

NATURA WOLNOŚCI I KONSEKWENCJE JEJ POSIADANIA. TEOLOGIA KATOLICKA W KONFRONTACJI Z NEUROBIOLOGIĄ

DAMIAN WĄSEK

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II
w Krakowie

W 2009 r. amerykański filozof Sam Harris, jeden z czterech głównych przedstawicieli najpopularniejszego współczesnego ruchu antyreligijnego określanego mianem Nowego Ateizmu, uzyskał na Uniwersytecie Kalifornijskim doktorat z neurobiologii na temat neuronalnych podstaw przekonań¹. Potwierdził tym tytułem kompetencje do posługiwania się wynikami badań nad funkcjonowaniem mózgu w budowaniu argumentacji antyteistycznej i dał wyraźny sygnał, że na polu tej nauki może się rozegrać poważna walka o wartość czynnika nadprzyrodzonego w tłumaczeniu funkcjonowania świata. Nie jest on jedynym neurobiologiem w gronie kontestatorów sensowności postawy religijnej. Skoro jednym z zadań teologa jest konfrontacja z aktualnymi zarzutami i wątpliwościami dotyczącymi istoty wiary, osiągnięcia współczesnej neurobiologii muszą się znaleźć w kręgu jego zain-

¹ Por. P. Gutowski, *Czym jest „nowy ateizm”?*, [w:] *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, M. Słomka (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 15.

teresowań. To pierwszy – apologetyczny powód stojący za moim tekstem.

Drugim powodem jest troska o wiarygodność chrześcijaństwa. Uważam, że nie ma sensu uprawianie teologii, która ignorowałaby lub pozostawiała w opozycji do osiągnięć innych nauk. Jeśli nauka ma służyć odkrywaniu prawdy o świecie, poszczególne jej dyscypliny powinny się uzupełniać. Jestem przekonany, że nie można tolerować sprzeczności między dobrze potwierdzonymi danymi empirycznymi a twierdzeniami teologicznymi. Jeśli wraz z rozwojem badań takowe się pojawiają, należy podejmować dialog w celu ich usunięcia. Wprawdzie teologia nie stawia sobie za cel wyjaśniania sposobu funkcjonowania świata, ale refleksję nad Objawieniem. Nie znaczy to jednak, że wyjaśnienia płynące z pola nauk empirycznych są dla niej nieistotne. Uprawiana przeze mnie dyscyplina nie posiada własnego, autonomicznego obrazu świata, ale w realizacji swych zadań posługuje się modelami zaczerpniętymi z filozofii. Jest więc skazana na ciągłą otwartość na nowe koncepcje, wypracowywane wraz ze zmieniającymi się danymi eksperymentalnymi. Teolog ma prawo do ich oceny, a w dalszej kolejności do asymilacji bądź odrzucenia. Jeśli jednak decyduje się na krytykę, może ona dotyczyć jedynie owych interpretacji, a nie samych danych². Kwestionując dobrze uzasadnione fakty, teologia narażałaby się bowiem na redukcję do kategorii baśni czy mitologii. W tej perspektywie niektóre osiągnięcia współczesnej neurobiologii i ich interpretacje stanowią poważne wyzwanie do przemyślenia, a może nawet do reinterpretacji niektórych stanowisk teologicznych.

Celem moich rozważań jest prezentacja elementów teologicznej definicji wolności i ich interpretacja w duchu pozwalającym na dialog z wybranymi aspektami koncepcji opartych na osiągnięciach współczesnej neurobiologii. Poszukam odpowiedzi na pytanie: Jakiej teologii potrzeba, by w maksymalnym stopniu

² Por. D. Wąsek, *Teologia a inne dyscypliny naukowe*, [w:] *O naturze teologii*, B. Kochaniewicz (red.), Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wydział Teologiczny, Poznań 2013, s. 112.

wyeliminować potencjalne konflikty pomiędzy wspomnianymi rzeczywistościami?

W poszczególnych odsłonach tekstu dotknę trzech teologicznych wymiarów wolności: jej podstaw ontologicznych – posłużę się koncepcją Gisberta Greshakego i Claude`a Tresmontanta, jej miejsca w akcie religijnym – nawiążę do myśli Mircei Eliadego i Karla Rahnera, oraz wolnej woli, jako warunku odpowiedzialności moralnej za grzech – gdzie wykorzystam teorię Piotra Abelarda.

Posłużę się metodą syntetyczną. W każdym przypadku postawię problem, jaki według mnie może się rodzić na gruncie teologii w konfrontacji z neurobiologią, oraz wskażę na teologiczną interpretację mogącą pomóc w jego rozwiązaniu.

1. ONTOLOGICZNE PODSTAWY WOLNOŚCI

W *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, Soboru Watykańskiego II czytamy o wysokiej randze ludzkiej wolności. W tym kontekście padają słowa:

Prawdziwa zaś wolność to wzniosły znak obrazu Boga w człowieku. Bóg bowiem chciał dać człowiekowi możliwość rozstrzygnięcia o własnym losie, tak aby z własnej woli szukał swojego Stworzyciela i trwając przy Nim w wolności, osiągał pełną i błogosławioną doskonałość³.

Z analizy powyższego tekstu wynika, że człowiek nosi w sobie znaki obrazu Boga, a jednym z nich jest właśnie wolność. Z innych źródeł wiemy, że pozostałe dwa to rozumność i zdolność kochania⁴. Wspomniana wolność rozumiana jest jako możliwość wybierania drogi życia, w tym także decydowania o przyłgnięciu do Stwórcy. Tym elementem definicji zajmę się później. Tutaj chciałbym pochylić się nad samą strukturą bytu ludzkiego. Wydaje się

³ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, nr 17, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 537.

⁴ Por. W. Łydka, H. Juros, *Wolność*, [w:] *Słownik teologiczny*, A Zuberbier (red.), Księgarnia św. Jacka, Katowice 1998, s. 644.

bowiem, że tłem dla cytowanego poglądu soborowego jest przekonanie o dwóch składnikach osoby ludzkiej: naturalnym, materialnym tworzywie i nadprzyrodzonym, duchowym pierwiastku, gdzie należy umiejscawiać wolność. Ujmując rzecz w kategoriach religijnych trzeba by powiedzieć, że człowiek posiada śmiertelne ciało i nieśmiertelną duszę, z zaznaczeniem, że na poziomie tej drugiej dokonuje się dialog z Bogiem i decyduje zbawienie (wprawdzie wierzymy w „ciała zmartwychwstanie” na końcu czasów, jednak sposób tego zmartwychwstania pozostaje tajemnicą znaną wyłącznie Najwyższemu Sędziemu).

Patrząc z perspektywy kompetencji neurobiologii, mózg i jego funkcje byłyby połączone z pierwszą sferą i podatne na badania metodami empirycznymi, natomiast pierwiastek duchowy, owa „boska cząstka”, której funkcjami byłyby wolność, zdolność do miłości i umiejętność racjonalnego poznawania, należałoby zarezerwować dla teologii.

Tak zdefiniowany dualizm niesie z sobą wiele pytań i trudności metodologicznych dla dialogu, nad którym się pochylamy. Bez wchodzenia w szczegóły można bowiem pokusić się o tezę, że dane empiryczne, wynikające z badań nad zachowaniem mózgu, nie pozwalają na zupełne oderwanie momentu decyzji od procesu biologicznego, który ma miejsce w organizmie ludzkim. Jeśli tak jest, nie da się utrzymywać przekonania o człowieku jako zlepku dwóch autonomicznych sfer: duchowej i materialnej – teologia uprawiana w oparciu o taki model nie może być wiarygodna.

Pojawia się więc następujący problem: Jak w świetle osiągnięć neurobiologii wierzyć, że w człowieku jest ciało zawierające mózg i dusza, gdzie umiejscowiona jest wolność i że są to dwie odrębne rzeczywistości?

Teologia nie wymaga takiej wiary. Pomocne w przewyciężeniu trudności mogą być pojawiające się w teologii koncepcje monistyczne, a więc akcentujące jedność bytu ludzkiego. Jedna z nich pochodzi od Gisberta Greshakego i została sformułowana na marginesie teorii zmartwychwstania w śmierci. Niemiecki teolog dogmatyczny w opublikowanym w 2008 r. dziele *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej* podsumował swe wcześniejsze

dywagacje na temat formuły: „ciała zmartwychwstanie”. Sprzeciwił się powszechnie akceptowanemu przekonaniu, że po śmierci człowieka jego dusza wraca do Boga, natomiast dopiero w czasach ostatecznych dokona się proces otwarcia grobów i wybudzenia spoczywających tam ciał. Podkreślił, że już w momencie śmierci mamy do czynienia ze zmartwychwstaniem ciała i tak scharakteryzował ten fakt:

Chrześcijanin ma nadzieję, że w śmierci dokonuje się zmartwychwstanie. Zmartwychwstanie nie w tym sensie, że ciało widzialne zostaje przemienione; umarłe ciało składa się przecież do ziemi. Ciała zmartwychwstanie nie oznacza zmartwychwstania ciała w sensie tkanki obrastającej szkielet człowieka albo ciała w sensie zwłok; zmartwychwstanie oznacza raczej, że w śmierci cały człowiek ze swym konkretnym światem i historią otrzymuje od Boga nową przyszłość⁵.

Jak wynika z analizy powyższego tekstu, teologiczne pojęcie ciała nie łączy się z tkankami, które składają się na ludzki organizm, tak jak pojęcia duszy nie należy utożsamiać z nadprzyrodzonym elementem, który w nas zamieszkuje. Nie ma w ogóle złożenia, które można opisywać w takim kluczu. Wykorzystywane w eschatologii teologiczne pojęcie cielesności to nie fizyczność, ale jeden ze sposobów bycia człowieka. Należy mówić, że człowiek jest ciałem, a nie, że ma ciało. W przypadku człowieka owo bycie ciałem sprowadza się do jego relacji do innych ludzi i świata, a nie jako – rozumiane w duchu ontologii – *coś*, z czego składa się osoba ludzka. Ujmując rzecz syntetycznie: ciało to suma wszystkich światowych relacji człowieka oraz rzeczownik określający jego wysiłki, by kształtować świat i dać się przez świat kształtować. Takie podejście do zagadnienia nie likwiduje pojęcia duszy. Analogicznie do powyższego, Greshake – interpretując myśl Tomasza z Akwinu – określił tym mianem kondycję człowieka otwartego na Boga, jego bezpośrednią relację ze Stwórcą i poszukiwanie spełnienia w tym kontakcie⁶.

⁵ G. Greshake, *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej*, W drodze, Poznań 2010, s. 85.

⁶ Por. tamże, s. 88–90.

Taki sposób myślenia ma swe korzenie w semickiej koncepcji człowieka, obecnej na kartach Starego Testamentu. W analizie tego obszaru wiedzy cenne są wskazówki Claude'a Tresmontanta. Jak podkreśla autor, hebrajska antropologia charakteryzuje się brakiem dualizmu ciało-dusza, wskazując, że jego utrzymywanie niesie z sobą negatywne konsekwencje z metafizycznego, epistemologicznego, psychologicznego, a nawet biologicznego punktu widzenia. Posługując się filozofią Arystotelesa i teologią, wspomnianego już Tomasza z Akwinu, zaznaczył, że „ciało” nie jest substancją, ale punktem spojrzenia na konkretną rzeczywistość, jaką jest człowiek – to człowiek widzialny pod pewnym kątem. Nie jest to więc pojęcie fizyczne, ale metafizyczne⁷. Skupiając się na pojęciu „duszy” komentował:

Człowiek jest duszą żyjącą. [...] Hebrajski, nie znając dychotomii dusza – ciało, nie robi z duszy tej odcieleśnionej rzeczywistości, jaką jest ona dla nas właśnie dlatego, że przeciwstawiamy ją „ciału” (*corps*). W hebrajskim dusza to człowiek. Nie należy więc mówić, że człowiek ma duszę, ale że jest duszą. W podobny sposób z punktu widzenia biblijnego człowiek jest ciałem. [...] Równie prawdziwie można powiedzieć: jesteśmy ciałami, jak i: jesteśmy duszami. Tak więc hebrajski na określenie żywego człowieka posługuje się w sposób niezróżnicowany terminami: „dusza”, nefesz, albo „ciało” (*chair*), basar, które dotyczą jednej i tej samej rzeczywistości, człowieka żyjącego na tym świecie⁸.

Podsumowując, należałoby sformułować następujące założenie ontologiczne: jeśli wolność miałaby być tematem dla owocnego dialogu między neurobiologią a teologią, konieczne jest, by druga z tych dyscyplin posługiwała się monistycznym ujęciem osoby ludzkiej. Trudno bowiem łączyć wolność jedynie z pierwiastkiem nadprzyrodzonym i pozostać wiarygodnym partnerem takiego dialogu. Jak widzieliśmy, z teologicznego punktu widzenia nie jest to postulat nie do przyjęcia, ponieważ koncepcje zawierające takie ujęcie są już obecne na gruncie refleksji religijnej.

⁷ Por. C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 107-110.

⁸ Tamże, s. 116n.

2. WOLNOŚĆ WARUNKIEM AKTU RELIGIJNEGO

Druga odsłona dotyka relacji między wolnością a aktem religijnym i może być określona mianem metodologicznej. Mam tu na myśli kwestie badane przez rozwijającą się dynamicznie gałąź wiedzy zwaną neuroteologią. Wśród celów tej nauki dwa wydają się mieć szczególne znaczenie: wielowymiarowe i interdyscyplinarne podejście do zrozumienia fenomenu wiary oraz wyjaśnienie, zinterpretowanie i przewidywanie wpływów wiary na myślenie, odczuwanie, zachowania i doświadczenie. Z punktu widzenia stosowanych metod mamy do czynienia z próbami połączenia empirycznej natury nauk przyrodniczych z czysto teoretycznym dyskursem teologicznym. Analizuje się więc zachowania religijne w powiązaniu ze zmianami występującymi w ludzkim mózgu⁹. Sam fakt istnienia takich powiązań – zarówno na poziomie oddziaływania aktów wiary na funkcjonowanie organizmu, jak i na poziomie biologicznych podstaw zaistnienia zachowań religijnych – zdaje się być potwierdzony przez współczesnych neurobiologów. Jeśli tak jest, teolog ma kłopot z utrzymywaniem, że akt wiary jest niezależny i powstaje w wyniku absolutnie wolnej – w znaczeniu: zupełnie nieuwarunkowanej naturalnie – decyzji.

Pojawia się więc następujący problem: Jak w świetle osiągnięć neurobiologii wierzyć, że akty religijne są efektem niezależnej od biologii decyzji człowieka, który chce współpracować z Bogiem?

Teologia nie wymaga takiej wiary. Jeśli przyjmujemy – co starałem się pokazać w poprzednim punkcie – że na poziomie ontologicznym nie trzeba mówić o absolutnym rozdzieleniu w człowieku tego, co naturalne, i tego, co nadprzyrodzone, nie ma teologicznego problemu, by zgodzić się na biologiczne podstawy zachowań religijnych. O „wrodzonej” religijności człowieka mówili między innymi fenomenologowie religii z początków XX w., wskazując nie tylko na obecne we wszystkich przebadanych kulturach ele-

⁹ Por. B.C. Alston, *What is Neurotheology?*, BookSurge Publishing, Charleston 2007, s. 13–18.

menty zachowań sakralnych, ale – jak podkreślał Mircea Eliade – o sakralności wpisanej w naturę ludzką. W jego książce *Sacrum i profanum* czytamy:

[...] doskonale świecka egzystencja nie istnieje. Niezależnie od tego, do jakiego stopnia człowiek dezakralizował świat, niezależnie od tego, jak stanowcza była jego decyzja zmierzająca do prowadzenia życia świeckiego, i tak nigdy się mu nie uda całkowicie odrzucić zachowania religijnego¹⁰.

Prawdą jest, że Eliade nie pisał o konkretnych aktach wiary, a jedynie o konieczności uznania, że każdy człowiek jest religijny, ponieważ dla nikogo nie istnieje przestrzeń homogeniczna. Zauważył, że niezależnie od intencji, chęci czy nakierowania światopoglądowego, ludzie zawsze wyróżniają pewne miejsca, które stanowią dla nich punkty odniesienia – punkty *sacrum*. Osoby w procesie przeżywania życia dostrzegają i uznają elementy jakościowo różne, wśród których niektóre stanowią „punkty stałe”, stanowiące podstawę dla ich orientacji w świecie. Eliade stwierdził, że z tego punktu widzenia różnica między osobami zdeklarowanymi religijnie a uważającymi się za ateistów jest czysto formalna – jedni przyznają się, że ich zachowanie jest religijne, a postawę drugich można nazwać „kryptoreligijnym zachowaniem człowieka świeckiego”¹¹.

Te, opisane filozoficznie, naturalne predyspozycje religijne zostały wykorzystane w koncepcjach teologicznych, a głównie w konstrukcji antropologicznych argumentów za istnieniem Boga. Wielu twórców widziało w człowieku tęsknoty, których zaspokojenie na tym świecie nie wydaje się być możliwe. Takie wątki są obecne chociażby u Pascala czy Blondela¹².

Innym przykładem wykorzystania naturalnego potencjału człowieka w opisie aktów wiary jest metoda antropologiczno-transcenden-

¹⁰ M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 17.

¹¹ Por. tamże, s. 15-18.

¹² Por. T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Wydawnictwo „M”, Kraków 2001, s. 37-48.

dentalna Karla Rahnera. W traktacie *Słuchacz Słowa* skrytykował on klasyczne ujęcia teologiczne, w których zawierano sugestię, że Objawienie to skierowana do ludzi wiadomość Boga o czymś, o czym człowiek dotąd nie wiedział, tak że w człowieku ta nowa wiedza zdawała się dołączać do dotychczasowej i że można rozdzielać wiedzę zastaną i tę płynącą z Objawienia. Niemiecki teolog nie zgadzał się z twierdzeniem, że za przyjęciem prawd wiary stoi wyłącznie realizacja posłuszeństwa wobec Boga¹³. Postawił następującą hipotezę:

[...] należy pokazać, że wsłuchiwanie się w możliwe polecenie Boga, które wykracza poza treści polecenia, które Bóg już poprzez stworzenie promulgował w *lex naturalis*, należy od początku do istoty człowieka. Albowiem tylko wówczas, gdy takie słuchanie polecenia Boga należy do konstytucji człowieka, posłuszeństwo wobec faktycznego polecenia stanowi dla człowieka konkretną możliwość i obowiązek. Tylko wówczas dla rzeczywiście ogłoszonego Bożego polecenia wiary zostanie stworzony warunek jego skuteczności¹⁴.

Rahner uważał więc, że kontakt człowieka z Bogiem nie tylko może, ale musi być połączony z dyspozycją natury ludzkiej. Zaznaczył przy tym, że pisząc o naturze, nie ma na myśli wyłącznie wpisanego w świat od początku procesu stwarzania prawa naturalnego, ale jakąś formę „receptorów” pozwalających człowiekowi na słuchanie kompleksowo ujmowanego orędzia Boga. W konsekwencji zaproponował nowy sposób uprawiania teologii oparty na trzech momentach: opisie fenomenologicznym, redukcji transcendentalnej i dedukcji transcendentalnej¹⁵.

Zalecał rozpoczynanie refleksji teologicznej od opisu fenomenologicznego, a więc charakterystyki ludzkiego doświadczenia, warunków, w jakich człowiek żyje, i problemów, z jakimi się zmagają. Po nim następowała redukcja transcendentalna, czyli odkrycie i nazwanie subiektywnych i apriorycznych warunków

¹³ Por. K. Rahner, *Słuchacz Słowa*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 30n.

¹⁴ Tamże, s. 31.

¹⁵ Charakterystyka metody i przykład jej zastosowania został zawarty w K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, s. 222-242.

naszego doświadczenia. Z punktu widzenia poruszanego przeze mnie zagadnienia to najistotniejszy moment w rahnerowskiej konstrukcji. Tutaj bowiem człowiek ma szansę odkrycia, że w jego naturze znajduje się wiele tęsknot i pragnień, które wydają się wręcz niemożliwe do zaspokojenia. W tekście *Doświadczenie katolickiego teologa* czytamy:

Można w ramach teologii katolickiej spekulować, czy też „czysta natura” nie mogłaby pod daleką zwierzchnią władzą Boga być sama w sobie szczęśliwa i doskonała. Ale naprawdę jest tak, właśnie przez nieodpartość łaski, że albo się dusimy w naszej skończoności, albo trafiamy tam, gdzie jest Bóg sam, jaki jest¹⁶.

Dopiero wtedy, gdy człowiek uświadomi sobie owe tęsknoty, możemy mówić o trzecim momencie metody – dedukcji transcendentnej. Odkrywamy szansę uzyskania odpowiedzi na nasze najgłębsze pytania, zwracając się w stronę Boga.

Zdaję sobie sprawę, że powyższe rozważania nie dotyczą bezpośrednio danych empirycznych. Myślę jednak, że są one wyrazem teologii, która nie stawia kategorycznej zapory naturalnym tłumaczeniom aktu wiary, umożliwiając dialog z neurobiologami zajmującymi się takimi wyjaśnieniami. Wydaje się bowiem oczywiste, że teologia odzeganą się od jakichkolwiek relacji między funkcjonowaniem mózgu a doświadczeniami religijnymi jest w tym dialogu niewiarygodna.

3. WOLNOŚĆ ELEMENTEM SKŁADOWYM DEFINICJI GRZECHU

Ostatnia z odsłon dotyka zagadnienia związanego z teologią moralną – odpowiedzialności moralnej za grzechy. Poruszane przeze mnie w tym miejscu kwestie należą do powszechnie akceptowanych teorii teologicznych i – w przeciwieństwie do poprzednich – są obecne w oficjalnym nauczaniu Kościoła od

¹⁶ K. Rahner, *Doświadczenie katolickiego teologa*, „Znak” 1992, nr 441, s. 76.

wielu wieków. Warto je zasygnalizować jako dopełnienie podjętych już refleksji, ponieważ z punktu widzenia wolności stanowią dziś prawdopodobnie główną płaszczyznę debaty teologii z neurobiologią.

Istota problemu zawiera się w pytaniu: Jak w teologii mówić o odpowiedzialności moralnej za popełniane uczynki, by uwzględniać stanowiska neurobiologów podkreślających ograniczoną wolność w procesie podejmowania decyzji?

Jeśli rację ma duża liczba współczesnych neurobiologów, mózg jest w znacznej mierze (według niektórych w pełni) strukturą deterministyczną. Znaczy to, że akty ludzkie są uwarunkowane czynnikami naturalnymi, co poważnie wpływa na określanie stopnia winy ich sprawcy.

W koncepcjach teologicznych istnieje kategoria, która pozwala na uzależnianie odpowiedzialności osobistej od warunków podejmowania decyzji i – co za tym idzie – jej indywidualne ocenianie. Pisał o niej już w XII w. Piotr Abelard, komentując w dziele *Etyka czyli Poznaj samego siebie* słowa Atanazego:

Czy sąd musi się odbyć tylko ze względu na te uczynki, które zostały dokonane, tak aby większą nagrodę otrzymał ten, kto ma więcej uczynków? Albo aby był wolny od potępienia ten, kto zamierzonych uczynków nie doprowadził do skutku, podobnie jak sam szatan, który nie dopiął tego, czego pragnął zuchwale? Bynajmniej. Mówi zatem o własnych uczynkach jako o wyrażaniu zgody na czyny, które postanowili oni wykonać, to znaczy o grzechach, które u Boga są uważane za fakt dokonany, ponieważ tak karze za nie, jak my za dokonane uczynki¹⁷.

Z punktu widzenia problemu mojego tekstu, najistotniejsze w powyższym fragmencie wydaje się być zwrócenie uwagi, że kara za grzech nie jest uzależniona głównie od materii (to, co się wydarzyło), ale od dyspozycji człowieka. We współczesnej teologii moralnej mówi się o świadomości i dobrowolności podmiotu działającego, których brak może ograniczać bądź nawet zupełnie znosić odpowiedzialność nawet wtedy, gdy sam czyn

¹⁷ P. Abelard, *Etyka czyli Poznaj samego siebie*, [w:] P. Abelard, *Rozprawy*, De Agostini Polska Sp. z o.o., Warszawa 2001, s. 208.

zagrożony jest kategorią grzechu ciężkiego – grzech musi być połączony z osobistym wyborem zła, a więc w ustalaniu jego wagi należy uwzględniać wszystkie czynniki limitujące wolność takiego wyboru¹⁸.

Z punktu widzenia dialogu teologii z neurobiologią bardzo ważne jest akcentowanie przez teologów konieczności uwzględniania indywidualnych uwarunkowań podejmowanych decyzji w ustalaniu stopnia odpowiedzialności moralnej człowieka. Można zakładać, że wraz z rozwojem badań nad mózgiem teologiczna charakterystyka grzechu będzie ewoluowała w kierunku definiowania pól realnej możliwości wolnego wyboru. Kolejne odkrycia w tej materii przyczynią się zapewne do zmian na polu teologii.

Wydaje się, że już dziś powinny nastąpić pewne zmiany w sformułowaniach. Przykładowo, opis grzechu ciężkiego w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* zawiera warunki „pełnej świadomości” i „całkowitej zgody”¹⁹, które w świetle dzisiejszych odkryć neurobiologii są bardzo trudne do utrzymania i – według mnie – wymagają jak najszybszej reinterpretacji.

Na początku mojego tekstu postawiłem sobie następujące pytanie problemowe: Jakiej teologii potrzeba, by poruszając się na różnych płaszczyznach wolności, w maksymalnym stopniu wyeliminować potencjalne konflikty w dialogu teologa z neurobiologiem?

Pierwszy postulat dotyczy łączenia wolności z duchowym darem od Boga i umiejscawianie jej poza mózgiem. Wydaje się, że teolog powinien akcentować jedność osoby ludzkiej. Upieranie się przy koncepcji człowieka składającego się z dwóch autonomicznych rzeczywistości: ciała i duszy, utrudnia dyskusję o wzajemnych oddziaływaniach procesów biologicznych i świadomych aktów woli.

¹⁸ Por. KKK 1859n.

¹⁹ Por. KKK 1857.

Drugi warunek dotyczy wolności aktów religijnych, a więc ich oderwania od naturalnych uwarunkowań. Troska o wiarygodność wymaga od teologa przyznania, że człowiek z natury posiada dyspozycje pozwalające na bycie religijnym.

Także w dialogu na temat wolności decyzji ludzkich teologia powinna akcentować zależność między winą za grzechy a biologicznymi ograniczeniami osoby popełniającej uczynek. Prawdopodobnie ten punkt wymaga najbardziej intensywnej refleksji.

Patrząc z teologicznego punktu widzenia, powyższe wnioski niosą z sobą zagrożenie odarcia człowieczeństwa z boskości i zredukowania go do procesów biologicznych. By uniknąć takiego kierunku refleksji, należy dokonać wyraźnego rozróżnienia pomiędzy naturalizmem ontologicznym a metodologicznym. Ten pierwszy jest zanegowaniem istnienia jakichkolwiek bytów ponadnaturalnych. Drugi z nich odnosi się do metody naukowej wyjaśniania świata. Naturalizm metodologiczny nie rozsądza, czy Bóg jest, a jedynie zakłada, że w wyjaśnianiu funkcjonowania mózgu i przyrody możemy się odwoływać wyłącznie do natury. To akceptowalne powszechnie założenie metody naukowej, które w teologii chroni przed traktowaniem Boga jako „wypełniacza luk” w ludzkiej wiedzy. Można więc być naturalistą metodologicznym i teistą jednocześnie²⁰. Uznanie istnienia Boga pojawia się bowiem nie na poziomie opisu natury, ale jej pierwotnej przyczyny i ukrytego w niej sensu.

Ludzie wierzący widzą w odkrywanych przez naukę naturalnych skłonnościach bogactwo wynikające z faktu stworzenia na Boży obraz i podobieństwo, sprawiające, że człowiek jest kimś więcej niż tylko wynikiem ewolucji, że posiada w sobie pierwiastek Boży²¹, który ujawnia się w zachowaniu i pragnieniach reli-

²⁰ Por. M. Hohol, Ł. Kwiatek, *Między konfliktem a integracją*, [w:] D. Dennett, A. Plantinga, *Nauka i religia. Czy można je pogodzić*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 24n.

²¹ Tematu „przebóstwienia” człowieka w kontekście sporu z myślą L. Feuerbacha dotyka: G. Lohfink, *Jakie argumenty ma nowy ateizm? Krytyczna dyskusja*, Wydawnictwo TUM, Wrocław 2009, s. 38–54.

gijnych. Ateista dostrzeża w religijności natury ludzkiej element powstały w wyniku doboru naturalnego, często pewną deformację, oszustwo czy wirus, z którym na tym etapie cywilizacji trzeba sobie już poradzić, zwalczyć go i odrzucić. Zarówno uzasadnienie teisty, jak i ateisty jest kwestią decyzji światopoglądowej, interpretacji danych, a nie rozumowania dedukcyjnego. Wzajemne przekonywanie się w tym względzie nie jest więc elementem debaty na poziomie nauk empirycznych, a gustów i preferencji pozamerytorycznych²².

²² Szerzej uzasadniam ten wniosek i prowadzę pogłębioną analizę metody prowadzenia sporu między ateistami i teistami w dwóch tekstach: *Aspekty językowe sporu o istnienie Boga*, „Logos i Ethos”, 2011, 2 (31), s. 61–73; *Dziedzictwo mistrzów podejrzeń w Nowym Ateizmie*, [w:] *Mistrzowie podejrzeń – negacja, afirmacja czy przewycięzenie?*, J. Guja (red.), Wydawnictwo Libron, Kraków 2015.