

Philip CLAYTON, Steven KNAPP, *The Predicament of Belief. Science, Philosophy, Faith*, Oxford University Press, New York 2011, ss. X + 184.

Omawianie relacji między nauką i filozofią z jednej strony a religią i wiarą z drugiej, mających często burzliwą historię, zawsze stanowi zagadnienie trudne i złożone, i to z wielu przyczyn. Współcześnie relacje te szczególnie często stanowią przedmiot dyskusji i polemik przedstawicieli różnych nauk oraz środowisk światopoglądowych, a w świecie anglosaskim przybrały one postać dyskusji o Bogu (*God debate*). Szczególnie często korzystają z nich przedstawiciele tzw. nowego ateizmu (Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris, Christopher Hitchens). W prowadzonych debatach i publikowanych książkach niejednokrotnie podejmuje się próby nadawania relacji nauka – religia określonych ram, często jednak zbyt uproszczonych i jednostronnych, krzywdzących zwykle religię, a ostatecznie próbujących eliminować Boga ze świata i historii. Za podstawę w wyznaczaniu tych relacji przyjmuje się np. odrębny przedmiot zainteresowań nauki i religii (teologii), ich różne cele i kompetencje.

W powyższy problem (w pewnym stopniu) wpisuje się recenzowana książka. Jej autorzy zagadnienie relacji między nauką i filozofią a wiarą i religią próbują podejmować z jeszcze innego punktu widzenia, a mianowicie analizy stopnia racjonalnego uzasadniania przekonań (naukowych i religijnych). Pierwszy z jej autorów, Philipp Clayton, jest filozofem i teologiem w Claremont School of Theology oraz współdyrektorem The Center for Process Studies. Z kolei Steven Knapp pełni funkcję rektora The George Washington University. Warto zwrócić uwagę, że o ile na polskim gruncie filozoficznym myśl Ph. Clayтона jest poddawana częściowej analizie (dokonuje tego m.in. Tomasz Maziarka), o tyle w teologii jego twórczość naukowa jest w zasadzie nieznaną. To samo dotyczy S. Knappa. W niewielkim stopniu znana jest również teologia procesu, do której zalicza się zwłaszcza Claytona. Należy również zaznaczyć, że zagadnienia, które zostały poruszone w recenzowanej pracy, stanowiły przedmiot zainteresowania obu autorów, o czym świadczą ich publikacje w tym zakresie: Clayтона *Explanation from Physics to Theology. An Essay in Rationality and Religion* (New Haven 1989), *God and Contemporary Science* (Edinburgh 1997) oraz *Adventures in the Spirit. God, World, Divine Action* (Minneapolis 2008), a także obu autorów: *Belief and the Logic of Religious Commitment* (w: *The Rationality of Religious Belief*. Eds. G. Bruntrup, R.K. Tacelli. Dordrecht 1999 s. 61-83) i *Rationality and Religious Self-Conceptions* (Bulletin of the Center for Theology and the Natural Sciences 12/1992/ z. 2 s. 9-15).

Na książkę składają się: wstęp (s. VII-X), 8 rozdziałów (przypisy do nich zamieszczono po ostatnim rozdziale) oraz indeks (osobowo połączony z rzeczowym).

We *Wstępie* Clayton i Knapp podkreślają, że w okresie wzrastającej niechęci, a nawet wrogości wobec religijnych roszczeń do prawdy, zadawanie pytań dotyczących tego zagadnienia i związana z nim dociekliwość stała się niemal wyłącznie zadaniem świeckich filozofów, a nawet oponentów religii. W wyniku tego uczeni, którzy wyrażają sympatię wobec religii, koncentrują się wyłącznie na jej obronie. Skutkiem tego, zdaniem autorów, powstaje literatura ograniczona jedynie do retorycznej walki, a naukowcy, którzy chcą pozostać z dala od obu stanowisk, prezentują postawę agnostyczną, wyrzekając się jakiegokolwiek debaty dotyczącej religii. Clayton i Knapp zaznaczają, że do najlepiej sprzedających się książek należą te, prezentujące stanowiska wrogie religijnym przekonaniom jak: *The God Delusion* R. Dawkinsa (wydanie polskie: *Bóg urojony*. Warszawa 2007), *God is Not Great. How Religion Poisons Everything* Ch. Hitchensa, *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon* D.C. Dennetta (wydanie polskie: *Odczarowanie: religia jako zjawisko naturalne*. Warszawa 2008) oraz *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought* P. Boyera. Zdaniem Claytona i Knappa, do rzadkości należą te stanowiska, które, życzliwe wobec religii, dążą do selekcji argumentów za i przeciw podstawowym twierdzeniom religijnym, np. istnieniu Boga. Tego typu brak w literaturze ma być powodem do napisania recenzowanej książki. Ponadto jej autorzy zaznaczają, że w wielu pracach, poddających wnikliwemu badaniu wierzenia oraz praktyki chrześcijaństwa czy judaizmu (a ostatnio także islamu), obecne są twierdzenia, iż to, co kiedyś utrzymywały te religie, obecnie jest nie do utrzymania i staje się niewiarygodne. Clayton i Knapp zwracają przy tym uwagę, że na ogół publikacje ujmujące w krytyczny sposób zagadnienia związane z roszczeniami religijnymi powstrzymują się od wskazywania na to, co sami określają mianem kłopotliwego położenia przekonań i wiary w dzisiejszym świecie. Wskazują, że w pierwszej kolejności należy podjąć analizę tych powodów, które skłaniają do wątplenia w roszczenia religijne w ogóle, a w szczególności w roszczenia wysuwane przez chrześcijaństwo. Już we *Wstępie* zwracają także uwagę, że niektóre tradycyjne roszczenia chrześcijaństwa wydają się problematyczne, inne mają nieokreślony status, a jeszcze inne pozostają nieknięte przez standardy wyznaczone przez krytykę. Nawet jednak w przypadku najbardziej spornych twierdzeń (mających dotyczyć ostatecznego losu człowieka oraz statusu Założyciela chrześcijaństwa) okazuje się, że istnieje wobec nich stosunkowo niewielka liczba poważnych zastrzeżeń (podobnie jak ma istnieć ograniczona liczba sposobów odpowiedzi na nie). Clayton i Knapp są także świadomi tego, że nie mogą zaprzeczyć znaczącemu emocjonalnemu odwołaniu się do wizji rzeczywistości, jaką ktoś dzieli wraz z uprawianą przez siebie dyscypliną. Podobnie nie mogą zmusić wierzącego do zastanawiania się, czy religijne roszczenia są faktycznie prawdziwe. Sami jednak podejmują to zadanie.

W rozdziale I, zatytułowanym *Reasons for Doubt* (s. 1-22), Clayton i Knapp wymieniają 5, według nich najbardziej nieodpartych, powodów do wątplenia w prawdziwość centralnych roszczeń chrześcijaństwa (ich rozwinięcie nastąpi w dalszych rozdziałach książki). Tymi powodami są: rozwój nowożytnej nauki; problem zła; pluralizm religii; niepewność historyczna Ewangelii i wynikający z tego problem zmartwychwstania Chrystusa (sami nie stosują tego tytułu chryzologicznego). Omawiając wpływ rozwoju nowożytnej nauki na chrześcijańskie roszczenia, koncentrują się zwłaszcza na problematyce cudu. Jej analizę poprzedzają stwierdzeniem, według którego nauka najczęściej zakłada wyjaśnianie zjawisk dziejących się w świecie w kategoriach naturalistycznych, co ma oznaczać wyjaśnianie zjawisk przyrody w terminach regularnych relacji przyczynowo-skutkowych bez udziału jakiegokolwiek wpływu pochodzącego spoza świata (Boga). Wskazują, że to istotne założenie nazywane jest niekiedy założeniem naturalizmu (*de facto* eliminuje ono możliwość cudów).

Zdaniem amerykańskich procesualistów do wątplenia w chrześcijańskie roszczenia skłania również zło istniejące w świecie i przypisywana Bogu odpowiedzialność za jego istnienie, a także pluralizm religii oraz nieodzowne od niego pytanie: co powoduje, że jedna religia jest lepsza od innej? Podobnie sprawa ma się z historyczną niepewnością Ewangelii. Clayton i Knapp utrzymują m.in., że żadna z relacji o Jezusie, która dotarła do naszych czasów, nie pochodzi bezpośrednio od osób znających Go w czasie Jego ziemskiego życia. Ponadto – wskazują – relacje te różnią się między sobą w uderzający sposób. Na podstawie tych i innych argumentów wyciągają wniosek o złożoności, ale i niepewności historycznych zapisów o życiu i nauczaniu Jezusa. W odniesieniu do Jego zmartwychwstania przytaczają kilka kontrargumentów i w świetle uprzedniego zakwestionowania historycznej wiarygodności Ewangelii, a także na podstawie wiedzy medycznej kwestionują dotychczasowe jego rozumienie; utrzymują także, że jeśli chrześcijanie wierzą, że coś tak spektakularnego przydarzyło się ich Założycielowi, to dlaczego – pytają – odmawiają zgody na analogiczne roszczenia ze strony „założycieli” innych religii?

Zdaniem amerykańskich teologów, zgłoszone wyżej wątpliwości można przezwyciężyć i w związku z tym wskazują na sposoby obrony chrześcijańskich roszczeń. Odrzucając fideizm i agnostycyzm, swoje stanowisko określają mianem chrześcijańskiego minimalizmu. Polega ono na traktowaniu chrześcijańskich roszczeń za racjonalnie lepsze do przyjęcia niż do odrzucenia; lepsze, ponieważ oceniając powody tej afirmacji okazuje się, że są one nieco silniejsze niż powody skłaniające do ich odrzucenia. Clayton i Knapp nie określają jednak swojej książki mianem podręcznika chrześcijańskiej apologetyki, choć w jakiejś mierze podejmują jej problematykę. Nie uważają się też za oferentów

argumentów osłabiających roszczenia chrześcijaństwa bądź je wzmacniających, zwłaszcza tych roszczeń, które odnoszą się do natury i znaczenia tego, co nastąpiło w życiu – jak to określają – pewnego starożytnego Rabbiego. Podkreślają natomiast, że bronią raczej sposobu rozumienia świata jako wynikającego z nie mniej niż osobowej (*not less than personal*) Ostatecznej Rzeczywistości; bronią także sposobu pojmowania Bożej aktywności, która byłaby zgodna z osiągnięciami naukowymi oraz sposobu takiej interpretacji zmartwychwstania, którą można by współcześnie przyjąć.

Przedmiot badań rozdziału II, *The Ultimate Reality* (s. 23-43), stanowi problem Ostatecznej Rzeczywistości podejmowany w kontekście współczesnej wiedzy naukowej. Zadanie, jakie stawiają sobie Clayton i Knapp, ulega dalszemu doprecyzowaniu: jest nim poszukiwanie najbardziej wiarygodnej wersji chrześcijańskiego teizmu zgodnej z podstawowym przekazem tradycji (*tradition's core commitment*). Jednocześnie określają tu adresatów swoich poglądów. Są nimi ci, którzy w wieku przynależącym do nauki i religijnego pluralizmu nie są pewni tego, że jakakolwiek forma wyraźnie chrześcijańskich wierzeń w Boga ciągle jest wiarygodna. Niejako paradoksalnie Clayton i Knapp podkreślają, że mimo iż żyjemy w epoce zdominowanej przez naukę i empiryczne metody pozyskiwania wiedzy, to jednak nauka nie może stać się autorytetem dla wszystkich kwestii i zawsze pozostaną pytania, na które nie będzie mogła udzielić odpowiedzi. Jako antyprzykład takiej postawy wymieniają wspomnianego wyżej R. Dawkinsa, który w sferę wyjaśniania biologicznego włącza nawet Boga.

Amerykańscy teologowie podkreślają zarazem, że empiryczne rezultaty badań są osiąmane jedynie wtedy, gdy czyni się określone założenia dotyczące natury badanej rzeczywistości. Co więcej, sama nauka ma przyjmować pewne najbardziej podstawowe spośród tych założeń, nie uzasadniając ich. Podkreślają, że w myśli Zachodu tego typu założenia były określane mianem metafizycznych. Wskazują również, że niektórzy myśliciele, np. zwolennicy pozytywizmu logicznego, odmawiają twierdzeniom metafizycznym wartości poznawczej. Ustosunkowując się krytycznie do pozytywizmu logicznego, Clayton i Knapp utrzymują, że jeśli nie ma sposobu, by uniknąć przynajmniej pewnych założeń na temat Ostatecznej Rzeczywistości (nawet jeśli jakieś założenie dotyczy tylko tego, że owa Ostateczna Rzeczywistość jest niezgłębioną tajemnicą), należy próbować dokonywać rozumowań na temat tych założeń. Ich zdaniem nawet zasada antropiczna, która – według wielu naukowców – ma wskazywać na to, że wszechświat został celowo skonstruowany i że u jego początku stoi jakaś Ostateczna Rzeczywistość, ma głębsze, filozoficzne założenia. (W rozumowaniu tym – wskazują – następuje przejście od koniecznych dla życia warunków, wymaganych przez wspomnianą zasadę, do wniosku, że Ostateczna Rzeczywistość musi być zdolna do intencjo-

nalnego działania i stąd musi być kimś na kształt osoby.) Zdaniem amerykańskich procesualistów, podobne zastrzeżenia występują pod adresem teorii wieloświatów, która głosi, że zanim światy zaczęły istnieć, prawa fizyki, mające być takie same we wszystkich światach, nie zostały jeszcze uruchomione. Były zatem czystymi możliwościami, a nie fizycznymi rzeczami. Jeśli zatem nie były fizycznymi rzeczami, to były innym rodzajem rzeczy, a mianowicie istniały jako rzeczy mentalne (podobnie jak idee, wyobrażenia, koncepcje, myśli), czyli znajdowały się w czyimś umyśle (w umyśle jakiejś Ostatecznej Rzeczywistości). W tym przypadku – wskazują Clayton i Knapp – tę Ostateczną Rzeczywistość interpretuje się jako kogoś, kto dysponuje czymś na kształt umysłu.

W dalszej argumentacji Clayton i Knapp wskazują, że owa Ostateczna Rzeczywistość, zakładana u podstaw teorii naukowych, oprócz własności umysłowych, jest też rodzajem czynnika zdolnego do posiadania własnych intencji i działania zgodnego z nimi. Ma być nawet zdolna do posiadania w umyśle koncepcji istot ludzkich i do spowodowania realizacji tej koncepcji przynajmniej w jednym, naszym świecie. Jedynie w tym przypadku uzasadnione jest uznawanie owej Ostatecznej Rzeczywistości za istotę osobową lub – jak wolą autorzy – przynajmniej nie mniej niż osobową. Podkreślają, że tylko tego typu wywód ma uwiarygodnić zaangażowanie owej Ostatecznej Rzeczywistości w historię, co sugerują najbardziej istotne twierdzenia chrześcijańskiego teizmu. Tego typu argumentacja ma też, w ich ocenie, stawić czoło zastrzeżeniom pochodzącym zarówno ze strony nauki, jak i metafizyki. Ponadto Clayton i Knapp wskazują, że to, co ma znaczenie dla owej Ostatecznej Rzeczywistości, ma również znaczenie dla ludzi, np. ze stworzeniem świata związany jest wymóg samoograniczenia owej Ostatecznej Rzeczywistości, a za najbardziej wiarygodny motyw stworzenia uznają motyw stworzenia z miłości (*agape*), mającej również odniesienie do człowieka.

W zakończeniu rozdziału autorzy zaznaczają, że z przytoczonych argumentów nie można dokonać identyfikacji Ostatecznej Rzeczywistości z Bogiem tradycji Abrahamicznych. Ich argumenty za rozumieniem Ostatecznej Rzeczywistości jako dysponującej czymś na kształt umysłu i działania nie mają charakteru apologetycznego, ukazującego istnienie i aktywność Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba oraz Ojca Jezusa Chrystusa. Ich zdaniem, między tymi argumentacjami istnieje istotna luka, gdyż procesualiści chcą tu pozostawać na poziomie ogólnej argumentacji, niezależnej od religijnych doświadczeń i świadectw.

Rozdział III, *Divine Action and the Argument from Neglect* (s. 44-68), zajmuje centralne miejsce w omawianej książce i podejmuje problem zła oraz formułowany w odniesieniu do niego tzw. argument z zaniedbania. W przekonaniu Claytona i Knappa, to, co stanowi niechęć pewnych teistów do ogarnięcia Ostatecznej Rzeczywistości personalistycznym obrazem, to poczucie, że czy-

ny, które spodziewamy się, że boski czynnik spowoduje, nie następują. Dotyczy to zwłaszcza sytuacji, kiedy wystąpienie owych czynów zapobiegłoby lub ulżyło niewinnemu cierpieniu. Na podstawie niewystąpienia oczekiwanych boskich czynów owi przedstawiciele teizmu wnioskuje za odrzuceniem jego personalistycznej formy. Tego typu argumentację określają, za Wesleyem Wildmanem, argumentem z zaniedbania (lub zaniechania). Clayton i Knapp podkreślają, że przedmiot ich zainteresowania stanowi to, czy istnieje możliwe do przyjęcia i prawdopodobne wyjaśnienie widocznego boskiego zaniechania, a więc interesuje ich sformułowanie kontrargumentu dla argumentu Wildmana.

Odpowiedź na argument z zaniechania poprzedza, w ich ujęciu, następująca hipoteza: celem stworzenia świata było spowodowanie istnienia skończonych racjonalnych istot zdolnych do komunii z Bogiem; sposobem, w jaki Bóg osiągnął ten cel, było stworzenie świata, w którym zdarzenia są stale kierowane przez prawidłowości określone mianem praw fizyki lub – szerzej – praw natury; z kolei istoty, które ewoluują w wyniku działania tych prawidłowości, uczestniczą w autonomii, którą Bóg obdarował cały wszechświat. Z hipotezą tą wiążą się od razu dwa pytania nawiązujące do argumentu z zaniechania: Dlaczego Bóg nie może zachować powyższych prawidłowości w takim stopniu, by spowodować ewolucję racjonalnych i autonomicznych istot, a zawieszać ich działanie, kiedy należy zapobiec niewinnemu cierpieniu? A ponadto: Jeśli Bóg nie może zawiesić tych prawidłowości, to dlaczego należy przypuszczać, że może On w ogóle podejmować jakieś działania we wszechświecie? Odpowiadając na pierwsze z tych pytań, Clayton i Knapp wskazują, że w świecie, w którym Bóg dowolnie zawieszałby prawidłowości świata, nie rozwinęłyby się racjonalne i autonomiczne w swoim działaniu istoty. Poza tym tego typu sytuacja generowałaby, ich zdaniem, olbrzymie trudności dla nauk przyrodniczych, nieustannie ustalających, co jest rzeczywiście zgodne z ogólnymi prawidłowościami, a co stanowi jedynie wytwór Bożej aktywności (prowadziłoby to do sytuacji, w której nigdy nie można by mieć pewności co do ogólnego obowiązywania praw natury). Wskazują, że rzeczywistość można próbować rozumieć i badać, ponieważ nie jest ona przedmiotem arbitralnej, ludzkiej lub pozaludzkiej, zmiany, lecz jest zabezpieczona przed dowolną zmianą swoich regularnych podstaw (tę sytuację określają mianem argumentu z regularności – *regularity argument*). W ich ujęciu nadal pozostaje niejasne to, dlaczego Bóg nie może, choćby okazjonalnie, interweniować i zawieszać fizyczne prawidłowości. Chodzi o to – podkreślają – że jeśli Bóg zawsze by interweniował, by uchronić przed niewinnym cierpieniem, to wówczas te częste odwołania naturalnego prawa prędzej czy później pozbawiłyby nas zdolności do postrzegania siebie jako osoby oddzielne od innych lub od Boga. Twierdzą ponadto, że Bóg nie mógłby dokonać tego typu interwencji na

wet jeden raz bez ponoszenia odpowiedzialności za interwencje w każdym przypadku, w którym mógłby zapobiec niewinnemu cierpieniu, a nie uczynił tego (tę sytuację określają mianem zasady „ani razu”).

Clayton i Knapp w analizie problemu zła odwołują się także do – jak to określają – ukrytych interwencji (*hidden interventions*) Boga. Gdyby Bóg interweniował w świat w sposób nierozpoznawalny dla człowieka, wówczas świat ciągle zachowywałby pozór regularności, wymaganej przez argument z regularności. Ich zdaniem zaletą tego rozwiązania byłoby również to, że Bóg nie byłby ograniczony przez zasadę „ani razu”. Jednakże krytyka tego rozwiązania podnosi, że Bóg nadal redukuje cierpienie jednych, ale nie wszystkich (można by też podnieść zarzut niekonsekwencji Boga, obecny w argumentie z zaniechania). Czy jednak – wskazują amerykańscy procesualiści – tego typu argumentacja nie pokazuje zarazem, że Bóg nie jest w ogóle zdolny do działania w świecie? Czy nie poszła ona zbyt daleko? Ich zdaniem nie, ponieważ jeśli Bóg przygotowuje działania powodujące zdarzenia we wszechświecie, które *de facto* nie zdarzyłyby się będąc jedynie rezultatem wewnątrzświatowych procesów, wówczas musi istnieć przynajmniej jeden obszar egzystencji w stworzonym świecie, w którym zdarzeń nie określa i nie wyznacza jedynie działanie naturalnych prawidłowości. Według Clayтона i Knappa, takim obszarem jest sfera myśli i aktywności umysłowej czy po prostu umysł. W dalszej kolejności ukazują oni emergentną złożoność umysłu, uwzględniając dane m.in. biologii oraz neurologii. Podkreślają, iż na różnych poziomach złożoności zjawisk dochodzą do głosu zróżnicowane zasady ich wyjaśniania, a jedynie na poziomie podstawowym można przyjąć teorię o przyczynowym zamknięciu świata fizycznego (*causal closure of the physical world*). Wskazują jednak, że nie oznacza to otwarcia możliwości dla boskiego działania w świecie. Pytają również, czy działanie Boga w świecie można pojąć w sposób, który nie łamie praw fizyki i jest zgodny z postępowaniem nauki. Ich zdaniem istnieje taka możliwość. Kiedy bowiem tłumaczy się zachowanie ludzi w kategoriach myśli i intencji, wówczas nie są łamane prawa fizyki. Podobnie ma być, kiedy do tłumaczenia tych zachowań użyje się przyczynowego wpływu cech i właściwości duchowych. Według autorów, mają one pochodzić od Ostatecznej Rzeczywistości. Twierdzą oni ponadto, że jeśli ludzkie życie umysłowe może mieć pewien wpływ na struktury neurofizjologiczne, od których przecież zależy, to również Bóg (któremu przypisują właściwości umysłowe) może powodować zmiany w fizycznym świecie. Zaznaczają, że tego typu teoria emergentnej przyczynowości mentalnej (*emergent mental causation*) nie odnosi się do bezpośredniego boskiego wpływu na naukę (np. fizykę czy chemię). A zatem konkludują, że sfera mentalna jest przynajmniej jedną sferą naturalną, w której może występować Boże działanie.

Odnosząc te rozważania do problemu zła, Clayton i Knapp wskazują, że oddziaływanie mentalne nie pociąga za sobą obowiązku zapobiegania przez Boga tragicznym wydarzeniom np. za pomocą – jak to określają – cudów fizycznych. W ich ujęciu Bóg przygotowuje jedynie akty komunikacji z ludzkimi umysłami. Owe akty komunikacji mogą mieć formę aksjologiczną (jako wartości, które człowiek zrealizuje lub odrzuci) lub doświadczenia religijnego, w którym człowiek nabędzie świadomość Bożej obecności (mogą też łączyć obie formy). Clayton i Knapp podkreślają, że tego, czego Bóg nie może działać, to dawanie ludziom takich myśli lub uczuć, które zmusiłyby do automatycznej odpowiedzi (wówczas Bóg miałby znów obowiązek zapobiegania ludzkim błędom). Tymczasem Bóg zawsze zachęca (w zróżnicowany sposób, dostosowany do różnych jednostek) do określonego działania, natomiast człowiek decyduje się na określoną odpowiedź.

W rozdziale IV *The Plurality of Religions* (s. 69-78) Clayton i Knapp wyrażają przekonanie, że naszkicowany przez nich w poprzednich rozdziałach pracy obraz Ostatecznej Rzeczywistości jest lepszy od dostępnych alternatyw, do których ma należeć m.in. twierdzenie, że wszechświat jest wieczny i konieczny (a zatem także samo-wyjaśniający się) czy twierdzenie, że pochodzenie wszechświata jest wynikiem przypadkowej fluktuacji kwantowej dokonanej w próżni lub efektem apersonalnego procesu. Ich zdaniem, uzasadnione jest przypuszczenie, że źródłem wszechświata jest nieskończona rzeczywistość opisywana na sposób personalny. Swoją teorię określają mianem minimalnie personalistycznego teizmu (*minimally personalistic theism* – MPT). Podkreślają, że nazywanie Ostatecznej Rzeczywistości Bogiem ma implikacje religijne i można odnosić ją do obrazu Boga obecnego w religiach. Raz jeszcze wskazują, że taki zabieg nie jest do końca zasadny. Warto zauważyć, że teoria MPT wyklucza z góry tzw. religie nieisteistyczne, jak również te spośród teistycznych, które twierdzą, że Bóg aktywnie interweniuje w świat do tego stopnia, że staje się niemal naturalnym elementem fizycznych zdarzeń. Poza tymi istnieje szeroki wachlarz religii, podzielających istotne elementy MPT. Wśród nich – wskazują autorzy – wybija się religie Abrahamiczne. W ich ujęciu mają także istnieć paralele między hinduizmem a zachodnim teizmem (np. podobieństwa między filozofią Siankary a teologią apofatyczną twierdzącymi, że Bóg znajduje się ponad wszelkim orzekaniem) czy też między myślą Ramanudży, propagującego drogę oddania Bogu (*bhakti*), a elementami uwielbienia obecnymi w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie. Mimo tych podobieństw istnieje wiele różnic między religiami, co rodzi wątpliwości związane z ich prawdziwością. Na pytanie o wniosek, jaki należy wyciągnąć z niezaprzeczalnego faktu pluralizmu religijnego, Clayton i Knapp udzielają odpowiedzi innej niż John Hick, Alvin Plantinga czy Richard Swinbur-

ne. Według nich, wyznawcy różnych religii nie tyle różnie interpretują doświadczenia religijne, ile mają doświadczenia w obrębie własnych religii, do których inni nie mają dostępu. Inaczej mówiąc, wybór między twierdzeniami na temat Ostatecznej Rzeczywistości pozostaje nierozwiązany. W ich ujęciu nie jest to równoznaczne z postawą agnostyczną, lecz postulują skupienie się na analizie własnego doświadczenia religijnego, wynikającego z treści własnej religii, oraz na związanej z tym interpretacji Ostatecznej Rzeczywistości.

W rozdziale V *The Scandal of Particularity. Part I. The Resurrection Testimony* (s. 79-92) Clayton i Knapp podnoszą problem zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, stanowiącego – ich zdaniem – centralny kłopot dla niniejszej książki. Choć podtytuł rozdziału sugeruje skupienie się na biblijnych świadectwach dotyczących zmartwychwstania, kwestia ich wykorzystania pozostaje raczej marginalna. Autorzy wskazują zwłaszcza na – ich zdaniem – niespójne relacje o tym wydarzeniu. Od razu także zastrzegają, że utrzymywanie cielesnego zmartwychwstania Chrystusa pozostaje w sprzeczności z wnioskami płynącymi z rozdziału III. Odrzucając symbolowe i egzemplaryczne rozumienia zmartwychwstania, wskazują na próbę sformułowania jego innego rozumienia. Uważają, że w ujęciu św. Pawła zmartwychwstanie jest zdarzeniem, w którym samo-ofiarujące się zaangażowanie i współpraca Jezusa z Bogiem staje się na nowo dostępna dla Jego uczniów dzięki pomocy boskiego Ducha, i staje się modelem ich własnego samoofiarowania i współpracy z Bogiem. Takie rozumienie rezurekcji określają mianem partycypacyjnego. Ponadto Clayton i Knapp twierdzą, że biblijne teksty mówią jedynie o Jezusowym ostatecznym akcie samo-ofiarowania się, a nie o Jego przekształconej egzystencji. W zmartwychwstaniu – utrzymują – chodzi o nową relację człowieka do Boga, a nie o to, co stało się z Jezusem po Jego śmierci. Według nich, tego typu ujęcie rezurekcji mogłoby rozwiązywać także problem pluralizmu religijnego, ponieważ Ducha Chrystusa można by lokować wszędzie tam, gdzie jest miłość, kenoza i służba.

Kontynuację tych rozważań stanowi rozdział VI *The Scandal of Particularity. Part II. Jesus and the Ultimate Reality* (s. 93-110). W nawiązaniu do partycypacyjnego rozumienia zmartwychwstania amerykańscy teologowie wskazują, że ma ono zachowywać rdzeń chrześcijańskiego twierdzenia, zgodnie z którym w zmartwychwstaniu coś rzeczywiście się zdarzyło. W ich ujęciu chodzi tu jedynie o autentyczny rozwój bosko-ludzkiej relacji. Problemem związanym z partycypacyjnym rozumieniem zmartwychwstania nie jest dla Claytona i Knappa obecność łaski i miłosierdzia w Jezusie, lecz ich obecność w Nim w sposób wyjątkowy. W tym świetle Jezus staje się nie tylko istotnym przypadkiem ludzkiego uczestnictwa w boskiej rzeczywistości, lecz jest przypadkiem najwyższym, najpełniejszym, najbardziej autorytatywnym i najdoskonalszym. Amerykań-

scy myśliciele podkreślają, że taka interpretacja zmartwychwstania jest obecna w Nowym Testamencie oraz późniejszych wyznaniach wiary. Wskazują również, że roszczenia Jezusa do wyjątkowości opierają się na tekstach Nowego Testamentu, opisujących chrystofanie popaschalne (*resurrection appearances*). Pytają jednak o obecny w nowotestamentowych tekstach podział na pierwotne chrystofanie popaschalne i późniejsze doświadczenia Ducha Chrystusa, a ponadto o nagle zaprzestanie chrystofanii. Nie zadowolają się tradycyjnymi wyjaśnieniami, lecz proponują inną alternatywę, w myśl której zachowana zostałaby osobowa konkretność chrystofanii bez zakładania cudownej reanimacji fizycznego ciała (czyli uwzględniając założenia rozdziału III). Tę alternatywę określają mianem teorii osobowej, ale nie fizycznej, pośmiertnej obecności Jezusa. Równocześnie uznają za niewystarczające wyjaśnienie zmartwychwstania i chrystofanii paschalnych za pomocą teorii wydarzenia granicznego – jako ontologicznego przełomu i radykalnej zmiany dokonanej w naturze rzeczy w wyniku zjednoczenia ludzkiego posłuszeństwa i boskiej miłości. Ta hipoteza – ich zdaniem – sugeruje zastąpienie jednej tajemnicy inną. Swoje rozwiązanie dotyczące osobowej, pośmiertnej obecności Jezusa łączą z psychologizującym tłumaczeniem postawy uczniów: podobnie jak po stracie kogoś bardzo bliskiego ludzie często odczuwają obecność osoby, która już odeszła, tak też po śmierci Jezusa zrodziło się u uczniów poczucie Jego osobowej obecności, interpretowanej także w sposób fizyczny. Zdaniem Clayтона i Knappa, niemałą rolę mogły tu odegrać żydowskie wierzenia w cielesne zmartwychwstanie. Takie wytłumaczenie – w ich ujęciu – nie pozostaje w sprzeczności z relacjami Nowego Testamentu o chrystofaniach, jak również nie łamie praw natury. Podkreślają, że ostatecznie w chrystofaniach obecny jest nie tyle Jezus w sposób osobowy, ile obecna jest nowa relacja człowieka z boską rzeczywistością, w której uczniowie Jezusa uczestniczą. W chrystofaniach mają oni zatem spotykać Ducha Chrystusa, wzywającego apostołów do takiej samej jak On kenotycznej miłości. Jest to zatem teoria zmartwychwstania skoncentrowana na Duchu (*Spirit-centered*).

W rozdziale VII *Doubt and Belief* (s. 111-135) Clayton i Knapp w nawiązaniu do Peirce'owskiej epistemologii (odwołanie się do ekspertów jako kryterium dla racjonalnie uzasadnionych przekonań) wyszczególniają 6 stopni racjonalnego uzasadniania przekonań: podmiot P uznaje twierdzenie T, a ponadto uznaje, że T jest akceptowane przez istotną społeczność ekspertów (lub będzie akceptowane, kiedy ta społeczność będzie miała sposobność ocenić powody podmiotu P do uznania twierdzenia T); podmiot P uznaje twierdzenie T, lecz nie wierzy, że T jest akceptowane przez istotną społeczność ekspertów (oczekuje jednak, że T będzie przez nią akceptowane; P jest przekonany, że ta społeczność jest w błędzie i P wie, co go powoduje); podmiot P uznaje twierdzenie T, lecz nie oczeku-

je, by T zostało zaakceptowane przez istotną społeczność ekspertów (P nie może wskazać błędu tej społeczności, a zatem uznaje T za kontrowersyjne w nieredukowalnym stopniu; ponadto P ma własne doświadczenie oraz punkt widzenia, które uznaje za dobre powody, by przyjąć T; akceptacja T jest zatem wskazana racjonalnie, choć jedynie dla tych, którzy dzielą te same, co P założenia i doświadczenia); podmiot P uznaje twierdzenie T, lecz (podobnie jak w 3 stopniu) nie oczekuje, by T zostało zaakceptowane przez istotną społeczność ekspertów, nie może także wskazać jej błędu, a T uznaje za kontrowersyjne w nieredukowalnym stopniu; ze względu na niejasności i dwuznaczności towarzyszące T uznaje jego akceptację za jedynie racjonalnie dopuszczalną; podmiot P jest zainteresowany twierdzeniem T i ma nadzieję, że okaże się ono prawdą (nie ma racjonalnych powodów do uznania go, choć ich poszukuje; ma nadzieję, że takie się okaże); podmiot P nie uznaje twierdzenia T – twierdzi, że brane dosłownie jest fałszywe i stąd nie ma nawet nadziei na to, że T jest prawdziwe; P uznaje T jedynie za wartościową metaforę dla jakiegoś innego twierdzenia uznawanego za prawdziwe (P może zawieszać swój sąd o fałszu T np. podczas modlitwy lub innych praktyk religijnych). Clayton i Knapp odnoszą następnie powyższą typologię do zaprezentowanych już treści: twierdzenia naukowe zaprezentowane w rozdziale II mają spełniać poziom racjonalnego uzasadniania (podobnie treści filozoficzne z rozdziału III); wnioski wyprowadzone w rozdziałach II-IV mają odnosić się do poziomu 2, a twierdzenia z rozdziału V mają wiązać się z poziomem 3; kwestie związane ze zmartwychwstaniem, obecne w rozdziałach V i VI, odnoszone są przez nich do poziomu 4 i 5, a nawet 6.

W rozdziale tym Clayton i Knapp podnoszą także dwa inne zagadnienia: uczestnictwa po śmierci w stanie zmartwychwstałego Jezusa, czyli nadziei na zmartwychwstanie, oraz identityczności Jezusa z Ostateczną Rzeczywistością, czyli doktrynę Trójcy Świętej. Pierwsza z tych kwestii ma w ich ujęciu pozostawać kontrowersyjna w nieredukowalnym stopniu i odnosić się do poziomu 4^o (do jej wyjaśnienia używają panenteizmu). Drugą rozwiązują w ten sposób, że nadmiernie akcentują działanie Ducha Świętego w Trójcy Świętej, do pewnego stopnia zastępującego w niej Syna Bożego, tworząc w ten sposób niejako diadę Osób Bożych (*de facto* odmawiają Jezusowi Chrystusowi boskiej natury).

Ostatni, VIII rozdział pracy *The Spectrum of Belief and the Question of the Church* (s. 136-154), odnosi się do bardziej praktycznych kwestii związanych z wiarą. Clayton i Knapp podkreślają, że chrześcijański minimalizm, za którym się opowiadają, pociąga za sobą konieczność rewizji pewnych wierzeń, które w historii chrześcijaństwa odgrywały główną rolę (chodzi tu m.in. o tradycję oraz o cuda). Ponadto sytuacja protestantyzmu – ich zdaniem – skłaniać będzie do coraz częstszych wysiłków na rzecz łączenia denominacji. Natomiast udzie-

lone w tej książce odpowiedzi na współczesne wątpliwości w prawdziwość centralnych roszczeń chrześcijaństwa mają oferować alternatywę dla tego typu kryzysu.

Ponizej przedstawimy uwagi krytyczne jedynie o charakterze ogólnym, ponieważ bardziej szczegółowe ustosunkowanie się do omawianej książki zdecydowanie przekroczyłoby ramy recenzji. Nie ulega wątpliwości, że recenzowana praca porusza niezwykle aktualne zagadnienie, omawiane na płaszczyźnie filozofii jak i teologii. Z uznaniem należy odnieść się do motywów skłaniających autorów do podjęcia badań nad prawdziwością roszczeń chrześcijaństwa. Słusznie także wskazali na przedstawicieli tzw. nowego ateizmu jako na adwersarzy religii. Z pewnością jest tu także oryginalne ujęcie Ostatecznej Rzeczywistości, relacji człowieka do tej Rzeczywistości, a także roli jednostki w rozwoju tej relacji. Czy jednak dopuszczalne jest twierdzenie już we *Wstępie*, że niektóre roszczenia chrześcijaństwa jawią się jako problematyczne? A przecież celem pracy jest właśnie zbadanie prawdziwości tych roszczeń (czy jednak ten cel jest możliwy do zrealizowania?). Zdecydowanie też nie można zgodzić się z listą powodów do wątpienia w prawdziwość chrześcijańskich roszczeń, zawartą w rozdziale I. Przecież cuda i zmartwychwstanie Chrystusa stanowią argumenty przemawiające za wiarygodnością chrześcijaństwa. Ponadto uzasadnianiem wiarygodności roszczeń wysuwanych przez Jezusa Chrystusa i chrześcijaństwo zajmuje się wyrosła z apologetyki teologia fundamentalna. Z punktu widzenia teologii wątpliwości budzi również konstrukcja „chrześcijańskiego minimalizmu” – Jezus Chrystus objawił wszak chrześcijański maksymalizm (por. Ap 3,15)! Trudno zgodzić się również z teorią emergentnej przyczynowości mentalnej zastępującej – w imię zgodności z nauką i rozwiązania problemu zła – klasyczne rozumienie cudu jego subiektywizującym ujęciem. Równie kontrowersyjne są twierdzenia Claytona i Knappa na temat zmartwychwstania Chrystusa. Przywoływane przez nich argumenty przeciwko jego dotychczasowemu rozumieniu, zwłaszcza dotyczące historycznej niepewności tekstów Nowego Testamentu, do pewnego stopnia przypominają poglądy Rudolfa Bultmanna. Te same zastrzeżenia dotyczą ujęcia chrystofanii jako osobowej, ale nie fizycznej, pośmiertnej obecności Jezusa. Ponadto pewne wątpliwości budzić może zaproponowany schemat racjonalnego uzasadniania przekonań, zwłaszcza z występującym w nim gronem ekspertów, i odnoszenie do niego przekonań religijnych. Owe przekonania religijne są innego rzędu niż przekonania naukowe, dlatego nie można stosować do nich tego samego kryterium w postaci zespołu ekspertów (nawet wierzących) rozstrzygających o ich prawdziwości.

Cel, jaki został postawiony przez autorów, czyli zbadanie prawdziwości roszczeń chrześcijaństwa, został (ich zdaniem) osiągnięty przez swego rodzaju

„naturalizację” chrystianizmu, by to, co stanowi jego *specificum* (cuda, zmartwychwstanie Chrystusa) pozostawało w zgodzie z nauką i racjonalnym obrazem świata, czyli w zgodzie z przyjętymi przez autorów założeniami teorio-poznawczymi. Jaskrawym przykładem przedkładania określonych założeń nad Objawienie jest zwłaszcza rozdział III. W imię zgodności z nauką cud przestaje być wydarzeniem obiektywnym i staje się jakimś nieokreślonym oddziaływaniem mentalnym (czy możliwym do zweryfikowania przez naukę?). Być może dostrzec w tym można efekt wpływu myśli procesualnej na autorów książki, zwłaszcza na Claytona. Także wyznaczenie ram dla relacji między nauką a religią odbyło się na niekorzyść religii (chrześcijaństwa). Można zatem stwierdzić, że powzięty problem został rozwiązany jednostronnie. Zupełnie inaczej spogląda na te problemy teologia, w tym teologia fundamentalna, która stojąc na stanowisku wzajemnego współistnienia nauki i religii, a nawet potrzeby ich wspólnej koegzystencji, nie dokonuje naturalizacji chrześcijaństwa, lecz podkreśla jego pełną wiarygodność.

Paweł Sokołowski, Lublin

Adam SIKORA, *Europejskie standardy bioetyczne w perspektywie dialogu cywilizacyjnego*, Redakcja Wydawnictw Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2013, ss. 216.

W Polsce od kilku lat przybiera na sile publiczna debata na tematy bioetyczne. Wprawdzie dominującym i budzącym najwięcej emocji jest temat sztucznego zapłodnienia *in vitro*, ale w istocie chodzi o wiele złożonych kwestii biomedycznych, które pilnie domagają się uregulowań prawnych. Droga do osiągnięcia celu, jakim jest wypracowanie ustawy bioetycznej, okazuje się bardzo trudna. Tocząca się dyskusja ujawnia z jednej strony złożoność zagadnień i potrzebę rzetelnej wiedzy biomedycznej, a z drugiej strony wielość stanowisk etycznych, wypracowanych na gruncie różnych założeń antropologicznych. Konieczny jest więc cierpliwy, interdyscyplinarny dialog, który pozwoli stworzyć prawo najlepiej służące obronie godności i życia człowieka. W debacie często przywoływany jest fakt, że inne państwa mają już takie regulacje prawne, a Polskę zobowiązuje do tego członkostwo w Unii Europejskiej. Powołuje się także – zwykle bardzo ogólnikowo – na istniejące już stosowne dokumenty opracowane m.in. przez Radę Europy. Powyższe stwierdzenia wskazując na potrzebę pogłębionej refleksji uzasadniają, by z uwagą przyjrzeć się rozprawie habilitacyjnej ks. Adama S i k o r y pt. *Europejskie standardy bioetyczne w perspektywie dialogu cy-*