

Stanisław Obirek

Bóg a człowiek

Słowa kluczowe: Bóg, człowiek, moralność, etyka, monoteizm, ateizm

Trudno o bardziej gorące dyskusje w ostatnich stuleciach w kulturze europejskiej niż debaty religijne. Rozpoczęty przed dekadą wiek XXI nie stał się wiekiem religii, jak przepowiadał Andre Malraux, ale z całą pewnością nie zrezygnował z prób określenia na nowo relacji człowieka z Bogiem. Argumenty przeciwników Boga zyskały na precyzji, wzmocnione zostały „materiałem dowodowym” nadużyć dokonanych w imię religii. Nie zachwiały przecież wiarą ludzi religijnych, którzy z równą pieczołowitością zgromadzili dowody zbrodni „świata bez Boga”. Prawdopodobnie miał rację Leszek Kołakowski, gdy „w skłóceniu racji przeciwnych” upatrywał źródło żywotności kultury¹. Próby znalezienia istoty religii oddzielonej od władzy podjęte przez Talala Asada pozwalają zrozumieć korzenie każdej z religii, nie tłumaczą ciągle ponawianych pokus łączenia pierwotnego impulsu duchowego z nader uchwytnymi mechanizmami wiary i zniewolenia². Pozostaje uważna lektura mistrzów podejrzeń Karola Marksa, Fryderyka Nietschego i Zygmunta Freuda. Temu ostatniemu chciałbym poświęcić chwilę uwagi.

Zygmunt Freud zastanawiając się w latach dwudziestych XX wieku nad przyszłością religii, pisał o „przyszłości pewnego złudzenia”, odwołując się głównie do swojej praktyki psychiatrycznej³. Religia spełnia określone kulturowo funkcje, jednak, zdaniem Freuda, jest to tylko złudzenie, które należy zdemaskować, jeśli człowiek naprawdę chce być dojrzały i odpowiedzialny za swoje czyny. Jednocześnie Freud uważa religię za „najdonioślejszy element psychicznego inwentar-

¹ L. Kołakowski, „Wiara dobra, niewiara dobra”, w: *Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi*, Kraków 2002, s. 13.

² T. Asad, *Genealogy of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore 1993, s. 29.

³ Z. Freud, „Przyszłość pewnego złudzenia”, w: *Pisma społeczne*, tłum. Robert Reszke, Warszawa 1998, s. 121–161.

rza kultury”⁴, którego znaczenia nie sposób lekceważyć. Świadom złożoności obecności religii w historii Freud wprowadza we własny wywód głos przeciwnika swoich poglądów:

Studium, które w żaden sposób nie zakłócać postępuje naprzód niczym monolog, nie jest czymś całkiem niegroźnym. Łatwo ulec pokusie odsunięcia na bok myśli, które chciałyby przerwać tok rozumowania, zmieniając je na uczucie niepewności, które w końcu i tak zostanie zagłuszone nadmierną stanowczością. A zatem wyobrażę sobie przeciwnika, który będzie śledził me wywody z nieufnością, i od czasu do czasu dopuszczę go do głosu⁵.

Sądzę, że to strategia nader użyteczna w namyśle nad religią również dzisiaj. Początek XXI wieku naznaczony jest bowiem wykluczającymi się wręcz poglądami na temat religii, jak i pojęcia Boga. Z jednej strony kulturowa wartość religii nie ulega bowiem kwestii, nawet dla jej zdeklarowanych przeciwników, natomiast na szkody przez nią wyrządzane nie zamykają oczu również jej zwolennicy. Zdaniem Freuda te niewątpliwe wartości nie są powodem, by zmieniać zasadniczo krytyczną ocenę samego zjawiska:

Poznanie historycznej wartości pewnych doktryn religijnych wzmaga respekt, jakim je darzymy, ale też nie dewaluje całkowicie naszej propozycji, by wycofać je z motywacji przepisów kulturowych. Wręcz przeciwnie! Za pomocą tych historycznych resztek doszliśmy do ujęcia aksjomatów religijnych jako pewnych relikwów nerwicowych⁶.

Nie dzieląc poglądów Zygmunta Freuda, uważam jednak, że jego metodologia jest poprawna i należy się uważnie wsłuchiwać zarówno w głosy religijnych entuzjastów, jak i przeciwników religii. Są one równoprawne, a o ich wartości decyduje spójność wyводу i siła przedstawianych argumentów. Sądzę wręcz, że współwystępowanie różnych poglądów stanowi o wartości samej debaty na temat miejsca religii w przestrzeni publicznej. Jest rzeczą oczywistą, że debata na temat pojęcia Boga stanowi istotę tego sporu. Stanowisko Richarda Swinburne’a wyróżnia się spójnością wyводу, natomiast siła jego argumentów jest w moim przekonaniu problematyczna. Źródłem słabości jego rozumowania jest arbitralnie przyjęte znaczenie pojęcia Boga, które w świetle dzisiejszych badań zarówno historycznych, jak i teologicznych stało się nie tylko problematyczne, ale wymaga każdorazowo dookreślenia. Szczególnie problematyczne jest łączenie Boga z moralnością, co jest dość rozpowszechnioną praktyką zwolenników instytucjonalnych form religii. Ta problematyczność ma związek z przekonaniem, że zarówno religia, jak i pojęcie Boga ma pozytywny wpływ na moralność, tymczasem historyczny ogląd faktów stanowi jaskrawe zaprzeczenie tego uroszczenia. Dlatego formułowane dzisiaj wnioski nie mogą pomijać historycz-

⁴ Tamże, s. 130.

⁵ Tamże, s. 135.

⁶ Tamże, s. 152.

nych konkretyzacji religijności, w tym religijności wyznawców religii monoteistycznych. Jak się wydaje, sama religia zyskałaby na wiarygodności, gdyby jej wyznawcy z równą pieczołowitością gromadzili świadectwa nadużyć, jakich ludzkość dopuściła się w imię religii, z jaką gromadzi ślady jej wielkości. Bardzo ciekawie brzmi w tym kontekście propozycja rumuńskiego myśliciela Normana Menei, by obok pomników męstwa budować pomniki hańby:

Czy powinniśmy dalej zapełniać świat pomnikami „heroizmu”, to znaczy gloryfikować czyny, które oglądane z „innej strony”, z punktu widzenia innych narodów (a nawet części własnego) oznaczały porażkę, utratę życia, honoru, domu? Co znaczy dla Francuza niemiecki pomnik zwycięstwa nad Francją i vice versa? Jaki ma sens dla Niemca pomnik ku czci chłopskiej rewolucji, w której tysiące Niemców poniosły śmierć z rąk innych Niemców? Czy i to byłoby „upamiętnianiem niemieckiej hańby” i winy? Nie mówiąc już o niezliczonych masakrach dokonanych na własnym i cudzych narodach w imię braterskiej miłości i dobrosąsiedzkich stosunków.

Czy „pomniki hańby” nie okazałyby się równie, jeśli nie bardziej, pouczające od tych, które stawiamy bohaterom? Czy nie powinno się przypominać raz po raz wszystkim narodom o tym, co człowiek zdolny jest uczynić drugiemu? „Hańba” winna być przedmiotem nauczania obywatelskiego na równi z „bohaterstwem”. Są to uzupełniające się aspekty naszego historycznego losu, komplementarność, która i teraz winna budzić niepokój⁷.

Podobne pytania można skierować pod adresem wyznawców różnych religii, wtedy łatwiej byłoby połączyć nadużycia w imię religii z człowiekiem. Poza tym istnieje bardzo silny nurt w teologii i to zarówno chrześcijańskiej, jak i żydowskiej, mówiącej o Bogu jako współuczestniczącym w historii, a nawet o Bogu, który potrafi przekształcić ludzki grzech w dobro (*felix culpa*). Reprezentantem takiego myślenia w polskiej teologii katolickiej jest od lat ks. Wacław Hryniewicz. Jak się wydaje, to wsłuchiwanie się w tego rodzaju teologię stanowi szansę na przezwycięzenie konfliktu między wiarą i niewiarą, a nie teza o wyższości jednej nad drugą⁸. Jest to przykład teologii z wdzięcznością przyjmującej krytykę własnych nadużyć:

Głos negatywnego proroctwa krytyków religii jako złudzenia zagrażającego wolności i godności człowieka pobudza wierzących do samokrytycznej refleksji i jest szansą oczyszczenia wiary. Wydaje się, że tego rodzaju „prorocy” mogą pełnić we współczesnym świecie opatrnościową rolę⁹.

O taką krytyczną refleksję na temat wiary chodzi, jeśli chcemy, by doszło do prawdziwego spotkania ludzi wierzących i niewierzących. Hryniewicz w cytowanym

⁷ N. Manea, „Musimy budować pomniki hańby”, tłum. S. Kowalski, w: GW 29. 12. (2009), za: http://wyborcza.pl/1,76842,7404849,Musimy_budowac_pomniki_hanby.html?as=2&ias=2&startsz=x

⁸ Nie sposób przywoływać licznych pozycji W. Hryniewicza, warto jednak odnotować jego polemiczny głos w „Tygodniku Powszechnym” (7/2010), „Z dała od złego proroctwa”, w którym odnosi się do uproszczonej wizji Boga i wskazuje na chrześcijańską koncepcję kenozę.

⁹ Tamże.

eseju powołuje się na książkę *Język Boga* autorstwa jednego z twórców realizujących projekt poznania genomu człowieka (DNA), w której właśnie taki pojedynczy ton doszedł do głosu. Francis S. Collins, bo o nim tu mowa, pokazał, że konflikt pomiędzy wiarą a nauką nie jest czymś nieuniknionym¹⁰. Collins potwierdza współistnienie zarówno światopoglądu religijnego, jak i przekonań ateistycznych wśród naukowców i zachęca do wzajemnego szacunku i tolerancji.

„Przypuśćmy, że jest Bóg, jakiego afirmuje chrześcijaństwo, judaizm i islam”, powiada Richard Swinburne i na tym przypuszczeniu buduje swój wywód łączący moralność z istnieniem Boga. Tymczasem, nawet zakładając istnienie Boga tych trzech monoteistycznych religii, nie można wysnuwać z tego faktu wniosków ogólnie obowiązujących, gdyż nie jest wcale powiedziane, że nie tylko wyznawcy tych trzech religii, ale nawet poszczególni wyznawcy w ramach każdej z nich wierzą w tego samego Boga. Inaczej mówiąc, moralne implikacje wiary w Boga są ściśle skorelowane z obrazem czy wyobrażeniem o Bogu, jaki mają ludzie deklarujący przekonania teistyczne. Na pewno innego Boga ma przed oczyma ultraordodoksyjny Żyd mieszkający w dzielnicy Mea Szarim w Jerozolimie, a innego wyznawca rekonstrukcjonistycznego odłamu judaizmu, dla którego samo istnienie Boga jest problematyczne. To samo można powiedzieć o wyznawcach chrześcijaństwa, którzy przecież od samego początku istnienia tej religii nie byli w stanie uzgodnić podstawowego zestawu przekonań religijnych. Zróżnicowanie wewnątrz islamu można uznać również za fakt i to odnoszący się nie tylko do wyznawców islamu sunnickiego czy szyickiego. Losy mistyków tej religii – sufich – można uznać za emblematyczny dla tych muzułmanów, którzy próbowali wyciągać wnioski ze swej religii, pomijając zdania autorytetów religijnych. Dlatego zanim spróbuję ustosunkować się do niektórych, moim zdaniem najbardziej wątpliwych, tez Swinburne’a, chciałbym spopularyzować samo pojęcie Boga, które on uznał za aksjomat pozwalający na wyciąganie wiążących wniosków.

Dla chrześcijaństwa przez wieki, a na pewno od świętego Tomasza z Akwinu wiążącą była teza o doskonałym wpływie religii na życia ludzkie. Często cytowane powiedzenia Akwinaty – *gratia supponit naturam et perficit eam* – jest swoistym ukoronowaniem tego przeświadczenia. Do niego zdaje się odwoływać również Richard Swinburne. Przyznam, że i dla mnie przez lata teza o dobroczynnym wpływie łaski na ludzką naturę wydawała się słuszna. Dziś zmieniłem zdanie, a raczej uważam, że należy dokładnie zdefiniować poszczególne słowa. Nie jest bowiem oczywistym znaczenie pojęcia „łaski”, podobnie problematyczne jest pojęcie „natury”. Tymczasem teologia chrześcijańska w swym głównym nurcie uznaje jedno i drugie pojęcie za oczywiste. Filozofia i teologia katolicka wyrasta z tego właśnie przekonania, że filozofia stanowi przygotowanie do przy-

¹⁰ Francis S. Collins, *Język Boga. Kod życia – nauka potwierdza wiarę*, tłum. M. Yamazaki, Warszawa 2008.

jęcia „oświecającej” funkcji teologii (*philosophia ancilla theologiae*). Ten rodzaj myślenia jest obowiązujący w teologii katolickiej od czasów średniowiecza. Jest on oczywiście możliwy, ale pod warunkiem, że pomija historyczne implikacje tak pojętej filozofii.

Tymczasem połączenie filozofii z teologią, a zwłaszcza polityczne implikacje z tego mariażu, przyniosło oplakane skutki, które ostatnio opisał Mark Lilla w książce *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*. Teologia polityczna na Zachodzie stworzyła wrażenie, że potrafi włączyć Boga w historię tworzoną przez ludzi (Bóg służył legitymizacji i pomagał sankcjonować czyny człowieka). Odrzucenie tak pojętej teologii było jednoznaczne z odrzuceniem Boga. Tymczasem należałoby mówić o nadużyciach, jakich dopuścili się teologowie, imputując Bogu własne pomysły na zbawienie. Jest też sporo racji w stwierdzeniu, że „gdy Kościół był prześladowany, głosił pogardę dla świata polityki, po czym zmieniał melodię, kiedy udało mu się zdobyć władzę albo kiedy miał na nią wpływ”¹¹. Taka funkcja teologii skutecznie zniechęciła do niej demokrację zachodnią. Wzbogaceni doświadczeniem przeszłości pilnie strzeżemy polityki przed Bogiem, bardziej ufając ludzkiemu rozsądkowi niż światłu objawienia:

Uznaliśmy, że będzie mądrzej raczej strzec się sił wyzwolonych przez mesjanistyczną obietnicę biblijną niż próbować wykorzystywać je dla publicznego dobra. Postanowiliśmy, że nasze życie polityczne będzie toczyć się z dala od światła objawienia. Jeśli nasz eksperyment ma przetrwać, musimy polegać na jasności naszego własnego rozumu¹².

Nie wszyscy skłonni są jednak zaufać własnemu rozumowi, chętnie odwołując się do instancji transcendentnej, jedynej jakoby, która gwarantuje ratunek ludzkości zagrożonej pokusą samozagłady („cywilizacja śmierci”). Jest to jedna z tych opowieści, która zyskuje na popularności, zwłaszcza w Polsce. Jestem w stanie ją zrozumieć, a nawet gotów jestem podzielać przeświadczenie o użyteczności motywacji religijnej zarówno w życiu moralnym jednostki (tak jak tego chce Richard Swinburne), jak i w życiu społecznym (jak to głosi Kościół katolicki). Jednak, moim zdaniem, muszą być spełnione pewne elementarne warunki. Po pierwsze, człowiek wierzący zrezygnuje z przeświadczenia, że jest „lepszy” od ateisty, po drugie, Kościół domagając się od społeczeństwa określonych zachowań, sam podda się demokratycznym regułom weryfikacji własnych działań. Jak na razie oba te warunki nie są spełnione. Jednym z powodów jest fałszywy obraz Boga zarówno w wyobraźni religijnej jednostek, jak i w instytucjonalnej formie religijności, zwłaszcza tak dominującej w życiu społecznym, jak to było w chrześcijańskiej Europie i w krajach podległych wpływom europejskim. Podobnie dzieje się dzisiaj w krajach zdominowanych przez islam i w Izraelu, gdzie religią

¹¹ M. Lilla, *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, tłum. Jarosław Mikos, Warszawa 2009, s. 46.

¹² Tamże, s. 316.

dominującą jest judaizm. Narrację alternatywną proponuje Charles Taylor w swej książce *A Secular Age*, w której dokonuje pozytywnego bilansu procesu sekularyzacji, a więc postępującej separacji przestrzeni publicznej od religii¹³. Jest to jednak stanowisko odosobnione i ściśle związane z filozoficznym stanowiskiem Taylora, który w podmiotowości upatruje źródła nowoczesnej tożsamości, również tożsamości człowieka religijnego¹⁴.

Stawiam tezę, że jest możliwe porozumienie między społeczeństwami demokratycznymi a wyznawcami religii monoteistycznych pod warunkiem, że religie instytucjonalne zostaną pozbawione wpływu na ich politykę, a to oznacza ograniczenie wpływu religii do sfery prywatnej i „odklejenie religii” od oceny moralnej człowieka. W tym punkcie chciałbym zaznaczyć moją niezgodę z tezą Swinburne’a o wpływie religii na moralność człowieka. By uzasadnić moją tezę, najpierw chciałbym przedstawić koncepcję Boga, która wyłania się z tekstu biblijnego, a więc poniekąd obowiązującego dla wyznawców trzech religii abrahamicznych. Uważam bowiem, że zarówno Nowy Testament, jak i Koran stanowią w gruncie rzeczy rozwinięcie podstawowych intuicji teologicznych obecnych w Biblii Hebrajskiej.

Najpierw chciałbym przywołać ciągle żywą debatę na temat granic dyskursu religijnego. Moim zdaniem jest ona zapisem klęski racjonalnych prób uzasadnienia wiary w Boga czy w ogólne religii. Nie zamierzam sporządzać listy książek wartych przeczytania, chodzi mi raczej o wskazanie na pewien typ myślenia na temat religii, który nadal dominuje w naszym kręgu cywilizacyjnym. Gdzie indziej bywa inaczej, jak choćby w Azji w takich krajach jak Indie, Chiny czy Japonia. Zapewne nie jest przypadkiem, że właśnie te kraje okazały się szczególnie odporne na religię chrześcijańską.

Gdy przed laty wydawca poprosił mnie o napisanie kilku zdań o książce Jana Woleńskiego *Granice niewiary*, uznałem ją za zamknięcie niezbyt fortunnego rozdziału w dziejach myśli religijnej, zwłaszcza chrześcijańskiej:

Dla mnie *Granice niewiary* zamykają pewien rozdział chrześcijańskiej apologetyki, a właściwie uświadamiają niemożność logicznego uzasadnienia wiary w Boga¹⁵.

Książka Woleńskiego dostarcza materiału dowodowego, zacerpniętego zresztą w dużym stopniu z najnowszej historii Polski, pozwalającego stwierdzić, że łączenie postaw moralnych z religią jest trudne, a nawet wskazuje jednoznacznie, że wiara religijna z dużą łatwością łączy się z nagannymi postawami moralnymi¹⁶. Czy to oznacza, że religie nie mają związku z moralnością? W żadnym razie,

¹³ Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge MA, 2007.

¹⁴ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i inni, Warszawa 2001.

¹⁵ J. Woleński, *Granice niewiary*, Kraków 2004.

¹⁶ Tamże, s. 206–237.

wskazuje jedynie na fakt, że ten związek nie zawsze jest pozytywny. Bywa wręcz tak, że jest jednoznacznie negatywny, jak to można zaobserwować w każdej formie fundamentalizmu religijnego. Sam Woleński godzi własną niewiarę z podziwem dla Kościoła, który potrafił w trudnych dla Polski latach stanu wojennego po 1981 roku pomagać ludziom bez względu na ich przekonania, zaś polityczne zaangażowanie przedstawicieli tej instytucji stały się źródłem „rosnącego rozczarowania”, a nawet zaczęły budzić jego „niepokój”¹⁷. Tak więc to nie spór intelektualny jest powodem krytycznej oceny religii, ale konkretne gesty ludzi wierzących.

Podobne myśli nawiedzały mnie przy lekturze głosów polemicznych towarzyszących ukazaniu się polskiego tłumaczenia książki Richarda Dawkinsa *Bóg urojony*. Nie miałem więc nic przeciw, by wydawca i tej książki zamieścił moje zdanie na okładce. Do dziś bowiem:

dla mnie linia podziału nie przebiega pomiędzy wierzącymi a niewierzącymi, ale pomiędzy spójnością bądź jej brakiem w wywodzie racji każdej ze stron. W chwili obecnej, jak się wydaje, to właśnie ateści są w stanie skonstruować spójny model światopoglądowy, w którym ani ‘Bóg’, ani ‘mit’ nie są potrzebne¹⁸.

Zamysł autora jest nader ambitny i raczej nierealny: „Założony przeze mnie cel tej książki zostanie osiągnięty, jeśli każdy religijny czytelnik, przeczytawszy ją pilnie od deski do deski, stanie się ateistą”¹⁹. Decyzja wiary bądź niewiary nie jest bowiem kwestią znajomości argumentów za istnieniem Boga bądź ignorancją teorii zaprzeczającej temu istnieniu. Działalność naukowa i publicystyczna Dawkinsa jest przykładem reakcji odrzucenia nazbyt „oczywistych” dowodów na istnienie Boga i demaskowania nadużyć instytucjonalnych form religijności. Trudno jednak powiedzieć, by stanowiła przekreślenie racji istnienia samej religii. Niemniej jednak popularność zarówno jego książek, jak i inicjatyw społecznych i edukacyjnych wskazuje na swoiste zmęczenie społeczeństw zachodnich tradycyjną apologetyką religijną²⁰. Choć z drugiej strony reakcja tejże apologetyki wskazuje na jej żywotność²¹. Analiza argumentów uczestników debaty wskazuje na rosnącą polaryzację i usztywnianie stanowisk, w żadnym przypadku nie można mówić o dialogu czy empatii wobec zdań przeciwnych.

Interesującą propozycję wypracowała Karen Armstrong, która uwzględniając argumenty Dawkinsa, opowiedziała się nie tylko za istnieniem Boga, ale głosi niezbywalność tej wiary oczyszczonej z słusznie podnoszonych przez autora *Boga*

¹⁷ Tamże, s. 6.

¹⁸ R. Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. Piotr J. Sz wajcer, Warszawa 2007, tekst na okładce.

¹⁹ Tamże, s. 17.

²⁰ Por. <http://richarddawkins.net>.

²¹ Por. A. McGrath, *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa*, tłum. Jerzy Wolak, Kraków 2007.

urojonego zarzutów²². Nawiasem mówiąc, nie tylko Dawkins, ale i trzech inni przedstawiciele dzisiejszego wojującego ateizmu stali się przedmiotem uwagi Armstrong. Jej zdaniem Daniel Dennett interpretując religię jako zjawisko naturalne, nie rozumie jej istoty i tak naprawdę zwalcza wyobrażenia o religii²³. To samo można powiedzieć o równie głośnej książce Christophera Hitchensa, który stara się umniejszyć znaczenie Boga, wskazując na nadużycia w imię religii²⁴. Podobne tezy głosi najmłodszy z wojujących ateistów Sam Harris, wieszczący tytułem swej książki, koniec religii, zwłaszcza po terrorystycznym ataku z 11 września 2001 roku²⁵. Zarzuty formułowane przez tych i innych autorów, zdaniem Armstrong nie dotyczą prawdziwej religii, która z krytykowanymi przejawami fundamentalizmu religijnego nie ma nic wspólnego. Jej zdaniem prawdziwą religią jest religia mistyków, a więc milczenia wobec tajemnicy Boga, a najlepszym sposobem mówienia o niej jest właśnie milczenie. Sama Karen Armstrong nie korzysta jednak z tej rady, nie przestając publikować na tematy religijne, a jej apologia „prawdziwej religii” jest przecież „mówieniem”. Jej pisanie jest przynajmniej śladem uczciwych poszukiwań i nie stanowi próby przypisania Bogu swych własnych myśli. Taka wstrzemięźliwość jest jednak rzadka wśród autorów piszących o Bogu. Osobiście mam sporo wątpliwości, czy propozycja Armstrong spełnia warunku uczciwej debaty intelektualnej. Lektura jej książek sprawia bowiem wrażenie, że ich autorka konsekwentnie przemilcza argumenty przeciwników religii i ciągle wraca do osobistego doświadczenia, które w samej rzeczy trudno kwestionować. W każdym razie wezwanie do odideologizowania dyskursu religijnego na pewno zasługuje na uwagę, a wskazania „jak nie mówić o Bogu” powinny być uważnie analizowane przez „ekspertów od Boga”²⁶.

Jednym z możliwych adresatów powinien być Richard Swinburne, autor, podobnie jak Karen Armstrong, wielu książek na temat religii²⁷, a nade wszyst-

²² K. Armstrong, *The Case for God: What Religion Means*, Londyn 2009.

²³ D. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. Barbara Stanosz, Warszawa 2008.

²⁴ Christopher Hitchens, *Bóg nie jest wielki. O trucicielskiej sile religii*, tłum. Cezary Murawski Warszawa 2007.

²⁵ Sam Harris, *The End of Faith: religion, terror, and the future of reason*, New York 2004.

²⁶ Por. wywiad z Karen Armstrong z 15 grudnia 2009 roku dla US Catholic dostępny online: <http://www.uscatholic.org/node/5076>. Oto najbardziej znaczący fragment wskazujący, że każda religia jest wezwaniem do działania: „Religion is hard work. Above all it demands a compassionate lifestyle. This is the test of religiosity in every single one of the major world traditions. Most of our doctrines were originally calls to action”. I inny, zwracający uwagę na konieczność kompetentnej debaty i szacunku dla obu stron: „I don't like the regression of the dialogue on either side. It is uncompassionate, counterproductive, and all about ego. But an informed critique could help us rid religion of idolatry and see the ineffability of the divine”.

²⁷ Dwie z nich przełożone na język polski stały się przedmiotem uwagi Jana Woleńskiego (naturalnie krytycznej) w *Granicach niewiary. Chodzi o Czy istnieje Bóg?*, tłum. Ireneusz Ziemiański, Poznań 1999, i *Spójność teizmu*, tłum. Tadeusz Szubka, Kraków 1995.

ko uznany autorytet w tej dziedzinie. Lektura jego eseju „Bóg a moralność” uzmysławia, jak bardzo mógłby skorzystać na radach Karen Armstrong. Tymczasem refleksje towarzyszące lekturze określiłbym jako smętne. Zdumiała mnie bowiem beztroška, z jaką ten wytrawny w końcu filozof kreśli swoje uwagi, przypisując je Bogu. Jest to bowiem najgorsza przysługa, jaką można wyrządzić Bogu (jeśli istnieje), przypisać mu nasze własne, graniczące ze śmiesznością pomysły. A za takie uznaję te, które Richarda Swinburne pomieścił w tym eseju. Można by nad nim przejść do porządku dziennego, gdyby nie możliwe konsekwencje tego rodzaju filozofii (mniemam, że przewidział je autor).

Właśnie z tego powodu chciałbym przyrzeć się bliżej koncepcji Boga, a za przewodnika obrałem Yochanana Muffsę, autora niezwyklej książki poświęconej ni mniej, ni więcej tylko „osobowości Boga” (*The Personhood of God: Biblical Theology, Human Faith and the Divine Image*)²⁸. Przyznam, że byłem zaintrygowany i zaskoczony zarówno tytułem książki, jak i jej treścią tak dalece, że napisałem do zaprzyjaźnionego rabina Byrona W. Sherwina, pytając, czy aby moje odczucie, że mam do czynienia z książką „kryptochrześcijańską”, jest zasadne. Rabin Sherwin zapewnił, że jej autor jest wybitnym teologiem żydowskim i podobnym do Abrahama J. Heschla. Wspominam o tym, gdyż sądzę, że moje wrażenie było oparte na chrześcijańskiej wizji judaizmu (a więc i Boga), które, jak mi się wydaje, podziela wielu myślicieli nie tylko chrześcijańskich zresztą, ale i żydowskich, i muzułmańskich.

Obraz Boga, jaki wyłania się z analiz Muffsę, jest zaskakujący, ale – co najciekawsze – oparty nie tylko na precyzyjnej analizie tekstu biblijnego, ale i na religijnym kontekście, w jakim ten tekst jest osadzony. Stanowisko Muffsę nie jest, jak mi się wydawało, odosobnione. Można w nim widzieć głos współczesnego judaizmu zakorzenionego w interpretacji talmudycznej. To właśnie wnikliwa i mozolna lektura Biblii Hebrajskiej odsłania tragiczne oblicze Boga:

Jak uczył nas Saul Liebermann [...] najbardziej tragiczną postacią w Biblii nie jest ani Jakub, ani Saul, ani nawet Hiob, ale sam Bóg, który jest nieustannie rozdzielany pomiędzy swoją miłością do Izraela i głęboką rozpaczą, której źródłem jest ukochany naród²⁹.

To w samej rzeczy dziwna koncepcja Boga i to zarówno dla człowieka wierzącego, jak i dla ateisty. Ten pierwszy dziwi się, że fundament jego wiary może być postrzegany w ten sposób, dla tego drugiego jest to stwierdzenie po prostu bezzasadne. Jeśli już to dramatycznymi można określić dzieje człowieka i to niezależnie od tego, czy odnosimy je do Istoty Transcendentnej czy zadowolamy się eksplikacjami doczesnymi. Dla mnie opinia znakomitego znawcy religii Bliskiego Wschodu jest jedną z najcelniejszych, jakie na temat Boga słyszałem. Staje się

²⁸ Y. Muffs, *The Personhood of God: Biblical Theology, Human Faith and the Divine Image*, Woodstock 2005.

²⁹ Tamże, s. 99.

ona zrozumiała, jeśli przyjmiemy, że w Biblii nie tylko człowiek, który został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, ale i Bóg – Stwórca człowieka – uzależnia powodzenie swego zamysłu od postępowania człowieka. Powiada Muffs:

Podczas gdy Bóg *agape* jest ludzki w swoim zatroskaniu o człowieka, to nie jest On ludzki w swej niezależności. Bóg jako prawodawca z jednej strony jest bardzo ludzki – za bardzo ludzki – w swoim pragnieniu wypełnienia prawa, w swojej frustracji i złości w chwili, gdy nie jest ono wypełnione, i w swojej gotowości przyzwolenia śmiertelnym [ludziom] łagodzenia swego gniewu, by nie doprowadzić do zniszczenia świata³⁰.

Ten motyw wzajemnego uzależnienia Stwórcy i stworzenia nie zawsze był obecny w żydowskiej refleksji teologicznej. Dopiero w wieku XX, w dużym stopniu pod wpływem doświadczenia Holocaustu, znalazł się w centrum uwagi teologów, zwłaszcza Abrahama J. Heschela, który cały swój system teologiczny oparł na idei Boga szukającego człowieka³¹. Niezależnie od tego, jak paradoksalnie brzmi teza o Bogu potrzebującym człowieka, to podstawowe pojęcie biblijnego przymierza właśnie jest jej ilustracją: „Zaangażowanie Boga objawia się w zawarciu przymierza z Izraelem. Do pewnego stopnia człowiek jest współpartnerem Boga w tworzeniu moralnego świata”³². Nie było to od początku oczywiste dla Boga. Dopiero wspólna historia odsłoniła Bogu prawdziwy charakter człowieka – istoty słabej, ale jednak nieodzownej do budowania świata. Trudno w takiej koncepcji dostrzec umoralniający charakter religii czy wiary w Boga. Jest to raczej forma spotkania i dialogu, w którym partnerzy uczą się siebie nawzajem, a nade wszystko respektują własne ograniczenia i odmienność. Bóg nie oczekuje od człowieka moralnej wzniosłości, raczej skłania się ku coraz większej wyrozumiałości, którą w języku biblijnym zwykło się nazywać miłosierdziem:

Prawdopodobnie Bóg zdał sobie sprawę, że skoro się mylił, oczekując niemożliwego od człowieka, a następnie karząc go [za niespełnienie tych oczekiwań], że zrobi słuszniej, darząc większą sympatią ludzkie błędy. [...] Jestem gotów znosić ludzką grzeszność, powiada Bóg, pozostawić miejsce dla jej człowieczeństwa, gdyż nie mogę mieć jednocześnie ciastka i zjeść go: Nie mogę mieć wolnej od grzechu istoty, która byłaby jednocześnie człowiekiem. Raczej grzeszna ludzkość, niż świat bez ludzi³³.

To lektura książki Yochanana Muffsa i jemu podobnych autorów skłania mnie do odrzucenia z całą stanowczością koncepcji Boga, jaka wyłania się z tekstu Richarda Swinburne’a. Boga, który nie ma nic wspólnego z Bogiem Biblii, a jest arbitralną i opartą na wątpliwych przesłankach konstrukcją filozoficzną. Zatrzymam się na kilku najbardziej zdumiewających sformułowaniach. Od razu powiem, że religia, zwłaszcza w jej monoteistycznej odmianie, do jakiej odwo-

³⁰ Tamże, s. 59.

³¹ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2007.

³² Muffs, *The Personhood of God*, s. 69.

³³ Tamże, s. 94.

luje się Swinburne, nie przestaje być dla mnie źródłem inspiracji i poczyznań, również natury moralnej. Nie występuję więc jako bezstronny obserwator debaty, ale jako uczestnik żywo zainteresowany jej końcowym wynikiem.

Zapowiedź tekstu Richarda Swinburne'a jest zagadkowa, a nawet intrygująca. Z jednej strony potwierdza zdroworozsądkowe przeświadczenie, że religijne przekonania nie mają wpływu na moralną ocenę konkretnych czynów, z drugiej zaś wprowadza nowość, której doprawdy nie sposób przyjąć. Oto jego słowa:

Wykażę, iż istnienie i czyny Boga nie sprawiają różnicy dla faktu istnienia prawd moralnych, lecz sprawiają wielką różnicę w odniesieniu do tego, czym owe prawdy moralne są.

Doprawdy nie sposób pojąć użyteczności tego rozróżnienia. Mimo ponawianych prób rozumienia nader subtelного wywodu muszę przyznać się do poznawczej klęski. Związek Boga z moralnością, przedstawiony przez brytyjskiego filozofa, pozostawił mnie obojętnym, zaś jeśli miałbym się przyznać do emocji, które towarzyszyły lekturze artykułu „Bóg a moralność”, to była to rosnąca irytacja. Oto jedno z tych irytujących twierdzeń:

Jeśli Bóg zdecydował się stworzyć wolne i rozumne istoty, ograniczył tym samym zakres swojego prawa do kierowania ich życiem. Wynika stąd, że na mocy swej doskonałej dobroci Bóg nie nakazuje nam spełniać czynów wykraczających poza te granice – gdyż nakazywać coś, czego nie ma się prawa nakazywać, jest wyrządzaniem krzywdy.

Znowu mamy do czynienia z opisem, którego wartość poznawcza jest bliska zeru, a „osobowość Boga”, którą z taką akrybią opisał Muffs, została sprowadzona do konceptu biurokraty kierującego się abstrakcyjnymi zasadami. Dialog rozwijany na kartach Biblii pomiędzy Bogiem szukającym człowieka a człowiekiem zagubionym w świecie został sprowadzony do sylogizmu. Podobne wrażenie sprawia osobliwa korekta Kanta, której dokonuje Swinburne:

dylemat z *Eutyfrona* brzmi następująco: czy Bóg nakazuje to, co jest już obowiązkiem z innych powodów, czy też to, co jest obowiązkiem, jest nim, ponieważ Bóg to nakazuje? Kant udzielił prostej odpowiedzi, przyjmując pierwszy człon alternatywy; inni myśliciele należący do tradycji chrześcijańskiej (przypuszczalnie William Ockham, a z pewnością Gabriel Biel) rozwinęli drugi jej człon. Natomiast pogląd, który ja tutaj przedstawiam, przyjmuje pierwszą możliwość w odniesieniu do części zobowiązań, a drugą w odniesieniu do pozostałych. Twierdząc mianowicie, że nie powinniśmy dopuszczać się gwałtu ani łamać słusznie danej obietnicy (tzn. takiej, którą mieliśmy prawo złożyć), niezależnie od tego, czy Bóg jest, czy też nie; w tym wypadku Bóg może nam tylko nakazać spełnianie czegoś, co i tak jest naszym obowiązkiem. Natomiast tylko Boski nakaz może sprawić, żeby obowiązkiem było uczestnictwo we wspólnotowym oddawaniu czci Bogu w niedzielę raczej niż we wtorek.

W pewnym sensie brytyjski filozof padł ofiarą własnej sofistyki. Skoro podstawowe decyzje moralne nie są zależne od Boga (powinniśmy je podejmować niezależnie od tego, czy ich źródłem jest hipotetyczny Bóg czy naturalne poczucie moralności), to łączenie Boga z moralnością jest niezasadne. Zaś rytuały

religijne pojawiają się w kulturze, zmieniają i zanikają. Na miejsce obumarłych ludzie wymyślają inne. Trudno łączyć Boga z tym, że akurat dla żydów dniem świętym jest sobota, dla chrześcijan niedziela, a dla muzułmanów piątek. Podobnie ma się sprawa ze szczególnymi formami oddawania czci Bogu, które są kulturowo wywodliwe z określonych praktyk, które tylko na drodze umowy danej wspólnoty uzyskują sankcję obowiązku religijnego. Reformy wewnątrz każdej wspólnoty wskazują, że Bóg zadowala się tym, co ludzie wspólnie wymyślą.

I już ostatnia teza Swinburne'a – dlaczego Bóg zwiększa obciążenia moralne:

Chociaż więc Bóg najwyraźniej ma dobry powód, aby pouczyć nas o prawdach moralnych, obowiązujących niezależnie od Jego woli, których odkrycie przekracza naszą przenikliwość, jaki miałby mieć powód, aby zwiększać nasze obciążenia moralne przez ustanawianie nakazów? Wskażę trzy powody. Po pierwsze, żeby nas dodatkowo zmotywować do robienia tego, co i tak jest naszym obowiązkiem. [...] Po drugie, Bóg może nam coś nakazać w celu koordynacji naszych działań. Często osiągnięcie dobrych celów, które mamy obowiązek krzewić, możliwe jest tylko wtedy, kiedy czyni każdego z nas są skoordynowane z czynami innych. [...] Po trzecie, Bóg może wydać nakazy po to, abyśmy nabrali zwyczaju czynienia tego, co w innym razie byłoby tylko niewymaganie dobre. [...] Bóg słusznie chce, żeby ludzie byli święci, a więc ma trzeci powód, aby nałożyć na nas zobowiązania (przez nakazy) – po to, by spełnianie niewymaganie dobrych czynów przychodziło nam w sposób naturalny.

Obserwacje praktyk ludzi wierzących są wystarczającym dowodem na to, że założone przez tak rozumianego Boga cele nie są osiągalne. A więc jest rzeczą rozsądniejszą nie przypisywać Bogu intencji, których weryfikacja stawia samego Boga w niekorzystnym świetle. Bo po pierwsze, człowiek niereligijny może być równie mocno motywowany przez wyznawaną ideologię ateistyczną jak człowiek religijny przez Boga, po drugie partia bądź instytucja świecka może wykazać się daleko większą skutecznością koordynacji działań swoich wyznawców, czego skrajnym przykładem są różne organizacje typu terrorystycznego i mafijnego. A po trzecie, nie brak nigdy gorliwców pragnących się wykazać w służbie partii bądź wodza, więc i do tego typu motywacji Bóg nie jest niezbędny.

Konkluzja „Boga i moralności” brzmi następująco:

Zatem jeśli Bóg jest, ma powody nakazać nam spełnianie różnorodnych czynów, a Jego nakaz, aby je spełniać, nakłada na nas obowiązek spełniania owych czynów. Jednak potrzebujemy objawienia, dobrze poświadczonego Bożym podpisem, abyśmy wiedzieli, co Bóg nakazał. Takiego podpisu dostarczyłby nam cud (wiążący się z przekroczeniem praw przyrody, jakie tylko Bóg mógłby sprawić) towarzyszący nauczaniu proroka, który stawia sobie za cel przekazanie nam nakazów Boga, taki jak powstanie owego proroka z martwych, stanowiąc wypełnienie i potwierdzenie jego nauczania. Zatem, jeśli jest Bóg, nie możemy być obiektywnie dobrzy, nie przestrzegając Jego nakazów. Lecz – uwzględniwszy moją sugestię wyrażoną na początku niniejszego artykułu – możemy nadal być subiektywnie dobrzy, to znaczy bez skazy na naszym charakterze, nie przestrzegając Bożych nakazów – tak długo, jak długo nie wierzymy w to, że jest Bóg albo że wydał nam określone nakazy. A jeśli Boga nie ma, z pewnością możemy być zarówno obiektywnie, jak i subiektywnie dobrzy.

A dlaczego nie? Wystarczy wsłuchać się w głosy ludzi niewierzących, którzy nie potrzebują tak skomplikowanego wyводу, by odczuwać zarówno obiektywne, jak i subiektywne spełnienie moralnych nakazów, odczuwanych bez boskiej sankcji.

Kończąc. Tekst Richarda Swinburne'a jest przykładem zupełnie jałowego ćwiczenia logicznego, które jedynie pogłębia alienację ludzi wierzących w podobny sposób. Osobiście wolę Boga objawionego w Biblii Hebrajskiej, Nowym Testamencie i w Koranie. Trzech świętych księgach, których lektura odsłania Boga Abrahama, Jakuba, Izaaka, Jezusa i Mahometa, który odegrał w ich życiu rolę przemieniającą niezależnie od tego, czy spełniane przez nich czyny osiągały doskonałość, jakiej oczekiwałby filozof. Ale by się o tym przekonać, należy te teksty czytać przy pomocy komentatorów nieobawiających się wyników rozstrząsających czysto ludzkie wyobrażenia o Bogu.

God and Man

Keywords: *God, man, moralists, ethics, monotheism, atheism*

The author is opposed to the idea that one can use logic in order to better understand the nature of God, His attributes or His relation to humans. Insofar as Richard Swinburne undertakes this task, his efforts are misguided. Philosophy is unable to grasp the sense of religious convictions, and by expanding them into a theory it risks to mix religious faith with purely human inventions. God can be understood only by a literal acceptance of the original texts, by adhering to the words of the Hebrew Bible, the New Testament, and the Koran. Those holy books present God as He had revealed Himself to Abraham, Jacob, Isaac, Jesus and Muhammad. The reader must not be surprised that these prophets were not interested in philosophical implications of their views, and he or she must not expect to be capable of deriving them on their own.