

ZBIGNIEW DROZDOWICZ*

Niebo według współczesnych uczonych

Pod niejednym względem poglądy uczonych na to, co faktycznie istnieje, odbiegają od tych wyobrażeń i wierzeń, które są udziałem osób akceptujących wprawdzie niektóre ustalenia nauk przyrodniczych, ale nie te, które dotyczą tzw. kwestii ostatecznych. Należy do nich m.in. kwestia możliwości życia po doczesnym życiu i bycia w takim świecie, który jest zgodny z ludzkimi pragnieniami życia wiecznego oraz z jego wyobrażeniami. Różnie wyglądają te pragnienia i wyobrażenia nie tylko w różnych religiach, ale także w tych samych. Chrześcijaństwo nie jest pod tym względem wyjątkiem. W tych rozważaniach ograniczę się jedynie do tej religii. Miała ona bowiem i ma nadal stosunkowo największy wpływ na kulturę zachodnią, a występujące rozbieżności w wyobrażaniu i przedstawianiu nieba wyznaczały i wyznaczają linie podziału nie tylko między chrześcijańskimi Kościołami, wyznaniem i denominacjami, ale także między tymi uczonymi, którzy starają się godzić swoją religijną wiarę ze swoją naukową wiedzą, oraz tymi, którzy uważają, iż nie da się tego ze sobą pogodzić. W każdym jednak przypadku pokazuje to, że kwestia istnienia nieba była i jest tak wrażliwa i drażliwa, że każde jej uszczegółowienie lub postawienie pod znakiem zapytania któregoś z tych szczegółów może prowadzić i niejednokrotnie prowadziło do takich nastawień, które przekreślają możliwość prowadzenia poważnego dialogu między wierzącymi i niewierzącymi w jego istnienie.

Tę drażliwość biorą pod uwagę ci religioznawcy, którzy prowadzą badania nad stosunkiem do religijnych wierzeń poszczególnych osób i grup społecznych. Jedną z takich uczonych jest amerykańska socjolog Elaine Howard Ecklund. W latach 2005–2008 przeprowadziła ona na próbie 1620 uczonych zatrudnionych na kilkunastu amerykańskich uniwersytetach, w tym tak prestiżowych jak uniwersytety Harvarda, Duke czy Princeton. Ich wyniki przedstawiła w książce pt. *Science vs. Religion. What Scientists really think* (Ecklund 2010). Formułuje w niej generalną tezę, że nauka stopniowo odeszła od takiej misji, jaką było krzewienie wiary, i przeszła do krzewienia wizji autonomicznego ludzkiego rozumu, a dla jej uzasadnienia podaje, że ok. 64% tych uczonych deklaruowało w jej badaniach niewiarę w Boga. Nie postawiła im jednak tych pytań, które bezpośrednio wiążą się w chrześcijańskimi wyobrażeniami nieba i związanymi z tym wierzeniami. Nie pojawiają się one również w jej bezpośrednich rozmowach z wybranymi

* Prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz (drozd@amu.edu.pl), Instytut Kulturoznawstwa, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

uczonymi. Z wypowiedzi przynajmniej niektórych z jej respondentów jednak jasno wynika, że najważniejsza dla nich jest nie wiara w niebo, lecz wiara w Jezusa Chrystusa. W wierzeniach chrześcijańskich nie można wprawdzie oddzielić tej wiary od wiary w istnienie nieba, ale w badaniach socjologicznych można zanadto nie drażyć tej ostatniej kwestii.

Pokazują to również badania przeprowadzone w Polsce w latach 1997–1998 przez Marię Libiszowską-Żółtkowską. Swoją wiarę deklarowało w nich 72,3% polskich uczonych (Libiszowska-Żółtkowska 2000, 52 i d.). W skierowanej do nich ankiecie znajduje się wprawdzie pytanie o wiarę zarówno w życie pozagrobowe, jak i w niebo, a w odpowiedziach występuje pewne zróżnicowanie w tych wierzeniach, jednak mieści się ono w granicach błędu statystycznego (tamże, s. 126). Można przypuszczać, że różnice te byłyby znacznie większe, gdyby pojawiły się bardziej szczegółowe pytania dotyczące zarówno warunków dostania się do owego nieba, jak i bytowania w nim tych, którzy się w nim znajdują. Z chrześcijańskiego punktu widzenia są to kwestie równie ważne jak te, które pojawiają w tej ankiecie, a od wiary w możliwość cudownych uzdrowień przez uzdrowicieli, czy w możliwość nawiązywania kontaktów ze zmarłymi, dla niejednego z tych respondentów, którzy utożsamiają się z chrześcijaństwem, są one dużo ważniejsze.

Stanowisko teologów

Katolicy teolodzy wiarę w niebo wyprowadzają zarówno z Pisma świętego, jak i z tych soborowych rozstrzygnięć, które stanowią, że może ono być rozumiane „w dwóch różnych znaczeniach. 1) W sensie metaforycznym określa w Starym i Nowym Testamencie to, co ponad ziemią i co zgodnie ze starożytnym obrazem świata – ma stopnie, z których za najwyższy uważa się, znowu w sensie metaforycznym, za miejsce przebywania Boga. Już Stary Testament «demitologizuje» to wyobrażenie, mówiąc, że niebo i ziemia nie mogą ogarnąć Boga (...). W późnym judaizmie niebo wyobrażano sobie – tak samo obrazowo – jako miejsce przebywania zbawionych; w niebie był raj, w niebie będzie «niebieska Jerozolima». Nowy Testament mówi również w sposób obrazowy, że chrześcijanie powinni szukać tego, co „w górze” (...), tam bowiem jest ojczyzna (...). Niebo jest też omówieniem imienia Bożego – «*basileia* nieba» nie oznacza zatem umiejscowienia przez Nowy Testament ostatecznego panowania Boga w niebie, ponieważ odznacza się ono chwalebnym przeobrażeniem całego stworzenia w niebo nowe i ziemię nową. (...) W żadnym jednak przypadku nieba nie można sobie wyobrażać jako miejsca, które istnieje poza czasem i «do» którego względnie «w» które się wchodzi. (...) Chociaż niebo ma swą podstawę we wstąpieniu Jezusa do swojej chwały, stanowiącej o trwałej ważności Jego człowieczeństwa w Bogu i o przyjęciu do tej szczęśliwości tych, którzy z nim umarli, a zarazem o zadzierzgnięciu przez Jezusa i tych, którzy są w Nim, nowej więzi ze światem, trzeba też dostrzegać, że «niebo» jest wciąż jeszcze wzrastającą

wielkością, ponieważ zbawienie wtedy jest pełne, gdy wszystko jest uświęcone (świat, historia i ludzie), toteż niebo dopiero wraz z dopełnieniem się całości – w paruzji, i sądzie w zmartwychwstaniu ciała osiąga swój ostateczny kształt” (Rahner, Vorgrimler 1987, s. 271 i d.). Nawet po zapoznaniu się z tymi dodatkowymi wyjaśnieniami, które pojawiają się w odsyłaczach do takich pojęć jak *rajczy paruzja*, takie przedstawianie nieba może być i zapewne niejednokrotnie było mało zrozumiałe dla tzw. zwykłego katolika.

Mieli tego świadomość m.in. ci teolodzy, którzy są współautorami opracowanego po Soborze Powszechnym Watykańskim II *Katechizmu Kościoła Katolickiego* (KKK). Świadczy o tym znajdujące się w jego preambule stwierdzenie, że „głównym zadaniem, jakie Papież Jan XXIII powierzył Soborowi, było lepsze ujęcie i przedstawienie cennego depozytu nauki chrześcijańskiej, by stała się ona bardziej przystępna dla wierzących w Chrystusa i dla wszystkich ludzi dobrej woli” (KKK 1994, s. 5). W jego części pierwszej – zatytułowanej: *Wyznanie wiary* – znajduje się zarówno wskazanie m.in. na historyczne podstawy katolickiej wiary oraz na punkt wyjścia na drodze „prowadzącej do poznania Boga; „punktem wyjścia tych «dróg» prowadzących do Boga jest stworzenie: świat materialny i osoba ludzka” (tamże, s. 23 i d.). W rozdziale pierwszym tej części wskazane jest *credo* tej wiary; stanowi je wiara w to Objawienie, które Bóg „objawia i udziela, przynosząc równocześnie obfite światło człowiekowi poszukującemu ostatecznego sensu życia”. W rozdziale drugim tej części KKK mowa jest zarówno o „początkach Objawienia Bożego”, jak znajduje się wskazanie na Noego, Abrahama oraz na lud Izraela, stanowiących jedno z pierwszych etapów Objawienia. Wskazuje się tam również na Chrystusa Jezusa – „Pośrednika i Pełnię Objawienia”, który „jest jedynym doskonałym i ostatecznym Słowem Bożym”. Dodaje się przy tym, że „choć jednak Objawienie zostało już zakończone, to nie jest jeszcze całkowicie wyjaśnione; zadaniem wiary chrześcijańskiej w ciągu wieków będzie stopniowe wnikanie w jego znaczenie”. Dalej stwierdza się m.in., że „wiara jest osobowym przyłgnięciem całego człowieka do Boga, który się objawia. Obejmuje ona przyłgnięcie rozumu i woli do tego, co Bóg objawił o sobie przez swoje czyny i słowa”. W świetle paragrafu czwartego tego rozdziału KKK „na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”. Nieco dalej dodaje się, że „wieczny Bóg dał początek temu wszystkiemu, co istnieje poza Nim”. W jego paragrafie piątym stwierdza się, że „«Ziemia» jest światem ludzi, «niebo» lub «niebiosa» mogą oznaczać firmament, ale także własne «miejsce» Boga: Ojca naszego, który jest w niebie”, a więc także «niebo», którym jest chwała eschatologiczna. Słowo «niebo» wskazuje w końcu «miejsce» stworzeń duchowych – aniołów – które otaczają Boga”. W dalszych częściach KKK znajdują się odpowiedzi m.in. na pytanie: kim są aniołowie?, kim był i jest człowiek (w tym kim był „człowiek w raju”), a także czym jest królestwo Boże. Stwierdza się tam również, że „Jezus wstąpił do nieba, siedzi po prawicy Boga, Ojca Wszechmogącego”. Na kartach tego liczącego kilkaset stron KKK niebo pojawia się jeszcze wielokrotnie

potwierdzając, że bez wiary w jego istnienie nie jest możliwe nie tylko ludzkie zbawienie, ale także wypełnianie boskich przykazań.

W pierwszych wiekach istnienia chrześcijaństwa pojawiały się takie wizje nieba, w których to ono zbliża się do ziemi, poprzez kolejne wcielenia królestwa Bożego, a nie odwrotnie (McDannell, Lang 1988). Po podziale w XI w. chrześcijaństwa na zachodnie i wschodnie (prawosławne), w tym ostatnim uznawano taką wizję nieba, w którym występuje kilka jego poziomów. Najniższym z nich jest raj, przedstawiany jako miejsce „światła, zielonego pastwiska i takiego spoczynku, w którym nie ma żadnych chorób i smutków” (Evdokimov 2003). Wraz z pojawieniem się protestantyzmu do głosu doszli tacy teolodzy, którzy przedstawiali i przedstawiają istotnie różniące się wizje nieba. Według Adwentystów Dnia Siódmego niebo pojawi się na ziemi, po tym jak umrą wszyscy niesprawiedliwi i powróci nie tylko Bóg, ale także aniołowie, aby wskrzesić wszystkich zmarłych, wydać wyroki oraz na zawsze uwolnić wszechświat od grzechu i grzeszników” (Zachariasz 2000). Świadkowie Jehowy głoszą, iż niebo jest miejscem zamieszkanym przez Jehowę, któremu towarzyszyć będzie 144 tys. wybranych przez niego prawowiernych wyznawców i wspólnie będą oni rządzić pozostałą na ziemi ludzkością (Strażnica 2022). Członkowie wspólnoty religijnej występującej pod nazwą Ruchu Świętych w Dniach Ostatnich głoszą, że życie pozagrobowe może występować na kilku różnych poziomach. Jednym z nich jest raj, przedstawiany przez nich jako to miejsce, w którym wszyscy ci, którzy zostali ochrzczeni, przygotowują się do Sądu Ostatecznego. Natomiast Królestwo Niebiańskie sytuuje się na najwyższym poziomie i ma stanowić to miejsce, w którym ci, którzy przyjęli naukę Jezusa Chrystusa i podążali za jej wskazaniami, zjednoczą z się z Bogiem Ojcem, Synem Bożym oraz Duchem Świętym (Arrington, Bitton 1992). Rzecz jasna, takich różnych wizji nieba w Kościołach, wyznaniach i denominacjach protestanckich jest znacznie więcej. Podejmowane były i są próby zjednoczenia wszystkich chrześcijan w jednej wierze. Natrafiały one jednak i natrafiają na poważne przeszkody (nie tylko zresztą wierzeniowe). Jeśli już można mówić o jakimś sukcesie w tym zakresie, to jest nim przyjęcie przez wspólnoty chrześcijańskie zrzeszone w Światowej Radzie Kościołów takiego minimum, jakie stanowi wiara w dogmat chrystologiczny oraz dogmat trynitarny (Harmon 2010).

Stanowisko ateistów

Ateizm był i jest opcją mocno zróżnicowaną również w tych wersjach, za którymi opowiadają się niektórzy współcześni uczeni. Byli i są wśród nich tacy, którzy wprawdzie sami nie podpisują się pod chrześcijańskimi wierzeniami, jednak nie odmawiają im racji bytu w kulturze zachodniej. Przykładem może być amerykański paleontolog i biolog ewolucyjny Stephen Jay Gould (1941–2002), profesor zoologii na Uniwersytecie Harvarda.

W trakcie swojej wieloletniej pracy akademickiej opublikował on szereg książek, artykułów naukowych oraz adresowanych do szerokiego grona odbiorców esejów. Jednym z takich esejów są jego *Skały wieków (Rocks of Ages)*. Przedstawiał w nim swoją zasadę NOMA (*Non-Overlapping Magisteria*), tj. zasadę owych rozłącznych magisteriów. „Magisterium nauki zajmuje się rzeczywistością empiryczną; z czego wszechświat jest zrobiony (fakty) oraz dlaczego działa tak, a nie inaczej (teoria). Magisterium religii dotyczy kwestii sensu, znaczenia oraz wartości moralnych. Owe dwa magisteria ani się nie pokrywają, ani nie wyczerpują wszystkich dziedzin (wystarczy wspomnieć magisterium sztuki lub sensu piękna). By zacytować stare powiedzenie, nauka zajmuje się wiekiem skał, religia – skałą wieków, nauka studiuje, w jaki sposób niebo chodzi, religia – jak dojść do nieba” (Gould 2002, 11). Jakby jednak nie ocenić te dwie „skały”, to jednak wychodzi tutaj na to, że na miano nauki zasługuje jedynie ta pierwsza.

Za wersję umiarkowanego ateizmu może uchodzić stanowisko Michaela Ruse’a, profesora biologii i filozofii na Stanowym Uniwersytecie Florydy, autora wielu takich publikacji, w których polemizuje on zarówno ze starymi i nowymi teistami (takimi m.in. jak zwolennicy Inteligentnego Projektu), jak i radykalnymi ateistami (takimi m.in. jak profesor Uniwersytetu Tufts Daniel Dennett). W prologu do swojej książki pt. *Ateizm: co każdy powinien wiedzieć o ateizmie? (Atheism: what everyone needs to know Atheism?)*, pisze on, że „stara się w sposób wolny od emocji wyłożyć zagadnienia związane z ateizmem, argumenty przeciwko niemu i argumenty za nim, przywołać jego krytyków i jego obrońców”. Dodaje przy tym, że jego „stanowisko sprowadza się do tego, że ateizm zarówno dla jego zwolenników, jak i krytyków jest przede wszystkim zagadnieniem moralnym” (Ruse, 2016, s. 15 i d.). Przy takim założeniu nowi ateści okazują się „napastliwi i aroganccy; są niesprawiedliwi wobec innych i lekceważą ich racje, są ignorantami we wszystkim poza ich dziedzinami w stopniu niezwykłym nawet dla dzisiejszych akademików”, posługując się argumentacją negatywną, „przemycają negatywne implikacje pod przykrywką rzekomo obiektywnego mówienia”. W konkluzji do tej ich oceny Ruse twierdzi, że „w naturalistycznych wyjaśnieniach religii jako takiej nie ma niczego, co sugerowałoby, że wszystkie religie są fałszywe, albo że z konieczności muszą być fałszywe” (tamże, s. 253).

Z taką oceną religii i ateizmu nie zgadza się Richard Dawkins, brytyjski biolog ewolucyjny, wykładowca m.in. na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley oraz na Uniwersytecie Oksfordzkim. Do jego osiągnięć w zakresie biologii należy m.in. sformułowanie teorii „samolubnego genu”. Przedstawiany jest on przez tego uczonego jako ta jednostka procesu ewolucji, która odpowiada za odnoszenie przez jednostkę w jej życiu sukcesu (Dawkins 1976). Do uzyskania przez niego światowego rozgłosu w największym stopniu przyczyniło się opublikowanie w 2006 r. książki pt. *Bóg urojony (The God Delusion)*. Zgłasza w niej swoje *votum separatum* nie tylko wobec stanowiska Ruse’a,

ale także do sformułowanej przez S.J. Goulda zasady NOMA. Uznaje ją nie tylko za naukowo nieuzasadnioną, ale także za stanowiącą wyraz „sztuki przypodchlebiania się” osobom wierzącym w Boga-kreatora – schlebiana tak niegodnego prawdziwemu uczonemu, że Dawkinsowi trudno uwierzyć w to, że autor *Skąły wieków* naprawdę myśli to, co w niej napisał (Dawkins 2007, s. 93 i d.). Krytyce zasady NOMA poświęcony jest w *Bogu urojonym* jeden z punktów rozdziału pierwszego zatytułowanego: *Głęboko religijny niewierzący*. Do grupy tej zalicza on różnego rodzaju uczonych podpisujących się pod różnego rodzaju irracjonalnymi wierzeniami, w tym wierzeniami „w małe zielone ludziki”. Głównym przedmiotem jego krytyki jest jednak nie ta grupa osób, lecz kultywowana od wieków wiara w istnienie Boga-kreatora tego wszystkiego, co istnieje poza tym Bogiem. Jego generalna teza sprowadza się do twierdzenia, że taki Bóg „prawie na pewno nie istnieje” lub też – co na to samo wychodzi – jego istnienie jest równie mało prawdopodobne jak to, że „huragan wiejący nad złomowiskiem doprowadzi do stworzenia boeinga 747” (tamże, s. 162).

Częścią składową tej krytyki jest kwestionowanie zasadności wiary w istnienie takiego nieba, jakiego obraz kreślą chrześcijańscy teolodzy. Ich rozumowanie nazywa on sofistyką. Jej wyrazem ma być m.in. ich twierdzenie, że „jest tylko jeden Bóg w trzech Osobach Boskich: Ojca, Syna i Ducha Świętego”. Cytuje on przy tym teologa z III w. św. Grzegorza Cudotwórcę, według którego „w Trójcy nie ma nic stworzonego, nic służebnego, nic dodanego, czego by przedtem nie było, a dopiero później przybyło”. Dodaje przy tym: „nie wiem jakim cudem św. Grzegorz zawdzięcza swój przydomek, ale na pewno nie były to cuda uczciwej i klarownej argumentacji”. Do tej niebiańskiej Trójcy „dołączyła Maria, «Królowa Niebios»”. Ten „panteon powiększa też cała ogromna rzesza świętych, których moc wstawiennicza czyni niemal półbogami, jako że zdaniem wiernych (i samego Kościoła) warto się zwracać do nich w ramach przypisanych im specjalizacji. (...) Nie możemy pominąć czterech Chórów Anielskich i dziewięciu książąt tychże (...), dalej Archaniołowie, do którego to grona należy na przykład nasz najbliższy przyjaciel, wiecznie nad nami czuwający Anioł Stróż. Co mnie osobiście najbardziej zadziwia w katolickiej mitologii, to nawet nie jej niewyobrażalna kiczowatość, ale raczej szokująca nonszalancja, z jaką ludzie ją wzbogacają o najdrobniejsze szczegóły. To doprawdy bezwstydna wynalazczość” (tamże, s. 61 i n.). W podsumowaniu do tej części *Boga urojonego* (i urojonego nieba) stwierdza, że „celem jego ataku nie jest żaden konkretny Bóg czy bogowie. Atakuję Boga, wszystkich bogów, wszystko i cokolwiek nadnaturalnego, gdziekolwiek i kiedy zostało (lub jeszcze zostanie) wynalezione”.

W dalszych częściach tej książki Dawkins stara się m.in. pokazać i wykazać, że naturalne niebo do swojego istnienia nie potrzebuje ani Boga-kreatora, ani też takich teologów i uczonych, którzy podziwiają jego moce i upowszechniają wiarę w to niebo zwykłych ludzi. Powołuje się przy tym na autorytet tych fizyków, którzy „dawno już

wykazali, że gdyby prawa lub stałe fizyczne różniły się nawet minimalnie od tych, które rządzą w naszym świecie, powstanie życia byłoby niemożliwe. Różni uczeni przedstawiają tu nieco odmienne wyliczenia, ale ostateczna konkluzja pozostaje taka sama. Marin Rees w książce *Tylko sześć liczb* wymienia sześć podstawowych stałych, które obowiązują w całym Wszechświecie. Każda z nich jest doskonale dopasowana w tym sensie, że gdyby przyjęła choćby minimalnie inną wartość, Wszechświat byłby zdecydowanie inny i prawdopodobnie nie mogłoby się w nim pojawić życie. (...) Inny fizyk teoretyk, Lee Smolin, zaproponował niemal darwinowską wersję modelu wielu światów, włączając do niego zarówno aspekt cykliczności, jak i współwystępowania światów. Otóż zgodnie z propozycją Smolina (wyłożoną w książce *Życie wszechświata*) wszechświaty rozmnażają się, a wszechświaty potomne powstają nie w ostatecznych wielkich kolapsach, tylko lokalnie, w czarnych dziurach” (tamże, s. 201 i d.).

Wśród tych uczonych, na których autorytet powołuje się Dawkins, jest również amerykański fizyk (w latach 1973–1983 profesor Uniwersytetu Harvarda, a w późniejszym okresie Uniwersytetu Kalifornijskiego i Uniwersytetu Teksasu w Austin) Steven Weinberg. W 1979 r. otrzymał on Nagrodę Nobla w dziedzinie fizyki (za sformułowanie renormalizacyjnej teorii pola kwantowego). Jest on zdeklarowanym ateistą, opowiadającym się w kwestii powstania Wszechświata za teorią wielkiego wybuchu. W 1999 r. brał on udział w zorganizowanej w American Association for the Advancement of Science debacie między zwolennikami i przeciwnikami zasady antropicznej. Jednym z jej zwolenników jest brytyjski fizyk i teolog (profesor Uniwersytetu Cambridge) John Polkinghorne, autor m.in. książki pt. *Sposób istnienia świata (The Way the World Is)*. Daje w niej świadectwo zarówno swojej chrześcijańskiej wiary, jak i niewiary w to, że nauki ścisłe (takie m.in. jak fizyka teoretyczna) są w stanie udzielić w miarę pełnej i spójnej odpowiedzi nie tylko na podstawowe pytania dotyczące istnienia świata, ale także szereg takich, które od wieków stawiane były i są przez teologów, filozofów i uczonych (Polkinghorne 1988, s. 5). Jej rozdział II – zatytułowany: *Naukowe spojrzenie na świat* – zawiera m.in. polemikę z teorią wielkiego wybuchu. Jego zdaniem stanowi ona, po pierwsze, jedynie opis i wyjaśnienie makroświata, a nie jego zrozumienie, a po drugie, „skuteczność procesów zachodzących w świecie zdaje się tutaj zależeć od współgrania przypadku i konieczności” („dla wielu ta wyraźna rola przypadku jest znakiem pustki i bezsensu świata”). „Naukowcy są świadomi licznych równie istotnych okoliczności, które, gdy je zbierzemy razem, stanowią ścisły zespół ograniczeń na drodze do powstania świata w jego obecnej formie. Zespół ten nazywają *zasadą antropiczną*. Niełatwo oszacować znaczenia zasady antropicznej. Dyskusowanie jej przypomina stary filozoficzny spór o to, czy istnienie kosmosu jest znaczące samo w sobie, a zatem wymaga wyjaśnienia (tradycyjnie Stwórcy), czy też jest jednym z tych niemożliwych do uproszczenia faktów stanowiących dla nas punkt wyjścia”. Dla Polkinghorne’a stanowi ono nie

tylko punkt wyjścia, ale także konieczności uznania istnienia zewnętrznego obserwatora własności i praw Wszechświata. W podsumowaniu do tego *votum separatum* stawia on pytanie: „Gdzie jest miejsce na zachwyt w świecie opisywanym przez naukę?”; i stwierdzenie: „Brak go, podobnie jak brak miejsca na dobro, piękno, obowiązek. A doznania te są tak samo ważne i tak samo podstawowe, jak wszystko, co można zmierzyć w laboratoriach, czy zobaczyć przez teleskop” (tamże, 25 i n.).

Z tymi generalizującymi opiniami i ocenami polemizował Weinberg. Jego zdaniem, „fizyka daje racjonalną przejrzystość piękna świata i nagradza tych, którzy dociekają jego struktury”. Dodawał on przy tym, że nie dają tego różnego rodzaju metafizyczne spekulacje, a do takich spekulacji zaliczył m.in. zasadę antropiczną. W uzasadnieniu swojego stanowiska stwierdził, że zasada ta „wymaga istnienia nie tylko odpowiednich praw, ale także odpowiednich wartości parametrycznych pojawiających się w tych prawach” i „bardzo trudno byłoby powiedzieć, co mogłoby je stanowić”. Polkinghorne zgodził się wprawdzie z tym, że „gdy wchodzimy do królestwa badań metafizycznych nie możemy mieć absolutnie racjonalnej pewności”. Jego zdaniem, możemy jednak liczyć m.in. na znalezienie odpowiedzi na takie pytania, które są związane z ludzkim cierpieniem, oraz takie, które są związane z tymi zasadami moralnymi, które powinny być przestrzegane przez wszystkich ludzi. Weinberg zgodził się wprawdzie z tym drugim stwierdzeniem, jednak utrzymywał, że „z religią lub bez, dobrzy ludzie mogą się dobrze zachowywać, a źli mogą czynić zło, a dobrych ludzi do czynienia zła skłania niekiedy również religia” (Frankenberry 2008, s. 354 i d.).

W *Bogu urojonym* Dawkins polemizuje nie tylko z tą wersją zasady antropicznej, której zwolennikiem był Popkinghorne, ale także z jej wersją rozszerzoną (kosmologiczną), za którą opowiadał się m.in. teolog Richard Swinburne, autor książki pt. *Czy istnieje jakiś Bóg?* (Is there a God?). Na tytułowe pytanie odpowiada twierdząco, a w uzasadnieniu tego twierdzenia powołuje się m.in. na to, że we Wszechświecie jest zbyt wiele cząstek elementarnych i to o takich identycznych właściwościach, które mogłyby w warunkach naturalnych kapryśnie się zmienić w ułamku sekundy; a jednak je zachowują – byłoby to niemożliwe bez istnienia Boga. Dawkins wyśmiewa ten argument, pisząc: „to Bóg własnym palcem popycha każdą, najdrobniejszą nawet cząstkę, poskramiając jej skłonność do ekscesów i dbając, by grzecznie trzymały się w szeregu ze wszystkimi kolegami” (Dawkins 2007, s. 210 i n.).

Z taką rozszerzoną wersją zasady antropicznej polemizują również niektórzy teolodzy. Jednym z nich jest Michał Heller. W książce pt. *Nowa fizyka i nowa teologia* pisze on, że „jest rzeczą zadziwiającą, jak wiele ograniczeń na «możliwe wszechświaty» można wydedukować z zasady antropicznej. Między innymi, znane są próby pokazania, że życie może istnieć tylko we Wszechświecie, który jest jednorodny i izotropowy z małymi zaburzeniami gęstości, niezbędnymi do utworzenia się galaktyk. Co więcej, usiłuje się

wykazać, że względne natężenie oddziaływań fizycznych (grawitacyjnych, elektromagnetycznych, jądrowych słabych i silnych) oraz masy cząstek elementarnych są – w przybliżeniu – dyktowane przez zasadę antropiczną. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że wszystkie tego rodzaju próby są nie tylko rozumowaniem *ex post*, ale także opierają się także na naszej nieznajomości fizycznej, chemicznej, informacyjnej itp. istoty życia. (...) W każdym razie można bezpiecznie sądzić, że dyskusja nad zasadą antropiczną wykazała, iż zbiór wszechświatów, w których możliwe było nasze zaistnienie, jest znikomym małym podzbiorem w zbiorze możliwych światów. Jest to niewątpliwie fakt o pewnej wymowie filozoficznej. Gdyby Stwórca miał przed sobą katalog wszystkich wszechświatów, które mógłby stworzyć, i gdyby wybierał model przeznaczony do stworzenia przez losowanie, szanse, by wybór padł na nasz Wszechświat – ten, w którym żyjemy – byłyby praktycznie zerowe. Trudno uwierzyć, by Stwórca grał w kości, a jeszcze trudniej, by wynik jego gry pozostawał w niezgodzie z regułami rachunku prawdopodobieństwa” (Heller 2014, s. 139 i d.). Bez wątpienia, łatwiej jest uwierzyć w ten obraz Stwórcy i stworzenia Wszechświata, który kreślili i kreślą teolodzy. Jednak nie pod każdą jego wersją skłonny jest podpisać się H. Heller. Przyznaje on wprawdzie, że „teologia od dawna posiada dość bogatą warstwę autorefleksji nad stosowanymi przez siebie metodami dociekań”, jednak dodaje, że „gdy idzie o analizy metodologiczne, wykorzystujące – przynajmniej w jakiejś mierze – dorobek filozofii nauki, nie sądzi, by myśl teologiczna miała na swoim koncie zbyt wiele osiągnięć” (tamże, s. 148 i n.).

Stanowisko agnostyków

Na temat agnostycyzmu, w tym jego różnych wersji występujących w tradycji filozoficznej i naukowej, wypowiadałem się szerzej przy innej okazji (Drozdowicz 2017). Tutaj jedynie krótko przypomnę, że to wywodzące się ze starogreckiego terminu określenie, w którym α – (*a*) oznaczało – *bez*, a $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ (*gnōsis*) – *wiedzę*, używane było już przez starożytnych sceptyków dla wyrażania przekonania, że w ludzkim poznawaniu nie można osiągnąć niczego pewnego. W środowisku akademickim pojawiło się ono pod koniec XIX stulecia w związku z polemikami wokół teorii ewolucji Karola Darwina. Zaproponował je współpracownik tego uczonego i popularyzator jego teorii Thomas H. Huxley (Huxley 1889). Przypomina o tym również w *Bogu urojonym* R. Dawkins. Zgłasza on jednak swoje zasadnicze zastrzeżenia nie tyle nawet do przyjmowanej przez agnostyków zasady, że „w kwestiach intelektu należy posuwać się tak daleko, jak daleko twój rozum cię prowadzi, bez względu na jakiegokolwiek konsekwencje”, co do zasady, że „nigdy nie należy twierdzić, że wnioski są pewne, póki dowody nie zostały zademonstrowane lub póki nie mogą być zademonstrowane” (Dawkins 2007, s. 82 i d.). Ta ostatnia bowiem oznacza uznanie, że hipoteza o istnieniu Boga oraz hipoteza o Jego nieistnieniu pod względem dowodowym są równoważne lub też – co w gruncie rzeczy na to samo

wychodzi – obie hipotezy należą do tej samej kategorii hipotez nierozstrzygalnych naukowo. Dawkins wyróżnia przy tym agnostycyzm chwilowy, dopuszczający możliwość rozstrzygnięcia tych hipotez w którejś fazie postępów wiedzy, oraz agnostycyzm generalny, wykluczający wprawdzie taką możliwość, ale dopuszczający obecność w nauce i w nauczaniu takich wierzeń, które ośmieszał Bertrand Russell „w swojej przypowieści o niebieskim czajniczku, (...) krążącym wokół Słońca po eliptycznej orbicie”; „jeśliby istnienie czajniczka potwierdzały starożytne księgi, które jako uświęconą prawdę odczytywano by nam co niedzielę, i których treść wkładano by w dziecięce główki w każdej szkole, odmowa wiary w istnienie czajniczka uznana zostałaby za przejaw podejrzanego ekscentryczności ...” (tamże, s. 85). Można w tym znaleźć odniesienie do chrześcijańskiej wiary w niebo.

Moim zdaniem stanowisko agnostyków zasługuje jednak na poważniejsze potraktowanie m.in. z tego względu, że opowiadała się za nim i opowiada część znaczących uczonych. Należą do nich m.in. Albert Einstein i Max Planck. Pierwszy z nich na temat religijnej wiary wypowiadał się wielokrotnie. Wypowiedzi te mogą być jednak bardzo różnie rozumiane i przedstawiane. Przykładem może być m.in. zdanie zawarte w jego liście z 16 kwietnia 1916 r. do Maxa Borny (autora kwantowej teorii nieoznaczoności): „ty wierzysz w Boga, który gra w kości, ja w panowanie i porządek w świecie obiektywnie istniejącym” (Einstein 1982, s. 41 i d.). Można to rozumieć jako wyraz przekonania Einsteina, że świat jest zdeterminowany i nie ma w nim miejsca na taką przypadkowość, jaka jest związana z grą w kości. Można jednak również to rozumieć jako próbę mówienia Bogu, co może, a czego nie może robić. W każdym razie tak to zrozumiał adresat tego listu, bowiem w odpowiedzi napisał: „Albercie, przestań wreszcie mówić Bogu, co ma robić”. Bardziej jednoznaczne wypowiedzi w kwestii jego stosunku do zastanych religii, w tym judaizmu, w którym był wychowywany w dzieciństwie, pojawiają się w jego liście napisanym 2 lipca 1945 roku do Guya Ranera. Dementował w nim plotki, że pewien ksiądz jezuita odwiódł go od ateizmu i przywiódł do katolicyzmu; napisał w nim, że „ani razu w swoim życiu nie rozmawiał z księdzem Jezuitą i jest zdumiony, z jaką bezczelnością są takie kłamstwa opowiadane o nim. Z punktu widzenia jezuickiego księdza, zdecydowanie jestem i zawsze byłem ateistą”. Natomiast z jego punktu widzenia „można go nazwać agnostykiem”, a w każdym razie „nie podziela on ducha profesjonalnego ateisty, którego zapal jest w większości wynikiem bolesnego aktu wyzwolenia z kajdan młodzieńczej indoktrynacji religijnej”. Z kolei w napisanym w styczniu 1954 roku liście do Erica Gutkina przyznał, że „słowo *Bóg* nie jest dla niego niczym więcej niż wyrazem i produktem ludzkich słabości, a Biblia zbiorem wielu dostojnych, ale i prymitywnych legend, które są ponadto bardzo dziecinne”.

Stosunkowo jednoznacznie określił on swój stosunek do religijnych wierzeń w opublikowanym w 1930 r. artykule pt. *Religia i nauka*. Wyszedł w nim od wskazania takich

źródeł religii i religijności, jakimi są te ludzkie „uczucia i potrzeby, które doprowadziły ludzi do myślenia religijnego i do wiary w najszerszym tego słowa znaczeniu”. Jednym z takich religiotwórczych uczuć jest jego zdaniem „strach przed głodem, dzikimi zwierzętami, chorobą, śmiercią”. U ludów prymitywnych doprowadził on do powstania „religii strachu” (Einstein 1999, s. 215 i d.). Drugim wyróżnianym przez Einsteina źródłem kształtowania form religijnych są uczucia społeczne – takie m.in. jak „tęsknota za posiadaniem przywódcy, miłością i oparciem”. Sprawily one pojawienie się „religii moralnej”. „W Piśmie Świętym ludu żydowskiego można pięknie obserwować rozwój od religii strachu do religii moralnej. (...) Trzeba przy tym wystrzegać się uprzedzenia, iż religie ludów pierwotnych są czystymi religiami strachu, a religie ludów cywilizowanych czystymi religiami. Wszystkie są raczej typu mieszanego, z tym jednak, iż na wyższych szczeblach życia społecznego przeważa religia moralna”. Jednak zarówno ten pierwszy, jak i ten drugi typ religii ma charakter masowy.

Einstein wyróżnia również taki jej typ, który jest udziałem „geniuszy religijnych wszystkich czasów”. Nazywa go „religią kosmiczną”, a do jej cech charakterystycznych zalicza brak dogmatów oraz brak Boga „pomyślanego na obraz i podobieństwo człowieka”. Na liście takich geniuszy umieszcza on zarówno Demokryta, Franciszka z Asyżu i Spinozę, jak i takich uczonych jak Kepler i Newton, którzy „w samotnej pracy przez wiele lat potrafili rozwikłać mechanizm mechaniki nieba”. Im wszystkim siły miała dawać taka „religijność kosmiczna”, która „różni się jednak od religijności ludzi prostodusznych”. Ta religijność zdaje się być bliska również Einsteinowi. W każdym razie łączy on ją z „religijnością badań naukowych” oraz ze stanowiskiem tych badaczy, którzy są „przekonani o przyczynowym powiązaniu wszystkich zdarzeń. Przyszłość jest dla nich nie mniej konieczna i określona niż przeszłość. Moralność nie jest dla nich sprawą boską, lecz ludzką”. Religijność ta „polega na pełnym zachwyty zduumieniu harmonią prawidłowości przyrody, w której objawia się rozum tak przemożny, że wszystko, co rozumne w ludzkim myśleniu i decydowaniu jest wobec niego zupełnie bladym odbłaskiem”. Istotne dopowiedzenia do tej formy agnostycyzmu znajdują się w opublikowanej w czerwcu 1930 r. na łamach „The Forum” rozmowie Einsteina z matematykiem Johnem W.N. Sullivanem oraz z irlandzkim pisarzem Jamsem Murphym. Postawiony w niej został m.in. nie tylko problem formułowania przez ówczesnych uczonych (takich m.in. jak Max Planck) teorii naukowych, ale także „praktycznych ideałów życia na ruinach ideałów religijnych, które tak katastrofalnie załamały się w ostatnich latach” (Einstein 1999 a, s. 219 i d.). Zdaniem Einsteina: „studia naukowe wyższego rodzaju i ogólnie zainteresowanie teorią naukową ma wielkie znaczenie w skłanianiu człowieka do wyższej oceny rzeczy duchowych. Jednak sama treść teorii naukowej nie daje żadnej podstawy moralnej dla postępowania jednostki ludzkiej w życiu. (...) Rozumiem przez to, że nasze skłonności i uczucia moralne, nasze poczucie piękna i instynkty religijne, wszyst-

kie są siłami służebnymi, pomagając zdolności rozumowania dojść do najwyższych osiągnięć. To tutaj przejawia się moralna strona naszej natury – ta tajemnicza konsekracja wnętrza, którą tak często podkreślał Spinoza pod nazwą *amor intellectualis*. To powołanie się na autorytet Spinozy skłania do przypuszczenia, że uczony ten dostrzegał istotne zbieżności między swoim agnostycyzmem i panteizmem tego holenderskiego filozofa.

Przywoływany w tej rozmowie Max Planck był niemieckim fizykiem. W 1918 roku otrzymał on Nagrodę Nobla za odkrycie kwantów energii. Jego stanowisko agnostyczne różniło się jednak od stanowiska Einsteina. Pod niejednym względem bliżej mu było do teizmu niż do ateizmu. Istotne znaczenie miało tutaj nie tylko jego wychowanie w tradycji religii protestanckiej (do końca życia pozostał on członkiem Kościoła luteranckiego), ale także pozostawanie w kręgu wpływów tych teologów protestanckich (takich jak Adolf von Harnack), z którymi utrzymywał przyjacielskie kontakty. W kwestiach religijnej wiary i stosunku do niej nauk przyrodniczych wypowiadał się on przy różnych okazjach. W 1937 r. wygłosił wykład zatytułowany: *Religia i nauki przyrodnicze*. Wyszedł w nim wprawdzie od wyróżnienia „naiwnej wiary”, jednak w odróżnieniu od Einsteina nie zaliczył jej ani do „religii strachu”, ani też do żadnej innej niższej formy religijności. Przeciwnie, stwierdził, że „historia wszystkich czasów i ludów uczy nas zupełnie dobitnie, że właśnie z naiwnej, niczym niezmaconej wiary, takiej, jaką religia daje wyznawcom zaangażowanym w aktywne życie, wypływają najsilniejsze impulsy do największych twórczych dokonań, zarówno w dziedzinie polityki, jak w sztuce i nauce” (Planck 2003a, s. 308 i d.). Oceniając generalnie rozwój fizyki teoretycznej, twierdzi on, że „w zadziwiający sposób doprowadził on do sformułowania przyczynowości fizycznej mającej wyraźnie teleologiczny charakter”. Natomiast oceniając generalnie osiągnięcia wszystkich nauk przyrodniczych, w całym obszarze przyrody”, stwierdza, że przekonują one wprawdzie, iż w przyrodzie „panuje określona prawidłowość, niezależna od istnienia myślącej ludzkości”, jednak pokazują one także „my, ludzie, na naszej maleńkiej planecie odgrywamy jedynie znikomą rolę”, a „istota porządku świata, któremu podlega jest przyroda i ludzkość (...) jest jednak dla nas i pozostaje nierozpoznawalna”. Dodaje przy tym, że „naprawdę wielkie sukcesy badań w naukach przyrodniczych uprawniają nas jednak do wniosku, że przez ustawiczne kontynuowanie pracy przynajmniej przybliżamy się do nieosiągalnego celu i umacniamy w nadziei na postępujące pogłębianie naszego wglądu w panowanie wszechmocnego rozumu władającego przyrodą”. W ostatniej części tego wykładu pojawia się odwołanie do religijnej wiary oraz do „Boga i jego porządku świata, jako do najwyższego, nieosiągalnego celu”. Znajduje się tam również wskazanie na „pewną zasadniczą różnicę ról” odgrywanych przez religię i naukę w ludzkim życiu – ta pierwsza wiodącą rolę ma odgrywać w ludzkim działaniu, natomiast ta druga w ludzkim poznawaniu świata. Wykład ten Planck kończy postulatem, aby łączyły się one

„w nigdy nie słabnącej walce ze sceptycyzmem i z dogmatyzmem, przeciw niewierze i przeciw przesądowi (...), a hasło wskazujące kierunek w tej walce, obowiązujące od dawna i na całą przyszłość, brzmi: Ku Bogu”.

W innych wygłaszanych przez Plancka wykładach i odczytach do roli swoistych herosów w tej walce urastają jednak nie teolodzy, lecz ci przedstawiciele nauk przyrodniczych, którzy dokonywali przełomowych odkryć i formułowali nowatorskie teorie naukowe. W świetle wygłoszonego 14 lutego 1926 r. wykładu pt. *Prawidłowość fizyczna* byli to najpierw Ptolemeusz, a później Kopernik, Galileusz, Kepler i Newton; ten ostatni „nadał decydujące znaczenie temu pojęciu siły, które pomogło mu w uzyskaniu tak fundamentalnego sukcesu”, jakim było sformułowanie „z jednej strony prawa ciężenia, z drugiej zaś – prawa bezwładności” (Planck 2003b, s. 200). W czasach współczesnych „wielce obiecujący postęp” w tych naukach łączy on „z tak zwaną mechaniką kwantową” i nazwiskami takich uczonych jak Heisenberg, Born i Jordan”. W wygłoszonym 17 lutego 1933 r. wykładzie pt. *Geneza i następstwo idei naukowych* do grona tych herosów dołączył on takich uczonych jak James Clerk Maxwell (wykazał on, że „fale elektromagnetyczne mają tę samą naturę, co fale świetlne”) oraz Heinrich Hertz (przeprowadził takie „genialne doświadczenia”, które „utorowały drogę” do zrozumienia natury światła), a także tacy uczeni, jak: Julius Robert Mayer, James Prescott Joule, Ludwig August Colding i Herman von Helmholtz, którzy „stworzyli tak zwaną energetykę” (Planck 2003c, s. 246 i d.). Natomiast w wygłoszonym w listopadzie 1941 r. odczytzie zatytułowanym: *Sens i granice nauk ścisłych* wskazywał nie tylko na „zdumiewający fakt nieznużenie postępującego udoskonalania naukowego obrazu świata”, ale także na umacnianie się przekonania, że „przez całe życie jesteśmy poddani jakiejś wyższej sile, której istoty z punktu widzenia nauk przyrodniczych nigdy nie będziemy mogli poznać, a której jednak nie może ignorować nikt, kto choć trochę rozmyśla” (Planck 2003d., 252 i d.). Zarówno te, jak i inne wypowiedzi Plancka raczej nie powinny pozostawić wątpliwości, że ten uczony był wprawdzie osobą wierzącą, ale nie wierzącą w istnienia takiego nieba, o którym mówią i piszą chrześcijańscy teolodzy. Można zresztą znaleźć takie jego wypowiedzi, z których jednoznacznie wynika, że nie wierzył on ani w istnienie chrześcijańskiego Boga, ani też w takiego nieba, o jakim mówią i piszą chrześcijańscy teolodzy (Heilbron 2000, s. 198 i d.).

Kilka ogólniejszych uwag

Żadnemu z przywołanych tutaj stanowisk w kwestii nieba nie odmawiam pewnych znamion naukowości. Dotyczy to również stanowiska chrześcijańskich teologów. Rzecz jednak w tym, że są to naukowości różnie pojmowane i stosowane w praktyce badawczej. Stąd pierwsza z tych ogólniejszych uwag. Sprowadza się ona do stwierdzenia, że jej pojmowanie i stosowanie w praktyce stanowi tak szerokie spektrum stanowisk, że

na jego krańcach znajdują się stanowiska wzajemnie się wykluczające, a między nimi takie, które pod jednym względem się dopełniają, a pod innymi wykluczają. Można między nimi przeprowadzić różne linie podziałów, w tym takie, które związane są ze zróżnicowaniem nauki na poszczególne dziedziny i dyscypliny. Takie zróżnicowanie uwzględnia się zresztą w badaniach socjologicznych nad religijnością uczonych, a ich wyniki są co najmniej interesujące i dające coś do myślenia m.in. tym, którzy uważają, że nauki przyrodnicze w większym stopniu niż nauki społeczne i humanistyczne skłaniają do ateizmu lub agnostycyzmu. Z opublikowanego w 2007 r. raportu z takich badań przeprowadzonych przez Elaine H. Ecklund i Christophera Scheitle'a wynika, że wprawdzie różnie rozkładają się wskaźniki wierzących i niewierzących w istnienie Boga w różnych naukowych dyscyplinach, to jednak nie ma jakiejś radykalnej różnicy między tzw. twardymi i miękkimi naukami. W świetle tych badań spośród respondentów będących profesorami amerykańskich uczelni wyraźną mniejszość stanowili ci, którzy deklarowali swoją religijną wiarę. Wśród nich 29,1% stanowili chemicy, 19% fizycy i 17,4% biologowie. Wskaźniki te są podobne w grupie przedstawicieli nauk społecznych – takich jak politologia (wiarę deklarowała 30% badanych), ekonomia (wierzących było 25,2%), ekonomia (było ich 23,7%) czy socjologia (było ich 20,8%) (Ecklund, Scheitle, 2007).

Rzecz jasna, są to jedynie statystyki i jeśli nawet coś one mówią, to jednak nie stanowią w miarę pełnego obrazu stosunku różnych uczonych do różnych wierzeń religijnych. Podzielał opinię tych uczonych, którzy uważają, że w niejednym przypadku istotniejsze znaczenie miało i ma wyniesione z rodzinnego domu wychowanie niż uprawiana przez uczonego naukowa dyscyplina czy jego akademickie środowisko. Nie oznacza to jednak bagatelizowania wpływów na stosunek uczonych do religijnej wiary tego środowiska. Przywołane w tych rozważaniach przykłady stanowisk pokazują jednak, że wpływy to mogą być i niejednokrotnie były różne i prowadziły one zarówno do radykalnego ateizmu, jak i radykalnego teizmu. Nie powinno to jednak stanowić jakiegoś zaskoczenia, bowiem środowisko akademickie było i pozostaje ogromnie zróżnicowane światopoglądowo i wyznaniowo. Dotyczy to również tych uczelni, które w tzw. rankingu szanghajskim od lat zajmują czołowe pozycje.

Przywołane w tych rozważaniach stanowiska uczonych w kwestii wiary w Boga oraz w niebo skłaniają m.in. do postawienia pytania: jak się ma ta wiara do stosowanych przez nich w praktyce standardów naukowości? To, że stosowali i stosują oni różne standardy naukowości jest raczej oczywiste. Inna sprawa, czy mieli oni dostateczną świadomość występujących między nimi różnic i oraz na ile skłonni byli oni i są zaakceptować te niekiedy radykalne rozbieżności, do których prowadzi ich stosowanie. W końcu przywoływani w tych rozważaniach uczeni to postaci znaczące w nauce. Jak to wygląda w przypadku mniej znaczących uczonych próbowała pokazać Elaine H. Ecklund w badaniach wiary amerykańskich uczonych oraz Maria Libiszowska-Żółtowska

w badaniach wiary polskich uczonych. Jakby jednak tego nie oceniać, to można dojść co najmniej do jednego generalizującego wniosku, tj. wiara w niebo wyznacza szczególnie głębokie podziały wśród uczonych.

Zasadne jest postawienie pytania: czy możliwy jest jakiś rozsądny kompromis między tymi naukami i stosowanymi w nich sposobami badań oraz czy za taki kompromis można uznać sformułowaną przez S.J. Goulda zasadę NOMA. W moim przekonaniu stanowisko Goulda jest nie tylko zbyt słabo uzasadnione, ale także zbyt naiwne, aby mogło stanowić dobre rozwiązanie wielowiekowego konfliktu między nauką i religijną wiarą. Szerzej wypowiadałem się w tej kwestii już wcześniej (Drozdowicz 2021). Tutaj jedynie dodam, że mówienie o naiwności uczonych nie jest wykroczeniem poza standardy obowiązujące w naukowych dyskusjach. Rzecz jasna, ono również ma swoje granice. Podobnie jest z mówieniem o naiwności osób wierzących w istnienie Boga i jego moce sprawcze, w tym w stworzenie nieba. Jednak w tym drugim przypadku owe granice wyznaczają nie tylko przyjmowane przez uczonych generalne założenia i formułowane przez nich generalne wnioski, ale także ta trudna do jednoznacznego opisanie i oszacowania taka wrażliwość, która sprawia, że liczymy się nie tylko z naszymi przekonaniem, ale także z przekonaniem i wierzeniami tych, którzy albo nie są uczonymi, albo też są takimi uczonymi, których uczoność budzi nasze zastrzeżenia. Moim zdaniem takiej wrażliwości brakuje m.in. takim ateistom jak Richard Dawkins. To, że wypowiadał się on publicznie o religijnych wierzeniach w taki sposób, jakby mogły one być udziałem kompletnych ignorantów, zapewne przypadnie do gustu tym, którzy albo już wcześniej mieli zasadnicze wątpliwości do zasadności religijnych wierzeń, albo po prostu potrzebowali jedynie potwierdzenia przez naukowe autorytety, że ich niewiara ma swoje naukowe uzasadnienie. Jednak wyłożona w *Bogu urojonym* argumentacja jest adresowana do każdego czytelnika tej książki, również takiego, który ma jedynie pewne wątpliwości zarówno co do istnienia Boga, jak i nieba. Nie sądzę, aby takie wątpliwości mogłyby być zniwelowane przy użyciu takiego „drogowego walca”, jakim jest ta argumentacja. W moim przekonaniu zadaniem uczonego nie jest ani przekonywanie przekonanych, ani też obrażanie tych, którzy nie dają się przekonać naszą argumentacją i obstają przy swojej wizji świata i miejsca w nim człowieka. Nie sądzę także, aby w takiej próbie przekonywania było miejsce na używanie takich mocnych określeń, jakie pojawiają się na kartach książki Dawkinsa.

Pewnym wyjaśnieniem dla sformułowanych tutaj generalizujących wniosków i ocen może być to, że z religijnymi wierzeniami, w tym z wiarą w niebo, rozstałem się już w okresie swojej wczesnej młodości, a w późniejszych latach coraz bardziej umacniałem się w przekonaniu, że najbardziej odpowiednim określeniem dla mojego stanowiska jest pojęcie agnostycyzmu. Jednak nadal mam pewne trudności z odpowiedzią na pytanie: jakie są jego granice i różnice w stosunku do tych form agnostycyzmu, które występo-

wały w tradycji filozoficznej i naukowej? Być może z agnostycyzmem już tak jest, że jego granice są płynne i zmieniają się wraz z nabywaniem coraz gruntowniejszej wiedzy i coraz większego naukowego doświadczenia.

Bibliografia

- Arrington L.J., Bitton D. (1992), *The Mormon Experience: A History of the Latter-day Saints*, University of Illinois Press, Champaign, Illinois.
- Czym jest Królestwo Boże?, Strażnica Zwiastująca Królestwo Jehowy*, jw.org, 17 stycznia 2022.
- Dawkins R. (2007), *Bóg urojony*, Wydawnictwo CiS, Warszawa.
- Dawkins R. (1976), *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford.
- Drozdowicz Z. (2017), *Typy i formy agnostycyzmu*, Przegląd Religioznawczy nr 1 (263).
- Drozdowicz Z. (2021), *Magisterium wiedzy i magisterium wiary. Założenia, uzasadnienia i zastrzeżenia*, Przegląd Religioznawczy nr 4 (282).
- Ecklund E.H. (2010), *Sciences vs. Religion. What Scientists Really Think?*, Oxford University Press, Oxford, New York.
- Einstein A. (1982), *Ideas and Opinions*, originally appeared in the *New York Times Magazine*, November 9, 1930, 1–4.
- Einstein A. (1999), *Nauka a religia*, [w:] *Pisma filozoficzne*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, s. 215–236.
- Evdokimov P. (2003), *Prawosławie*, Pax, Warszawa.
- Frankenberry N.K. (2008), *The Faith of Scientists in their own Words*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.
- Gould S.J. (2002), *Skały wieków. Nauka i religia w pełni życia*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Harmon S.R. (2010), *Ecumenism Means You, Too: Ordinary Christians and the Quest for Christian Unity*, Wipf and Stock Publishers, Eugene.
- Heilbron, J. L. (2000). *The Dilemmas of an Upright Man: Max Planck and the Fortunes of German Science*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London.
- Heller M. (2014), *Nowa fizyka i nowa teologia*, Copernicus Center Press, Kraków.
- Huxley Th. H. (1889), *Agnosticism. The Popular Science Monthly*, D. Appleton & Company, New York.
- Katechizm Kościoła Katolickiego* (1994), Wydawnictwo Pallotinum, Poznań.
- Libiszowska-Żółtowska M. (2000), *Wiara uczonych. Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*, Wydawnictwo Nomos, Kraków.
- McDannell C., Lang B. (1988), *Heaven: A History*, Yale University Press, New Haven.
- Niles E., Gould S.J. (1972), *Punctuated equilibria: an alternative to phyletic gradualism*, [w:] Schopf T.J.M., (red.), *Models in Paleobiology*, Freeman, Cooper and Company, San Francisco.
- Planck M. (2003a), *Religia a nauki przyrodnicze*, [w:] *Nowe drogi poznania filozoficznego a filozofia*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, s. 308–320.
- Planck M. (2003b), *Prawidłowość fizyczna*, [w:] *Nowe drogi poznania filozoficznego a filozofia*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, s. 197–215.
- Planck M. (2003c), *Geneza i następstwo idei naukowych*, [w:] *Nowe drogi poznania filozoficznego a filozofia*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, s. 240–251.
- Planck M. (2003d), *Sens i granice nauk ścisłych*, [w:] *Nowe drogi poznania filozoficznego a filozofia*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, s. 252–265.

- Polkinghorne J. (1988), *Istnienie świata*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Rahner K, Vorgrimler H. (1987), *Mały słownik teologiczny*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Ruse M. (2015), *Atheism: what everyone needs to know*, Oxford University Press, Oxford.
- Zachariasz Ł. (2000), *Kościół Adwentystów Dnia Siódmego. Historia, nauka, ustrój, posłannictwo*, Znaki Czasu, Warszawa.

Heaven according to modern scholars

One of the more sensitive and touchy fields in which a confrontation occurs of significantly different visions of reality is being made by the understanding and representing of heaven. In those remarks I recall the standpoint of Catholic theologians and some of the selected scholars representing natural sciences. However, even such selective comparison shows how great the differences are between the visions of heaven sketched by the theologians and those by the natural scientists. Although they were and still are tray representatives of natural sciences, who had found and still find even if not linking points connecting those radically different views of heaven, than at least some sort of compromise in acknowledging their validity. On the other hand even them admit that it requires the use of significantly different standards of validity in theology and natural sciences.

Key words: theological approach, atheist approach, agnostic approach

