

na to, jak można nienawidzić swojego życia i jednocześnie być całkiem szczęśliwym? Chesterton zauważa, że odpowiedzią chrześcijaństwa nie jest po prostu stwierdzenie, że wierzący nie powinien ani zalewać się łzami, ani odczuwać pełnej radości, odpowiedzią nie jest więc nakaz: „Nie drzyj szat ani nie skacz z radości”, lecz akceptacja wszystkiego, co ze sobą niesie życie, wyrażona w zdaniu: „Tu możesz drzeć szaty, a tam skakać z radości” (Chesterton 2012b, s. 173). Ta ostatnia postawa to, jego zdaniem, prawdziwa wolność.

Życie osoby wierzącej kryje wiele pułapek, np. tych, które wynikają z wątplenia. Wątplenie jednak to normalny stan osoby wierzącej, a jak zauważa czeski ksiądz katolicki, Tomáš Halík – „siostra wiary” (Halík 2004, s. 15). Angielski powieściopisarz William Somerset Maugham w powieści *Malowany welon* snuje refleksję nad życiem zakonnic w Chinach, które w obliczu cholery nie wycofują się z rejonu ogarniętego epidemią, lecz prowadzą szpital dla umierających oraz szkołę dla dzieci. Kitty, główna bohaterka powieści, zesłana w to miejsce przez swojego męża, który w ten sposób chciał ukarać ją za romans, zastanawia się nad sensem ich życia i stwierdza w rozmowie ze swoim przyjacielem, Waddingtonem, że siostry zakonne wyrzekły się wszystkiego i że świat musi być dla nich miejscem wygnania. Zdumiewa ją to, że swój krzyż niosą ze spokojem, a nawet z radością, że nie ma w nich niechęci do ludzi, wręcz przeciwnie – wyrozumiałość i życzliwość. Stawia pytanie o sens ich postawy, jeśli okazałoby się, że życie nieśmiertelne nie istnieje. Waddington odpowiada:

Cóż to może mieć za znaczenie, czy wiara i nadzieja ich okażą się złudzeniem? Życie ich samo w sobie jest tak piękne. Myślę nieraz, że jedyną rzeczą zdolną pogodzić człowieka z tym światem jest piękno, które od czasu do czasu udaje się zeń wykrzesać ludziom wybranym: obrazy, muzyka, książki, samo życie tych ludzi. Ale najbogatsze w piękno jest życie pięknie przeżyte. Ono jest największym arcydziełem sztuki [...]. Każdy człowiek orkiestry gra na swoim małym instrumencie. Czy sądzi pani, że zna wszystkie skomplikowane frazy i wariacje, rozwijające główny temat? Bynajmniej. Obchodzi go tylko jego własna mała cząsteczka. Ale wie, że symfonia jest piękna i choćby nikt jej nie słuchał, piękno jej pozostanie. Zadowala się więc odegraniem w niej swojej drobnej części (Maugham 2007, s. 229).

Z podobnym wyzwaniem, jakie stoi przed zakonnicami czy zakonnikami, mierzy się każdy wierzący. Stawiając sobie tego rodzaju pytania, może pogrążyć się w wątpliwościach, które jednak nie muszą prowadzić do negacji. Mówi się wówczas o acedii, wyczerpaniu duchowym czy moralnym, osiągnięciu punktu zerowego, wręcz stanu rozdarcia. Osiągnięcie duchowej równowagi w życiu prowadzi poprzez próby wprowadzenia równowagi do antynomii. Z jednej strony bowiem ogarnia nas tęsknota Boga, o której pisał C.S. Lewis, zauważając, że jeśli odkrywamy w sobie pragnienia, których nic na tym świecie nie jest w stanie zaspokoić, wówczas jedynym logicznym wyjaśnieniem jest to, że zostaliśmy stworzeni do innego świata (Lewis 2014b, s. 35). Z drugiej, idziemy krętą drogą cierpienia:

czujemy się zranieni naszą własną niedoskonałością, niedoskonałościami bliźnich, którzy nas rozczarowują, milczeniem Boga wobec naszych modlitw. Czy zatem człowiek wierzący może być w ogóle szczęśliwy? Lewis na jednym ze swoich wykładów w Oxfordzie stwierdził:

Nie jestem pewien, czy Bóg tak bardzo chce, żebyśmy byli szczęśliwi. Sądzę, że On chce, abyśmy potrafili kochać i byli kochani. Chce, żebyśmy dojrzeli! Chcę wam powiedzieć, że On dał nam dar cierpienia, ponieważ nas kocha. Mówiąc inaczej, ból jest megafonem Boga, który ożywia głuchy świat. Jesteśmy jak kamienne bloki, z których Rzeźbiarz wycina postać człowieka. Jednak uderzenia dłuta, które ranią nas tak bardzo, czynią nas doskonalszymi⁹.

Nieumiejętność kochania w doświadczeniu cierpienia prowadzi czasem do odkrycia, że do tej pory nasza wiara była tylko zbiorem sentymentalnych bzdur. Jednak dotarcie do tego wniosku, gotowość do jego przyjęcia, a więc obnażenie własnej słabości w obecności Boga, staje się początkiem rozwoju dojrzałej wiary, odkupionej przez cierpienie. Pewność wiary odradza się zatem ciągle, powstaje z popiołów. „Moc w słabości się doskonali” (2 Kor 12, 9).

Chrystus zapytany przez bogatego młodzieńca, co czynić, by osiągnąć życie wieczne, przypomina mu o normach życiowych regulujących postępowanie w świecie należących do Dekalogu. Ich realizacja i zachowanie współgra z realizacją własnych planów i wykorzystywaniem świata do doskonalenia siebie. Jednak gdy młodzieniec odpowiada, że przestrzegał do tej pory wszystkich przykazań, Chrystus patrzy na niego z miłością i odpowiada: „Jednego ci brakuje. Idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną!” (Mk 10, 21). Chrześcijaństwo nie daje łatwych odpowiedzi. Ideał ewangelicznego szczęścia nie jest prosty i niestawiający żadnych wymagań, bo – jak twierdzi Chesterton – „nauczanie Chrystusa, wbrew współczesnym sugestiom, było czymś o wiele więcej niż prostym wykładem duszpasterskiej albo społecznej etyki”¹⁰. Musi być i jest adekwatne do życia i jego niuansów. Zawiera się w Ośmiu Błogosławieństwach, które wskazują na to, że miłość, która jest celem człowieka, jest uboga i cicha, łaknąca sprawiedliwości, ale i miłosierna, czysta i prowadząca do pokoju, cierpliwie znosząca prześladowanie (Mt 5, 3–12). Szczęście według Jezusa kryje w sobie wiele antynomii: nie zdejmuje z nas ciężaru, jednak daje pewność, że w jego dźwiganium nie jesteśmy samotni. Nie polega na przebywaniu na Parnasie ciągłego błogostanu i powodzenia. Jest osiąganym miłością. Jednak, jak wskazuje belgijski opat cystersów, André Louf, „żyć to rozwijać

⁹ Podaję za kwestię z filmu Richarda Attenborough *Cienista dolina (Shadowland)*, który powstał na kanwie biografii C.S. Lewisa.

¹⁰ (Chesterton 2012c, s. 316). Podobnie myślał C.S. Lewis: „Chrystus nigdy nie był przez swoich współczesnych traktowany jako zwykły nauczyciel moralności. Nie wywierał takiego wrażenia na nikim spośród tych, którzy Go spotkali. Wzbudzał głównie trzy uczucia: nienawiść, przerażenie, uwielbienie. Zupełnie nie było ludzi, którzy wyrażaliby umiarkowaną aprobatę” (Lewis 2002b, s. 85).

się; życie, które się nie rozwija, umiera. Prawdziwe życie zawsze przynosi pewne rozdarcie; przynosi je właśnie po to, abyśmy zmierzali ku coraz głębszemu odrodzeniu” (Louf 2004, s. 167). Opat cystersów pisze o rozdarciu, natomiast cytowany na początku niewierzący George Orwell o tym, że życie wierzącego układa się „we wzór, w tkaninę niekończącej się radości” (Orwell 2000, s. 311). Tak, chrześcijaństwo godzi sprzeczności.

Bibliografia

- Ambrogetti F., Rubin S. (2013), *Jezuita. Papież Franciszek. Wywiad rzeka z Jorge Bergolio*, przeł. A. Fijałkowska-Żydok, Kraków: Rafael.
- Augustyn, św. (1991), *Przeciw Faustusowi: Księgi XXII–XXXIII*, przeł. J. Sulowski, oprac. W. Myszor, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Augustyn, św. (1995), *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Kraków: Znak.
- Blixen K. (2004), *Uczta Babette*, w: tejeże, *Uczta Babette i inne opowiesci o przeznaczeniu*, przeł. W. Juszcak, Poznań: REBIS, s. 27–68.
- Chesterton G.K. (1999), *Św. Tomasz z Akwinu*, przeł. A. Chojecki, Warszawa: PAX.
- Chesterton G.K. (2012a), *Obrona wiary. Wybór publicystyki (1920–1930)*, przeł. J. Rydzewska, Warszawa: Fronda.
- Chesterton G.K. (2012b), *Ortodoksja. Romanca o wierze*, przeł. M. Sobolewska, Warszawa: Fronda.
- Chesterton G.K. (2012c), *Wiekuiesty człowiek*, przeł. M. Sobolewska, Warszawa: Fronda.
- Chesterton G.K. (2016), *Źródło i mielizny*, przeł. J. Rydzewska, Warszawa: Fronda.
- Cottingham J. (2006), *Spiritual Dimension. Religion, Philosophy and Human Value*, New York: Cambridge University Press.
- Cottingham J. (2011), *Why Believe*, London – New York: Bloomsbury Continuum.
- Cottingham J. (2015), *How to Believe*, London – New York: Bloomsbury Continuum.
- Finkelkraut A. (2009), *Serce rozumiejące. Z lektur*, przeł. J.M. Kłoczowski, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Halik T. (2004), *Co nie jest chwiejne, jest nietrwale. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*, przeł. J. Zychowicz, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Hołówka J. (2001), *Etyka w działaniu*, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Jalics F. SJ (2007), *Rekolekcje kontemplatywne*, przeł. J. Bolewski SJ, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Judycki S. (2010), *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej, Wykłady otwarte z teologii naturalnej im. J.M. Bocheńskiego OP*, Poznań: W drodze.
- Kołąkowski L. (1985), *Religia: jeśli Bóg nie istnieje... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwie-niach tak zwanej Filozofii Religii*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Pokolenie”.
- Lewis C.S. (1980), *Listy o modlitwie i moralności*, przeł. H. Bednarek, S. Pietraszko, Warszawa: PAX.
- Lewis C.S. (1986), *O przebaczeniu*, w: tegoż, *Ziarna paproci i słonie*, przeł. Z. Sroczyńska, Warszawa: PAX, s. 36–40.
- Lewis C.S. (1999), *Zaskoczony radością. Moje wczesne lata*, przeł. M. Sobolewska, Warszawa: Palabra.
- Lewis C.S. (2002a), *Chrześcijaństwo po prostu*, przeł. P. Szymczak, Poznań: Media Rodzina.
- Lewis C.S. (2002b), *Co mamy począć z Jezusem Chrystusem?*, w: tegoż, *Bóg na ławie oskarżo-nych*, przeł. M. Mroszczak, Warszawa: Logos, s. 82–87.
- Lewis C.S. (2009), *Smutek*, przeł. J. Ołędzka, Kraków: Esprit.

- Lewis C.S. (2010), *Cztery miłości*, przeł. P. Szymczak, Poznań: Media Rodzina.
- Lewis C.S. (2014a), *O wytrwałości w wierze*, w: tegoż, *Ostatnia noc świata*, przeł. M. Sobolewska, Kraków: Esprit, s. 19–37.
- Lewis C.S. (2014b), *Przebudzony umysł*, przeł. A. Wojtasik i in., Kraków: Esprit.
- Louf A. (2004), *żyć łaską. Rozważania o życiu duchowym*, przeł. P. Rak, Kraków: eSPe.
- Maugham W.S. (2007), *Malowany welon*, przeł. F. Arnsztajnowa, Warszawa: Świat Książki.
- Nussbaum M. (1990), *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, New York – Oxford: Oxford University Press.
- Orwell G. (2000), *Córka proboszcza*, przeł. B. Drozdowski, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA.
- Pascal B. (1999), *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa: PAX.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (1990), w przekładzie z języków oryginalnych, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. III poprawione, Poznań – Warszawa: Wydawnictwo Pallotinum.
- Proust M. (2001), *Nie ma Albertyny*, przeł. M. Żurowski, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Purtill R.L. (2013), *W obronie wiary. C.S. Lewisa argumenty na rzecz chrześcijaństwa*, przeł. J. Urbaniak, Poznań: Wydawnictwo Św. Wojciech.
- Teselle E. (2007), *Fede*, w: A Fitzgerald (red.), L. Alici, A. Pieretti (red. włoska), *Agostino Dizionario enciclopedico*, Roma: Città Nuova, s. 714–771.
- Żychiewicz T. (1983), *Pocztą ojca Malachiasza*, t. I, Kalwaria Zebrzydowska: Wydawnictwo Archiwum OO. Bernardynów „Calvarianum”.

Komentarz

Autorka tłumaczy miłość do Boga w sposób, którego nie mogę przyjąć.

Miłość człowieka do Boga wynika przede wszystkim z przyjęcia tego, że *sam Bóg* umarł za jego grzechy. Jak zauważa amerykański filozof i pisarz, Richard L. Purtill, „Idea Boga, który tak bardzo nas kocha, że staje się człowiekiem i ponosi za nas śmierć na krzyżu, stanowi bez wątpienia najbardziej niezwykłą koncepcję religijną w dziejach ludzkości” (Purtill 2013, s. 86) (s. 611).

Nie wiem, czy słyszę tu dyskretne zawieszenie głosu i myślimy podobnie, czy kontrowersja jest fundamentalna. Ja uważam, że opisana tu miłość do Boga nie jest w ogóle przypadkiem miłości, tylko przypadkiem czystej i niedającej się nigdy spłacić wdzięczności. Taka wdzięczność nie wchodzi oczywiście w konflikt z żadnym moralnym obowiązkiem, ale czy daje się pogodzić z miłością do wybranego człowieka, z miłością do grymaszących dzieci lub gderających rodziców? Nie sądzę. Gdyby ten opis miłości traktować dosłownie, to każdy wierzący powinien stać się mnichem lub zakonnica i poświęcić całe swe życie Bogu. Tu nie wystarczy powiedzieć, że miłość do Boga zwalnia nas z tego obowiązku, ponieważ sam Bóg zachęca chrześcijan do okazywania miłości bliźniemu. Miłość bliźniego to nie jest miłość wynikająca z osobistego i niepodzielnego zaangażowania, tylko troska i opiekuńczość. Osobę, którą autentycznie kochamy, nie kochamy miłością bliźniego, tylko miłością nierozsądną, czasem ślepą, czasem przesadnie cierpliwą i wyrozumiałą. Miłość to fascynacja czyjąś urodą, zachwyt nad jej/jego zdolnościami i talentem, szacunek dla dążeń i dla subtelności. To także nieroztropna gotowość spełnienia wątpliwych żądań, oczekiwań i nadziei. Czy można tak kochać człowieka i jednocześnie kochać Boga, który oczekuje pełnej wdzięczności, nakazuje posłuszeństwo i wyznacza obowiązki? Kant by powiedział, że nie. Miłość naturalistyczna to patologia. Tak pisze w sławnym fragmencie:

[...] czynienie dobrze z obowiązku, jakkolwiek nie popycha do tego żadna skłonność, a nawet przyrodzony i niepokonany wstręt temu się opiera, jest praktyczną, a nie patologiczną miłością, tkwiącą w woli, a nie w pociągu uczucia (Kant 1971, s. 20).

I podobnie:

W najprostszycy słowach wytłumaczyłem różnicę, jaka zachodzi pomiędzy rozkoszą patologiczną i taką, którą określić można mianem rozkoszy moralnej. Jeżeli działanie czynić ma zadość prawu moralnemu, ale przed spełnieniem go sprawca doznaje

uczucia rokoszy, to ma ono wówczas charakter patologiczny, a zachowanie to należy do porządku przyrodniczego; jeżeli jednak rozkosz pojawia się dopiero w następstwie spełnionego obowiązku, to nie ma powodu, aby nie umieścić takiego zachowania w porządku moralnym (Kant 2006, s. 237–238).

Miłość bez obowiązku Kant całkowicie lekceważy. Zatem miłość do Boga, która jest nakazana, zawsze wygrywa z miłością do człowieka, ponieważ ta druga działa dowolnie. To jednak nie znaczy, że Kant w każdym punkcie zgadza się z Biblią. Twierdzi np., że Biblia nie rozstrzyga poprawnie wszystkich dylematów moralnych i niepotrzebnie pozwala na rzucanie klątw lub składanie prośb o zemstę.

Aby pokazać to na przykładzie, weźmy Psalm 59, 11–16, gdzie znajduje się modlitwa o zemstę, która prowadzi do wytracenia wrogów. Michaelis pochwała tę modlitwę i dodaje: „Psalmy są inspirowane – jeśli ten jest prośbą o karę, to nie może to być niesprawiedliwe, i poza Biblią nie powinniśmy mieć żadnej świętszej etyki”. Zatrzymuję się przy ostatnim wyrażeniu i pytam, czy etyka ma być tłumaczona według Biblii, czy raczej Biblia według etyki? (Kant 1993, s. 139).

Kant odpowiada, że Biblia ma być sądzona według etyki i być może podobnie myśli moja Oponentka. Dlatego ostatecznie kontrowersja między nami jest bardziej teoretyczna niż praktyczna. Autorka omawia *Ucztę Babette*. Dwie surowe, posągowo piękne, ale nieprzystępne i chłodne dziewczyny żyją w samotności, wyrzeczeniu i skromności. Brzydzi je radość życia i możliwość spełniania własnych pragnień. Nie wolno nam ich krytykować, bo ich intencje są święte. One wierzą, że dręcząc się i umartwiając, robią ze swego życia najlepszy użytek, ponieważ dążą tylko do zdobycia zasług i dania wyrazu swym surowym religijnym poglądom. Czy można im coś zarzucić? W sensie moralnym na pewno nie. Ale z punktu widzenia roztropności i z uwagi na prawo do zabiegania o własne szczęście – na pewno tak. Bez powodu wyplenili radość ze swego życia.

Przed nieszczęściem ratuje je Babette, która wyprawia w ich imieniu wspaniałą ucztę dla sąsiadów i znajomych. Moja Oponentka stoi całym sercem po stronie Babette. Religię wolno nam tak rozumieć, że asceza i wyrzeczenie nie są świętym obowiązkiem, tylko specjalnym, niewymaganym naddatkiem dla tych, którzy tak właśnie wolą żyć, choć nie muszą.

Uczta nie doprowadziła do rozpusty, wręcz przeciwnie, jak zauważa papież Franciszek, „przynosi świeżość wolności, rozrzutności, wszyscy doświadczają przemiany. To prawda, tamta wspólnota nie wiedziała, czym jest szczęście. Żyła całkowicie przygnieciona cierpieniem. Trwała w bezbarwnej egzystencji. Bała się miłości”. [...] Uczta Babette miała sens metafizyczny: Babette pokazała, że wszystko może być mistyką. Dla siostr, jak twierdzi Alain Finkielkraut, nie do zaakceptowania „była nie tyle zewnętrzność, ile świat jako taki” (s. 617).

Moja Oponentka bardzo wnikliwie dostrzega sens przemiany obu dziewczyn. Z ascetek stały się kobietami, które chcą cieszyć się życiem. A jeśli będzie się z tym wiązać osłabienie miłości do Boga – to trudno. Każda miłość ma swoją historię. Chciałbym wierzyć, że tak myśli nie tylko papież Franciszek i moja Oponentka, lecz także wielu innych dobrych chrześcijan, choćby Biblia i dwa pierwsze cytaty z Kanta sugerowały im coś odwrotnego.

Bibliografia

- Kant I. (1971), *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa: PWN.
Kant I. (1993), *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków: Znak.
Kant I. (2006), *Metafizyka moralności*, przeł. E. Nowak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

POJĘCIE BOGA

Marcin Tkaczyk

Od pojęć do istnienia

W artykule broniona jest teza, że nazwa „Bóg” jest jednostkowa, to znaczy co najmniej niektóre teorie teistyczne odnoszą się do pewnej zastanej rzeczywistości, istniejącego podmiotu, który nazywają Bogiem i który opisują mniej lub bardziej dokładnie. W pewnym stopniu jest to próba powrotu do *Proslogionu* Anzelmia z Canterbury i odpowiedzi na pytanie, czy można wskazać obiekt, do którego odnosi się nazwa „Bóg”. Tekst udziela odpowiedzi pozytywnej i uzasadnia ją na trzy sposoby: po pierwsze, przez ważenie ciężaru dowodu między teistą a jego oponentem, po drugie, przez przeniesienie uzasadnienia teorii jako całości na jej zobowiązanie ontologiczne, po trzecie, przez wskazanie własności opisów Boga – innej niż u Anzelmia – trudnej do wyjaśnienia bez uznania istnienia zastanego desygnatu nazwy Bóg. Tą własnością jest możliwość stwierdzania i wykluczania tożsamości przedmiotów różnych deskrypcji Boga niezależnie od logicznych relacji między tymi deskrypcjami.

Jacek Hołówka

Nieistotność nieistnienia

Artykuł szkicuje wpływ, jaki na teizm wywiera nauka, religia, teologia i filozofia. Omówione są prace, które starają się ustalić atrybuty boskie. Autor komentuje teistyczny pogląd na temat wszechobecności, wszechmocy i wszechwiedzy Boga. Rozważa tezę, że Bóg dopuszcza zło i zezwala na nie. Komentuje dowód formalny z subiektywnego prawdopodobieństwa na istnienie Boga. Przytacza i interpretuje koncepcję istnienia nieba na ziemi oraz wizję świata, który nieustannie ulega rozszczepieniu. Omawia naturalistyczne koncepcje zbawienia i odnosi się do poglądu, że istnienie Boga nie może być traktowane jako stwierdzenie o treści empirycznej. Broni przekonania, że właściwe zrozumienie funkcji religii jest ważniejsze niż zrozumienie natury istoty nadprzyrodzonej.

DOWODY NA ISTNIENIE BOGA

Jacek Wojtyśiak

O tym, jak dowieść istnienia Boga

W tekście przedstawiam dwa zestawy argumentów za istnieniem Boga i bronię ich. Pierwszy – argument kosmologiczny w wykładni intuicyjnej i pięciu wersjach technicznych – uważam za metafizycznie głębszy i dowodowo silniejszy. Z kolei zestaw drugi – korzystający z zasady najlepszego wyjaśnienia w odniesieniu do różnych fenomenów rozpatrywanych przez filozofię – ma większą moc przekonywania w stosunku do odbiorców o mentalności bardziej naukowej. Namysł nad nim pozwala rozwijać teistyczną strategię kumulatywną jako najbardziej obiecującą. Hipoteza teistyczna jawi się w niej jako zasada unifikująca wiedzę filozoficzną.

Jan Woleński

Niepoprawność dowodów na istnienie Boga

Artykuł krytycznie omawia dowody na istnienie Boga, w szczególności dowody ontologiczne i kosmologiczne. Słowo „dowód” jest rozumiane w ścisłym sensie, tj. jako wnioskowanie dedukcyjne. Omawiane są także argumenty redukcyjne, np. koncepcja Inteligentnego Projektu oraz argument odwołujący się do matematyczności świata. Obiekcje przeciwko dowodom (argumentom) są formalne (wniosek nie wynika z przesłanek) lub/i materialne (przesłanki nie są prawdziwe lub przynajmniej mogą być alternatywne). W końcowej części artykułu rozważana jest kwestia możliwości spójnej semantycznie fuzji języka nauki i teologii. Argumentuje się, że takowy konstrukt budzi poważne wątpliwości, skłaniające do konkluzji, że problem istnienia Boga jest filozoficzny, a nie naukowy.

DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE

Piotr Gutowski

O możliwości doświadczenia obecności Boga

Celem artykułu jest uzasadnienie zdania: „Można doświadczyć obecności Boga”, które przeciwstawione zostało zdaniu „Wszelkie formy doświadczenia religijnego są jedynie złudzeniem”. Przedstawiona argumentacja opiera się na założeniu, że ludzkie doświadczenia uwikłane są w teorie, a sterylne rozdzielenie wkładu teoretycznego i doznaniowego jest trudne lub nawet niemożliwe. Nie wynika stąd, iżby

nie istniały wspólne wszystkim ludziom doświadczenia czy pojęcia i teorie, ale pierwsze są zbyt bogate treściowo, a drugie zbyt ubogie, aby wyłącznie na ich podstawie dało się rozstrzygnąć spory światopoglądowe bądź filozoficzne. Ocenie epistemicznej muszą więc podlegać całe sploty doświadczeniowo-konceptualne. W części pierwszej omawiam wewnątrzreligijne podstawy możliwości doświadczenia obecności Boga w tradycji judeochrześcijańskiej. Odróżniam doświadczenie *Boga*, które według pewnych koncepcji jest niemożliwe ze względu na dysproporcję między nieskończonymi atrybutami Boga a ograniczonymi możliwościami poznawczymi człowieka, od doświadczenia *obecności* Boga. W części drugiej wyróżniam kilka odmian doświadczenia obecności *Boga* (typowe obecnie jest doświadczenie *życzliwej* czy *wspierającej* obecności Boga) oraz bardziej rozmyte treściowo doświadczenie obecności *kogoś* i doświadczenie obecności *czegoś* (przekraczającej człowieka siły), które bywa udziałem religijnych ateistów. Analizuję też emocjonalny charakter tych doświadczeń, który nie przekreśla ich wymiaru poznawczego. W części trzeciej wykazuję logiczną możliwość oraz pragmatyczną racjonalność teizmu oraz przekonania o prawdziwościowym charakterze doświadczenia obecności Boga. W części czwartej odnoszę się do wyjaśnień proponowanych przez neuronauki. Nie podważają one tezy o weredywnym charakterze doświadczeń obecności Boga. Teza ta stoi natomiast w konflikcie z naturalizmem jako stanowiskiem metafizycznym, co nie jest zaskakujące, ale też nie jest dla niej groźne, ponieważ spór naturalizmu z antynaturalizmem nie jest rozstrzygnięty. Argument J. Schellenberga z faktu niedoświadczenia obecności Boga przez osoby nieopierające się takiemu doświadczeniu podważa natomiast co najwyżej klasyczną postać teizmu, pozostawiając nietknięte teizmy nieklasyczne. Konkluzja artykułu jest następująca: uprawnieni jesteśmy co najwyżej do stwierdzenia, że doświadczenie obecności Boga *może być* halucynacją, co oznacza, że może też być doświadczeniem obecności niezależnie od nas istniejącego Boga.

Stanisław Obirek

Urojenia religijne

Przekonanie, że doświadczenie religijne jest złudzeniem, jest mocno zakorzenione nie tylko w zachodniej refleksji filozoficznej, poczynając od Davida Hume'a, Ludwiga Feuerbacha, Karola Marksa, a na psychoanalizie Sigmunda Freuda kończąc. Pojawiają się też głosy ateistów, jak Ronald Dworkin, którzy twierdzą, że sama religia może z powodzeniem obywać się bez wiary w Boga. Ważnym dopełnieniem tradycyjnych argumentów ateistycznych jest tzw. nowy ateizm, odwołujący się do teorii ewolucji, oraz ustalenia kognitywistyki. Nie brak również w samych tradycjach religijnych, jak buddyzm czy chrześcijaństwo, wątków sceptycznie odnoszących się do doświadczenia religijnego i możliwości poznania na tej drodze bóstwa. Ten nurt refleksji religijnej bywa określanym jako teologia negatywna.

PRZEKONANIA RELIGIJNE

Józef Bremer

Przyświadczenia religijne

Argumentując za tezą „Przekonania religijne są sądami o faktach”, skupiam się na przedstawieniu Newmana rozumienia przyświadczeń religijnych, które traktuję jako uznanie czegoś za prawdę, jako przyjęcie, urzeczywistnienie. Są one sądami o faktach psychologicznych i o faktach przyjmowanych przez nas w życiu potocznym w tym sensie, że charakteryzują się bezwarunkowością i skłaniają nas do działania. Są one zawsze jakimś „tak”, mającym swe źródło w sumieniu. Przyświadczenia religijne różnią się tym samym od wnioskowań logicznych i od argumentacji naukowych opartych na faktach empirycznych. Należy je traktować jako nieformalne dowody, typowe dla naszego myślenia i postępowania w okolicznościach praktycznych. Są one obecne w naszym życiu podobnie jak literatura, polityka czy nauka.

Bogdan Dziobkowski

Postawa religijna

Tekst prezentuje pewną wizję religii. Opiera się ona na kategorii dostrzeżenia aspektu, wziętej z późnej filozofii Ludwiga Wittgensteina. Doświadczenie religijne jest rozumiane jako postawa, czy – mówiąc inaczej – jako pewien sposób przebywania w świecie, w którym splatają się ze sobą takie elementy, jak działanie, percepcja zmysłowa, mówienie i myślenie. Postawa ta dostępna jest podmiotowi, który został osadzony w określonym środowisku instytucjonalnym. Podmiot taki nie daje się znaturalizować. Przekonania religijne są elementem tej postawy.

PROBLEM ZŁA

Jan Hartman

Realność zła

Rozprawa poświęcona jest wykazaniu, że zło jest realne i ma naturę negatywną. Negatywna natura zła i negujący stosunek podmiotu do zła wytwarza złudzenie, że zło jako takie jest pozorem. To całkowicie fałszywe wyobrażenie, charakterystyczne dla *rozumu naiwnego*, znajduje wsparcie w wyobraźni religijnej, która przedstawia absolut na podobieństwo bytu realnego (a wręcz na podobieństwo człowieka), który w sposób wolny i sprawczy działa w świecie, mogąc przeistoczyć go w świat

bez zła. Zło jest bowiem przygodne, więc wydaje się, że nie ma sprzeczności w wyobrażeniu świata bez zła. W rozprawie pokazuję, w jaki sposób naiwny rozum przewycięża dualizm realnego świata i irrealnych zaświatów, przedstawiając sobie irrealność jako „świat”, w którym zachodzą dobre i złe zdarzenia. Taki mechanizm umożliwił powstanie pozornej problematyki teodycei i pozornego problemu sprzeczności między wszechmocą i dobrocią Boga. Jednocześnie rozprawa zarysowuje teorię zła jako „tego, co lepiej, żeby nie było”. Jest to teoria dialektyczna, oparta na kategoriach pozytywności i negatywności, subiektywności i obiektywności oraz realności i irrealności.

Marcin Hintz

Skąd się bierze zło?

Doświadczenie bólu, cierpienia czy też rażącej niesprawiedliwości jest fundamentalnym doświadczeniem każdego człowieka. Problem ten, definiowany jako zło, jest obecny w każdej religii, jak też w większości koncepcji filozoficznych. W sposób szczególny staje się wielkim wyzwaniem wiary w tych religiach, które głoszą jednocześnie, że Bóg jest wszechmocny. Artykuł omawia możliwość pogodzenia zła z istnieniem dobrego i wszechmogącego Boga, odnosząc się do tradycji filozofii i teologii europejskiej. Wprowadzenie odwołuje się do doświadczenia religijnego i wskazuje na fundamentalne założenia religii abrahamickich w nauce o stworzeniu.

Kolejny rozdział wskazuje na pierwsze teistyczne próby usprawiedliwienia Boga za zło istniejące na ziemi w odniesieniu do tezy o spoistości świata i Boga. Omówione zostaje nauczanie stoików, którzy głosili, że zło jest tak naprawdę jedynie pozorne. U stoików odnajdziemy też twierdzenia spotykane w późniejszych koncepcjach teodycei, a mianowicie mówiące, że niedoskonałość części bytu jest niezbędna oraz pożyteczna dla doskonałej i pięknej całości. Następnie omówione zostały odniesienia do tekstów biblijnych z Księgi Hioba i Księgi Koheleta.

W następnych rozdziałach przedstawiono koncepcje zła w myśli św. Augustyna, który stworzył teorię określaną mianem prywatyzacji, czyli zło jest substancjalnie jedynie brakiem lub niedostatkiem dobra. Kolejny rozdział omawia myśl Gottfrieda Wilhelma Leibniza, twórcy pojęcia „teodycea”. Teoria stworzona przez najbardziej uniwersalny umysł XVII wieku głosi, że świat stworzony przez Boga, ten, w którym żyjemy, jest najlepszym z możliwych światów. Ważne miejsce w tej wizji zajmuje pojęcie wolnej woli.

Ostatni rozdział, „Niemoc Boga jest wyrazem Jego dobroci”, ukazuje zmaganie się myśli chrześcijańskiej XX wieku z problemem teodycei. Autor odnosi się zarówno do tradycji filozofii analitycznej (Plantinga, Hick, Swinburne), jak też do myśli teologów ewangelickich (Bonhoeffer, Kitamori, Moltmann) i katolickich (Haecker, Hryniewicz). Współczesny chrystianizm odchodzi od koncepcji, która ukazywała Boga jako wszechmocnego Pana i władcę, wskazując na jego towarzyszenie i realny udział w ludzkim cierpieniu na krzyżu.

Tekst rozpoczyna się i kończy cytatem z wiersza Dietricha Bonhoeffera *Przez dobrą moc Twą panie otoczony*. Wskazuje on na topos obecny we współczesnej teologii ewangelickiej, który mówi o mocy Boga jako towarzyszeniu człowiekowi w całości jego kontyngentnej egzystencji, także w cierpieniu.

CUDA

Adam Świeżyński

Jak uratować cud?

Problematyka istnienia cudu rodzi skrajne opinie w tej sprawie: od kwestionowania jego występowania do pełnej jego akceptacji jako argumentu za istnieniem Boga. Najczęściej zostaje także zredukowana do rozważania kwestii możliwości i sposobu działania Boga w świecie materialnym oraz zagadnienia nadnaturalności zdarzenia. Zmiana wspomnianej perspektywy, polegająca na przyznaniu większego znaczenia ludzkemu uczestnikowi bądź obserwatorowi zdarzenia potencjalnie cudownego, pozwala na uchwycenie tych elementów koncepcji cudu, które związane są z ludzką aktywnością poznawczą i aksjologiczną. W konsekwencji pojawia się możliwość takiego scharakteryzowania fenomenu cudownego oraz sposobu jego rozpoznawania, które wskazują na korelatywno-interpretacyjny i dynamiczno-aksjologiczny aspekt istnienia i poznania cudowności. Stwarza to możliwość innego typu argumentacji za istnieniem cudu (a w konsekwencji także Boga) niż w tradycyjnym ujęciu apologetyki chrześcijańskiej.

Arkadiusz Chrudziński

Cudów nie ma

Cuda rozumiem tu jako jawne interwencje bytu boskiego w porządek rzeczywistości naturalnej. Argumentuję, że gdyby to, co jest zwykle uważane za cuda, było nimi w istocie, Bogu musielibyśmy przypisać cechy, których z pewnością przypisać mu nie chcemy. Moja konkluzja jest zatem taka, że cudów nie ma. W artykule zastanawiam się również nad naturą dyskursu religijnego oraz możliwościami argumentacji pomiędzy dyskursem religijnym i świeckim. Okazuje się, że pewne (aczkolwiek ograniczone) możliwości takiej argumentacji istnieją. Wydaje się też, że pozwalają one na wytoczenie przekonujących argumentów przeciw istnieniu cudów, które byłyby zrozumiałe dla tego, kto w cuda wierzy.

MODLITWA

Zofia Rosińska

Psychoterapeutyczna rola modlitwy

Artykuł wskazuje na różnice i podobieństwa pomiędzy psychoterapią a modlitwą. Podkreśla, że modlitwa nie jest metodą psychoterapeutyczną, mimo iż może pomóc w uzyskaniu psychicznego dobrostanu. Jej warunkiem transcendentalnym jest wiara. Modlitwa jest odróżniana od medytacji i magii. Podane są przykłady różnych modlitw: od potocznych do filozoficznych. W podsumowaniu wymienione są terapeutyczne skutki modlitwy. Po pierwsze – modlitwa ułatwia zdobywanie samoświadomości poprzez ekspresję wszystkich elementów umysłu w aktywności modlitewnej; po drugie – wyrabia nawyk regularności dzięki częstemu odmawianiu modlitwy; po trzecie – ułatwia oderwanie się od siebie, od nadmiernego skupiania się na własnych nieszczęściach; po czwarte – pozwala nam odczuć możliwość odbudowania naszego życia dzięki pomocy bożej; po piąte – pozostawia nam nadzieję, że choćbyśmy wszystko stracili, pozostaje nam jeszcze wszechmocny i miłosierny Bóg; po szóste – pozwala dostrzec wielkość swojej istoty przez fakt rozmowy z Bogiem; po siódme – uspokaja; wreszcie po ósme – pomaga w kształtowaniu podmiotowości poprzez ugruntowywanie samodzielności człowieka.

Robert Piłat

Sensowność i skuteczność modlitwy

W artykule bronię dwóch przekonań: (1) Modlitwa jest złożoną czynnością mowy, która przy dodatkowych założeniach może spełniać podane przez Johna Searle'a warunki fortunności; (2) Modlitwa jest aktem potencjalnie skutecznym. W pierwszej części, nawiązując do poglądów Dewiego Z. Philipsa, pokazuję, że sensowność modlitwy zależy od zrelatywizowania znaczenia użytych w niej wyrażen do doświadczenia egzystencjalnej zależności. W drugiej części pokazuję, że bez dodatkowych założeń ontologicznych nie da się wykazać, że modlitwy mogą być fortunnymi czynnościami mowy, np. prośbami i podziękowaniami. W trzeciej części wprowadzam następujące założenie: Modlitwa modyfikuje pole możliwości podmiotu modlitwy w ten sposób, że wiąże to pole z możliwością najwyższego dobra. Nazywam to modalnym skutkiem modlitwy. W czwartej części wykazuję, że modyfikacja w dziedzinie możliwości ma rzeczywiste skutki w domenie egzystencji – w tym celu wykorzystuję pojęciowość Karla Jaspersa.

DUSZA

Adriana Schetz

Bezduzna kognitywistyka

Artykuł prezentuje próbę spojrzenia na dwie filozoficzne koncepcje duszy – sformułowane przez Arystotelesa i Tomasza z Akwinu – jako na wczesne wersje odpowiednio: funkcjonalizmu i emergentyzmu, a więc materializmu nieredukcyjnego. Równie popularna, a jednocześnie konkurencyjna, teoria dualizmu substancji poddana jest krytyce wskazującej na problem oddziaływań przyczynowych w wypadku wiązania pojęcia duszy z pojęciem niematerialności. Trudności w ustaleniu, jak rozumiane jest pojęcie duszy, oraz analiza stanowiska emergentyzmu prowadzi do konkluzji, że w filozofii umysłu i kognitywistyce nie ma miejsca dla terminu „dusza”. Ponadto należy pamiętać, że są to dziedziny, których obszar zainteresowania po prostu nie obejmuje pojęcia duszy.

Dariusz Łukasiewicz

Głos w obronie dualizmu

W artykule przedstawiona jest argumentacja w obronie dualizmu psychofizycznego. Opiera się ona na wnioskach wyprowadzonych z krytyki fizykalizmu. Argumentacja przeciwko fizykalizmowi koncentruje się na wykazaniu niespójności doktryny fizykalistycznej lub trudności w wyjaśnianiu pewnych faktów, takich jak racjonalna inferencja, intencjonalna korespondencja, wolność woli pojęta w sposób libertariański oraz jedność umysłu. Wnioski z krytyki fizykalizmu pozwalają uznać istnienie jednostkowego podmiotu życia duchowego, nieredukowalnego do mózgu ani żadnych jego części czy stanów fizycznych. Podmiot życia duchowego rozumiany jest substancjalistycznie na sposób kartezjański. Według tego ujęcia człowiek jest unikalnym złożeniem dwóch odrębnych co do natury i pochodzenia substancji: duszy powołanej do istnienia aktem stwórczym Boga oraz ciała wytworzonego przez mechanizm przyrody. Dopełnieniem i istotną modyfikacją dualizmu kartezjańskiego jest koncepcja emergentnego pochodzenia i natury dusz zwierzęcych.

ZBAWIENIE

Tomasz Homa

Nie wszystkie istoty zostaną zbawione

Wypowiedź „nie wszystkie istoty zostaną zbawione” budzi kontrowersje. Osobiście przyjmuję ją w znaczeniu granicznej możliwości ludzkiej egzystencji.

W artykule zamierzam ukazać tego rodzaju perspektywę, stawiając w centrum uwagi biblijne, egzystencjalne i personalistyczne rozumienie człowieka i jego egzystencji oraz ich ostatecznego horyzontu. Prezentowany przeze mnie pogląd staram się formułować w sposób filozoficznie otwarty na egzystencjalne – religijne i poza-religijne – intuicje i doświadczenia w tym zakresie oraz ich teologiczne i filozoficzne interpretacje. Zważywszy na powyższe, znaczącym, lecz nie jedynym źródłem inspiracji moich przemyśleń czynię egzystencjalno-religijne i pozareligijne doświadczenia oraz próby ich teologiczno-mądrościowego zrozumienia, przekazane potomnym zarówno w kanonie świętych ksiąg judaizmu – *Tanach*, jak i w chrześcijańskiej Biblii. Innym, równie znaczącym źródłem inspiracji czynię filozoficzny namysł nad człowiekiem i jego światem rozwijany zwłaszcza przez Sorena Kierkegaarda i Gabriela Marcela. W moich refleksjach przyjmuję formułę namysłu dialogującego w spotkaniu myślenia teologicznego i filozoficznego, poszukującego wspólnie coraz pełniejszej prawdy o człowieku w jego definitywnej formie egzystencji.

Roman Kubicki

O wiecznym kryzysie wieczności

W artykule opisuję filozoficzne perypetie – zawężone do dylematów tzw. kultury zachodniej – prawie zawsze wspólnych losów życia doczesnego i życia wiecznego. Podkreślam wpływ filozofii platońskiej na wypracowanie przez Kościół chrześcijańskiego projektu życia wiecznego. Przywołuję Kartezjusza i Pascala jako prekursorów jego kryzysu. Zwłaszcza Pascal, choć był zwolennikiem idei budowania życia doczesnego na nadziei na życie wieczne, swoim filozofowaniem sam rozszedł tę myślową budowlę, ponieważ uznał, że człowieka trzeba przekonać do dokonania jedynie słusznego wyboru egzystencjalnego także w porządku rozumu, a nie jedynie serca. W świecie nowoczesnym nadzieja na życie wieczne zostaje w znacznym stopniu zawłaszczona przez jej zsekularyzowane wersje. Ten proces trwa po dziś dzień. Konkluzja brzmi: im mniej nadziei ma doczesność na życie wieczne, tym lepiej ma się życie doczesne.

BLUŹNIERSTWO

Zbigniew Mikołajko

Bluźnierstwo: kilka możliwych przybliżeń

Tekst – wypowiadając się ostatecznie za prawem wolności – ukazuje fundamentalne i niedające się usunąć, także z myślenia oraz praktyki współczesnego zachodniego świata świeckiego, rozumienie bluźnierstwa jako zjawiska opartego przede wszystkim na przekazach biblijnych, zwłaszcza starotestamentowych,

charakteryzujących się w tej kwestii logocentryzmem, przywiązaniem do języka i słowa, nie do czynu i wewnętrznego przeżycia. Biblijne przekazy, poddane w artykule skrupulatnemu przeglądowi i analizie, okazują się przy tym zadziwiająco zbieżne z przekazami greckiej politeistycznej tradycji religijnej. I oba te narracyjne porządki, wsparte nadto na bardziej archaicznym fundamencie imaginacji magicznej, decydują – aż po współczesność – o swoistej „pedagogice” winy, grozy i kary, oba mocno kształtują, rozluźnione dzisiaj co prawda, odpowiednie formy represji. Budują też jednolity świat wyobrażeń, nasycony ekspresyjnymi, monstrualnymi i nierzadko apokaliptycznymi wizjami boskiej zemsty, które na mocy długiego trwania w określonym kontekście kulturowo-religijnym stają się też na ogół udziałem domniemych bluźnierców. Szczególnie silnie daje to znać o sobie w krajach o tradycji, jak Polska, katolickiej, gdzie zarówno mentalność zbiorowa, jak i systemy polityczno-prawne ciągle pozostają pod presją zarówno kontrreformacyjnych form dewocji, jak i starych fantazmatów magicznych i mitycznych. Wynika to także z kłopotów, jakie mają nowoczesne społeczeństwa świeckie z substancjalnym czy też esencjonalnym uchwyceniem zjawiska dewocji. Odciska się to m.in. na niezbornej praktyce prawnej, usiłującej poradzić sobie, najczęściej chaotycznie, z domniemykami aktami bluźnierstwa, nie tylko w obrębie logosfery, lecz także ikonosfery.

Tomasz P. Terlikowski

Tu nie o prawa Boga, lecz prawa człowieka chodzi

Debata nad ewentualnym prawnym karaniem za bluźnierstwo powraca. Powód jest oczywisty: zwiększająca się liczba muzułmanów, którzy takich kar za obrażenia islamu domagają się zupełnie otwarcie. I choć może się wydawać, że w liberalnym społeczeństwie nie ma miejsca na takie działania, to wbrew pozorom tak nie jest. W zachodnich systemach prawnych mamy nadal rozwiązania analogiczne do kar za bluźnierstwo, by wymienić tylko kary za profanacje flag czy symboli narodowych, a także – co wydaje się zlaicyzowaną wersją kar za bluźnierstwo – rozwiązań prawnych karzących za homofobię czy inne rodzaje mowy nienawiści. Podobne rozwiązania można zastosować wobec mowy nienawiści wobec religii.

RELIGIA A ETYKA

Magdalena Środa

Po co Bóg? Wielość etyk

W artykule stawiam cztery tezy: (1) etyka nie potrzebuje transcendentnego uzasadnienia, (2) uzasadnienie takie (nazywam je teonomicznym) jest kruchą, bo

opartą na wierze, podstawą przestrzegania norm, (3) to, co cenne w etyce chrześcijańskiej (zasada miłości bliźniego, troski o innych), można wspierać bez odwoływania się do transcendencji, oraz (4) jest wiele etyk, które rządzą naszym życiem prywatnym, zawodowym, obywatelskim; żadna z nich nie ma charakteru autonomicznego, ale też żadna nie potrzebuje transcendentnej legitymizacji.

Barbara Chyrowicz

Po co Transcendencja? Geneza, racje i motywacje

Metodologiczna autonomia etyki wyklucza uznanie religijnego objawienia za źródło poznania, nie pozwala też na odwoływanie się do autorytetu Boga w uzasadnianiu słuszności norm. Filozoficzna refleksja nad fenomenem moralności pozwala etykowi na poznanie norm przy pomocy dostępnych mu źródeł poznawczych, to jest rozumu i doświadczenia. Nie znaczy to jednak, że odwołanie do Transcendencji niczego w etycznym myśleniu nie zmienia. Pierwsza kwestia to możliwość teologicznomoralnego „dopełnienia” etyki, które może dotyczyć tylko tych teorii etycznych, które pozostają na takie dopełnienie otwarte; druga, znacznie trudniejsza, to problem bezwarunkowego (absolutnego) charakteru norm przyjmowanych w teoriach deontologicznych. Utrzymanie w sytuacjach moralnych dylematów ich absolutnego charakteru wydaje się możliwe jedynie wówczas, gdy rezygnacja podmiotu z moralnego poświęcenia na rzecz uzyskania większego dobra nie oznacza obciążenia go odpowiedzialnością za zło, któremu nie zapobiegł – jedynie Bóg może zwalniać z tej odpowiedzialności. Trzecia i ostatnia kwestia dotyczy motywacji. Motywacja o charakterze religijnym nie tylko wzmacnia naturalną motywację do działania, lecz może też okazać się jedyną motywacją, kiedy człowiek staje wobec egzystencjalnych problemów, które nie poddają się racjonalizacji, w sposób szczególny wobec problemu cierpienia.

RELIGIA A NAUKA

Wojciech Sady

Czy da się unaukować wierzenia religijne?

Rewolucja naukowo-techniczna sprawiła, że żyjemy średnio trzykrotnie dłużej niż żyli nasi przodkowie przed pojawieniem się nauk, że Ziemię zamieszkuje kilkunkrotnie więcej ludzi niż w czasach Galileusza, że mamy prąd elektryczny, radio i internet, jeździmy samochodami, latamy samolotami itd. Ale rewolucja ta wystawiła ludzkość, a także życie na Ziemi, na wielkie niebezpieczeństwa, z którymi nie potrafimy się uporać. Stąd postulat współpracy religii z nauką dla dobra ludzkości i naszej planety. Jej koniecznym warunkiem jest uzgodnienie poglądów, co da się

osiągnąć jedynie oczyszczając wierzenia i praktyki religijne z elementów magicznych oraz usuwając z katechizmów wszelkie poglądy na tematy podległe badaniom naukowym, a przez nauki niepotwierdzone, a zwłaszcza zaprzeczone. Wiele wspólnot religijnych, zwłaszcza pozbawionych struktur hierarchicznych, nie jest zdolnych do dokonania takich modyfikacji swych wierzeń. (Fundamentalistyczni chrześcijanie z uporem opowiadają więc o potopie i Noem). Dalej koncentruję się na pytaniu, na ile Kościół rzymskokatolicki, jako wspólnota kierowana centralnie, jest w stanie uzgodnić swoją doktrynę i praktykę z naukowym obrazem świata i pragmatycznym – wykorzystującym wiedzę naukową, a wolnym od elementów magicznych – podejściem do doczesnych problemów. Analiza fragmentów *Katechizmu Kościoła Katolickiego* poświęconych genezie ludzkości i skutkom grzechu pierwotnego nie nastroja optymistycznie: fragmenty te w rażący sposób przeczą naukowemu obrazowi świata.

Stanisław Krajewski

Pogodzenie nauki z religią

Uznając w całości naukę i jej metody, możemy zarazem odrzucić scjentystyczne roszczenie, że nauka ujmuje całość doświadczenia. Religia wnosi sens, którego nie może dostarczyć nauka. Gdy religię traktujemy nienaiwnie, możemy ją ująć tak, by nie była konkurencją nauki. Możliwy radykalny krok polega na uznaniu, że wbrew pozorom pytanie o istnienie Boga nie jest dobrze postawione. Analogię stanowi pytanie o istnienie liczb. Tęcza może być rozumiana jako zjawisko fizyczne i jako symbol: nie ma tu sprzeczności. Opowieści biblijne rozumiane niedosłownie, choć bez wykluczania adekwatnego historycznie *residuum*, mogą nie być sprzeczne z nauczaniem historyków. Każdy funkcjonuje w ramach jakichś tradycji, nawet matematycy. Kluczowe jest to, jak mamy się odnosić do świata i do siebie nawzajem.

OBOWIĄZKI WOBEC BOGA I LUDZI

Jacek Hołówka

Miłość troskliwa i miłość zazdrosna

Autor uważa, że trudno pogodzić miłość do Boga z miłością do ludzi. Bóg wymaga posłuszeństwa, poddania się nakazom bez protestu i bez dyskusji, żąda miłości wyłącznej i trwałej. Miłość do ludzi opiera się na dostrojeniu oczekiwań, skłonności do ustępstw, otwartym wyrażaniu potrzeb i wspólnym szukaniu trwałych celów. Te dwa style emocjonalnego przywiązania wchodzą z sobą w konflikt, ponieważ miłość do Boga jest zaborcza. Tradycyjne odróżnienie miłości i miłowania, czyli *amor* i *dilectio*, nie rozwiązuje tego konfliktu, ponieważ teologia ma

tendencję do nasączania postawy religijnej treściami świeckimi i zachęca, by Bogu okazywać miłość żywą, a nie tylko cześć rytualną.

Anna Głąb

Religia miłości: antynomie i ich rozwiązanie

W artykule Autorka argumentuje za tym, że główną metodą chrześcijańskiej teologii i filozofii jest łączenie skrajności przez zachowanie ich obu. Inspirując się argumentami tzw. chrześcijańskich racjonalistów, G.K. Chestertona i C.S. Lewisa, pokazuje, w jaki sposób chrześcijaństwo adaptuje pozorne antynomie: teorii i praktyki; miłości Boga i miłości bliźniego oraz samego siebie; natury i łaski; posłuszeństwa i autonomii; życia i śmierci; acedii i szczęścia.