

Barbara Chyrowicz

Bóg i „granice moralności”

Słowa kluczowe: Bóg, konieczne normy moralne, motywacja moralna, zaufanie do Boga

Czy istnieją prawdy moralne? Zdaniem Richarda Swinburne’a istnieją i to niezależnie od tego, czy fakt ich istnienia wiązać będziemy z istnieniem Boga, czy też nie. Przez prawdy moralne Swinburne rozumie sądy wartościujące odnoszące się do naszych działań. I to właśnie owych sądów, a nie jedynie moralnej metafizyki¹ – jak można by sądzić, zważywszy na odwołanie do istnienia niekwestionowanych prawd moralnych już w pierwszym akapicie artykułu „Bóg a moralność” – dotyczy wywód autora, w którym Swinburne ostatecznie dochodzi do wniosku, że możemy być moralnie dobrzy (spełniać moralnie dobre czyny) niezależnie od tego, czy przyjmujemy, czy też nie przyjmujemy istnienia Boga. Istnienie Boga miałoby natomiast, zdaniem Swinburne’a, istotnie wpływać na charakter tych prawd, a dokładnie: „istnienie i czyny Boga [...] sprawiają wielką różnicę w odniesieniu do tego, czym owe prawdy moralne są”². Kilka stron dalej autor osłabia powyższą tezę, twierdząc, że istnienie i czyny Boga nie sprawiają żadnej różnicy w odniesieniu do koniecznych prawd moralnych, mogą natomiast sprawiać wielką różnicę w odniesieniu do prawd przygodnych³, czyli tych, które wywodzą się z koniecznych prawd moralnych i przygodnych prawd pozamoralnych (zależnych od okoliczności). Ponieważ prawdami moralnymi są wspomniane wyżej sądy wartościujące, różnica ta musi się jakoś odnosić do sposobu rozumienia tego, co moralnie dobre i złe. Kluczowe dla zrozumienia tezy autora wydaje się zatem zrozumienie „wielkości” tej różnicy. Jej też chcę się w niniejszym tekście przyjrzeć.

¹ Artykuł Swinburne’a można by też analizować metaprzmiotowo, wybieram jednak przedmiotową płaszczyznę analiz.

² R. Swinburne, „Bóg a moralność”, wyżej, s. 53.

³ Tamże, s. 56.

Sądzę, że Swinburne ma rację, twierdząc, że moralna dobroć człowieka nie wynika wprost z przyjęcia istnienia Boga, czyli przyjęcie jego istnienia nie powoduje jakiegś istotnej różnicy w rozumieniu treści podstawowych prawd moralnych (tego, czym są). Różnica pomiędzy podejściem do tych prawd z równoczesnym przekonaniem o istnieniu Boga a podejściem bez takiego przekonania polega raczej na zmianie sposobu traktowania przez nas owych prawd, także tych koniecznych. Transcendentna perspektywa ich uzasadniania przydaje im większą rangę (czyli dotyczy tego, jakie są), a co za tym idzie, zyskujemy dodatkowy powód ich respektowania⁴. Jakkolwiek zatem odniesienie moralnego porządku do Boga nie zmienia zasadniczo treści podstawowych obowiązków moralnych (choć ulegają one „wzmocnieniu”), zmienia się zakres wiążącej mocy tychże obowiązków, przy czym poszerzają się granice nie tyle tego, co mieści się w sferze działań moralnie dozwolonych czy niewymaganych (jak określa to Swinburne), co moralnie zakazanych. „Przesunięcie granic” wypływa stąd, że odniesienie do Boga poszerza z jednej strony zakres naszych moralnych obowiązków (znacznie więcej nam „nie wolno”), z drugiej zaś – paradoksalnie (!) – zwalnia nas ze spełniania działań uznawanych za obowiązki przez tych, którzy odrzucają w moralnym wartościowaniu transcendentą perspektywę. Podkreślam, że podobnie jak Swinburne mam tutaj na uwadze podstawowe obowiązki moralne, czyli te, które można by uznać za uszczegółowienie zasady *primum non nocere*. O ile bowiem w przypadku chrześcijańskiej teologii moralnej mamy do czynienia z zasadniczo jednoznacznie brzmiącym przekazem moralnym⁵, to opartych na rozumie i doświadczeniu teorii etycznych, które są filozoficzną refleksją nad fenomenem moralności, jest wiele. Nie różnią się one istotnie właśnie co do treści najbardziej ogólnych, podstawowych norm, kiedy jednak dotykamy kwestii szczegółowych bądź stawiamy pytanie o sposób uzasadnienia norm, okazuje się, że coraz bardziej im „nie po drodze”. Zwracam na to uwagę, ponieważ stawiając pytanie o religijny i pozareligijny fundament prawd moralnych oraz próbując porównać ich treść, nie odwołujemy się do konkretnej teorii etycznej, lecz poprzestajemy na przywoływaniu ogólnie sformułowanych norm. Pomiędzy poszczególnymi teoriami etycznymi można natomiast wskazać różnice nie mniejsze niż pomiędzy porządkiem norm przyjmującym i negującym istnienie Boga.

Poniższe analizy będą dyskusją z rozumowaniem Swinburne’a, w której – podobnie jak czyni to brytyjski filozof – unikać chcę wszelkiego moralizatorstwa, chodzi mi jedynie o wskazanie moralnych implikacji wypływających z przyjęcia istnienia Boga. Nie twierdzę też wcale, że chrześcijanie (katolicy) skrupulatnie

⁴ Doskonale rozumieją to również niewierzący oczekując od wierzących większej skrupulatności w przestrzeganiu norm.

⁵ Zasadniczo, ponieważ katolicka, prawosławna i protestancka teologia moralna nie mówią jednym głosem w wielu szczegółowych kwestiach. Swinburne pojawiające się tutaj normy nazwałby przygodnymi prawdami moralnymi.

się tych wniosków trzymają, twierdzą natomiast, że moralność chrześcijańska – jeśli poważnie traktuje się przesłanie Ewangelii – jest niezwykle wymagającą (co nie znaczy, że niemożliwą do wypełnienia) moralnością i tym zapewne tłumaczy się brak entuzjazmu wierzących względem skrupulatnego wypełniania jej wymogów.

Moja wypowiedź składać się będzie z czterech części. Pierwsza będzie próbą rekonstrukcji rozumienia zasad moralnych w ujęciu Swinburne’a. Wskazywać w niej będę na trudności interpretacyjne (zarówno tezy, jak i terminologia, jaką posługuje się autor, nie są jednoznaczne), ale nie będzie to jeszcze polemika z podstawowymi tezami artykułu Swinburne’a. Właściwa odpowiedź na postawiony przez Swinburne’a problem będzie się mieścić w dwóch kolejnych krokach: w pierwszym skupię się na granicy, której w imię moralnego dobra przekraczać nie należy, czyli na tym, co zakazane, w drugim postaram się wskazać ograniczenia stawiane już nie przez moralność, lecz samej moralności jako takiej, czyli czego przyjąwszy istnienie Boga jako ostatecznego moralnego prawodawcy spełniać nie musimy – jakkolwiek wciąż możemy – ponieważ pozostaje to poza naszym moralnym obowiązkiem⁶. Dodam jeszcze na wstępie, że ów drugi krok zakłada pierwszy, czyli ich kolejność nie jest przypadkowa. W ostatniej, najkrótszej części niniejszego artykułu nawiążę wprost do podkreślanej przez Swinburne’a „różnicy w odniesieniu do tego, czym owe prawdy moralne są”.

Zasady moralne w ujęciu Swinburne’a

Czyny złe dzieli Swinburne na krzywdzące i niezabronione, czyli takie, które nie krzywdzą drugich. Wspólne jest im to, że nie powinny się zdarzyć (dobrze by było, gdyby się nie zdarzyły). Mówienie o krzywdzeniu samego siebie jest zdaniem autora pozbawione sensu, ponieważ nie można mieć zobowiązań (długów) wobec samego siebie. Można mieć jednak zobowiązania wobec Stwórcy i to właśnie sprawia, że marnowanie własnego zdrowia i talentów – niebędące krzywdzeniem kogokolwiek drugiego – może być uznane za złe.

O tym, że siebie samego skrzywdzić nie sposób, pisał już Arystoteles, wskazując, że nikt nie doznaje krzywdy dobrowolnie, ponieważ zarówno sprawiedliwe, jak i niesprawiedliwe zachowanie zakłada istnienie więcej niż jednej osoby⁷. Bóg byłby zatem w rozumowaniu Swinburne’a ową drugą osobą, obecności której domaga się Arystoteles w sytuacji stwierdzenia czyjejś krzywdy, przy czym Swinburne nie pisze o możliwości skrzywdzenia Boga przez człowieka, lecz o naruszeniu przez człowieka zobowiązań wobec Boga. Jeśli jednak czyny krzywdzące polegają na naruszeniu zobowiązań wobec kogoś, Boga skrzywdzić nie

⁶ Ciekawe analizy na ten temat, aczkolwiek niezwiązane z dyskusją na temat istnienia Boga, prowadzi Shelly Kagan. Por. tenże, *The Limits of Morality*, Oxford: Clarendon Press 1991.

⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1138a.

sposób, a zobowiązanie wobec samego siebie, które mogłoby być materia krzywdy jest – jak utrzymuje Swinburne – pozbawione sensu⁸, nie jest ostatecznie jasne, kto byłby w tego rodzaju sytuacjach krzywdzony.

Jeśli nie sposób skrzywdzić samego siebie, trudno też mówić o odpowiedzialności za samego siebie, czy przed samym sobą, chyba że jest to zarazem odpowiedzialność przed Bogiem. Problem w tym, że człowiek przeżywa zarówno wstyd, jak i wyrzuty sumienia również wtedy, gdy nikogo nie skrzywdził, ale np. planował skrzywdzić – i to niezależnie od tego, czy przyjmuje, czy też odrzuca istnienie Boga. Możliwość „skrzywdzenia samego siebie” zakłada, że człowiek ma obowiązek (zobowiązanie) moralnego rozwoju i że wynika on z faktu tego, kim jest (rozumną i wolną istotą), a nie jedynie z uwagi na zbawcze przesłanie religii. Tak skądinąd obce sobie tradycje etyczne jak tomistyczna jak i kantowska przyjmują zgodnie wewnętrzny wymiar niegodziwości czynów i utrzymują, że złym moralnie można być nawet wtedy, gdy nikogo się nie skrzywdziło. Tłumacząc np. niegodziwość kłamstwa, Kant podkreśla, że kłamiąc, człowiek czyni siebie samego godnym pogardy we własnych oczach i to bez względu na to, czy wprowadzenie drugiego człowieka w błąd zakończyło się powodzeniem⁹. Kanta trudno o odniesienie do autorytetu Boga podejrzewać, jego opinię przytaczam tutaj nie dlatego, by rozwijać dyskusję na temat samoodpowiedzialności, lecz by wskazać, że teza Swinburne’a o niemożliwości skrzywdzenia samego siebie nie jest wcale tak oczywista. Podkreślenie tego ważne jest również z tego powodu, że uznanie krzywdzenia samego siebie za moralne zło poszerza zakres tego, co „zakazane”, modyfikując przyjęte przez Swinburne’a rozumienie dobra i zła moralnego (autor nazywa je właściwościami moralnymi).

W ujęciu Swinburne’a dobro i zło moralne są odpowiednio następstwem pozamoralnych właściwości czynów (czyli dobra i zła pozamoralnego)¹⁰. Jeśli przyjąć, że dobra/zła moralnie może być już sama decyzja spełnienia działania o pozamoralnych właściwościach kwalifikujących je jako dobre/złe moralnie, istotą zła moralnego będzie intencja spełnienia działania o „krzywdzących właściwościach”. W przypadku zabójstwa zło moralne czynu polega na celowym zmierzaniu do odebrania komuś życia, taki zamiar będzie zły nawet wtedy, gdyby czynu nie udało się nam zrealizować, stajemy się moralnie źli przez sam fakt jego zamierzenia. Nie znaczy to, że zewnętrzne następstwa czynu nie są moralnie obciążające, zdecydowanie są! Działania są jednak moralnie złe już wtedy, kiedy mając wiedzę na temat ich następstw, świadomie je wybieramy. Ma to znaczenie również w tych sytuacjach, gdy dochodzi do nieumyślnego odebrania

⁸ Swinburne, „Bóg a moralność”, s. 53–54 (przypis 3).

⁹ I. Kant, „Die Metaphysik der Sitten”, w: tenże, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten, Werke*, bd 5, Könnemann: Köln 1995, 429–430 (w bocznej paginacji).

¹⁰ Swinburne, „Bóg a moralność”, s. 55–56.

komuś życia. Następstwa takiego czynu będą świadczyć przeciw sprawcy, sam sprawca pozostanie jednak moralnie niewinny, czyli nie tylko następstwa rozumiane jako „efekty krzywdzenia” decydują o ocenie moralnej czynów.

Swinburne zaznacza, że interesują go wyłącznie obiektywne właściwości moralne czynów, należy więc przyjąć, że „koniunkcja pozamoralnych własności”, od której zależą oceny moralne, związana jest bezpośrednio z danymi czynami – nie mogą to być zatem ich dalsze, czyli pośrednio związane z samym działaniem skutki¹¹. Z tekstu Swinburne’a nie wynika jasno, czy chodzi o koniunkcję następstw czy okoliczności (autor pisze, że właściwości moralne poszczególnych czynów są następstwem ich właściwości pozamoralnych¹²). O ile zależność właściwości moralnych od pozamoralnych pozwalałaby interpretować ją (koniunkcję właściwości) w kategoriach następstw¹³, czyli konsekwencji, to poddanie „koniunkcji właściwości” zabiegom generalizacji wskazywałaby raczej, że jest to koniunkcja okoliczności. Odwołanie się do zasady generalizacji jest też gwarantem postulowanego przez Swinburne’a obiektywizmu ocen moralnych.

Koniunkcja pozamoralnych właściwości rozumianych jako okoliczności może być, zdaniem autora, dłuższa bądź krótsza. Dłuższa koniunkcja wskazuje na długi opis okoliczności, byłaby zatem niczym innym jak uszczegółowieniem normy zakazującej (lub nakazującej) określonych działań. Jako taka podlega wspomnianej wyżej zasadzie uogólnienia, która w artykule Swinburne’a odnosi się nie tyle do porównywania kontekstu działania dwóch osób, co właściwości dwóch światów i jest wymogiem ich logicznej spójności¹⁴. Kiedy mamy na względzie reguły postępowania wiążące osoby, zasada uogólniania głosi, że co jest słuszne (niesłuszne) dla jednej osoby, musi też być słuszne (niesłuszne) dla każdej podobnej osoby w podobnych (chodzi o moralnie relewantne podobieństwo) okolicznościach. Odniesiona do dwóch światów zasada głosi, że jeśli w świecie $\hat{S}$ czyn C o określonych właściwościach pozamoralnych jest zły, to w świecie $\hat{S}^*$, który byłby podobny pod wszystkimi względami pozamoralnymi do świata $\hat{S}$, czyn C też będzie zły. Właściwości moralne działań – takich jak dotrzymywanie obietnic, pomaganie samotnym lub zabójstwo – są w podobny sposób rozpoznawane zarówno przez osoby wierzące, jak i niewierzące. Rozpoznając je, dochodzimy

¹¹ Jedne i te same działania można przecież wykorzystać zarówno do dobrych, jak i złych dalszych celów.

¹² Tamże, s. 3.

¹³ Zależność ocen moralnych od pozamoralnego dobra i zła jest zasadniczą cechą teleologicznego uzasadniania słuszności działań.

¹⁴ W podobny sposób spójność sądów etycznych definiuje Ruth Marcus – zbiór reguł wtedy jest spójny, kiedy istnieje taki możliwy świat, w którym przestrzeganie wszystkich tych reguł jest możliwe (co nie wyklucza, że ktoś może ich nie przestrzegać). Zbiór reguł jest wtedy niespójny, gdy nie istnieją takie okoliczności i taki możliwy świat, w którym wszystkie moralne reguły zawarte w tym zbiorze mogłyby być respektowane. R. Marcus, „Moral Dilemmas and Consistency”, „Journal of Philosophy” 77 (1980), s. 121–136.

do sformułowania ogólnych zasad moralności, które autor nazywa koniecznymi prawdami moralnymi. Przyjęcie „moralnej spójności światów” jest niczym innym jak odwołaniem się na płaszczyźnie przedmiotowej do podstawowej zasady sprawiedliwości zakładającej równe traktowanie ludzi w tym miejscu, w którym są sobie równi, lub do złotej reguły głoszącej, by nie czynić drugiemu tego, co nie miłe jest dla nas. Dodam jeszcze, że kiedy Swinburne twierdzi, że podstawą zgody teistów i ateistów odnośnie do moralnej dobroci i złości czynów jest wspólne rozumienie ich przyczyn, zdaje się – stosownie do wcześniej przyjętych różnic – utożsamiać następstwa czynów z ich przyczynami, co też nie jest pozbawione kontrowersji.

Swinburne nie dość jasno wydaje się też wypowiadać na temat ogólnego charakteru zasad (prawd koniecznych). Z jednej strony wyraźnie stwierdza, że są to bardzo ogólne prawdy, z drugiej – że zasady te mogą być często bardzo skomplikowane¹⁵. Można się domyślać, że ich skomplikowanie wynika z „długości koniunkcji właściwości”. Jeśli jednak skomplikowane, to czy nadal ogólne? Zasady ogólne znajdują zastosowanie – pisze dalej Swinburne – w ocenie konkretnych działań wspomaganej dodatkowo przez przygodne prawdy moralne wywodzące się z przygodnej prawdy pozamoralnej¹⁶. Byłoby to zatem niczym innym, jak odnoszeniem ogólnych zasad moralnych do konkretnych faktów, na co wskazywałby podany przez autora przykład przygodnej prawdy moralnej: „to, co zrobiłeś wczoraj, było aktem nakarmienia głodnego”. Nie jest natomiast przesądzone, jak rozumieć ogólność koniecznych prawd moralnych. Czy w taki sposób, który pozwala nam zaliczyć do nich jedynie zasady bardzo ogólne w sensie ich treściowego ubóstwa (np. postępuj sprawiedliwie), czy też – zważywszy na „długość koniunkcji właściwości” należałoby przyjąć, że nawet bardzo skomplikowana zasada w odniesieniu do prawd przygodnych zawsze będzie bardzo ogólna¹⁷. Przygodne prawdy moralne nie tracą w ujęciu Swinburne’a swojej obiektywności – autor deklaruje wszak, że tylko obiektywne prawdy moralne są przedmiotem jego analiz. Dopiero w odniesieniu do nich otwiera się – w przekonaniu Swinburne’a – pole dla Bożej ingerencji. A funkcja Boga w kształtowaniu moralności – jeśli dobrze odczytuję myśl Swinburne’a – byłaby trojaka.

¹⁵ Swinburne, „Bóg a moralność”, s. 56.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Katolicka tradycja teologicznomoralna uznaje za konieczne, w sensie „bezwzględnie wiążące” nie tylko zasady najbardziej ogólne ... *generalia, universalissima, communissima, indeterminata, per se evidentia* ..., lecz również ... *magis propria et determinata, particularia, ex primis deducta*. B.H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis. Ad mentem D. Thomae et ad normam iuris novi*, t. I: *De principiis*, Desclée de Brouwer, Brugis 1962. Powołuję się na ten właśnie podręcznik, ponieważ jest on wydany wraz ze wszystkimi kościelnymi pozwoleniami (*Nihil obstat, Imprimatur*) i mimo upływu lat nadal prezentuje w tym względzie aktualną doktrynę Kościoła.

Po pierwsze, Bóg może powodować szczególne okoliczności, które sprawiają, że czyn określony jako zły na mocy prawdy koniecznej stanie się przygodnie czynem możliwym do usprawiedliwienia. Mielibyśmy wtedy do czynienia z funkcją Boga jako „kreatora sytuacji szczególnych”, a w przypadku koniecznych prawd moralnych prawdziwe byłoby zastrzeżenie: prawdy te wiążą cię w sposób konieczny, o ile Bóg na mocy jakichś szczególnych okoliczności nie zwolni cię z ich przestrzegania. Po wtóre, ponieważ nikomu nie zawdzięczamy tyle, ile Bogu, a konieczna prawda moralna stanowi, że winniśmy się czuć zobowiązani względem naszych dobroczyńców, którzy z tego właśnie tytułu (także na mocy swej prawości) mają prawo oczekiwać od nas posłuszeństwa, to jeśli Bóg zleca nam jakiś czyn C, na mocy koniecznej prawdy moralnej i zalecenia Bożego istnieje przygodna prawda moralna nakazująca nam spełnić C. Przygodność tego nakazu polega na tym, że nie wynika on wprost z koniecznych prawd moralnych, czyli tym, co generuje obowiązek moralny, jest sam nakaz Boga, jego autorytet. Bez tego nakazu czyn zakazany byłby „zaledwie niezakazanie zły lub moralnie obojętny”. Bóg jawi się tutaj jako prawodawca szczodry, aczkolwiek gotowy egzekwować swą prawodawczą władzę na mocy wcześniej okazanej nam dobroci. O ile poprzednio Bóg mógł nas z przestrzegania jakichś koniecznych prawd moralnych zwolnić, to teraz jego funkcja polega na nakładaniu na nas dodatkowych (ponad ogólne zasady moralne) obowiązków. Ostatnia z wymienianych w artykule Swinburne’a funkcja Boga w systemie moralności ma charakter motywacyjny. Nie wiąże się z jakimkolwiek modyfikowaniem zasad moralnych, polega na tym, że zyskujemy dodatkowy powód, by zasady te respektować. Ma to niebagatelne znaczenie nie tyle dla moralnych nakazów, co zakazów.

Zakazane, bo złe

W swoim artykule Swinburne znacznie więcej uwagi poświęca temu, co Bóg może nam nakazać (dodatkowo) niż zakazać. Zaznacza jedynie, że zakazanie jakiegoś czynu przez Boga sprawia, że czyn ten staje się przygodnie krzywdzący, chociaż wcześniej, czyli w oparciu jedynie o ogólne zasady moralne (prawdy konieczne) nie posiadał takiej kwalifikacji. Wskazana przez autora funkcja Boga w kreowaniu moralności jest głównie pozytywna, chodzi w niej o dodatkowe, to jest wykraczające poza konieczne prawdy moralne nakazy. Zacznę jednak od zakazów.

Zgadzam się z autorem, że przyjęcie istnienia Boga nie wpływa na treść ogólnych (podstawowych) zasad moralnych. Dodatkowa motywacja, jaką zyskuje wierzący, istotnie zmienia jednak jego stosunek do przestrzegania tychże zasad. Twierdzę, że jedynie religijna perspektywa może usensownić ich respektowanie w niektórych, niezwykle trudnych wyborach, ponieważ wiara pozwala mu spojrzeć

na własne życie w innej niż czysto immanentna perspektywie. W tym sensie zakres respektowania koniecznych prawd moralnych w perspektywie religijnej będzie szerszy. Aby to pokazać, zacznijmy od perspektywy areligijnej¹⁸.

„Konieczny” charakter moralnych prawd oznacza „konieczność” ich respektowania. Czy konieczność oznacza bezwarunkowość? Jeśli tak, to uznanie prawdy za konieczną w efekcie jej pomyślnego zweryfikowania w procesie generalizacji nie może dotyczyć szczególnego kontekstu podmiotu P zamieszkującego świat $\hat{S}$, który różni się od szczególnego kontekstu podmiotu P^* zamieszkującego świat $\hat{S}^*$. Kiedy go uwzględnimy, wkroczymy w „świat prawd przygodnych”, który, zdaniem Swinburne’a, jest właściwym miejscem odwoływania się do Boga. Nie jest jednak wykluczone, że będą to konteksty wykazujące relewantne moralnie podobieństwo. Weźmy za przykład zakaz zabijania. Długi łańcuch koniunkcji pozamoralnych właściwości działania wskazujący na szczególne okoliczności zabójstwa może zostać w obu światach uznany za moralnie relewantny, ale to jeszcze jednoznacznie nie przesądza o tym, czy zostanie ono ocenione jako słuszne czy też niesłuszne.

Nie ma się zatem co dziwić (ani oburzać), że przy takim sposobie stanowienia prawd koniecznych, tj. uznania kontekstu działania za istotny dla jego oceny, zabójstwo stanie się w szczególnych okolicznościach działaniem moralnie dopuszczalnym. Sądzę, że znacznie szybciej w perspektywie areligijnej niż religijnej, ponieważ Bóg jakoś nieskory jest do generowania nadzwyczajnych okoliczności zwalniających nas z wierności moralnym zasadom, chociaż nie mielibyśmy czasami zapewne nic przeciwko temu, żeby tak właśnie było. Zawarte w Dekalogu zakazy – w tym zakaz zabijania – mają charakter bezwarunkowy, nie słabną wobec trudnych, a nawet dramatycznych okoliczności. Ranga motywacji religijnej w działaniu – którą wyżej wymieniliśmy za Swinburne’em jako trzecią z funkcji Boga w kształtowaniu moralności – objawia się właśnie w tych trudnych sytuacjach, kiedy to zważywszy na następstwa (właściwości pozamoralne), byliśmy skłonni działanie uznawane w innych okolicznościach za złe „tu i teraz” usprawiedliwić. Dzieje się tak – jak sądzę – z tego powodu, że zgodnie z najbardziej ogólną i niekwestionowaną zasadą moralną winniśmy nie tylko czynić dobro, ale i unikać zła. Kiedy zatem stajemy przed nieuchronnością spełnienia obiektywnie złego czynu, mając w perspektywie możliwość zapobieżenia znaczącemu złu, skłonni jesteśmy uznać, że jest to nasz obowiązek, który uznalibyśmy nadto za wiążący w obu światach. Co więcej, jeśli na skutek braku naszej ingerencji wydarzy się owo zło, będziemy mieli naturalną skłonność do uznania naszej za nie odpowiedzialności, chociaż *de facto* nie byliśmy jego autorami. Ponieważ odpowiedzialność za konsekwencje naszych działań wydaje się oczy-

¹⁸ Przez perspektywę areligijną rozumiem taką, w której nie przyjmuje się istnienia Boga w odróżnieniu od religijnej, która istnienie Boga zakłada.

wista, ilekroć dostrzegamy możliwość redukowania pozamoralnego zła, sądzimy, że powinniśmy uczynić wszystko, by do niego nie dopuścić. Każdy rozsądny system etyczny – pisze w jednym ze swoich bardziej znanych artykułów Gregory S. Kavka – musi zawierać istotne elementy utylitarne. Dochodzą one do głosu wówczas, gdy różnica pomiędzy działaniem najbardziej w danej sytuacji użytecznym a działaniem alternatywnym jest niezwykle duża, kiedy np. musielibyśmy wybierać pomiędzy życiem a śmiercią bardzo dużej liczby ludzi¹⁹. Wybór racji utylitarnych oznaczać będzie jednak dla przyjmującego bezwarunkowy charakter normy „nie zabijaj” wierzącego działaniem wbrew sobie, tj. wbrew uznanym za słuszne normom. Czy taka wierność²⁰ może mieć sens, gdy zważymy na oczywiste straty, którym moglibyśmy zapobiec? Dla wierzącego – tak...

Rezygnacja z minimalizowania zła wyda się w tego rodzaju sytuacjach nie tylko moralnie złą, ale i nieracjonalną decyzją kogoś, kto „zamyka” swoje życie w trzech wymiarach doczesności. W perspektywie transcendentnej zawiera się natomiast nie tylko motywacja, ale i zaufanie. Skoro Bóg jest Panem dziejów, to nasza odpowiedzialność za bieg wydarzeń kończy się tam, gdzie napotykamy granicę Bożych przykazań. A zatem – kiedy odmawiamy spełnienia działań, które mieszczą się w Bożych zakazach, nie jesteśmy odpowiedzialni za skutki naszej odmowy, ponieważ absolutne posłuszeństwo Bożym przykazaniom jest nieodłączne od absolutnej powinności zaufania Bogu. Czyżby Bóg mógł dać człowiekowi przykazanie, którego ten mimo szczerych chęci nie byłby w stanie spełnić? Byłoby to zdecydowanie nieracjonalne! Czy mógłby nakazać mu spełnianie nieracjonalnych nakazów? Nie szanowałby rozumności człowieka, który – jak naucza katolicka teologia – właśnie przez rozum i wolną wolę jest do Niego podobny. Chrześcijanin jest wprawdzie odpowiedzialny – o ile to tylko możliwe – za redukowanie pozamoralnego zła tego świata i nie może patrzeć obojętnie na krzywdę drugich²¹, nie jest jednak zobowiązany do czynienia wszystkiego, co tylko możliwe, by je zredukować, i to z dwóch powodów. Po pierwsze, trudno znaleźć wystarczającą rację skrzywdzenia nawet pojedynczego człowieka dla uratowania innych, po wtóre zaś, doczesny świat nie jest dla wierzącego „metą”. Przemija... Znacznie większym złem jest sprzeniewierzenie się Bożym zakazom i to nie tylko dlatego, że w przeciwnym razie grozi mu wykluczenie z grona zbawionych (byłaby to moralność kupca), wierność Bożym przykazaniom jest wyrazem miłości Boga (do czego jeszcze nawiążę w ostatniej części artykułu).

¹⁹ Gregory S. Kavka, „Niektóre paradoksy odstraszenia”, tłum. W.J. Popowski, w: *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, Warszawa: Wydawnictwo Spacja – Fundacja Aletheia 1977, s. 226. Podobnie: T. Nagel, „Wojna i masakra”, tłum. A. Romaniuk, w: tenże, *Pytania ostateczne*, Warszawa: Fundacja Aletheia 1997, s. 71–95 (szczególnie s. 94–95).

²⁰ Według katolickiej teologii moralnej tego rodzaju działania jak np. zabójstwo w samoobronie nie są wykroczeniem przeciw normie „nie zabijaj”.

²¹ Z tego też powodu skrajny pacyfizm wydaje się w chrześcijaństwie nie do obronienia.

Przyjęcie istnienia Boga nie jest warunkiem posiadania wiedzy moralnej – twierdzi brytyjski filozof, Peter Geach – uznanie Jego istnienia okazuje się decydujące wtedy, kiedy chcemy wykluczyć spełnianie złych moralnie czynów w nadziei zyskania dobra, zakładając, że wchodzące w grę złe moralnie czyny są bezwarunkowo złe²². Granica przykazań Dekalogu sprawia, że tam, gdzie niewierzący bronić będzie czasem raczej racjonalności (w sensie skuteczności działania) niż zasad, wierzący przyzna priorytet zasadom. Nie dlatego, że jest nieracjonalny, w rachunek skuteczności wliczona zostanie bowiem jeszcze jedna właściwość czy następstwo – moralnie zła decyzja, której zło „przeważy” pozamoralne następstwa czynu. Wierzący nie są nieracjonalni – nieracjonalny jest raczej świat, w którym życie ludzkie tak mało jest czasem warte. Amerykański filozof Thomas Nagel nazywa go złym, a nawet diabelskim miejscem²³...

Reasumując, powyższe refleksje przyjmują funkcję Boga jako instancji potwierdzającej i zarazem wzmacniającej nasze „zobowiązanie do spełnienia tego, co i tak jest naszym obowiązkiem”²⁴, wykluczają natomiast jego funkcję jako kogoś, kto na skutek zaistniałych okoliczności może sprawić, że respekt dla prawd koniecznych nie będzie naszym obowiązkiem. Tego rodzaju interwencja Boga mogłaby mieć miejsce jedynie w obrębie zasad warunkowych.

Konieczne prawdy moralne mogą istnieć – jak twierdzi Swinburne – niezależnie od przyjmowania istnienia Boga, trudno jednak zgodzić się wtedy na ich bezwarunkowe przestrzeganie, zwłaszcza gdy wiąże się to z niepożądanymi następstwami. Nie sądzę, żeby w tego rodzaju sytuacjach moralny absolutyzm mógł się ostać bez odwołania do transcendencji²⁵.

I jeszcze jedno: w konkretnych sytuacjach, w jakich podejmujemy decyzje o działaniu, nasze sądy, jakkolwiek wyprowadzone z obiektywnych prawd koniecznych, będą miały zawsze charakter subiektywny²⁶. Wszechwiedzący Bóg – do jego wszechwiedzy odwołuje się też Swinburne – doskonale wie, że człowiek wszechwiedzący nie jest. Działa proporcjonalnie do własnego rozeznania, które niekoniecznie musi być zgodne z obiektywnym porządkiem moralnym i z Bożym nakazem. Możemy być zupełnie spokojni o sprawiedliwy osąd naszego postępo-

²² P. Geach, *God and the Soul*, London–Henley: Routledge & Kegan Paul 1978, s. 120. Geach jest zdania, że wiedza natury moralnej jest dana człowiekowi przez Boga nawet wtedy, kiedy sobie tego nie uświadamia.

²³ Nagel, „Wojna i masakra”, s. 95.

²⁴ Swinburne, „Bóg a moralność”, s. 59.

²⁵ Tak też, jak sądzę, należałoby rozumieć opinię Williama K. Frankena, który stawiając pytanie o logiczną zależność moralności od religii, dochodzi ostatecznie do wniosku, że jakkolwiek moralność nie jest zależna od religii w sensie logicznym, to jednak żadna adekwatna etyka nie może być rozwijana bez pomocy religijnych przesłanek. W.K. Frankena, *Is Morality logically Dependent on Religion*, w: *Religion and Morality. A Collection of Essays*, red. G. Outka, J.P. Reeder, Jr, Garden City, New York: Anchor Press 1973, s. 295–317.

²⁶ Sądy sumienia są sędziami subiektywnymi, co nie znaczy, że nie mogą być zgodne z obiektywnymi normami.

wania, ponieważ Bogu nie musimy się tłumaczyć, że: „nie wiedzieliśmy”. Być może doszliśmy do sformułowania zdecydowanie głupich wniosków... W historii nieraz upadały już „uświęcone” raczej przez nas niż przez Boga teorie. Nieskończenie mądry Bóg wykazywałby zatem równie nieskończoną tolerancję dla naszej niezawinionej głupoty!

Jeśli zatem jest Bóg, możemy być subiektywnie dobrzy, nie przestrzegając jego obiektywnych nakazów, które błędnie odczytaliśmy. To pozostaje zgodne z wnioskiem Swinburne’a. Zgodnie z powyższym podkreślić natomiast należy, że nie możemy mieć stuprocentowej pewności, że w szczególnych sytuacjach, czyli tych, które stopniem swojego skomplikowania wykraczają poza potwierdzone Dekalogiem i Ewangelią ogólne zasady moralne, odczytaliśmy prawidłowo Boże nakazy (względnie zakazy). Możemy powiedzieć: tak to dzisiaj rozumiemy, opierając się na dostępnej nam wiedzy i posługując się taką to a taką argumentacją. Pozostajemy za to rozeznanie „tu i teraz” odpowiedzialni. Czy jednak zawsze mamy rację? Bóg jeden wie...

Dobre, ale nie nakazane

Na podstawie powyższego można by powiedzieć, że wierzący znacznie więcej niż niewierzący nie powinien. Czy również znacznie więcej od niewierzącego powinien? Na podstawie artykułu Swinburne’a powiedzieć można, że zwiększyć się może tak zakres obowiązków, jak i ich liczba. Nie będą to jednak konieczne prawdy moralne. Zwiększenie liczby nakazów wynika z przyjęcia istnienia Boga, a co za tym idzie norm natury religijnej, które w ujęciu Swinburne’a są przygodnymi prawdami moralnymi (obiektywne, ale niekonieczne). Co prawda można twierdzić, że jeśli akt kultu religijnego $\underline{C}$ jest obowiązkiem w świecie $\acute{S}$, to w świecie $\acute{S}^*$ podobnym do świata $\acute{S}$ pod wszystkimi względami pozamoralnymi istnieje również obowiązek spełnienia aktu kultu religijnego $\underline{C}$, ale to nie wystarcza do traktowania tego obowiązku podobnie jak inne prawdy konieczne. Dlaczego? Niewierzący zgodzą się, że jeśli istnieje Bóg, to należy go czcić, ale problem stanowi „jeśli” – najpierw należałoby dowieść, że $\underline{C}$ jest obowiązkiem, to zaś wymagałoby dowiedzenia, że istnieje Bóg, czego dowieść nie sposób. Istnienie Boga jest przedmiotem wiary, a nie wiedzy.

Swinburne jest zdania, że „w wyniku toczzonej od wielu stuleci dyskusji i zgromadzonego na przestrzeni czasu doświadczenia” ludzie rozumieją, jakie rodzaje czynów są moralnym obowiązkiem – to te, które wiążą się z krzywdzeniem innych. Nieokazywanie czci Bogu nikogo nie krzywdzi (choć krzywdzeniem drugich może być wyśmiewanie sposobu, w jaki czczą Boga). Akt niewiary nie będzie oczywistym złem nawet przy przyjęciu, że można skrzywdzić samego siebie (co Swinburne odrzuca), ponieważ wiara w istnienie Boga nie jest czymś oczywistym – chrześcijanie utrzymują, że wiara jest darem. Wiara może być

oczywista jedynie dla tego, kto uwierzył. Obowiązki natury religijnej są konsekwencją wiary, a że wiara przyjmowana jest na mocy autorytetu Boga, to na mocy autorytetu Boga przyjmowane są też normy natury religijnej i jako takie wykraczają poza treść i zakres ogólnych zasad moralnych. Są przygodne w tym sensie, że nie istnieje obowiązek wiary, konieczne przy założeniu, że jeśli Bóg istnieje, to należy go czcić, a więc skoro ktoś uwierzył w Boga, to winien oddać mu należną cześć.

Co do zakresu respektowania zasad, Swinburne twierdzi, że nakazy Boga podlegają ilościowym ograniczeniom²⁷, czyli – innymi słowy – istnieją granice tego, czego Bóg od nas może żądać. Ograniczenia takie uwzględnia również chrześcijańska tradycja teologicznomoralna, wymieniając kategorię czynów chwalebnych. Mieszczą się wśród nich takie cnoty pokrewne cnoty kardynalnej sprawiedliwości, jak np. hojność lub wdzięczność – działania, w których dawalibyśmy wyraz tym cnotom, nie są czynami obowiązkowymi, czyli – ściśle rzecz biorąc – nie są nakazane. We współczesnej etyce działania takie nazywane są supererogacyjnymi, a jeden z podstawowych problemów podnoszonych w dyskusji na temat supererogacji dotyczy tego, czy możliwe jest wytyczenie ostrej granicy między obowiązkami a działaniami supererogacyjnymi²⁸. Okazuje się, że wytyczenie takiej granicy jest niezwykle trudne. Istnieją działania, co do supererogacyjnego charakteru których nie mamy wątpliwości, nie jest np. naszym obowiązkiem oddanie całego majątku na cele charytatywne albo poświęcenie życia dla drugih. Potrafimy też wskazać niekwestionowane obowiązki – takim jest np. troska o powierzonych naszej opiece bliskich. Trudno natomiast orzec, gdzie kończy się obowiązek, a zaczyna supererogacja, jest to aż nadto związane z moralną wrażliwością działającego i towarzyszącym mu, subiektywnym przekonaniem co do zakresu moralnych obowiązków. Rzeczą znamionną jest, że ludzie, których chwalimy za zdolność do poświęcenia się dla drugih, twierdzą często usilnie, że było to ich obowiązkiem i nie zrobili nic, co zasługiwałoby na jakąś szczególną uwagę. Nie mieli zatem „teoretycznego problemu granic”. Nie są to tylko ludzie wierzący, chrześcijanie nie mają „patentu” na moralny heroizm. Skoro tak, to mówiąc o moralnym heroizmie, nie wkraczalibyśmy w sferę działań obcych areligijnemu ujęciu moralności, jakkolwiek trudno byłoby utrzymywać, że – obiektywnie rzecz biorąc – działania takie stanowią moralne obowiązki.

Zdaniem Swinburne’a, Bóg może jednak nakazać wszystkim spełnianie czynów heroicznych jakiegoś określonego rodzaju, np. wytrwanie w małżeństwie ludziom, którzy nie potrafią się ze sobą porozumieć. Nie sądzę, żeby trzeba było się w tym miejscu odwoływać do szczególnego nakazu heroizmu, a wskazany przez Swinburne’a cel takiej trudnej wierności: zachęcanie innych, przeżywających

²⁷ Swinburne, „Bóg a moralność”, s. 58.

²⁸ J.O. Urmson, „Saints and Heroes”, w: *Ethics. History, Theory, and Contemporary Issues*, red. S.M. Cahn, P. Markie, Oxford–New York: Oxford University Press 1998, s. 699–708.

kryzys i myślących o rozwodzie małżeństw do przewyciężenia trudności, nie wydaje mi się najważniejszy. Małżonkowie przysięgli sobie wierność, wiąże ich zatem zasada nakazująca dotrzymywanie złożonych obietnic, która w kontekście religijnym zyskuje dodatkowe, motywacyjne wzmocnienie. O tym, że wierność złożonym obietnicom może mieć charakter heroiczny, nie trzeba nikogo przekonywać. Tego rodzaju sytuacje nie wiążą się jednak z dodatkowym nakazem heroizmu (którego wprost Ewangelia nie nakazuje), lecz z odpowiedzią na pytanie, czy wierność złożonej obietnicy ma w danym wypadku charakter warunkowy czy bezwarunkowy. Jeśli warunkowy, to pozostawanie małżonków razem mimo totalnego nieporozumienia musiałoby rzeczywiście opierać się na jakimś dodatkowym nakazie²⁹; jeśli bezwarunkowy³⁰ – to należałoby raczej mówić o heroicznej wierności dotrzymywania obietnic, a nie dodatkowej zasadzie heroizmu.

Zauważmy nadto, że przestrzeganie każdej z koniecznych prawd moralnych – zarazem zasad Dekalogu – może wymagać od człowieka heroizmu, nie tylko dotrzymywanie obietnic. Należałoby dlatego odróżnić czyny heroiczne rozumiane jako czyny nadzwyczajnego męstwa od heroizmu związanego z wiernością zwyczajnym zasadom moralnym, tyle że w nadzwyczajnych okolicznościach. Wraca tutaj ponownie problem zarysowany poprzednio: w niektórych sytuacjach wierność moralnym zasadom pomimo groźby pojawienia się związanych z dochowaniem tejże wierności znacznych strat (zła pozamoralnego) staje się racjonalna jedynie przy założeniu istnienia Boga. Dodam jeszcze, że jakkolwiek Ewangelia nie nakazuje spełniania czynów heroicznych, to ewangeliczny radykalizm z pewnością heroizmu wymaga.

Swinburne wymienia jeszcze dwie racje, dla których Bóg mógłby „dociążyć” nas nakazami. Pierwsza to potrzeba koordynacji działań w ramach instytucji stanowionych przez Boga. Lojalność wobec instytucji wyraża się w posłuszeństwie wobec jej zwierzchników. Teza niby formalnie oczywista, ale treść takich nakazów niekoniecznie wyrażać będzie zamysł Boga. Historia Kościoła pokazuje, że nader często błędy i ludzka głupota były instytucjonalnie „sankcjonowane” jako wola Boga. Powtórzmy raz jeszcze: zasady Dekalogu sformułowane są ogólnie – kiedy próbujemy je zastosować do szczegółowych problemów, dokonujemy

²⁹ Wykluczam z dalszej dyskusji sytuacje, w których ze względu np. na problem przemocy konieczna jest separacja małżonków. Bóg, który nakazywałby kobiecie pozostanie razem z katującym ją mężem w imię małżeńskiej wierności, byłby zaiste okrutnym Bogiem, nie mówiąc już o tym, że taka sytuacja generowałaby konflikt z mającym charakter prawdy koniecznej zakazem krzywdzenia innych, ponieważ nakaz pozostania kobiety z mężem byłby równocześnie pośrednio akceptacją sposobu, w jaki jest traktowana.

³⁰ Wyjątkiem jest jedynie tzw. przywilej Pawłowy. Określany jest on inaczej przywilejem wiary. Opiera się na 1 Kor 17, 12–13 i 15 i oznacza prawo do zerwania związku małżeńskiego z osobą nieochrzczoneą i zawarcia ponownego związku małżeńskiego. Odnosi się do tego z małżonków, które przyjęło chrzest, zakładając, że nieochrzczony współmałżonek stanowi przez swoją postawę zagrożenie dla wiary strony ochrzczonej.

interpretacji, która może okazać się błędna. Bóg jest wszechwiedzący – ludzie nie³¹. Być może jednym z największych błędów, jakie może popełnić człowiek próbujący dociec istoty Bożych nakazów, jest przekonanie o własnym, moralnym geniuszu i bezkrytyczne przedstawianie własnych rozwiązań jako Bożego zamyśłu. Tymczasem to, co nazywamy wolą Bożą, może być równie dobrze obrazą Boga...

Bóg może też – zdaniem Swinburne’a – wydać dodatkowe nakazy po to, byśmy niejako „usprawnili się w dobru”. Nie sądzę jednak, żeby takie dodatkowe nakazy mogły mieć większą „skuteczność uświęcania” niż wierność nakazom Ewangelii. Gdybyśmy tylko przestrzegali nakazów Ewangelii, świat byłby „idealny”. Gdyby ludzie traktowali serio zasadę: „przede wszystkim nie szkodzić” (a ta tkwi gdzieś u podstaw rozumienia przez Swinburne’a moralnego zła), to mielibyśmy AD 2010 coś w rodzaju raju na ziemi!!! A nie mamy... Nie chcę przez to powiedzieć, że nakazy Ewangelii poprzestają na ustalaniu jedynie koniecznego minimum moralnego postępowania. Ewangeliczne przesłanie to również nakazy przebaczenia wrogom i okazywania drugim miłosierdzia. Polegają one na wykraczaniu poza zasadę sprawiedliwości i odwołują się do postawy miłosiernego Chrystusa wskazującego swoim uczniom wzór do naśladowania. Czy to znaczy, że tylko wierzący przebaczą i okazują miłosierdzie? Z pewnością nie, dla chrześcijan jednak wybór miłosierdzia jest równoznaczny z wyborem samego chrześcijaństwa.

Święte...

Gdyby Boże nakazy nie były słuszne, twierdzi Geach, nie mielibyśmy moralnych racji do ich przestrzegania, jeśli natomiast Boże nakazy są słuszne, to nie sam Boży nakaz jako taki konstytuuje ich słusność³². Geach wyraża w tej wypowiedzi ni mniej, ni więcej niż to, co Platon w dialogu *Eutyfron*. Nakazy Boga nie generują nowych prawd moralnych w obrębie podstawowych zasad, lecz wzmacniają te, które już istnieją, dodając do nich dodatkową rację. Od niekwestionowanych obowiązków poczynawszy, na czynach heroicznych skończywszy, będziemy mieli zatem do czynienia z tymi samymi, podstawowymi zasadami moralnymi, aczkolwiek w różnym stopniu uznanymi za wiążące.

Istotna dla „religijnie wzmocnionej” moralności jest bowiem nie tyle treść moralnych nakazów, co ostateczne przeznaczenie człowieka. Zgodnie z przesła-

³¹ Kościół katolicki jest, bardziej, niż sądzą jego krytycy, ostrożny w uznawaniu swej nauki za nieomylną. Cecha nieomyślności przypisywana jest jedynie nauczaniu papieża *ex cathedra* w sprawach wiary i moralności. Większość nauczania moralnego Kościoła odnośnie do dyskutowanych współcześnie, kontrowersyjnych problemów moralnych mieści się w nauczaniu zwyczajnym. To nie znaczy wcale, że jest ono błędne, znaczy jedynie, że może być błędne.

³² P. Geach, *God and Soul*, South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 2002, s. 117–129.

niem Ewangelii chrześcijanin ma się stawiać „święty”, czyli dążyć do właściwego sobie moralnego optimum, wykorzystując dany mu czas i miejsce. Dla nagrody? Dla uniknięcia kary? Życie wierne moralnym ideałom zbyt jest czasem trudne, by można je było „podpierać” *zakładem Pascala*, a moralność „kija i marchewki” zbyt prymitywna, by mogła zostać zaakceptowana przez autentycznie przejętego moralnymi ideałami człowieka. Kiedy Tadeusz Kotarbiński uznaje, że jako ateista jest bardziej bezinteresowny w działaniu niż liczący na nagrodę w przyszłym życiu chrześcijanin, traktuje moralność chrześcijańską jak kalkulację biznesmena, który inwestuje, licząc na osiągnięcie zysku w dłuższym okresie³³. W moralności potrzeba czegoś więcej niż liczenie „zysków i strat” – tym „czymś” jest w chrześcijaństwie miłość Boga nieodłączna od miłości drugiego człowieka. Dla niewierzących już sam Bóg jest abstrakcją, a co dopiero miłość Boga! Zarówno niewierzący, jak i wierzący zdają sobie natomiast doskonale sprawę z tego, jak wiele potrafi człowiek znieść dla tych, których kocha... Kiedy stawiamy teoretyczne pytania o miejsce Boga w moralności, pytamy o racje, motywacje i argumenty. Moralność chrześcijańska nie jest jednak jedynie zbiorem nakazów i zakazów, za którymi stoją określone sankcje (nagroda i kara) – zakłada relację między Bogiem a człowiekiem. To właśnie jest istotą „różnicy” pomiędzy areligijnie a religijnie ugruntowaną moralnością. Bez uwzględnienia tej relacji chrześcijańska moralność traci swą specyfikę i nie ma doprawdy powodów, by nazywać ją chrześcijańską, chyba że mówiąc o chrześcijańskiej moralności, będziemy mieli jedynie na uwadze tradycyjnie uznawane przez chrześcijaństwo normy i wartości. Ludzie, którzy się z tak rozumianą moralnością utożsamiają, to jednak nie tylko ludzie wierzący – tak oto wróciliśmy do punktu wyjścia...

³³ T. Kotarbiński, „Zagadnienia etyki niezależnej”, w: tenże, *Pisma etyczne*, red. J. Smoczyński, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1987, s. 140–149.

God and Limits of Morality

Keywords: *God, necessary moral norms, moral motivation, trusting God*

The author sustains the initial contention of Swinburne that we can analyze moral truths irrespective of whether we accept or reject the existence of God. Moreover, the existence of God does not influence the truth of essential moral norms one way or the other. These essential norms are named 'necessary moral truths' by Swinburne. But the existence of God does change the character of these norms. For a believer they must be recognized as categorically obligatory. Consequently they must never be violated, and must never be sacrificed for either elevated aims or utilitarian considerations. This attitude becomes meaningful, however, only if we agree that we bear responsibility for evil resident in this world and for its possible reduction. So by trusting God for his existence, an additional motivation is created that shapes moral deliberation and lends the Christian morality a status of relational ethics.