

**Mieszko TAŁASIEWICZ**  
Instytut Filozofii UW

## **NAUKA I TEOLOGIA: KONFLIKT WYOBRAŻEN<sup>\*</sup>**

Stosunek nauki do teologii, a także rola, jaką ta pojęciowa opozycja odgrywa w sporze pomiędzy religią i ateizmem, zawsze były jednym z głównych ośrodków światopoglądowej debaty. W ostatnich latach natężenie tej debaty jeszcze wzrosło — zapewne w dużej mierze dzięki impulsom, jakimi były encyklika *Fides et ratio* oraz szczególnie uwaga, jaką tym sprawom poświęcał Papież Jan Paweł II<sup>1</sup>. Temat ten jest podejmowany przez niezliczonych autorów, reprezentujących różne perspektywy. Wśród prac sympatyzujących z wiarą religijną — spośród wydanych ostatnio w Polsce — wymienić można monografię pokonferencyjną, przygotowaną przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne i Kalifornijskie Centrum Teologii i Nauk Przyrodniczych w Berkeley, z których wybór wydał po polsku Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie<sup>2</sup> oraz — przede wszystkim — publikacje własne środowiska OBI PAT, skupionego wokół Michała Hellera, które z wielką energią badania

---

\* Autor dziękuje za cenne uwagi ks. S. Wszółkowi oraz K. Wójtowiczowi, R. Kalisiewiczowi i innym uczestnikom seminarium w Karwieńskich Błotach 2007.

<sup>1</sup> Por. Russell, Stoeger, Coyne (red.), *John Paul II on Science and Religion*, Vatican Observatory Publications, Vatican 1990.

<sup>2</sup> *Stwórca — Wszechświat — Człowiek*, OBI, Kraków, *Biblos*, Tarnów 2006; tam podane są dane bibliograficzne pozycji oryginalnych.

na ten temat prowadzi<sup>3</sup>. W ostatnim czasie międzynarodową rangę tych badań potwierdziło przyznanie za 2008 r. Profesorowi Hellerowi Nagrody Templetona w uznaniu jego zasług dla refleksji nad pograniczem wiary i wiedzy. Z przeciwnej strony wspomnieć trzeba książki Richarda Dawkinsa, zwłaszcza ostatnio wydaną pod tytułem *Bóg urojony*.<sup>4</sup> Szczególną uwagę warto jednak poświęcić przypomnianej w 2006 r. książce Bertranda Russella *Religia i nauka*. Dzieło to liczy sobie już ponad siedemdziesiąt lat — wydano je po raz pierwszy w 1935 roku — jednakże zarówno niektóre błędne schematy myślenia i wadliwe sposoby argumentowania demaskowane przez Russella, jak i schemat myślenia i sposób argumentowania samego Russella, który także obciążony jest poważnymi wadami, nadal funkcjonują w debacie pomiędzy nauką a religią i wciąż jeszcze znajdują naśladowców. Pod tym względem *Religia i nauka* jest pracą poniekąd pionierską i wciąż aktualną i choćby z tego powodu warto ją dziś jeszcze poddawać krytycznej analizie<sup>5</sup>. Przede wszystkim jednak warto na nowo podjąć problemy, które stawia przed nami Russell i które przewijają się w omawianej debacie od tego czasu do dzisiaj. Warto zobaczyć, jak dzisiaj możemy odpowiedzieć na jego wyzwanie, w oderwaniu — choćby tymczasowym — od bieżących polemik. Temu właśnie zadaniu poświęcony jest niniejszy artykuł.

\* \* \*

---

<sup>3</sup>Spośród wielu pozycji można wymienić np. M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 1992; tenże, *Wszelchświat i Słowo*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994; *Refleksje na rozdrożu*, OBI Kraków, Biblos Tarnów 2000; S. Wszolek, *Racjonalność wiary*, OBI Kraków, Biblos Tarnów 2003.

<sup>4</sup>R. Dawkins, *Bóg urojony*, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2007.

<sup>5</sup>Wspomniana powyżej książka Richarda Dawkinsa *Bóg urojony* oparta jest w dużej mierze na Russellowskich schematach, znacznie uproszczonych; metodologicznie jest od pierwowzoru znacznie uboższa. Dyskusja nad nią, która zapewne wkrótce się rozpęta (a do której preludeum jest praca A. McGratha *Bóg Dawkinsa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008), nie będzie konkluzyjna, jeżeli nie ustosunkujemy się wcześniej do znacznie lepiej uargumentowanych poglądów Russella.

Nauka jest ucieleśnieniem racjonalności ludzkiej. Dlatego zasadniczym pytaniem, które *de facto* kryje się u podstaw debaty pomiędzy nauką a religią, jest pytanie, czy można racjonalnie wierzyć w Boga. Pytanie to można rozmaicie rozumieć — stąd, zapewne, bierze się uporczywość sporu. Przez „racjonalność” pewnej tezy można mianowicie rozumieć to, że tezę tę **musimy** uznać, jeżeli chcemy kierować się wskazaniem rozumu (w tym sensie racjonalne są np. uznane teorie naukowe), albo że tylko **możemy** ją uznać, pozostając z tymi wskazaniami w zgodzie. Co więcej, nawet jeżeli to rozstrzygniemy — dajmy na to, że przez racjonalność tezy rozumiemy możliwość przyjęcia tej tezy — nadal nie będzie zgody co do tego, o jak silną możliwość tu chodzi. Czy tylko o możliwość logiczną, niesprzeczną? Tak bywa definiowana tzw. racjonalność minimalna<sup>6</sup>. Ale może chodzi tu jednak o coś więcej, o coś przynajmniej zdroworoządkowego, a najlepiej w jakimś niebanalnym sensie uprawdopodobnionego, czego wzorcowym przykładem jest poważna hipoteza naukowa, niepewna jeszcze i podlegająca testowaniu, ale przecież wybrana spośród wielu kontrkandydatów na podstawie surowych kryteriów?

Według wpływowego niegdyś stanowiska w tym sporze — stanowisko to wciąż jeszcze bywa reprezentowane i przyczynia się do niepowetowanych szkód — każdy przyzwoity i rozumny człowiek musi rozpoznać prawdę o istnieniu Boga: sprzeciwiają się jej tylko ludzie uprzedzeni i źli, bądź głupi. W łagodniejszej wersji stanowisko to przyznaje tezie ateistycznej wyłącznie racjonalność minimalną: wprawdzie nie można logicznie dowieść istnienia Boga, ale ogół ludzkiego doświadczenia przemawia jednoznacznie za tym, że Bóg jest.

Stanowisko to jest moim zdaniem błędne. Wiele trafnych argumentów przeciwko niemu podaje właśnie Russell. Pokazuje on, że uroszczenia dawnych i niektórych obecnych „obrońców wiary” muszą być odrzucone w świetle współczesnej nauki — i w świetle metodologii

---

<sup>6</sup>W sprawie racjonalności minimalnej zob. np. R. Kleszcz, „Kryteria racjonalności”, *Filozofia Nauki* 2/96, ss. 121–133; M. Tałasiewicz, „Racjonalność słaba (minimalna) czy racjonalność pragmatyczna?” [w:] M. Heller, J. Mączka, J. Urbaniec (red.), *Sensy i nonsensy w nauce i filozofii*, OBI, Kraków, Biblos, Tarnów, 1999, ss. 126–130.

naukowej w ogóle (przykłady takich argumentów podamy w dalszej części pracy). Niestety, ambicją Russella jest nie tylko ugruntowanie słusznego przekonania, że nie każdy racjonalny człowiek musi być religijny, ale promowanie znacznie silniejszej tezy: żaden racjonalny człowiek nie powinien być religijny. To religii, zdaniem Russella, przysługuje co najwyżej racjonalność minimalna. Przyznaje on jej tę minimalną racjonalność po to, by odciąć się od szczególnie zajadłych ataków na wiarę, które przez swoją stronniczość są łatwe do powstrzymania. Wielkie partie *Religii i nauki* poświęcone są jednak próbie wykazania, że bilans argumentów za prawdami wiary i przeciwko nim jest dla tych prawd skrajnie niekorzystny: że choć przekonanie o istnieniu Boga nie jest może klinicznym przypadkiem szaleństwa, to w świetle nauki i zdrowego rozsądku jest całkowicie niewiarygodne. Ta ambicja wiedzie Russella — a za nim bardzo wielu innych autorów — na manowce. Argumenty, które przekonująco przemawiały przeciwko **konieczności** przyjęcia wiary, stają się swoją własną karykaturą, kiedy w nieuprawniony sposób przedstawia się je jako przyczynki do obalenia samej wiary. Zgoda na to, że sam zdrowy rozsądek nie przemawia jednoznacznie za przyjęciem wiary, nie pociąga zgody na to, że tenże zdrowy rozsądek przemawia za wiary odrzuceniem. Założenie, że nauka jest ucieleśnieniem racjonalności, nie prowadzi do wniosku, że wiara jest irracjonalna.

Kluczową sprawą dla pogodzenia nauki i wiary jest spostrzeżenie, że tak naprawdę domniemany konflikt między nimi jest konfliktem *intuicji* i *wyobrażeń* stowarzyszonych odpowiednio z teoriami naukowymi i koncepcjami teologicznymi. Sprzeciw teologów wobec Kopernika był sprzeciwem w imię *poczucia* ważności człowieka, a zatem Ziemi. Twierdzenie, że Ziemia krąży wokół Słońca, *zdawało się* przeczyć temu *poczuciu*: w miarę postępów astronomii „coraz trudniej było wierzyć, że tak znikomy zakątek wszechświata może mieć znaczenie, którego należałoby się spodziewać po siedzibie człowieka, gdyby człowiek odgrywał kosmiczną rolę, przypisywaną mu przez tradycyjną teologię” — pisze Russell. Jak najślusniej zastrzega jednak: „Nie chcę przez to powiedzieć, że refleksje takie mają moc argumen-

tacji logicznej [...]” — i konkluduje: „W astronomii Kopernika nie ma [...] niczego, co *dowodziłoby*, że jesteśmy mniej ważni, niż dotąd sądziliśmy...”<sup>7</sup>. A zatem — dodajmy już własnym głosem — teoria ta (i każda inna teoria naukowa) może być pogodzona z wiarą pod warunkiem dostrojenia naszych wyobrażeń. I to zostało zrobione — dla astronomii stosunkowo najwcześniej, dla biologii — późno.

Przesady dawnych teologów dziś już odrzucono. Można i należy ubolewać, że niekiedy stanowiły one realne zagrożenie dla ludzi nauki. Kościół katolicki wyraził takie ubolewanie, przeproszał za Bruna i Galileusza. Ale to nie natura wiary była źródłem tych przesądów, lecz niska świadomość metodologiczna ludzi tamtych czasów. Podobny rejestr uprzedzeń można znaleźć po stronie wolnomyślicieli — Russell trzeźwo przywołuje przypadek Woltera<sup>8</sup>, który nie chciał uwierzyć w skamieliny w skałach osadowych, albo Carlyle’a, który „mówił o Darwinie jako ‘apostole wulgarnej religii’”<sup>9</sup>. Podobnie nie tylko po stronie teologów leży wina za polityczne wykorzystywanie sporów z nauką. Russell odnotowuje, że „we Francji ludzie pióra od wielu lat usilnie pracowali nad tym, by osłabić wpływy przez podkopanie fundamentów wiary chrześcijańskiej”<sup>10</sup>. Jeżeli w tym celu wykorzystywano nieuprawnione światopoglądowe generalizacje teorii naukowych, to nie należy się dziwić, że wśród ludzi całkiem szczerze przywiązanych do prawdy i rozumu budził się niesmak, a nawet lęk przed „nowinkami” naukowymi. „W 1795 roku niemal wszyscy ludzie zamożni w Anglii widzieli w każdej doktrynie niezgodnej z Biblią atak na własność prywatną oraz groźbę gilotyny” — pisze Russell<sup>11</sup>. Czy można im się dziwić w świetle doświadczeń Rewolucji Francuskiej? Nie należy też zapominać o tym, że w pejzażu ówczesnej nauki, oprócz wielkich teorii, które dzisiaj jeszcze szanujemy, roiło się od koncepcji hochsztaplerskich, obrażających zdrowy rozsądek: od rozmaitych mesmeryzmów, mediumizmów, magnetyzmów

---

<sup>7</sup>Russell, dz. cyt., ss. 19–20.

<sup>8</sup>Tamże, s. 41.

<sup>9</sup>Tamże, s. 51.

<sup>10</sup>Tamże, s. 42.

<sup>11</sup>Tamże.

etc. Nie było zaś dobrych narzędzi metodologicznych pozwalających — w samej nauce — oddzielić ziarno od plew. To dopiero zdobycz drugiej połowy XIX i pierwszej XX wieku. Żadna zatem wyliczanka niegdysiejszych dziwactw i nadużyć teologii nie stanowi argumentu przeciwko racjonalności wiary dzisiaj. Takie same bowiem dziwactwa i nadużycia obciążały konto ówczesnej nauki.

I rzeczywiście, astronomia — czy szerzej: fizyka — w dużej mierze na skutek własnych zdumiewających odkryć i wobec własnych kłopotów z odpowiednimi *wyobrażeniami* zesła już dawno z pierwszej linii frontu walki z wiarą religijną. Coraz częściej „praktykujący” fizycy dostrzegają i doceniają intuicje, od dawna artykułowane w doktrynach religijnych<sup>12</sup>. Obecnie najbardziej „religiożerca” — spośród nauk przyrodniczych — jest biologia, a zwłaszcza biologia ewolucyjna, z „rottweilerem Darwina”<sup>13</sup> Richardem Dawkinsem na czele.

Nowoczesna teologia pogodziła się także z teorią ewolucji<sup>14</sup>. Wysztydza się jednak często tę koncyliację, powiadając, że teologia „ewolucyjna” — nazwijmy ją tak — mogłaby być wiarygodna, gdyby ewolucja oznaczała ciągły postęp do szczęścia. Tymczasem prawdziwa ewolucja — jak się okazało — jest raczej oscylacją, z trendem ku dołowi za sprawą entropii. „W świetle wiedzy, którą obecnie posiadamy, na ewolucji nie można zasadnie oprzeć żadnej optymistycznej filozofii”<sup>15</sup>.

Jest to zupełne nieporozumienie. Teologia *pogodzona* z teorią ewolucji nie jest i nigdy nie będzie teologią *opartą na* teorii ewolucji, jak to przedstawia Russell i jego naśladowcy. Zapominają oni najwyraźniej, że zdaniem chrześcijan królestwo Boże nie jest z tego świata

---

<sup>12</sup>Spośród licznych wydanych w Polsce prac wspomnieć można na przykład Paula Daviesa *Boga i nową fizykę* (Wyd. Cyklady, Warszawa 1996) i *Ostatnie trzy minuty* (Wyd. Cis, Warszawa 1999) czy Stephena M. Barra, *Współczesną fizykę a wiarę w Boga* (Techtra, Wrocław 2005), a także Johna D. Barrowa, *Teorie Wszystkiego* (Znak, Kraków 1995) i *Kres możliwości?* (Prószyński i S-ka, Warszawa 2005).

<sup>13</sup>Określenie magazynu *Discovery*, przedrukowane we wklejce cytowanego wydania *Boga urojonego*.

<sup>14</sup>Por. np. M. Słomka, *Ewolucjonizm chrześcijański*, Wyd. Archidiecezji Lubelskiej „*Gaudium*”, Lublin 2004.

<sup>15</sup>Russell, dz. cyt., s. 53.

i że ten świat — w myśl chrześcijańskiej teologii — skończy się ma w okolicznościach raczej apokaliptycznych. Wzmianki o jakiejś „optymistycznej filozofii” trafiają jak kulą w płot.

Znacznie większą wagę, w moim przekonaniu, ma inny zarzut, jaki pod adresem teologii formułuje się w powiązaniu z teorią ewolucji. Brzmi on tak: (a) okrucieństwo przyrody i (b) niezrozumiałość zamysłu Stwórcy, który ewolucję wybrał jako narzędzie stworzenia, oraz (c) niedoskonałość świata naturalnego — łącznie sugerują, że teologia pogodzona z ewolucją jest niewiarygodna.

Uważam, że warto dołożyć starań, by ten zarzut oddalić, choć wiem, że wielu teologów i filozofów wolałoby skwitować go wzruszeniem ramion. Nie należy przecież do dogmatów wiary, że każdy zamysł Stwórcy ma być dla nas jasny. Wyjaśnianie jest powołaniem nauki; dla wiary jest co najwyżej produktem ubocznym. Jak pisał Joseph Ratzinger — obecny papież Benedykt XVI — „Sensem przekazu wiary nie jest zaspokojenie ludzkiej ciekawości. Tam, gdzie przekaz ten wykracza poza granice ludzkiego doświadczenia, chodzi o ukazanie człowiekowi drogi. Brama zaświatów uchyla się więc przed nami tylko w takim stopniu, w jakim służy to naszej orientacji życiowej tutaj na ziemi”<sup>16</sup>. „Z drugiej jednak strony — pisze też Ratzinger — lud (i człowiek w ogóle) szuka pogłębłości i obrazowości [...]. Nie-rozsądkiem jest żądać pobożności pozbawionej całkowicie wyobrażeń; byłaby ona sprzeczna z naturą człowieka. Ale dlatego też tym bardziej należy żądać, aby wyobrażenia [...] nie przekształcały się w samoistną mitologię. Pod tym względem istnieją niewątpliwie uzasadnione powody do krytycznego spojrzenia na dzieje chrześcijańskiej pobożności. Nie zawsze należycie dbano, by wyobrażenia odpowiadały istocie rzeczy. W nauczaniu nie chodzi jednak o usunięcie wszelkich obrazów, ale o ich stałą korektę”<sup>17</sup>.

Sądzę, że należy podjąć się takiej korekty — korekty wciąż krążących w potocznym (i nie tylko potocznym) obiegu wyobrażeń dotyczących stosunku wiary do ewolucji przyrody i człowieka.

---

<sup>16</sup>J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, PAX, Warszawa 2005, s. 150.

<sup>17</sup>Tamże, s. 126.

Na początku musimy zdać sobie sprawę, jakiego rodzaju argumentacja jest tu w ogóle możliwa. Rzecznicy „naukowego” światopoglądu, słusznie wyśmiewszy dawne wyobrażenia stowarzyszone z wiarą, żądają zarazem od nas przedstawienia nowych wyobrażeń, dzięki którym wymienione powyżej punkty będą harmonizować z prawdami wiary. Wbrew ich przypuszczeniom — to da się zrobić. Z jednym wszakże zastrzeżeniem. Nie możemy mianowicie oczekiwać, że Kościół chciałby jakiegokolwiek tego rodzaju konkretne wyobrażenie uznać za obowiązujące (zwłaszcza wobec kłopotów, na jakie przywiązanie do wyobrażeń naraziło Kościół w przeszłości). W myśl encykliki *Fides et ratio* Kościół utrzymuje, że prawdy wiary można pogodzić z indywidualnym rozumem, z tym, jak my sami odbieramy świat — i że warto to robić. To jednak, w jakich konkretnych obrazach będziemy tę zgodność malować, zależy musi od wiedzy, predyspozycji i doświadczeń życiowych każdego z nas. Pewne wyobrażenia do jednych przemawiają, do innych nie.

Nie pretendując zatem do przedstawiania stanowiska Kościoła, zarysuję szkic moich własnych wyobrażeń na ten temat — w przekonaniu, że nie każdy chrześcijanin je podziela, ale w nadziei, że podziela ją niektórzy.

Mnie najmniej trudności sprawia problem niedoskonałości (c). Uderza mnie raczej piękno i harmonia świata, nie jego niedoskonałość. Wiem też — z licznych (auto)biograficznych relacji czy z prywatnych rozmów — że również bardzo wielu uczonych–przyrodników podziela ten punkt widzenia. Zachwyty nad urodą i tajemnicą świata jest bardzo powszechnym „epifenomenem” badań naukowych i jednym z najważniejszych motywów podejmowania wysiłku pracy naukowej. Nawet sami „racjoniści, w innych kontekstach polemicznych, kiedy akurat jest im wygodnie, piękno i harmonię i doskonałość świata chętnie eksponują”<sup>18</sup>. Skądinąd zresztą nie sądzę, by na ten temat warto było długo dyskutować; rzecz nieco przypomina jałowe pytanie, czy szklanka jest do połowy pełna, czy od połowy pusta. To, która z tych

---

<sup>18</sup>Zob. np. R. Dawkins, *Wspinaczka na szczyt nieprawdopodobieństwa*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998.



konceptualizacji wydaje się komuś właściwsza, zależy w dużym stopniu od jego charakteru i od osobistych doświadczeń.

Trudniejszy jest problem zrozumiałości miejsca ewolucji w zamyśle Stwórcy (b). Chrześcijanin nie musi, a nawet nie może — jak powiedzieliśmy — rozumieć wszystkich posunięć Pana Boga, ale całkowita niepojętość tak ważnej sprawy byłaby niewątpliwie dyskomfortem intelektualnym. Ja jednak mam na ten temat wyobrażenie, które mnie satysfakcjonuje. Konstrukcja mojego wyobrażenia, dlaczego Bóg stworzył świat i ludzi tak a nie inaczej, zaczyna się od przypomnienia dawnej scholastycznej aporii: czy Bóg, który jest wszechmocny, może stworzyć kamień tak ciężki, że nie mógłby go podnieść? Jeżeli może stworzyć, to nie może podnieść. A zatem nie jest wszechmocny. A jeżeli nie może stworzyć, to też nie jest wszechmocny. Dzisiaj uśmiechamy się na takie *dictum*, ale przecież Bóg stanął przed *tego rodzaju* problemem naprawdę: jak Bóg, którego wola jest prawem wszelkiego bytu, może stworzyć istotę, która będzie postępować według własnej woli? Jak może stworzyć istotę, która będąc całkowicie zależną bytowo od Stwórcy, będzie mogła Go kochać, a nie tylko słuchać? Która będzie na obraz i podobieństwo Boga, czyli będzie dla Boga **partnerem**, przyjmującym lub **odrzucającym** Boże propozycje? Która sama zdecyduje, czy odpowiedzieć na Boże wezwanie do miłości? Rozważanie tego czysto teologicznego pytania *in abstracto*, bez jakichkolwiek przesłanek empirycznych, z zasłoniętymi firankami i z zamkniętymi oczami, prowadzi do oczywistego dla mnie wniosku, że Bóg w akcie stworzenia musiał położyć między Sobą a człowiekiem jakąś potężną przesłonę, ugruntować osobowość człowieka w jakimś neutralnym aksjologicznie i przewyższającym poznawcze możliwości człowieka medium. Teraz otwieram oczy, rozsuwam firanki: świat przyrody, przebogaty strukturalnie i neutralny aksjologicznie — a w tym ewolucja człowieka jako zwierzęcia — jawi mi się jako znakomita odpowiedź na to czysto teologiczne pytanie. Ewolucja — i w ogóle stworzenie całego skomplikowanego świata materialnego — nie jest już niewytłumaczalną zagadką, lecz oczywistą podstawą *quasi*-samodzielności bytowej człowieka i jego wolnej woli.

Kiedyś trudno było sobie wyobrazić, jak znikomość człowieka we wszechświecie pogodzić z naszym statusem dzieci Bożych. Nowe wyobrażenie przedstawia tę znikomość jako **konieczny** warunek ludzkiej wolności. Zwroćenie się do Boga, do czego jesteśmy wezwani, nie byłoby wolne, gdyby nie miało realnej alternatywy; gdyby świat materialny nie dawał wystarczającego oparcia naszym pragnieniom, dążeniom i naszej ciekawości. Jezus mówi: „kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je” (Mt 16, 24). Musimy mieć co tracić, by pójść za Jego głosem. Musimy mieć swoje własne życie, kierowane instynktem, popędami, ambicją i przyjemnością.

Wyobrażenie to wyjaśnia też — tym, którzy je zaakceptują — wiele innych trudnych zagadnień wiary i teologii. Odpowiada na przykład na często powtarzane pytanie, dlaczego Bóg, jeśli istnieje, tak skąpo udziela znaków swojego istnienia. Dlaczego w swoim majestacie objawił się zaledwie kilku osobom; nawet spośród apostołów tylko Piotrowi, Janowi i Jakubowi. Otóż wyobrażenie to mówi, że nazbyt jawne wystąpienie zniweczyłoby Boży plan i Boże wezwanie do miłości, ponieważ zniszczyłoby przesłonę, o której wspominaliśmy: „Czy myślisz, że nie mógłbym poprosić Ojca mojego, a zaraz wystawiłby Mi więcej niż dwanaście zastępów aniołów?” (Mt 26, 53). Bóg musi balansować na cienkim ostrzu: jeśli całkiem się wycofa, zapomnimy o Nim, i nie będziemy Go kochać. Jeśli zbyt blisko się zbliży, padniemy przed nim na twarz w strachu śmiertelnym — i też nie będziemy Go kochać; nie taką miłością, jakiej pragnie. Dlatego nigdy nie będzie dowodu na istnienie Boga i dlatego zawsze znajdują się świadkowie Jego żywej obecności, byśmy mogli usłyszeć wezwanie.

Ważny i trudny jest też problem okrucieństwa przyrody (a). W dodatku — wbrew pozorom — jest to problem rzadko poruszany w kontekście apologetycznym, trudność bowiem, która się w tym punkcie kryje, bywa często źle diagnozowana. Apologetyci koncentrują uwagę na cierpieniach człowieka, tymczasem chodzi tu też o cierpienie wbudowane w mechanizmy świata przyrody — cierpienie zwierząt z cho-

roby, cierpienie od ataku drapieżnika itd. To tu kryje się rzeczywista trudność (ze strony wierzących zwracał na to uwagę np. C.S. Lewis)<sup>19</sup>.

Cierpienie człowieka budzi w nas być może żywszą reakcję emocjonalną, ale i jest łatwiejsze do wytłumaczenia. Teodycea w tym aspekcie jest niezwykle rozwinięta i wszystkie chyba niuanse zostały rozpatrzone na wszelkie sposoby. Odpowiedź jest dla nas czasem trudna do zaakceptowania z naszej ziemskiej perspektywy — i buntujemy się przeciwko cierpieniu. Jest to jednak jasna odpowiedź, która zasada się, po pierwsze, na przywołaniu faktu, że człowiek jest podmiotem moralnym (a zatem może cierpieć z własnej winy), i po drugie, na ukazaniu perspektywy zbawienia i wynagrodzenia cierpienia niezawinionego w życiu przyszłym.

Inaczej jest z cierpieniem zwierząt. One nie są podmiotami moralnymi; cierpienie nie będzie dla nich okazją do czynienia dobra, nie może być karą za ich grzechy, a wreszcie nie wiemy nic o jakichś perspektywach zwierzęcego zbawienia. Spróbujmy jednak i w tym wypadku wypracować jakieś — choćby tymczasowe — wyobrażenie, które pozwoli nam śmielej stawić czoła zarzutom i uchylić oskarżenie o rzekome okrucieństwo Boga.

Po pierwsze, warto odróżnić cierpienie od bólu jako pewnego stanu neuronów i zwrócić uwagę na to — współczesna psychologia udzieliłaby tu nam zapewne cennego wsparcia<sup>20</sup> — że o cierpieniu jako o psychologicznej rzeczywistości możemy mówić tylko w odniesieniu do jednostek obdarzonych indywidualną świadomością siebie jako podmiotu. Do cierpienia potrzebne jest jakieś cierpiące JA. Organizmy obdarzone układem nerwowym mogą oczywiście odczuwać ból albo strach — ale *de facto* raczej jako elektryczną informację dla mózgu

---

<sup>19</sup>C.S.Lewis, *Problem cierpienia*, Wyd. Areopag, Katowice 1997.

<sup>20</sup>Już powierzchowna obserwacja pokazuje, że podobne rany czy stłuczenia (a zatem zapewne i podobny ból — w sensie informacji neuronowej) w pewnych okolicznościach są przyczyną silnego cierpienia (np. kiedy są nam zadawane z premedytacją przez osobę, przed którą nie możemy się bronić), w innych zaś przechodzą niezauważone, praktycznie poza świadomością (np. kiedy przydarzają się nam podczas zwycięskiego dla nas biegu przełajowego). W tym drugim wypadku właściwie nie cierpimy — mimo bólu.

o jakichś nieprawidłowościach w poszczególnych organach lub o zbliżającym się niebezpieczeństwie niż jako cierpienie.

Reakcja motoryczna na taki impuls — w postaci grymasu czy konwulsji, albo odgłosu — może na nas robić straszne wrażenie. Wiadomo, że człowiek zdolny jest do empatii a zdolność ta umożliwia mu współczujące postawienie się w sytuacji innej osoby. Znane są obszary mózgu odpowiedzialne za tę zdolność, a także — z grubsza — sam jej mechanizm: kiedy obserwujemy ruchy (także mimiczne) innej osoby, mózg nasz generuje taki układ pobudzeń neuronalnych, jakbyśmy sami znajdowali się w stanie, w którym wykonywalibyśmy takie ruchy czy grymasy<sup>21</sup>. Współczucie, jak się okazuje, nie jest metaforą — naprawdę potrafimy współ-odczuwać z innymi osobami. Mechanizm ten jest niezwykle cennym źródłem wiedzy o innych ludziach. Pozwala on nam przypisać innej osobie takie odczucia, jakie my sami mielibyśmy, gdybyśmy zachowywali się tak, jak ona (i które są przez ten mechanizm, w odpowiednio osłabionej formie, wywoływane).

Ze względu na to, że ludzie są do siebie podobni i mniej więcej podobnie reagują na te same bodźce, przypisanie takie jest najczęściej trafne i przez to wiarygodne. W wypadku reakcji na ból zwierzęcia mechanizm ten wiedzie nas jednak na manowce. Każe on nam przypisywać temu zwierzęciu takie odczucia, jakie my sami mielibyśmy, gdybyśmy z bólu krzywili twarz, wili się w konwulsjach albo krzyczeli. To przypisanie nie jest jednak wiarygodne. Ludzie i zwierzęta nie są do siebie podobni pod względem życia psychicznego i nie możemy wiedzieć, w jakim stopniu to, co naprawdę odczuwają zwierzęta, zbliżone jest do naszego cierpienia<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup>W korze ruchowej (ciemieniowej) są tzw. neurony lustrzane; zob. np. Rizzolatti, Giacomo, Craighero, Laila, "The Mirror-Neuron System", *Annu. Rev. Neurosci.* 2004, 27, ss. 169–192.

<sup>22</sup>Jest tu oczywiście — z biologicznego punktu widzenia — pewna nieostrość między obdarzonymi podmiotowością moralną osobami, a pozbawionymi takiej podmiotowości zwierzętami. Nie wiemy przecież do końca, od kiedy w historii gatunku *homo sapiens* można mówić o pełni człowieczeństwa. Także jednak świadomość i samoświadomość, która jest warunkiem zdolności odczuwania cierpienia (w odróżnieniu od bólu), jest stopniowalna i nieostra. Można chyba przypuścić, że nieostrości

Druga okoliczność nakazuje zwrócić uwagę na pewne strukturalne zależności w obrębie świata przyrody. Ból jest tylko mechanizmem obronnym, który wyewoluował jako **korzystne** przystosowanie, pozwalające w większej liczbie przypadków uniknąć śmierci. To śmierć sama jest właśnie tym rzekomym złem, które zesłane jest przez okrutnego Boga. Ale śmierć organizmów jest warunkiem ewolucji. Jest ona strukturalnie koniecznym składnikiem świata dającego nam wolność; skoro więc Bóg dopuszcza nawet zło, by umożliwić nam wolny wybór, dlaczegożby nie miał dopuścić neutralnej aksjologicznie śmierci? My sami akceptujemy tę cenę, żywiąc się zwierzętami, broniąc się przed zwierzętami czy wreszcie rozdeptując drobne zwierzęta podczas szybkiego marszu przez las<sup>23</sup>. Dlaczego więc oskarżamy Pana Boga, że akceptuje tę cenę w zamian za uruchomienie mechanizmu ewolucji, która daje nam wolność i życie? Bez śmierci, bez walki o byt, bez „prawa dżungli” — nie byłoby ewolucji (tak przecież hołubionej i wychwalanej przez „racjonalistów”). Bez śmierci organizmów cały świat byłby martwy — i bezwartościowy.

Nam może to wydawać się okrutne, musimy jednak pamiętać, że Bóg patrzy na doczesne przypadłości z innej perspektywy. Nie powinniśmy też mylić emocjonalnego sprzeciwu z moralnym osądem.

\* \* \*

Kolejnym punktem zapalnym w sporze pomiędzy wyznawcami światopoglądu „naukowego” a wiarą i teologią są kwestie eschatologiczne, w szczególności dotyczące umierania i zmartwychwstania ciał.

Zacznijmy od tego drugiego. Jest to — znowu — problem odpowiednich wyobrażeń. Kiedyś niewiele wiedziano o cyrkulacji materii w przyrodzie i doprawdy trudno dziwić się ludziom ówczesnym, że

---

te pokrywają się i gdybyśmy mieli przeprowadzić jakąś regulację, to tak samo wypadłoby ustalić zbiór istot, które mogą zostać zbawione, z jednej strony, oraz zbiór istot zdolnych do odczuwania cierpienia — z drugiej.

<sup>23</sup>kądinąd zawsze warto minimalizować tę cenę i dlatego naprawdę godny podziwu jest zwyczaj pobożnych Hindusów, którzy idąc, zamiatają drogę przed sobą specjalną miotką, żeby niczego nie rozdeptać.

wzdragali się przed paleniem czy krojeniem, czy wszelkim innym wykorzystaniem zwłok. Problem zmartwychwstania ciał i dzisiaj pozostaje trudny, a nauka, która może rzucić nań światło — w ograniczonym jedynie stopniu — nie jest dostępna każdemu. Problem ten wymaga w szczególności rozwiązania całego kompleksu zagadnień ontologicznych, w tym zagadnienia pozaczasowości a przede wszystkim pozaprzestrzenności Boga (i zaświatów). Filozofowie zasadnie pytają, w jakim sensie można mówić o cielesności po zmartwychwstaniu, skoro nie tylko materii, z jakiej kiedyś ciało było złożone, nie da się już odzyskać (bo stanowi ona część wielu różnych ciał), ale w ogóle trudno pojąć, czym miałyby być ciało poza przestrzenią — bardzo popularna w ontologii jest bowiem definicja ciała jako przedmiotu rozciągniętego (przestrzennie). Ratzinger w cytowanej już książce poświęconej zagadnieniom eschatologicznym wyraźnie stwierdza (po wnikliwym zbadaniu dwóch tysięcy lat tradycji teologicznej), że nie możemy tu liczyć na jakieś przełomowe, ostateczne ustalenia: „Kto jednak opierając się na danych współczesnych nauk przyrodniczych, zdoła sobie wyobrazić zmartwychwstanie ciała? Takie zmartwychwstanie zakłada przecież jakąś zupełnie nową materialność, jakąś zasadniczą przemianę Kosmosu”<sup>24</sup>. I on jednak z wielką uwagą analizuje możliwe ujęcia tej właśnie „materii”. Wśród tych ujęć na pierwszy plan wybija się wątek odróżnienia pojęć „ciała” i „cielesności”. Idea tego odróżnienia wywodzi się już od Orygenes<sup>25</sup> a z całą mocą powraca u Tomasza, u którego substancjalna dusza może być zarazem formą ciała (konstrukcja taka jest całkowicie nieakceptowalna z punktu widzenia czystego arystotelizmu — dlatego właśnie, że duszy przysługuje w niej jakaś inna od samego ciała „cielesność”)<sup>26</sup>. Żadnej z tych

---

<sup>24</sup>Ratzinger, dz. cyt., s. 103.

<sup>25</sup>„[R]ozróżniał on [Orygenes] w ciele ludzkim, z jednej strony, materialność, podlegającą stałej przemianie, nie zachowującą swej pełnej idencjności nawet w ciągu dwu dni, z drugiej zaś strony — trwałą formę, w której wyraża się nieomylnie indywidualność człowieka. Idencjności ciała zmartwychwstałego nie warunkują elementy podległe stałej przemianie, ale owa „postać”, ów „charakter” który tworzy człowiek” [tamże, ss. 162–163].

<sup>26</sup>Por. tamże, s. 165.

koncepcji nie można przyjąć jako gotowego rozwiązania i „[d]zisiaj trzeba syntezy dokonać na nowo, po to, aby zachować właśnie to, co dla Tomasza było istotne [...]. Zasadnicza jego myśl pozostaje [jednak] dla nas wskazaniem: [...] tożsamości ciała nie należy szukać, wychodząc od materii, ale od czynnika osobowego [...]. Cieleśność jest czymś więcej niż sumą elementów materialnych”<sup>27</sup>.

Czym w takim razie jest ta cieleśność? Tego nigdy nie dowiemy się na pewno — na tym świecie. Współczesna nauka potrafi już jednak dostarczyć nam bardzo interesujących wyobrażeń. W szczególności nauki biologiczne o mózgu sugerują tu obiecującą hipotezę, wpisującą się w wyróżniany przez Ratzingera ciąg ujęć Orygenesusa i Tomasza (hipotezę tę zawdzięczam prof. Janowi Kozłowskiemu z Instytutu Biologii Środowiskowej UJ). Otóż człowiek ma mentalną reprezentację swojego ciała, która sprawia, że możemy odczuwać ból w odciętych kończynach, że potrafimy dotknąć czubka nosa z zamkniętymi oczami itp. W czasie naszego życia reprezentacja ta jest zakodowana w materialnym mózgu (wiadomo już dzisiaj nawet, w jakiej części mózgu jest ten obraz przechowywany), ona sama jednak — jak każda informacja — jest pozaprzestrzennym abstraktem. Wystarczy teraz, by do zmartwychwstania zachowywała się ta **abstrakcyjna** informacja (w jakikolwiek sposób), by móc mówić o cieleśności — w innym sensie niż posiadanie materialnego ciała. Biologia poucza więc, że nie musimy — rozważając zmartwychwstanie ciała — angażować się w filozoficzną definicję ciała jako czegoś rozciągniętego czasoprzestrzenie (ani tym bardziej nie musimy martwić się o poszczególne atomy naszych ziemskich ciał). Trudno jednak oczekiwać, by tego rodzaju wyjaśnienie — które w szczegółach zmieniać się będzie z czasem w miarę postępu neurobiologii — mogło znaleźć powszechne uznanie jako przemawiające do wyobraźni przeciętnego wiernego; nie będzie więc raczej głoszone z ambon.

Inaczej jest z kwestią umierania. To nie jest kwestia wyobrażeń, a w każdym razie nie tylko wyobrażeń. Jest to kwestia etyczna: chodzi o świętość życia. „Teologia nadal stara się ingerować w medycynę za-

---

<sup>27</sup>Tamże, s. 166.

wsze, gdy dopatrzy się w niej jakichś kwestii moralnych...” — zauważa Russell<sup>28</sup>. Ale — inaczej niż zdaje się on sądzić — nie jest to reliktdawnych uprzedzeń; nie jest to też szybko zanikająca konsekwencja niedostatku wiedzy. Jest to trwały i niezbywalny element wiary: nakaz sprzeciwu wobec zła. Wiara nie może ograniczyć się do czystej prywatności. Tutaj mamy jeden z najbardziej wyrazistych przykładów, kiedy wierzący muszą bronić swoich przekonań publicznie. Muszą przeciwstawiać się zawsze wtedy, kiedy życie poświęcane jest dla rzeczy mniej wartościowych: dla wygody czy dla pieniędzy. Sprzeciwiają się jednak także, kiedy życie jednego niewinnego człowieka stawiane jest niżej niż życie innego. To tutaj kryje się istota sporu cywilizacyjnego. Praktyka medyczna stawia nas czasem w sytuacjach, które prowokują do takiej nieuprawnionej hierarchizacji: ciąża stanowiąca zagrożenie dla zdrowia matki, sztuczne zapłodnienie, klonowanie, pozyskiwanie komórek macierzystych z zarodków etc. Współczesna cywilizacja — nazwana właśnie z tego powodu cywilizacją śmierci — dopuszcza, a w swoich skrajnych postaciach nawet zachęca, by wartość życia różnicować: postawić zwiększoną jakość życia bezdziejnej dotychczas pary ponad życiem wielu zarodków, które musiały zginąć w procedurze sztucznego zapłodnienia; postawić skuteczniejszą terapię niektórych chorych nad życiem zarodków, z których można by wyhodować „części zamienne”; postawić bezpieczeństwo matki ponad życiem jej dziecka. Chrześcijanin musi się temu przeciwstawić. Encyklika Piusa XI, na którą powołuje się Russell, nie żąda, by zabijać matkę, aby uratować dziecko. Żąda, by w razie zagrożenia próbować ratować jedno i drugie, a żadnego z góry nie skazywać na śmierć: „Prawi i umiejętni lekarze zasługują na najwyższą pochwałę, gdyż starają się ochronić i zachować życie zarówno matki, jak i dziecka; i odwrotnie, nie są godni wykonywania szlachetnego zawodu lekarza ci, którzy doprowadzają do śmierci matkę lub dziecko...”<sup>29</sup>. Owszem — może to znaczyć, że próbując ratować dziecko, zmniejszamy nieco szanse matki. Że gdybyśmy od razu **zabili** dziecko, matkę byłoby **ła-**

---

<sup>28</sup>Russell, dz. cyt., s. 69.

<sup>29</sup>Cytat za Russellem, dz. cyt., s. 68.



**twiej** uratować. Russell uważa, że wolno a może i należy zaakceptować taką transakcję. Chrześcijanin nie może się na nią zgodzić. Życie dziecka nie jest więcej warte, ale i nie mniej niż życie jego matki. Lekarz ma starać się ratować „jak najwięcej” życia, przykładając do matki i dziecka równą wagę.

Rozstrzygającego argumentu, ponad wiarą i niewiarą, tutaj zapewne nie będzie. Można jednak wskazać słabe punkty stanowiska Russella i jego naśladowców. Ogłasza on na przykład — a wielu nowoczesnych ludzi podpisuje się pod tą deklaracją — że to „niesprawiedliwe”, by takie nowe, nieświadome, rozwijające się dopiero życie miało zagrozić dobrze już osadzonemu na tym świecie życiu matki. Nie podaje jednak żadnych źródeł, w których to specyficzne pojęcie sprawiedliwości byłoby ugruntowane, co z kolei rodzi uzasadnione podejrzenia, że Russellowska „sprawiedliwość” nie ma żadnej sankcji aksjologicznej, lecz jest tylko zasłoną ukrywającą naturalne, ale niemoralne przekonanie o wyższości życia własnego i życia swoich przyjaciółek nad życiem jakichś obcych i niewygodnych dla nas istot.

Można tu odnotować jeszcze jeden argument, stosowany zwłaszcza przez zwolenników aborcji jako dopuszczalnej metody kontroli urodzeń. Mówią oni, że aborcja jest dopuszczalna, bo jest naturalna: organizm matki sam uśmierca niezliczone zarodki, zanim w końcu nie uzna, że ten a ten dość dobrze rokuje (organizm „uprawia” eugenikę, mówiąc brutalnie i wprost); zanikanie tego mechanizmu u starszych kobiet jest zresztą powodem, że z wiekiem rośnie odsetek urodzeń z wadami genetycznymi. To oczywiście prawda — rzeczywiście jest taki naturalny mechanizm. Podobnie jak prawdą jest to, że wszyscy w ogóle kiedyś umrzemy: śmierć dorosłych jest jeszcze bardziej naturalna niż śmierć zarodków (każdy dorosły kiedyś umiera, a nie każdy zarodek). Czy w związku z tym dopuszczalne jest, byśmy to my, własną decyzją, sprowadzili na kogoś śmierć (która i tak go przecież nie minie)? Czy możemy mordować kogo popadnie, bo przecież i tak wcześniej czy później on umrze? Nie. Trzeba więc skończyć raz na zawsze z przekonaniem, że wszystko, co naturalne jest moralnie dopuszczalne (i z jego transpozycją: że wszystko co niedopuszczalne

jest w jakimś sensie nienaturalne)<sup>30</sup>. Jak wiadomo od czasów Hume'a co najmniej, nie ma wynikania między faktami a normami. Wszelka uczoność obecnej i przyszłej medycyny nie powie nam całej prawdy o tym, co wolno nam, a czego nie wolno uczynić.

Nie znaczy to oczywiście, że znajomość medycyny nie ma praktycznego znaczenia w decyzjach moralnych. To ona dostarcza nowych metod terapii, to ona pozwala z ciężkim, ale czystym sumieniem podjąć czasem tę ostateczną decyzję, by stanowiący bezpośrednio i śmiertelne zagrożenie dla matki płód wyjąć z jej organizmu (co jest koniecznością — jak mówi wiedza medyczna — na przykład w wypadku ciąży pozamacicznej). Zaprawdę, prawi i *umiejętni* lekarze zasługują na najwyższą pochwałę...

\* \* \*

Eschatologia prowadzi nas następnie do problemu duszy, świadomości i wolnej woli. W tych sprawach trudności wyobrazeniowe mają obie strony — bardzo to bowiem niepodatna dla wyobraźni materia. Russell na przykład, po długiej opowieści o problemach europejskiej filozofii z zagadnieniem wolnej woli, ostatecznie konkluduje, że nasze akty woli mają przyczyny w naszych pragnieniach, a pragnienia — w funkcjonowaniu gruczołów, we wczesnej edukacji, w zapomnianych doświadczeniach, potrzebie zyskania aprobaty itd.<sup>31</sup>. Z małym kwantyfikatorem — to konkluzja banalna; nasze działanie bywa skutkiem takich przyczyn, to jasne. Z dużym kwantyfikatorem — to oczywiście fałsz: potrafimy działać wbrew zachceniom, potrafimy — rzadko i z trudem, ale potrafimy — przezwyciężyć złe trawienie, traumy z dzieciństwa, Freudowskie zahamowania i żądzę poklasku i wszelkie przyczyny, jakie tylko Russell zechciałby nam jeszcze wymyślić.

---

<sup>30</sup>Co ciekawe, to samo przekonanie w wersji wprost jest często podstawą rozumowań „wolnomyślicieli” (‘aborcja jest naturalna, więc jest dopuszczalna’), a w wersji transponowanej — „fundamentalistów” (‘homoseksualizm jest niedopuszczalny, a zatem jest zbrodniem’). W obu wersjach — logicznie przeciw sobie równoważnych — to jest taka sama bzdura.

<sup>31</sup>Russell, dz. cyt., ss. 79–80.

Jego wyliczanka nie ma żadnej mocy. Powołanie się Russella na osobiste doświadczenie, jakoby nie doświadczał on w introspekcji żadnych śladów własnej wolnej woli — ukazuje jedynie osobniczą osobliwość tego doświadczenia, obcą jak sądzę ogromnej większości ludzi<sup>32</sup>.

Więcej racji ma Russell, kiedy krytykuje powiązanie teologicznego pojęcia duszy z psychologicznie rozumianą świadomością, umysłem czy osobowością. Chociaż wciąż nie wiemy do końca, czym jest umysł, wiemy jednak, że funkcje i dyspozycje, w których umysł się przejawia, są ugruntowane fizjologicznie. Nie wiemy do końca, czym jest świadomość, wiemy jednak, że umiejętność rozpoznawania doznań jako *swoich* doznań nie jest cechą wyłącznie ludzką (mają ją niektóre małpy, delfiny a nawet słonie); i ona zresztą ma swoją lokalizację w mózgu. Nie wiemy wreszcie do końca, jaka jest natura osobowości: sumy naszych nawyków, predyspozycji, wspomnień i pragnień; nie wiemy w szczególności, jak wiele z nich dziedziczymy po przodkach, a ile powstaje w nas w kontakcie ze światem; wiemy jednak, że jest to dość luźny konglomerat, zmieniający się w czasie, powoli, ale nieubłaganie: dawne predyspozycje stają się tylko wspomnieniami, pragnienia — nawykami, a wszystko to słabnie i zanika z czasem, często na wiele lat przed fizyczną śmiercią naszych organizmów. Zaprawdę trudno sobie wyobrazić, by to właśnie było duszą nieśmiertelną. Pokazuje to — po raz kolejny — że prawda, którą głosi teologia, nie zawsze jest łatwo dostępna dla wyobraźni. Taki stan rzeczy nie przeciwstawia jednak teologii nauce; przeciwnie — nauka może nam posłużyć za narzędzie do wysublimowania właściwego obrazu, a więc zostać sojusznikiem i partnerem teologii. I sama nauka zresztą stawia nas przed problemami wykraczającymi poza intuicyjną zdolność pojmowania: fizyka

---

<sup>32</sup>Russell, dz. cyt., s. 103. Skądinąd pewne fakty w jego biografii (uczciwie przez niego samego zrelacjonowane) zdają się potwierdzać, że ta deklaracja jest szczerą i że Russell w pewnych okresach życia istotnie postępował tak, jakby był bezwolnym manekinem w mocy pojawiających się nie wiadomo skąd zachceń i porywów — dotyczy to zwłaszcza jego życia erotycznego. Zob. Russell, *Autobiografia 1872–1914*, Warszawa 1971.

relatywistyczna, czy mechanika kwantowa stanowią wciąż wielkie wyzwanie dla filozofii, a zwłaszcza dla wyobraźni<sup>33</sup>.

Ostatecznie morał jest taki: teologowie powinni pamiętać, że „osobowość” jest słowem dwuznacznym. Co innego znaczy w psychologii, co innego musi znaczyć w teologii. Znaczenie psychologiczne eksplloatujemy wtedy, kiedy mówimy o osobowości w potocznych kontekstach: osobowość introwertyczna, ekstrawertyczna, silna, słaba, bogata, nieskomplikowana — oto typowe określenia. Osobowość psychologiczna ugruntowana jest w ciele — w mózgu przede wszystkim, ale i w gruczołach, w krążeniu i w dobrym trawieniu. Osobowość teologiczna — dusza — to metafizyczna *haecceitas*, zasada indywidualności. To wehikuł tożsamości człowieka między śmiercią ciała a zmartwychwstaniem. Jak powiedzieliśmy wyżej, tak rozumianej duszy przysługuje „cielesność” jako pewnego rodzaju świadomość ciała — bez ciała. Może się w tym zawierać nie tylko poczucie własnych członków, o czym wspominaliśmy, ale i jakieś bardziej wyrafinowane funkcje ciała; w tym intelektualne zdolności mózgu. Jak wiele jednak z naszej psychologicznej osobowości przetrwa w nas do dnia Sądu, tego nie wiemy. I szczerze mówiąc, nie sądzę, żeby przetrwało dużo. Katechizm jako przymioty duszy wymienia otwartość na prawdę i piękno, zmysł moralny, wolność, sumienie, dążenie do nieskończoności i szczęścia — z domniemaniem, że są to przymioty właściwe tylko człowiekowi. Można do tego dodać parę ważnych cech, które dzielimy z niektórymi zwierzętami, a które też w owym pakiecie „cielesności” duszy powinny znaleźć swoją reprezentację — świadomość, pamięć, zdolność rozumowania. A także to, co dzielimy z samym Bogiem, dzięki czemu jesteśmy Jego obrazem (oby podobnym): zdolność do miłości. Ale nie będzie tam raczej tego, że lubimy kolor zielony i długie spacery, jak zdają się wierzyć ci, którzy pojmują raj na obraz szczęśliwego ogrodu, w którym przez wieczność będziemy mogli robić to, co najbardziej lubimy tym świecie. Musimy się z tym pogo-

---

<sup>33</sup>Tylko chciejstwo przemawia przez Russella, kiedy wbrew oczywistości twierdzi, że „[współczesne] procedury fizyki teoretycznej znacznie lepiej harmonizują z postulatami naukowej filozofii” Russell, *Religia i nauka*, s. 80.

dział, że tak jak ciało nasze się zmienia nieustannie i w zaświatach nie będzie tą zbiorowością atomów, którą jest w pewnej chwili, gdy się akurat nad tym zastanawiamy — choćby dlatego, że jeszcze w trakcie naszego życia wiele z tych atomów opuści nasze ciało i zostanie wbudowanych w inne ciała — tak i nasza osobowość psychologiczna się zmienia. Nie mamy jednej, „naszej” osobowości przez cały czas trwania naszego życia.

Zresztą, nawet gdybyśmy ją mieli, nie wpuściliby nas z nią do raju. Chrystus wzywa nas, byśmy wciąż próbowali porzucić tę osobowość, którą akurat mamy. Mamy utracić nasze życie, by zyskać życie wieczne. Zrezygnować ze swoich pragnień i upodobań. W pewnym sensie byłoby dla nas najlepiej, gdybyśmy ich w ogóle nie mieli. Żeby osiągnąć życie wieczne, musimy wyrzec się swojej osobowości; odrzucić ją i przyjąć tę, którą da nam Jezus. W tym sensie dla każdego byłoby najlepiej po prostu umrzeć zaraz po urodzeniu lub pozostawać całe życie w stanie głębokiego upośledzenia. Nie bez kozery szaleńców przez wieki nazywano świętymi. Zmarłe niemowlęta i ludzie niespełna rozumu mają już zbawienie w kieszeni. I tylko przez słabość naszej wiary nie chcielibyśmy się z nimi zamienić.

Nie jest to jednak podstawa do tego, by porzucić przekonanie, że życie na tym świecie jest jedynie przygotowaniem do życia na tamtym, jak poucza Kościół<sup>34</sup>. Bóg chce, żebyśmy kochali Go z wolnej i nieprzymuszonej woli. Gdyby wszyscy pomarli bezmyślnie i bezwolnie, jako dzieci czy szaleńcy, to ucierpiałby Boży plan. Nic złego się nie dzieje, jeżeli mrą tak tylko niektórzy. Umarłych „niewinnych” Bóg zbawia i tak — napełnia ich tą miłością, której „nie zdążyli” Mu ofiarować sami. My jednak, którym nie była dana łaska śmierci w nieświadomości, jesteśmy wezwani do tego, by odpowiedzieć Bogu swoją wolną decyzją i dopiero za tę „zasługę” zostać zbawionym. Nas Bóg nie napełnia miłością do siebie, tylko prosi, byśmy tę miłość

---

<sup>34</sup>Słabnięcie tego przekonania, które odnotowuje Russell (dz. cyt., s. 85), nie ma nic wspólnego ani z rozpowszechnieniem się wyżej opisanej, dość mało imponującej wizji osobowości — nie jest to bowiem wizja rozpowszechniona — ani też z przekonaniem naukowymi, jak zdaje się on sądzić. Jeśli już — to ze zdobycami techniki, które ugruntowują w ludziach wiarę, jakże naiwną, że są oni panami własnego losu.

wzbudzili w sobie sami. Dlatego tym większą radość sprawimy Bogu — jeżeli ofiarujemy Mu swoją miłość — im głębiej uświadomimy sobie swoją wolność. Do tego zaś potrzeba bogatego doświadczenia życiowego. A ponieważ Bóg nie chciał, żebyśmy byli miotani tylko między wezwaniem Jego a pokusą Szatana, dał nam neutralną naturę, która sama nie jest ani dobra, ani zła. Zawiera ona elementy, dzięki którym możemy się wznieść do miłości Boga, ale i takie, przez które możemy stoczyć się w otchłań. Oto właśnie psychologiczna osobowość, która daje nam neutralny aksjologicznie motor działania, jako podstawę naszej wolności.

Życie jako przygotowanie powinniśmy więc rozumieć tak właśnie: jako ćwiczenie wolności, by tym potężniej brzmiało nasze „tak”. Kiedy już wypowiemy to „tak” i pieczęć na nim położy nasza śmierć, ziemską osobowość nie będzie nam więcej potrzebna. Dlatego też teologia nie powinna obawiać się — a tym bardziej zgłaszać sprzeciwów — gdy nauki biologiczne (w tym tzw. socjobiologia) coraz śmielej próbują na swój sposób wyjaśniać ludzką psychikę i ludzkie zachowanie. To są badania tylko tego neutralnego podłoża. Nie sięgają one i sięgnąć nie mogą do naszej prawdziwej osobowości, której jeszcze nie mamy, która czeka na nas dopiero w przyszłym życiu.

\* \* \*

Przejdźmy teraz do omówienia ostatniego kierunku ataku, jaki przypuszczają na religię jej przeciwnicy — ataku kwestionującego aksjologiczny wymiar religii. Wielu z owych przeciwników mianowicie, choć rzecz jasna nie wszyscy, zajmuje stanowisko tzw. subiektywizmu etycznego (o emotywistycznym zabarwieniu). Po raz kolejny po wzorcowe, szczególnie dobitne sformułowanie zwrócimy się do Russella. Jego zdaniem „gdy mówimy, że to a to ma ‘wartość’, wyrażamy własne emocje, nie zaś fakt, który pozostałby prawdą także wtedy, gdyby nasze osobiste uczucia były inne” oraz „gdy dwaj ludzie różnią się w opiniach dotyczących wartości, nie ma między nimi różnicy zdań w kwestii prawdy, jest tylko różnica smaku”<sup>35</sup>. O stanowisku tym

---

<sup>35</sup>Russell, dz. cyt., ss. 142, 147.

Russell twierdzi, że jest ono nie do pogodzenia z teologią (w szczególności np. wyklucza istnienie grzechu w jakimkolwiek absolutnym sensie tego słowa), natomiast harmonizuje z duchem nauki — przez to, po pierwsze, że odmawia istnienia takim „nienaukowym” bytom jak wartości czy normy, oraz przez to, po drugie, że nauka przemawia przeciwko stanowiskom konkurencyjnym.

Uważam, że stanowisko takie jest (a) trudne do utrzymania z niezależnych od nauki i religii powodów oraz (b) współczesna nauka nie tylko nie przemawia przeciwko stanowiskom konkurencyjnym, ale wyraźnie je wspiera. Pełne uzasadnienie tych punktów wymagałoby napisania odrębnego traktatu, tutaj więc ograniczę się jedynie do naskicowania linii argumentacyjnej.

Ad (a). Wobec stanowiska subiektywizmu wysuwano często zarzut taki, że jest ono niemoralne, w szczególności prowadzi do erozji przekonań moralnych zajmujących to stanowisko ludzi. Jego zwolennicy bronią się przed tym zarzutem — i obrona ta ma za sobą pewną rację — że nie istnieje *logiczne* przełożenie uznawanej przez kogoś tezy o pochodzeniu norm moralnych (a tak należałoby zaklasyfikować stanowisko subiektywizmu) na osobistą moralność tego kogoś. Przeciwno tej obronie można jednak też wysunąć poważną obiekcję. Otóż zachodzi oczywista i bardzo silna prawidłowość *psychologiczna*, zgodnie z którą sposób uzasadnienia przyjmowanej przez kogoś moralności ma istotny wpływ na wytrwałość i determinację jego postępowania. Trzeba sobie tu jednak powiedzieć otwarcie, że ani ten zarzut, ani ta obrona nie mają większego znaczenia, nie można bowiem o prawdzie lub fałszu jakiegoś stanowiska orzekać na podstawie tego, czy jest ono pożyteczne, czy szkodliwe. Ma natomiast znaczenie to, że subiektywizm jest — by tak rzec — kompletnie nieadekwatny empirycznie w kwestii myślenia o wartościach czy psychologicznego mechanizmu wydawania sądów moralnych. Stawia on na równi kwestie moralne z kwestiami smaku i pożądania, co sprawia, że obraz moralności proponowany przez to stanowisko jest drastycznie różny od tego, jak ogromna większość ludzi moralność postrzega (pomijając już kwestię *prze*–strzegania norm moralnych). Subiektywizm mianowicie

utożsamia zjawiska psychiczne, które są w sposób oczywisty (i bez trudności uchwytny, dodajmy, dla empirycznej psychologii) różne: wie o tym każdy, kto kiedykolwiek był w stanie odróżnić chętkę na coś z moralną oceną tego czegoś, kto kiedykolwiek zabraniał sobie czegoś, czego pożądał lub nakazywał sobie coś, na co wcale nie miał ochoty. Subiektywizm żąda też radykalnej reformy języka: „Karania nie można zatem uzasadniać tym — pisze Russell — że przestępca jest „niegodziwy”, lecz tylko tym, że zachował się w taki sposób, od jakiego inni ludzie chcą wszystkich odstraszyć”. Ponieważ zdaniem Russella osąd moralny to jedynie deklaracja pragnień i gustów, nie możemy nazywać „niegodziwym” seryjnego mordercy czy komendanta obozu koncentracyjnego; stwierdzić możemy jedynie, iż pragnął on czegoś innego, niż my byśmy sobie życzyli — zupełnie tak samo, jak sąsiad przy stole, który woli kawę, podczas kiedy my pijemy herbatę.

Russell nie przedstawia żadnego argumentu, który uzasadniałby te idące wbrew wszelkiej oczywistości posunięcia. Jego wywody na ten temat otwiera zdanie: „zacznijmy od spostrzeżenia, że cała idea dobra i zła wiąże się w pewien sposób z naszymi pragnieniami”<sup>36</sup>. Zdanie to wyraża w ogólnikowy sposób właśnie tezę subiektywizmu, jeżeli więc od tego „sposobienia” mamy zacząć, nie ma po co dalej argumentować — to patentowane *petitio principii*. Z równym powodzeniem można dowodzić, że Lenin był inkarnacją Buddy, jeżeli zaczniemy od „sposobienia”, że idea pochodzenia Lenina od Buddy wiąże się w pewien sposób z inkarnacją.

Ad (b). Alternatywą wobec subiektywizmu są różne formy obiektywizmu (o zabarwieniu intuicjonistycznym). Będą wśród nich tezy głoszące obiektywne istnienie wartości i norm lub przynajmniej postulujące istnienie swoistego zmysłu moralnego (intuicji). Obraz, który się z tych form wyłania<sup>37</sup>, odpowiada mniej więcej praktyce dokonywania osądu moralnego (respektuje w szczególności różnicę między takim osądem a deklaracją woli czy ochoty) a ponadto — wbrew Russellowi,

<sup>36</sup>Russell, dz. cyt., s. 142.

<sup>37</sup>Za jedną z nich opowiadam się w M. Tałasiewicz, „Dwa szkice aksjologiczne”, [w:] W. Strawiński et al. (red.), *Myśli o języku, nauce i wartościach*, Warszawa 2006.



a w myśl poglądów Mariana Przełęckiego<sup>38</sup> — przypomina badania naukowe rzeczywistości fizycznej. Badania takie również opierają się na zdrowym rozsądku wspólnoty uczonych i na indywidualnym wysiłku jednostek (który wszakże musi harmonizować ze standardami wspólnoty i podlega jej ocenie); muszą też w zadawalający sposób wyjaśniać fakty i zjawiska powierzchniowe obserwowane przez wszystkich (ale nie ułomnych) ludzi.

Przeciwno temu stanowisku — czy tej grupie stanowisk — podnosi się w zasadzie tylko jedną okoliczność: w sądach moralnych ludzie są znacznie mniej zgodni niż w twierdzeniach na temat rzeczywistości fizycznej. To trafny zarzut, ale wbrew temu, co się zazwyczaj głosi (głosi to np. Russell<sup>39</sup>), nie jest to zarzut dyskwalifikujący i w żadnym razie nie dowodzi, że zmysł wartości nie istnieje. Można bowiem pokusić się o wytłumaczenie tej różnicy.

Zauważmy najpierw, że najczęściej różnimy się w ocenach dotyczących **potencjalnych** czynów, lub czynów wziętych *in abstracto*, a jeśli nawet konkretnych, to oglądanych z odległej perspektywy, z której tylko typowe elementy są widoczne. W pytaniu ‘co byś zrobił, gdyby to czy tamto’<sup>40</sup> — owo „to czy tamto”, stanowiące warunek początkowy predykcji, jest dramatycznie uboższe niż rzeczywiste okoliczności dokonywania ocenianych czynów, zarówno jeśli chodzi o dane o motywach czynu, jak i o jego konsekwencjach. I bardzo często spór rozpoczyna się nie od różnic w bezpośrednim doświadczeniu wartości, lecz właśnie wskutek odmiennego domniemania motywów i przyjęcia innego oszacowania skutków danego czynu. Nie musi to świadczyć o braku wspólnych danych aksjologicznych (a co za tym idzie o braku owego zmysłu wartości, który ich dostarcza), a może na przykład o tym jedynie, że mechanizmy uogólniania sądów i wyprowadzania predykcji są w nauce daleko lepiej ugruntowane niż w etyce. Niezależnym argumentem na rzecz takiej właśnie interpretacji owej

---

<sup>38</sup>Por. M. Przełęcki, *Poza granicami nauki*, Warszawa 1996.

<sup>39</sup>Russell, dz. cyt., s. 147.

<sup>40</sup>Wszelkie ‘testy przekonań moralnych’ — takie jak harwardzki Moral Sense Test (<http://moral.wjh.harvard.edu/index.html>) — mają taki właśnie charakter.

rozbieżności jest to, że nauka znana jest z dbałości o metodologiczną czystość i tylko fakty należące do danej dziedziny dopuszcza jako podstawę uogólnień teoretycznych; tymczasem uczestnicy dyskursu moralnego poczytują sobie wręcz za zasługę, jeżeli zdołają do uzasadnień etycznych domieszać na przykład argumenty estetyczne (wciąż słyszemy powtarzane z aprobatą Herbertowskie *dictum*, że to czy tamto ‘jest kwestią smaku’) lub dywagacje o społecznej użyteczności, lub szkodliwości pewnych wzorców postępowania.

Pewne formy zakłóceń właściwych dla etyki w znacznie większym stopniu niż dla nauki niewątpliwie wypaczają także te bezpośrednie doświadczenia. Zwolennik obiektywizmu uważa, że wartości nie są emocjami, nie może jednak przeczyć oczywistemu faktowi, że spory etyczne bywają emocjonalnie uwarunkowane<sup>41</sup>. Różnić się zatem możemy nie dlatego, że nasz zmysł moralny podsuwa nam różne oceny, albo że w ogóle nie mamy zmysłu moralnego, lecz dlatego, że nader często zagłuszamy go, poddając się podziwowi lub niechęci, chcąc komuś pomóc lub komuś zaszkodzić. Dlatego, że najpierw poddajemy się emocjom, a potem szukamy dla nich moralnego usprawiedliwienia. Tak bywa — tak bywa bardzo często. Ale w nie większym stopniu świadczy to przeciwko istnieniu zmysłu wartości niż oszustwa naukowe przeciwko istnieniu oczu i uszu.

Przede wszystkim jednak bezpośrednie doświadczenie moralne różni się od doświadczenia właściwego naukom empirycznym tym, że układ, w którym doświadczenie się dokonuje, nie jest jednorodny. Tylko częścią tego układu są badane wartości; inną częścią zaś stany umysłu osób podlegających ocenie moralnej. To, jak oceniamy dany czyn, zależy przecież nie tylko od obiektywnych wartości, ale i od tego, co sprawca tego czynu chciał osiągnąć, co wiedział o alternatywnych możliwościach i jak wyobrażał sobie skutki swojego działania. Całkowicie bezpośrednio oceniać moralnie możemy tylko własne

---

<sup>41</sup>To jasne, że zakłócający wpływ na wydawane przez nas oceny moralne mają nasze emocje związane z ocenianym zdarzeniem lub nasz własny interes (zjawisko to nosi nazwę hipokryzji, moralności Kalego czy też po prostu — zakłamania). Nie można jednak utożsamiać zakłóceń oceny ze źródłem tej oceny.

czyny, tylko do własnego umysłu mając bezpośredni, introspekcyjny dostęp. Ocena cudzego postępowania zawsze jest już w jakimś stopniu niebezpośrednia i dlatego Jezus napomina nas: „Nie sądzcie, abyście nie byli sądzeni”. Wbrew temu napomnieniu sądzimy innych, mniemy bowiem, że wolno nam niekiedy przyjąć motywację i wiedzę innego człowieka za dane. Nie jest to całkiem bezpodstawne mniemanie, oczywiście. Wspominaliśmy już o ludzkiej zdolności do empatii, czyli rozpoznawania cudzych uczuć. Także cudze motywy i przekonania nie są przed nami zupełnie zakryte. Jest to jednak bardzo pośrednia wiedza i niepewna. Także tutaj zatem — a może przede wszystkim tutaj — leży źródło rozbieżności w ocenach moralnych między ludźmi. Kiedy dwie różne osoby oceniają ten sam czyn, dla co najmniej jednej z nich jest to ocena przynajmniej częściowo nie bezpośrednia, lecz zapośredniczona przez domniemanie cudzych stanów umysłu. Nawet jeśli wartości „widzimy” tak samo, oceny czynów mogą wypaść odmiennie, jeżeli odmiennych motywów doszukiwać się będziemy u sprawców: kiedy dwóch patrzy na ten sam czyn, co innego *de facto* widzą. Takiego rozdwojenia nie ma w postrzeżeniu rzeczywistości fizycznej. Koń, jaki jest, każdy widzi (mniej więcej) tak samo.

Tyle na temat zarzutów pod adresem tezy o istnieniu zmysłu moralnego. Nie musimy wszakże ograniczać się do zbijania zarzutów. Dysponujemy bowiem dzisiaj argumentem pozytywnym, że taki zmysł istnieje. Otóż ośrodek zmysłu moralnego, różny od wszelkich znanych ośrodków emocji i pożądań, po prostu został zlokalizowany w mózgu, podobnie jak inne, „zwyczajne” zmysły<sup>42</sup>. Wiadomo dzisiaj, że ludzie z uszkodzonymi pewnymi obszarami kory, nie są w stanie odróżnić dobra od zła; nie rozumieją w ogóle rozróżnień moralnych, co nie przeszkadza im wcale kierować się gustami czy pragnieniami<sup>43</sup>. W tym miejscu nauka dzisiejsza — nauka, z którą Russell wiązał

---

<sup>42</sup>Badaniami ewolucji tego zmysłu zajmuje się np. profesor psychologii, biologii ewolucyjnej i antropologii w Uniwersytecie Harvarda Marc Hauser, por. <<http://www.wjh.harvard.edu/~mnkylab/HauserBio.html>>.

<sup>43</sup>Spośród takich ludzi rekrutują się najgroźniejsi, pozbawieni zahamowań i zupełnie niepoddający się resocjalizacji przestępcy — choć trudno powiedzieć, by było to ich winą w jakimkolwiek sensie.

tak wielkie nadzieje światopoglądowe — zadaje kłam jednemu z jego ważnych twierdzeń.

Mamy więc zmysł wartości i mamy jakąś — zagłuszoną często i podatną na różnice kulturowe — naturalną moralność. Zmysł wartości jest ważny z punktu widzenia teologii. Bóg bowiem poucza nas o dobru i złu; musimy więc mieć uszy, by słuchać tego pouczenia. Musimy mieć aksjologiczne pojęcie dobra i zła, niezależne od popędów i zachceń, by rozumieć, o co Panu Bogu chodzi, kiedy mówi nam On, co jest dobre, a co złe. Natomiast naturalna moralność (skądinąd — jak widzieliśmy — szczególnie mocno kwestionowana) jest raczej pewnym zagrożeniem dla teologii. Moralność ta — rozumiana jako zespół skłonności do wydawania takich, a nie innych ocen moralnych — nie może być bowiem utożsamiana z moralnością chrześcijańską, która opiera się na Objawieniu (i której nie da się wyprowadzić z naturalnego poczucia wartości).

Utożsamienia takiego dokonują zwolennicy światopoglądu „naukowego” (i dlatego sądzą, że atakując naturalną moralność, osiągną wiary religijnej), dokonują go też jednak, niestety, niektórzy współcześni obrońcy wiary, którzy za wszelką cenę poszukują dowodu na istnienie Boga. Zniechęceni trudnościami w wyzyskaniu do tego celu konstrukcji fizycznej świata, zwracają się właśnie ku owej wspólnej dla wszystkich ludzi moralności naturalnej. Piotr Lenartowicz na przykład pisze tak: „religijność ‘odczędzona’ (wyidealizowana), u plemion ‘dzikich’ i ‘oswojonych’, u chrześcijan i niechrześcijan, jest bardzo podobna [...], wręcz identyczna. Niezależnie od epoki historycznej, kontekstu kulturowego, niezależnie od strefy geograficznej religia zawiera ważne, fundamentalne identyczności. [...] Prawdomówność, Sprawiedliwość, Bezinteresowną Dobroć, Pomoc Słabszym, Wspaniałomyślność, Męstwo, Hojność... itp. można znaleźć w opisach i wymaganiach Najwyższego Bóstwa u większości plemion człowieka na Ziemi”<sup>44</sup>.

Próby ugruntowania religii w moralności naturalnej wpływają z tego samego źródła psychologicznego, co poszukiwanie fizycznego

---

<sup>44</sup>Lenartowicz, „Wiedza przyrodnicza — nauka — religia a spór pomiędzy monizmem i pluralizmem bytowym”, *Filozofia Nauki* 1/06, ss. 71–72.

Pierwszego Poruszyiciela, i są poniekąd zrozumiałe. Są jednak chybione i przez to groźne, bo (nieuchronna) porażka na tym polu służy często — jak widzieliśmy — za motyw ataku na wiarę. Chybione są zaś nie dlatego, że nie istnieje moralność naturalna, lecz dlatego, że moralność chrześcijańska nie jest moralnością naturalną. Nie znajdziemy jej w sobie bez wsparcia Objawienia.

Regularności czy uniwersalia wskazywane przez Lenartowicza rzeczywiście istnieją i można się ich dopatrzeć w różnych kulturach i religiach. Można jednak dopatrzeć się równie uniwersalnych podłości i równie uniwersalnego zła; zresztą z tymi uniwersaliami jest jak z uniwersaliami w języku, rzeczywiście spotyka się je w rozmaitych miejscach, ale bynajmniej nie wszędzie wszystkie<sup>45</sup>. Co więcej, regularności takie można wyjaśniać na przykład socjobiologicznie, co — znowu! — czyni Boga zbędnym w roli hipotezy wyjaśniającej<sup>46</sup>. Zgoda, nawet wtedy nie są one bez wartości dla teologii — w naturze ludzkiej muszą istnieć punkty zaczepienia dla wiary; psychologiczne mechanizmy, które mogą być wykorzystane przez Boga jako wrota do ludzkiej duszy. Są to jednak tylko mechanizmy — podobnie istnieją *quasi*-uniwersalne wrota dla zła: pycha, chciwość, zazdrość, nieczystość, gniew, lenistwo, obżarstwo...

Najważniejsze jest jednak to, że te naturalne regularności są tylko rzekomo „fundamentalne”. Największe ze wszystkich przykazań Boga, przykazanie naprawdę fundamentalne — przykazanie, by kochać każdego, kto się nawinie — **nie jest** naturalne. W moralności naturalnej te wszystkie „dobre” wymagania są albo ograniczone do jakichś grup (lojalność plemienna etc.) albo są także przydatne w walce — i mogą być po prostu ewolucyjnymi przystosowaniami. Uzupełniane są zaś jakże często instytucją rodowej zemsty czy przepisami na świętą wojnę z obcymi. Miłość chrześcijańska jest tymczasem totalna. Jezus każe miłować nawet nieprzyjaciół, zło nakazuje zwyciężać dobrem,

---

<sup>45</sup>Zob. np. Jean Aitchison, *Ziarna mowy*, PIW, Warszawa 2002.

<sup>46</sup>Dlatego wielu apologetów nie cierpi socjobiologii bardziej niż samego neodarwinizmu; choć w samej tej nauce nie ma nic złego. Zło czai się, jak zwykle, w (nad)interpretacji. Bóg wcale nie chce być hipotezą wyjaśniającą.

a robotnikowi, który pracował za ledwie godzinę, każe zapłacić tyle samo, co temu, który pracował cały dzień. To wszystko nie jest naturalne. (Kto nie widzi różnicy, niech spróbuje tak płacić fachowcom na budowie.)

Oczywiście, jak zwracał uwagę Lewis, w innych religiach możemy znaleźć przebliski prawdy objawionej. Bóg być może objawiał jakieś fragmenty ‘dzikim’ prorokom, żeby wprowadzone po cichu treści przygotowały grunt pod zasiew Ewangelii. Ale nie możemy tu się spodziewać żadnej regularności, bo niby dlaczego Bóg miałby stosować jakąś regularność w tych podszeptach? Regularność, którą obserwujemy, to nasza natura ludzka, która — *ceteram censeo* — jako całość jest i musi być religijnie neutralna (tu akurat koncentrujemy się po prostu na tych jej aspektach, które są niejako „religiofilne”). Można i należy ją badać metodami nauki: psychologii, neurobiologii, socjologii czy nawet socjobiologii.

\* \* \*

Reasumując — niespójność pomiędzy obrazami świata dostarczanymi przez teologię z jednej, a nauki przyrodnicze z drugiej strony, niekiedy rzucająca się w oczy, a często wykorzystywana do dyskredytacji religii jako przesądu niegodnego nowoczesnych umysłów, jest w moim przekonaniu niespójnością jedynie *wyobrażeń*, za pomocą których staramy się przybliżyć sobie głębokie i trudne do pojęciowego uchwycenia problemy, a nie — rzeczywistej treści twierdzeń tych dyscyplin.

Prawdziwa nauka i prawdziwa religia nie były nigdy i nie są w konflikcie — bo nie mogą być. Największe umysły nowożytnej nauki bynajmniej nie dostrzegały sprzeczności między prowadzonymi przez siebie badaniami a wyznawaną wiarą. Sam Newton był człowiekiem głęboko religijnym, a fizykę uważał za gałąź racjonalnie uprawianej teologii. Również współcześnie echa podobnego poglądu pobrzmiewają na przykład w filozoficznych komentarzach Einsteina. W gruncie rzeczy chyba nie może być inaczej: w oczach człowieka wierzącego fizyka — i cała nauka w ogóle — naprawdę jest częścią bar-

dzo ogólnie rozumianej teologii: poświęcona jest badaniu stworzenia Bożego. (Sens pojęcia teologii, o który tu chodzi, wykracza oczywiście daleko poza zwyczajowe rozumienie tego pojęcia, ugruntowane w strukturze wydziałów akademii teologicznych.) Takie ujęcie może przy tym doskonale współgzystować z wizją nauki, jaką mają niewierzący. Nie zmienia ono w nauce ani przecinka, ani joty, by użyć nowotestamentowej przenośni, ani jednej metody (poza wykluczeniem badań niemoralnych). Wierzący może postrzegać naukę dokładnie tak samo, jak niewierzący — zarazem mając ją za gałąź ogólnej teologii. W szczególności wierzący może i powinien być naturalistą metodologicznym<sup>47</sup>. Bóg jest w nauce obecny nie jako wypełniacz dziur w naszych teoriach — co słusznie było i jest wyśmiewane — lecz jako Stwórca i Źródło tego, co badamy. Każdy uczoney, a zwłaszcza wierzący, może i powinien powtarzać za Laplacem, że Bóg nie jest mu potrzebny jako hipoteza wyjaśniająca.

Nikt jednak nie powinien — choć wielu to robi, jak Russell czy Dawkins — przekonywać laików, że wiedza naukowa jakoby nie pozostawiała miejsca dla Boga. Tym miejscem po prostu nie są jakieś „dziury na Pana Boga”, tylko całość nauki. Bóg nie działa wtedy, kiedy nie potrafimy znaleźć odpowiedniej prawidłowości. Bóg działa głównie poprzez prawidłowości. Prawa przyrody — prawo grawitacji, prawo Coulomba, prawo równoważności materii i energii czy nawet ewolucyjne „prawo dżungli” — to są prawa Boże, które możemy odkrywać światłem naszego rozumu. Nie trzeba tego tak widzieć, ale można to tak widzieć i żadne nowe prawo, żadne nowe odkrycie, żadna nowa porcja wiedzy, którą naukowcy zgromadzą, tej możliwości nie podważy.

---

<sup>47</sup>Zob. na ten temat M. Tałasiewicz, „Naturalizm ontologiczny a naturalizm metodologiczny”, *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 2/2007, ss. 403–408.