racjonalność przekonania religijnego zależy od odpowiedzi na pytanie o prawdę lub fałsz teizmu. Pytanie o to, czy wiara religijna jest racjonalna jest zależne od pytania o to, czy przekonania teistyczne są prawdziwe¹⁶. Stąd obiekcje krytyków religii muszą być skierowane w stronę prawdziwości teizmu a nie w stronę jego racjonalności, intelektualnej wiarygodności, itp.

8. Model Plantingi a kwestia podstawowego kryterium dobra moralnego

Wracając do kwestii podstawowego miernika moralności. W oparciu o model Plantingi można założyć, że w pewnych sytuacjach Boża wola i to, że należy się jej podporządkować, będzie dla człowieka faktem podstawowym i nie wymagającym uzasadnienia. Takie widzenie tego zagadnienia ma źródło w tradycji chrześcijańskiej. W tym samym *Liście do Rzymian*, na który powołuje się Plantinga, apostoł Paweł stwierdza dalej, że poganie, nie znając Bożego prawa, z natury czynią to, co prawo nakazuje, przez co wykazują, iż prawo Boże jest wpisane w ich serca (Rz 2,14–15). Pobieżna obserwacja rzeczywistości nasuwa jednak od razu wątpliwość, czy przekonanie o istnieniu

¹⁶ Tamże, s. 191.

Boga i świadomość jego praw jest tak oczywista, jak twierdzi w tym miejscu apostoł Paweł, a za nim Plantinga. W proponowanym przez Plantingę modelu jest też odpowiedź na tę wątpliwość. Autor uważa, że gdyby człowiek znajdował się dokładnie w takim położeniu, w jakim był, kiedy stworzył go Bóg, jego wszystkie władze poznawcze w tym *sensus divinitatis* funkcjonowałyby bez zarzutu. Jednak z powodu upadku w grzech człowiek postradał w jakiejś mierze swoje pierwotne wyposażenie noetyczne. Grzech spowodował fatalne konsekwencje zarówno w sferze wolicjonalnej jak i kognitywnej. W sferze wolicjonalnej sprawił, że ludzkie pragnienia są wypaczone, człowiek nie pragnie już dłużej społeczności z Bogiem, lecz raczej od niej stroni. W sferze kognitywnej, natomiast, zniszczeniu uległo pierwotne poznanie atrybutów Boga, w tym jego dobroci, jego standardów dobra i zła. W szczególności zniszczony i zdeformowany został *sensus divinitatis*; człowiek nie poznaje już Boga w taki sam naturalny i bezproblemowy sposób, w jaki poznaje inne osoby lub swoje otoczenie. Grzech wywołał w człowieku coś w rodzaju ślepoty, która nie pozwala mu zobaczyć, co jest rzeczywiście dobre a co złe, za czym warto dążyć a od czego należy stronić. Z powodu dysfunkcji *sensus divinitatis* sam Bóg może się jawić człowiekowi jako ktoś zupełnie inny: a to jako bezosobowa siła, albo jako niezainteresowany tym światem narcyz, albo jako pobłażliwy staruszek, który z uśmiechem spogląda na dziecinne grzeszki swoich wnucząt.

Bóg, dodaje Plantinga, nie pozostawił jednak człowieka w tym beznadziejnym położeniu, ale skonstruował (jeśli tak można powiedzieć) mechanizm zaradczy, który jest częścią tego, co w terminologii chrześcijańskiej określa się jako plan zbawienia. Głównym punktem tego planu był Jezus Chrystus, jego inkarnacja, życie, śmierć i zmartwychwstanie. Aby poinformować człowieka o zaoferowanym w Chrystusie zbawieniu Bóg musiał skonstruować mechanizm, który pozwoliłby rozprawić się z kognitywnymi i wolicjonalnymi konsekwencjami grzechu. Na mechanizm ten składają się trzy elementy: głoszenie Dobrej Nowiny (w formie mówionej bądź pisanej – Biblia), działanie Ducha Świętego i w końcu wiara, jako wynik tego działania, wiara rozumiana jako poznanie zbawienia zaoferowanego w Jezusie Chrystusie. Duch Święty, według tego modelu, odgrywa kluczową rolę w reperacji *sensus divinitatis*. To Duch Święty sprawia, że kiedy człowiek słyszy Ewangelię, nagle staje się ona dla niego w oczywisty sposób prawdziwa. Przekonanie to rodzi

się nie pośrednio w wyniku argumentacji, nie w oparciu o dowody w postaci wcześniej uznanych twierdzeń, ale bezpośrednio. Słowo Boże, które dociera do człowieka jawi się mu jako prawdziwe. Jest to możliwe dzięki wpływowi Ducha Świętego¹⁷. Zarówno Akwinata jak i Kalwin przypisują takie działanie trzeciej osobie Trójcy. Kalwin mówi o „wewnętrznym świadectwie Ducha”, Tomasz zaś o Bożym „podszeptu”. Bez tego „podszeptu”, nadzwyczajnego działania Boga, człowiek, wzięwszy pod uwagę jego grzeszny stan, nie byłby w stanie uwierzyć. Duch Święty dokonuje w człowieku kognitywnej transformacji, dzięki czemu może on na nowo „widzieć” Boga takim, jakim on jest, w jego dobroci i majestacie. Umożliwia też człowiekowi uświadomienie sobie grzechu i tego, jak bardzo jest weń uwikłany. Duch dokonuje też stopniowej lub natychmiastowej regeneracji właściwych pragnień. Nie tylko leczyc z niechęci do poznania prawdy o Bogu, ale również wypełnia człowieka głodem poznania tej prawdy. W wyniku tego procesu człowiek może uznać, że byt, który się mu objawia, jest godnym czci i uwielbienia Bogiem.

9. Obiekcje moralne wobec modelu Plantingi

Zastosowanie modelu poznawczego Plantingi wydaje się być odpowiedzią na zarzut, że uznanie przez wierzącego moralnego autorytetu Boga jest zabiegiem irracjonalnym. Czy jednak nie czyni tego kosztem narażenia się na obiekcje o charakterze moralnym? Skoro bowiem „Duch Święty *sprawia*”, że człowiek przyjmuje prawdę Ewangelii i „Duch Święty *dokonuje* w człowieku kognitywnej transformacji”, dzięki czemu może on uznać, że „byt, który się mu objawia, jest godnym czci i uwielbienia Bogiem”, można mieć

¹⁷ O roli Ducha Świętego w procesie odrodzenia człowieka Nowy Testament wspomina wiele razy. „Lecz Poczieszyciel Duch Święty, którego Ojciec pośle w imieniu moim, nauczy was wszystkiego i przypomni wam wszystko, co wam powiedziałem” (J 14,26); „Gdy przyjdzie Poczieszyciel, którego Ja wam poślę od Ojca, Duch Prawdy, który od Ojca wychodzi, złoży świadectwo o mnie” (J 15,26); „A On [Duch], gdy przyjdzie, przekona świat o grzechu i o sprawiedliwości, i o sądzie (Jn 16,8); „Aby Bóg Pana naszego Jezusa Chrystusa, Ojciec chwały, dał wam Ducha mądrości i objawienia ku poznaniu jego, i oświecił oczy serca waszego, abyście wiedzieli, jaka jest nadzieja, do której was powołał, i jakie bogactwo chwały jest udziałem świętych w dziedzictwie jego, i jak nadzwyczajna jest wielkość mocy jego wobec nas, którzy wierzymy dzięki działaniu przemożnej siły jego (Ef 1,17–19); „A myśmy otrzymali nie ducha świata, lecz Ducha, który jest z Boga, abyśmy wiedzieli, czym nas Bóg łaskawie obdarzył. Głosimy to nie w uczonych słowach ludzkiej mądrości, lecz w słowach, których naucza Duch, przykładając do duchowych rzeczy duchową miarę (1Kor 2,12–13).

wątpliwość czy człowiek podany mentalnej metamorfozie dokonuje w tym procesie jakiegokolwiek moralnie odpowiedzialnego wyboru, jeśli jego wolność zostaje skutecznie obezwładniona przez wpływ Bożej łaski. W celu dokonania moralnego wyboru człowiek musi dysponować wolną wolą, a ta za sprawą ingerencji Bożego Ducha zdaje się być wyeliminowana z proponowanego modelu.

Z problemem tym zmagał się już Augustyn, kiedy utrzymywał, że bez łaski ludzie nie mogą uczynić nic dobrego, ale jednocześnie mają wolną wolę i są moralnie odpowiedzialni za swoje grzechy. Augustyn chciał, aby Bóg pozostał jedynym źródłem dobrych wyborów człowieka i jednocześnie człowiek miał kontrolę nad tym, co wybiera. Ostatecznie Augustyn nie znalazł dobrego rozwiązania tego dylematu. W jednym z ostatnich swoich dzieł, *De dono perseverantiae*, po stwierdzeniu, że jakiegokolwiek dobro w ludzkiej woli jest Bożym darem, wyobraża sobie oponenta, który chce wiedzieć, dlaczego Bóg zbawia tych, którzy mają wolę wiary i skazuje na potępienie pozostałych, jeśli jest prawdą, iż tylko za sprawą Bożej łaski można dojść do wiary. Augustyn nie odpowiada na ten zarzut, ponieważ, jak przyznaje, nie odkrył, co powinien powiedzieć. Zadowala się konstatacją, że w tym zakresie Boże wyroki są niezbadane¹⁸.

Podobnie zdaje się czynić Plantinga, kiedy odpowiadając na zarzuty o charakterze moralnym¹⁹ wobec proponowanego przez siebie modelu uzasadnionego przekonania religijnego stwierdza, że relacja między rolą, jaką Bóg odgrywa w procesie dochodzenia do wiary a aktywnością człowieka, polegającą na przyjęciu daru wiary, jest głęboka, złożona i dość tajemnicza²⁰. Taka odpowiedź pozostawia jednak wątpliwość, czy model poznawczy Plantingi jest w stanie obronić się przed obiekcjami natury moralnej. Dopiero jasne określenie roli i zakresu ludzkiej wolności w procesie dochodzenia do wiary jest w stanie usunąć tę niepewność.

¹⁸ Augustine, *A Treatise On The Gift Of Perseverance*, [w:] *St. Augustin. Anti-Pelagian writings*, red. P. Schaff, t. 5, s. 960-961, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf105.html> (data dostępu: 20.05.2014).

¹⁹ Więcej na temat moralnych trudności w modelu Plantingi zob. M. W. Austin, *Moral Difficulties in Plantinga's Model of Warranted Christian Belief*, [w:] *Philosophy and Theology*, 17, 2005, nr 1-2, s. 121-132.

²⁰ A. Plantinga, *Internalism, Externalism, Defeaters and Arguments for Christian Belief*, [w:] *Philosophia Christi*, 3, 2001, s. 395.

Powyższą trudność można by rozwiązać, gdyby założyć, że człowiek jest zdolny sprzeciwić się podszeptowi Ducha Świętego lub pozostać wobec niego neutralny. Przy tym założeniu Bóg oferuje każdemu człowiekowi łaskę, która może zaprowadzić go na łono wiary pod warunkiem, że człowiek jej nie odrzuci. Zdaniem Eleonore Stump²¹, Augustyn nie mógł przyjąć takiego rozwiązania, ponieważ zakładał, że uznając zdolność człowieka do odrzucenia wiary musiałby również uznać jego zdolność do jej przyjęcia. Dylemat Augustyna brał się stąd, iż przyjmował możliwość istnienia tylko dwóch decyzji woli: zgody na Bożą łaskę lub jej odrzucenie. Stump sugeruje jednak, za niektórymi myślicielami średniowiecznymi, że człowiek może coś przyjąć, odrzucić lub nie zrobić niczego, tzn. nie podjąć żadnej decyzji. Jeśli ten pogląd jest słuszny, człowiek może postąpić przynajmniej trojako w reakcji na działanie Bożej łaski: może ją przyjąć, może ją odrzucić, lub może nie podejmować żadnej decyzji. W stanie bezdecyzyjnym człowiek ani nie odrzuca łaski, ani jej nie akceptuje. Pozwala to na stworzenie konstrukcji teologicznej, która jakiegokolwiek dobre chcenie w człowieku przypisuje Bogu, jednocześnie pozwalając człowiekowi być źródłem jego własnych decyzji²².

Odnosząc powyższe rozwiązanie do modelu Plantingi, można założyć, że boska interwencja jest *konieczna* w celu dokonania kognitywnej transformacji człowieka, niemniej nie jest ona *wystarczająca*. Jeśli człowiek może w sposób wolny odrzucić boski autorytet moralny lub też go nie odrzucać, wówczas ludzka wolność, a co za tym idzie, moralna odpowiedzialność nie są zakwestionowane. Takie rozstrzygnięcie immunizuje zaproponowany powyżej model przed zarzutem pozbawienia człowieka wolności w procesie kognitywnej regeneracji, i co za tym idzie, moralnej odpowiedzialności.

²¹ E. Stump, *Augustine on free will*, [w:] *The Cambridge Companion to Augustine*, red. E. Stump, N. Kretzmann, Cambridge 2001, s. 140.

²² Tamże, s. 140-141. Ilustrując zaproponowane rozwiązanie Stump sugeruje, że osoba, która przestaje odrzucać łaskę jest podobna do kogoś, kto cierpiąc na alergię, pod wpływem historycznego strachu przed igłami odmawia wstrzyknięcia antidotum na alergen. Taka osoba może nie być w stanie chcieć tego, by lekarz dał jej zastrzyk. Pytana o to, czy pozwoli na iniekcję, może nie zmusić się do powiedzenia „tak”. Może jednak przestać aktywnie sprzeciwiać się zastrzykowi, wiedząc, że jeśli tak uczyni, lekarz jej go poda. W takim przypadku to czy otrzyma zastrzyk, czy nie, zależy tylko od niej, nawet jeśli prawdą jest, że nie może powiedzieć „tak”, w odpowiedzi na propozycję zrobienia zastrzyku.

10. Podsumowanie

Z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej nie jest tak jak chce tego Nielsen, a przed nim chciał Kant, że „Świętego z Ewangelii musimy najprzód porównać z własnym ideałem moralnej doskonałości, zanim go za takiego uznamy...”. Piotr nigdy nie złożyłby wyznania „Tyś jest Chrystus, Syn Boga żywego” gdyby oceniał Chrystusa w oparciu o „własny wgląd moralny”. „A Jezus odpowiadając, rzekł mu: „Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jonasza, bo nie ciało i krew objawiły ci to, lecz Ojciec mój, który jest w niebie” (Mt 16,17). To w wyniku tego objawienia Piotr zobaczył w Jezusie kogoś godnego czci i uwielbienia. Za pomocą „zmysłu Bożego”, jak dowodzi Plantinga, w określonych okolicznościach i w reakcji na nie, możliwe jest formułowanie właściwych przekonań o Bogu i o jego charakterze, które będą, dla wypowiadającego je człowieka, w sposób oczywisty i podstawowy prawdziwe. W celu uznania ich prawdziwości nie musi on odwoływać się do jakichś innych kryteriów. Jest tak ponieważ, zgodnie z założeniami kognitywnego projektu Plantingi, w świecie stworzonym przez Boga człowiek posiada naturalną predyspozycję do uznawania Bożego istnienia i postępowania zgodnego z Bożym prawem, która to skłonność pomimo destruktywnych konsekwencji grzechu, może zostać odnowiona w wyniku działania Ducha Świętego. Kiedy władze poznawcze zaczynają działać według ich pierwotnego planu, odnowiony umysł po prostu „widzi”, że Boża wola jest dobra. „Dostrzega” to bezpośrednio, bez porównywania jej z wcześniej uznawanym kryterium dobra. Wbrew przekonaniu Nielsena, religia nie musi zależeć od moralności, a jeśli twierdzenia chrześcijańskiego teizmu są prawdziwe, wiele przemawia za tym, że moralność zależy od religii.

Abstract

This article is polemics with the thesis of Kai Nielsen about the impossibility of God's will being the fundamental criterion of morality in the life of the believer. It is shown, on the basis of biblical examples of epiphanies and their moral consequences in the lives of the believers that Nielsen's thesis is based on simplified and incomplete account of religious experience, particularly the

Christian experience of God as moral authority. It is suggested that Alvin Plantinga's model of warranted Christian belief can be employed to defend the rationality of acknowledging God's will as the basic standard of moral judgment.

Keywords: religion, morality, will of God, the basic criterion of moral goodness, biblical epiphanies, warranted theistic belief, cognitive model of Alvin Plantinga, human freedom, moral responsibility

Bibliografia

- Augustine, *A Treatise On The Gift Of Perseverance*, [w:] *St. Augustin. Anti-Pelagian writings*, red. P. Schaff, t. 5, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf105.html> (data dostępu: 20.05.2014)
- Austin M. W., *Moral Difficulties in Plantinga's Model of Warranted Christian Belief*, [w:] *Philosophy and Theology*, 2005, 17, nr 1-2, s. 121-132
- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1991
- Gericke J., *The Hebrew Bible and Philosophy of Religion*, Atlanta 2012
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1984
- Kiciński K., *Orientacje moralne*, Warszawa 1998
- Mitchell B., *Morality Religious and Secular. The Dilemma of the Traditional Conscience*, Oxford 1980
- Nielsen K., *Moralność i wiara*, przeł. Z. Skwirczyńska-Masny, Warszawa 1983
- Otto R., *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, przeł. B. Kupis, Wrocław 1993
- Plantinga A., *Warranted Christian Belief*, New York-Oxford 2000
- Plantinga A., *Internalism, Externalism, Defeaters and Arguments for Christian Belief*, [w:] *Philosophia Christi*, 2001, 3, s. 379-400
- Stump E., *Augustine on free will*, [w:] *The Cambridge Companion to Augustine*, red. E. Stump, N. Kretzmann, Cambridge 2001, s. 124-147
- Styczeń T., *Etyka niezależna?*, Lublin 1980