

Andrzej Anderwald

Wiarygodność aktu wiary w dialogu z neurobiologią – stanowiska ateistów

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 9, 195-215

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Andrzej Anderwald¹

Wiarygodność aktu wiary w dialogu z neurobiologią – stanowiska ateistów

Celem rozważań jest prezentacja wybranych stanowisk ateistów na temat wiary, religii, sposobu ujmowania odniesień rozumu do wiary, jak również próba określenia ich możliwej relacji do wiarygodności aktu wiary. W toku rozważań zostanie najpierw syntetycznie omówione pojęcie wiarygodności aktu wiary. Następnie na podstawie stanowisk współczesnych ateistów anglosaskich i niemieckich zostaną przedstawione dwa typy podejścia do wiary i religii: irracjonalizacja i naturalizacja. W podsumowaniu wskaże się syntetycznie na zagrożenia i szanse, jakie dla wiarygodności aktu wiary chrześcijańskiej wynikają ze stanowisk ateistów.

Wiarygodność aktu wiary

Wśród wielu pytań, z którymi przychodzi mierzyć się człowiekowi wierzącemu w kontekście współczesnego klimatu myślowego, są i pytania o rozumność wyznawanej przez siebie wiary, o możliwość racjonalnego usprawiedliwienia chrześcijańskiej wiary w jednego, osobowego Boga. Szukanie na nie odpowiedzi zawsze dotyka rozumnego wymiaru wiary, który jest istotnym elementem w całościowym akcie wiary. Uzasadnianie wiary wchodzi w zakres teologii fundamentalnej, której celem jest badanie i uzasadnianie wiarygodności objawienia chrześcijańskiego. Samo pojęcie wiarygodności, jak określa je *Leksykon teologii fundamentalnej*, oznacza:

¹ Ks. dr hab. Andrzej Anderwald, prof. UO – pracownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Religiologii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.

cechę lub zespół właściwości określonych wydarzeń, procesów, osób, fenomenów, których nie można poznać w sposób bezpośredni z oczywistością, ale na podstawie owych cech można je krytycznie uznać jako faktycznie mające miejsce w konkretnej czasoprzestrzeni. Pojęcie wiarygodności implikuje jej stronę przedmiotową (właściwości badanego przedmiotu) oraz podmiotową (akty i procedury poznawcze). W teologii fundamentalnej ze względu na misteryjność poznawanego przedmiotu, którym jest Objawienie Boże, i ograniczoność władz epistemicznych człowieka, w efekcie procedur poznawczo-uzasadniających można osiągnąć pewność moralną, co do zrealizowania się Objawienia w dziejach; daje to bezpieczną podstawę do przyjęcia go w wierze, powstającej także pod wpływem łaski; w poznaniu religijnym wyższego stopnia pewności nie można osiągnąć².

Akt wiary chrześcijańskiej jest międzyosobową relacją, w której człowiek zawiera Bogu ze względu na świadectwo, jakie Bóg daje o sobie. Wiara jawi się jako odpowiedź ze strony człowieka na Boże wyjście przeciw niemu. Jest to odpowiedź na Boże wezwanie skierowane do człowieka. W refleksji teologiczno-fundamentalnej nad wiarygodnością aktu wiary nie chodzi zatem o sformułowanie tak zwanych „dowodów” wiarygodności, ale bardziej o uzasadnianie, czyli sformułowanie argumentów, przedstawienie racji, motywów, prowadzących do wykazania teologicznie racjonalnych podstaw wiary. W genezie wiary decydującą rolę odgrywają motywy wiarygodności, takie jak: cuda, świadectwo życia, świętość życia i miłość. Motywy te z chwilą podjęcia decyzji wiary stają się motywami wiary. Mają one charakter personalny, gdyż wiarygodność oparta jest na osobowym świadectwie Boga³.

Należy zauważyć, iż mówienie o wiarygodności aktu wiary nie oznacza chęci zastąpienia wiary przez rozumne dowody. Sobór Waty-

² M. Rusecki, *Wiarygodność*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin 2002, s. 1328–1329.

³ Por. J. Mastej, *Od Objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001, s. 125–194.

kański I (1869–1870) w konstytucji dogmatycznej *Dei Filius* (1870) wyraźnie stwierdza, że wiara nie jest produktem rozumu i dlatego nie pozwala się zredukować do rozumu. Jednocześnie jednak wiara nie wymyka się naukowemu rozumowi. Ojcowie Soboru wskazują na trzy drogi prowadzące rozum do pogłębionego, choć nie pełnego, rozumienia wiary: „dzięki analogii z rzeczami, które poznaje w sposób naturalny, bądź dzięki powiązaniu tajemnic między sobą i z celem ostatecznym człowieka”⁴. Jednoznacznie natomiast odrzucają racjonalistyczne nastawienie do wiary: „Jeśli ktoś twierdzi, że Objawienie Boże nie zawiera prawdziwych i w ścisłym znaczeniu tajemnic, lecz wszystkie dogmaty wiary można odpowiednio wykształconym rozumem na podstawie naturalnych przesłanek rozumieć i udowodnić – niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych”⁵. Co zatem może oznaczać dociekanie wiarygodności wiary w kontekście czasów współczesnych? Na jakie przeciwności mogą natrafiać dociekania wiarygodności wiary w środowiskach podważających zasadność religii i wiary? Do jakich racji odwołują się współcześni ateści celem podważenia wiarygodności wiary? Jakie formy odwoływania się do wiedzy z zakresu neurobiologii mogą stanowić zagrożenie dla wiarygodności wiary? Przykładem jakiego modelu relacji nauka – wiara są stanowiska radykalnych ateistów? Próba odpowiedzi na powyższe pytania stanowi przedmiot dalszych rozważań, wychodzących od prezentacji wybranych stanowisk ateistów, którzy w tworzonej przez siebie argumentacji przeciw religii i wierze w różnym stopniu sięgają do wyników nauk neurobiologicznych. Syntetyczna prezentacja tych stanowisk zostanie ograniczona do sformułowanych w ich obrębie uwag na temat wiary i religii chrześcijańskiej, które *de facto* stanowią zasadniczą część przywoływanych odniesień do religii. W interesującej nas kwestii umownie można wyodrębnić dwa typy podejścia do problematyki wiary i religii: irracjonalizację i naturalizację, które wyznaczają strukturę dalszych rozważań.

⁴ *Breviarium fidei. Zbiór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. I. Bokwa Poznań 2007, nr 61; *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, red. H. Denzinger, Friburg im Br. 1991 (wyd. 37), 3016.

⁵ BF I, nr 66 (DS, nr 3041).

Irracjonalizacja wiary i religii

Współcześnie najbardziej kwestionuje się religię (zwłaszcza chrześcijaństwo) wśród przedstawicieli tzw. nowego ateizmu. Dość powszechnie jako reprezentatywne dla zjawiska nowego ateizmu uznawane są poglądy czterech autorów: Richarda Dawkinsa (ur. 1941), biologa, ewolucjonisty; Christophera Hitchensa (1949–2011), dziennikarza, politologa; Daniela Dennetta (ur. 1942), filozofa, i Sama Harrisa (ur. 1967), neurobiologa i publicysty. Ich poglądy charakteryzuje przede wszystkim negacja tezy o istnieniu Boga i innych wierzeń religijnych, która wynika wprost z przyjętej przez nich naturalistycznej koncepcji nauki, naznaczonej racjonalistycznym dogmatyzmem i odrzuceniem wszelkich form sceptycyzmu wobec poznania naukowego. W reprezentowanym przez nich krytycznym podejściu do religii nie chodzi tylko o wykazanie niemożliwości jej istnienia, przy równoczesnym wskazaniu na możliwość naturalnego wyjaśnienia zjawiska religii, ale również o wykorzenienie religii, wiary w Boga ze względu na ich społeczną szkodliwość⁶.

W zakresie interesującej nas irracjonalizacji wiary i religii mieszczą się dwie kwestie szczegółowe: (1) negacja przedmiotu wiary – Boga, (2) eksponowanie sprzeczności (konfliktu) między rozumem a wiarą (nauką a religią). Irracjonalizacja problematyki wiary i religii zdaje się najwyraźniej obecna w poglądach S. Harrisa. „Wiara religijna – jak twierdzi Harris – przedstawia tak bezwzględnie niewłaściwe wykorzystanie potęgi naszych umysłów, że wręcz tworzy rodzaj perwersyjnej kulturowej osobliwości – punkt zbiegu, poza którym racjonalny dyskurs okazuje się niemożliwy”⁷. Wiara jest wyrazem łatwowierności, której „w końcu udało się osiągnąć prędkość ucieczki od ograniczeń ziemskiego dyskursu – ogra-

⁶ P. Gutowski, *Czym jest „nowy ateizm”*, [w:] *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, red. M. Słomka, Lublin 2012, s. 8–9. Szerzej na temat nowego ateizmu zob. np. M. Novak, *Boga nikt nie widzi. Noc ciemna ateistów i wierzących*, przeł. M. Pasicka, Kraków 2010; W. Klausnitzer, B. Koziel, *Atheismus – in neue Gestalt?*, Frankfurt am Main 2012; *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, red. M. Słomka, Lublin 2012.

⁷ S. Harris, *Koniec wiary. Religia, terror i przyszłość rozumu*, przeł. D. Jamrozowicz, Nysa 2012, s. 27.

niczeń, takich jak sensowność, wewnętrzna spójność, uprzejmość i szczerłość”⁸. Na brak racjonalności wiary chrześcijańskiej wskazuje również akcentowanie cudów, czynienie z tych „rzekomych wydarzeń dowodów na boskość Jezusa”⁹. Dla Harrisa wiara jest wyrazem pewnej mody na irracjonalność, a obecne w treściach wierzeń mity stawiają ją poza zasięgiem racjonalnej krytyki. Szczególnie wiara religijna jest osobliwym wyrazem ludzkiej ignorancji, „która nie dopuszcza nawet możliwości korekty, gdzie wielu ludzi nie kieruje się tym, co wiemy, ale tym, co są sobie chętni wyobrazić”¹⁰. Podobnie rozumuje Dawkins, uznając akt wiary za całkowicie irracjonalny. W *Samolubnym genie* daje taką odpowiedź na pytanie, czym jest wiara: „Jest to stan umysłu, który skłania ludzi do przekonania o czymś – wszystko jedno, o czym – przy absolutnym braku wspierających to coś dowodów. Oczywiście, gdyby istniały takie dowody, wiara byłaby zbyteczna, ponieważ dowody i tak zmusiłyby nas, by w to coś wierzyć. Wiara jest ślepą ufnością przy braku dowodów, a nawet na przekór dowodom”¹¹. Z kolei w książce *Bóg urojony* biolog z Oksfordu eksponuje również poglądy negujące przedmiot wiary – realne istnienie Boga. W rozdziale zatytułowanym *Dlaczego niemal na pewno nie ma Boga* przedstawia on najważniejsze dla swojej książki argumenty kwestionujące „niemal na pewno” istnienie Boga¹². Argumenty te kierują się przeciw przyjęciu Boga jako inteligentnego Projektanta Wszechświata i dają się sprowadzić zasadniczo do jednego – biologicznej ewolucji.

Jak dotąd – stwierdza Dawkins – najbardziej pomysłowym i najsilniejszym żurawiem jest darwinowska ewolucja przez dobór naturalny. Darwin i jego następcy zdołali pokazać, w jaki sposób żyjące organizmy (z ich spektakularnym nieprawdopodobieństwem i pozorami zaprojektowania) mogły w procesie stopniowych i powolnych zmian wyewoluować od prostszych przodków. Dziś możemy już zupełnie bezpiecznie stwierdzić,

⁸ Tamże, s. 73–74.

⁹ Tamże, s. 106–107.

¹⁰ Tamże, s. 254.

¹¹ R. Dawkins, *Samolubny gen*, przeł. M. Skoneczny, Warszawa 1996, s. 443–444.

¹² Por. R. Dawkins, *Bóg urojony*, Warszawa 2007, s. 161–224.

że złudzenie projektu żywych istot jest niczym więcej niż... złudzeniem właśnie¹³.

A zatem najlepsze dowody kwestionujące istnienie Boga pochodzą z nauk przyrodniczych; choć argumentów takich dostarczają również nauki społeczne i historyczne, to jednak kluczem do zrozumienia świata jest teoria ewolucji. Przed sformułowaniem teorii ewolucji można było jeszcze uznać istnienie Boga, ale dla każdego, kto ją sobie przyswoił, fałszywość teizmu powinna być czymś oczywistym: „Główna przesłanka religii – hipoteza Boga – jest nie do obrony. Bóg niemal na pewno nie istnieje”¹⁴. Wprawdzie nie można udowodnić nieistnienia Boga, czyli jego istnienie jest logicznie możliwe, ale to nie wystarcza do uznania wiary w niego za coś racjonalnego¹⁵. Każde akceptowane przekonanie powinno być wsparte odpowiednimi dowodami – najlepiej empirycznymi. Jeśli ich brak, to – jak argumentuje Dawkins – logicznie możliwe jest również przyjęcie, że na orbicie okołoziemskiej znajduje się maleńki, niemożliwy do zobaczenia za pomocą przyrządów, porcelanowy czajniczek, jak twierdził Bernard Russell, lub że istnieje Wielki Latający Potwór Spaghetti¹⁶. Do argumentów kwestionujących przedmiot wiary należy zaliczyć również jego literalne analizy tekstów biblijnych dotyczących biblijnych obrazów Boga, w których wyniku przypisuje on Bogu Starego Testamentu takie cechy, jak: „zawistny (i dumny z tego), małostkowy i niesprawiedliwy typ, z manią na punkcie kontrolowania innych i niezdolny do wybaczenia, mściwy i żądny krwi zwolennik czystek etnicznych, mizogin, homofob i rasista, dzieciobójca o skłonnościach ludobójczych (oraz morderca własnych dzieci przy okazji), nieznośny megaloman, kapryśny i złośliwy tyran”¹⁷. W ten sposób interpretacji tekstów biblijnych wpisują się również analizy Harrisa, który Boga Abrahama charakteryzuje jako „groteskowego

¹³ Tamże, s. 223.

¹⁴ Tamże, s. 224.

¹⁵ Tamże, s. 80–84.

¹⁶ Tamże, s. 85–87. Szerzej na temat wyznawców i miłośników Latającego Potwora Spaghetti (pastafarian) zob. np.: www.kosciol-spaghetti.pl.

¹⁷ R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., s. 57.

jegością – kapryśnego, nadąsanego i okrutnego – a na dodatek [takiego], z którym przymierze nie daje dużych gwarancji zdrowia ani szczęścia”¹⁸. Wykorzystując tego typu literalne interpretacje tekstu, Dawkins i Harris dowodzą sprzeczności i braku spójności w treściach teologicznych na temat natury Boga¹⁹, tytułach nadawanych Matce Bożej²⁰ czy wydarzeniach z jej życia²¹. Podobnych argumentów używa również Hitchens, dyskredytując wartość Bożego objawienia ze względu na zawarte w nim nieetyczne nakazy. W książce *Bóg nie jest wielki* już przez samo sformułowanie tytułów rozdziałów (*Objawienie: koszmar „Starego” Testamentu oraz Zło „Nowego” Testamentu większe niż zawarte w „Starym”*)²² stara się deprecjonować treści chrześcijańskiego objawienia, odmawiając im jakiegokolwiek historycznej wiarygodności. W odniesieniu do religii monoteistycznych stwierdza:

Wszystkie te objawienia, spośród których wiele cechuje się beznadziejnym brakiem spójności i logiki, nie mogą być jednocześnie prawdziwe, wniosek, jaki musi zostać wyciągnięty, uznaje niektóre z nich za fałszywe i zwodnicze. Można by nawet domniemywać, że tylko jedno z nich jest autentyczne, ale po pierwsze wydaje się to wątpliwe, a po drugie, implikuje to konieczność wojny religijnej, która rozstrzygnie o tym, czyje objawienie jest zgodne z prawdą²³.

Konsekwentnie odmawia historycznej wiarygodności zwłaszcza istotnym dla chrześcijaństwa wydarzeniom związanym z narodzinami Jezusa i Jego nauczaniem: „Wszystko to jest zupełnie poprzekęcane i stanowi opartą na ustnych relacjach rekonstrukcję podjętą po upływie

¹⁸ S. Harris, *Koniec wiary*, dz. cyt., s. 195.

¹⁹ R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., s. 61; S. Harris, *Koniec wiary*, dz. cyt., s. 76–77, 84–85.

²⁰ R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., s. 63–64.

²¹ S. Harris, *Koniec wiary*, dz. cyt., s. 25, 85–86, 106–107.

²² Ch. Hitchens, *Bóg nie jest wielki. Jak religia wszystko zatruwa*, przeł. C. Murawski, Katowice 2007, s. 102, 113. Przytoczone przykłady nieetycznych nakazów Boga zob. tamże, s. 102–112.

²³ Tamże, s. 102–103.

znacznego czasu po zajściu «faktów»²⁴. Treściom Nowego Testamentu zarzuca, że „sprzeczności oraz niejasności stały się przedmiotem wielu ksiąg zapisanych przez wybitnych uczonych, lecz nigdy nie zostały wyjaśnione przez chrześcijańskie autorytety, poza odwoływaniem się do niejasnych określeń typu «metafora» albo «element wiary w Chrystusa»²⁵. W rozumieniu Hitchensa istotne dla religii przekonania czy wierzenia religijne są treściowo nieokreślone, jeśli natomiast zostają dookreślone, okazuje się, że są fałszywe. Wiara nie ma zatem żadnych rozumnych podstaw, ludzie, którzy deklarują, że wierzą w istnienie Boga, Jego objawienie, w istocie „wierzą w wiarę”, tzn. deklarują, że uznają przekonania religijne. „Teza o spójności Biblii, jej autentyczności czy też «inspiracji» już jakiś czas temu legła w gruzach, a zapożyczenia i luki stają się coraz bardziej oczywiste w miarę postępów badań. Wniosek – żadnego «objawienia» w tych tekstach nie odnajdziemy. Zatem niech adwokaci oraz zwolennicy religii opierają się wyłącznie na wierze»²⁶. Podobny pogląd reprezentuje również Harris, twierdząc, że „każda religia głosi prawdę twierdzeń, na które nie ma żadnych dowodów. W rzeczywistości to każda religia głosi prawdę twierdzeń, na które dowodów nie można sobie nawet «wyobrazić»²⁷.

Obok irracjonalności aktu wiary nowi ateści eksponują również sprzeczność i nieprzewidywalny konflikt między rozumem a wiarą. Radykalnie odrzucają oni jakąkolwiek możliwość wykazywania wiarygodności aktu wiary, która zakłada nie tylko brak sprzeczności między rozumem a wiarą, lecz i możliwość wzajemnego ich współprzenikania. Logiczną konsekwencją takiego założenia o konflikcie między rozumem a wiarą jest pozbawianie wiary chrześcijańskiej jakichkolwiek rozumnych racji. „Wszystkie próby pogodzenia wiary z nauką i racjami rozumu – głosi Hitchens – są skazane na porażkę i dokładnie z tego właśnie powodu

²⁴ Tamże, s. 116.

²⁵ Tamże, s. 119.

²⁶ Tamże, s. 126. Podobne stanowisko w kwestii „rozumnych” podstaw wiary wyraża Daniel Dennett. Por. tenże, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 2008, s. 240–242, 358.

²⁷ S. Harris, *Koniec wiary*, s. 25. Por. tamże, s. 265–266.

są śmieszne i groteskowe²⁸. Ponadto opowiada się on za przyrodniczo-geologiczną koncepcją genezy religii: „nie byłoby żadnej religii ani Kościoła, gdyby ludzkość u zarania nie odczuwała lęku przed pogodą, ciemnością, chorobami, zaćmieniem i całym szeregiem tego typu rzeczy, które obecnie potrafimy bez najmniejszego trudu wyjaśnić lub wytłumaczyć²⁹. W wielu wypadkach wiara w cuda okazuje się nawet szkodliwa, kiedy ludzie oczekują cudu uzdrowienia w sytuacji, gdy dostępne są skuteczne środki medyczne³⁰. Przeprowadzona przez Hitchensa analiza zarówno biblijnych, jak i współczesnych rzekomych zdarzeń cudownych prowadzi go do wniosku, iż właściwa wierzeniom religijnym wiara w cuda ma charakter irracjonalny³¹. Wiara w cuda nie tylko nie „dowodzi” istnienia transcendentnego sprawcy cudu, ale jest szkodliwa społecznie:

Innymi słowy, wielu ludzi umrze niepotrzebnie w następstwie tego oszustwa i zasługującego na pogardę „cudu” [uzdrowienia]. Jeśli ma to być najlepsza rzecz, na jaką stać Kościół w czasach, kiedy jego twierdzenia podlegają weryfikacji lekarzy oraz dziennikarzy, nietrudno wyobrazić sobie, co zostało sfalszowane w minionych epokach niewiedzy i strachu, kiedy duchowni natrafiali na mniejsze pokłady sceptycyzmu lub sprzeciwu³².

Odnosząc się bezpośrednio do kwestii relacji między rozumem a wiarą (nauką a religią), Dawkins nie tylko stanowczo odrzuca jakąkolwiek możliwość (choćby ograniczonego) przenikania między nauką a religią, lecz także krytycznie odnosi się do zasady neutralności (*Non Overlapping Magisteria* – NOMA). Przekonania religijne są hipotezami konkurencyjny-

²⁸ Ch. Hitchens, *Bóg nie jest wielki*, dz. cyt., s. 68.

²⁹ Tamże, s. 69.

³⁰ Tamże, s. 152.

³¹ Por. tamże, s. 149–154.

³² Tamże, s. 152. Podobne stanowisko w kwestii wiary w cuda wygłasza Dawkins, widząc możliwość ich wyjaśnienia przez odwołanie się m.in. do zasad rachunku prawdopodobieństwa. W tym celu Dawkins wprowadza termin techniczny „Populacja Potencjalnych Zbiegów Okoliczności” (PoPoZbOk) jako pomocny w naturalnym wyjaśnieniu zdarzeń niezwykłych. Tenże, *Rozplatanie tęczy. Nauka, złudzenia i apetyt na cuda*, przeł. M. Betley, Warszawa 2001, s. 143. Por. tamże, s. 121–124, 144–150, 164.

mi wobec hipotez naukowych. Dlatego nie można w sposób spójny uznać równocześnie twierdzeń o ewolucyjnym powstaniu świata i stworzeniu świata przez Boga czy o cudownych interwencjach Boga i funkcjonowaniu praw natury³³. Racjonalnie myślący człowiek musi wybrać ewolucjonizm, gdyż nie sposób być zarazem kreacjonistą i ewolucjonistą, te dwie koncepcje są nie do pogodzenia ze sobą. Dlatego Dawkins nie widzi żadnych racji dla uznania zasady neutralności (NOMA). Ostatecznie określa ją „stylem ugodowości”, który prowadzi do niepewności co do nieistnienia Boga³⁴. Stanowisko takie jest logiczną konsekwencją promowanej przez niego radykalnej wersji ateizmu, która odrzuca jakiegokolwiek formy sceptycyzmu wobec poznania naukowego.

Podsumowując na tym etapie rozważań stanowiska nowych ateistów anglosaskich na temat religii, wiary (chrześcijańskiej), należy zauważyć najpierw, iż religię i związane z nią zjawiska ujmują oni z zewnętrznego punktu widzenia, który utożsamiają z naukowym. Nowi ateści stawiają sobie za cel deprecjonowanie, a ostatecznie odrzucenie religii i wiary w imię nauki. Treści religijne uznają za pozbawione jakichkolwiek form racjonalności, przeczące wiedzy obiektywnej – naukowej, a tym samym pozostające w nieprzezwyciężalnym konflikcie z właściwą nauce racjonalnością.

„Naturalizacja” wiary i religii

W zakres interesującej nas „naturalizacji” wiary i religii wchodzi dwie kwestie szczegółowe: (1) przyjęcie możliwości naturalnego wyjaśnienia zjawisk wiary i religii, oraz (2) kwestionowanie wolności decyzji wiary. Obydwie kwestie łączy odwoływanie się (w różnym stopniu) przez nowych ateistów do wiedzy z zakresu neurobiologii, którą ujmują w szerokim znaczeniu jako naukę zajmującą się badaniem układu nerwowego³⁵.

³³ R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., s. 96.

³⁴ Por. tamże, s. 109. Szerzej w kwestii rozumienia przez Dawkinsa zasady NOMA zob. tamże, s. 89–97, 106–108.

³⁵ Do określenia neurobiologii w szerszym znaczeniu w języku angielskim używa się terminu *neurosciences* (w liczbie mnogiej), natomiast w języku polskim *neuronauka*. Por. W. Duch,

W kwestii genezy religii i wiary nowi ateści są zgodni co do możliwości ich naturalnego wyjaśnienia. Stanowisko to dobrze wyraża już samo motto książki Dawkinsa *Bóg urojony*: „Czy nie starczy, że ogród jest piękny? Czy muszą w nim jeszcze mieszkać wróżki?”³⁶ Sam Dawkins, za pomocą pojęć zaczerpniętych z teorii ewolucji, definiuje religię jako formę wirusa umysłu, produkt uboczny ewolucji, wytwór nieadekwatności pewnych obszarów mózgu³⁷. Dla wyjaśnienia zjawiska religii Dawkins posługuje się wprowadzonym specjalnie w tym celu pojęciem „memu”, rozumianym jako określenie najmniejszej jednostki informacji kulturowej. Tak jak w ewolucji biologicznej jednostką doboru jest gen, tak na zasadzie pewnej analogii w ewolucji kulturowej jednostką doboru jest „mem”. Podobnie jak kartele genów współpracują zgodnie z zasadami doboru naturalnego przy budowie organizmów, tak dana religia jest wynikiem współdziałania „karteli memów”³⁸. Harris możliwość wyjaśnienia tajemnicy wiary wiąże z badaniami nad określeniem predyspozycji do wiary, w których zmierza się do ustalenia, czy są one wrodzone, czy też wynikają z odpowiedniej budowy mózgu³⁹. W rozumieniu Dawkinsa ateizm wprost zawiera się w teorii ewolucji. W szerszym ujęciu teoria ta obejmuje nie tylko jej poszerzenia w postaci doboru grupowego, lecz także utworzoną przez Dawkinsa memetykę, która w jego ocenie jest „dobrym wyjaśnieniem szczegółów ewolucji poszczególnych systemów wierzeń”⁴⁰. Dla nowych ateistów nie ma takiego aspektu religii, dla którego wyjaśnienia trzeba by przywoływać hipotezę supranaturalistyczną. Religia i wiara są zjawiskami naturalnymi, które można wyjaśnić w kategoriach nauki, bez odwoływania się do metafizyki. Wprawdzie nowi ateści nie

Neuronauki i natura ludzka, [w:] *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, red. M. Słomka, s. 89–90.

³⁶ Tamże, s. 5.

³⁷ Tamże, s. 238, 248, 256. Por. np. niemieckie tłumaczenie tytułu książki Dawkinsa – *Gotteswahn*.

³⁸ Tamże, s. 273. Pełny tok rozumowania Dawkinsa dotyczący zastosowania memetyki do wyjaśnienia religii zob. tamże, s. 271–276.

³⁹ Por. S. Harris, S. A. Sheth, M. S. Cohen, *Functional Neuroimaging of Belief, Disbelief, and Uncertainty*, „*Annals of Neurology*” (2008), s. 141–147, <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/ana.21301/pdf> (14.01.2014).

⁴⁰ Tamże, s. 278.

podważają wielowymiarowości rzeczywistości, ale stoją na stanowisku, że najistotniejszy jest wymiar przyrodniczy, który stanowi podstawę i dostarcza wyjaśnień dla pozostałych wymiarów rzeczywistości, w tym również daje zrozumienie organicznych założeń religijnych i wierzeń oraz udziela pełnego wyjaśnienia religijnych fenomenów jako części nieświadomych mechanizmów działania ludzkiego mózgu. Dziedzinę zajmującą się tego typu wyjaśnieniami czasem wprost określają jako neuroteologię⁴¹. W biologicznie ukierunkowanej neurobiologii czy filozofii rozumu proponowane ujęcia antropologiczne wykluczają *a priori* dualistyczne modele interpretacji całej rzeczywistości, które zostają zastąpione przez modele naturalistycznego jej wyjaśniania⁴².

W kwestii „naturalizacji” wiary i religii związanej z nią odniesieniami do neurobiologii warto zwrócić uwagę na poglądy angielskiego noblisty Francisa Cricka (1916–2004), biochemika i biologa molekularnego. Wprawdzie Crick nie należy do ścisłego grona nowych ateistów, to jednak powołują się oni się na jego poglądy⁴³. W prowadzonych badaniach Crick opowiada się za możliwością materialistycznego wyjaśnienia m.in. takich aspektów umysłu, jak świadomość czy stany czuwania, jako rezultatu współdziałania wielkich zbiorowisk neuronów. Takie podejście do mózgu dobrze wyraża stawiana przez niego hipoteza: „Ty, twoje radości i smutki, Twoje wspomnienia i ambicje, Twoje poczucie tożsamości i wolna wola, nie są w rzeczywistości niczym innym niż sposobem, w jaki zachowuje się ogromny zbiór komórek nerwowych i związanych z nim cząsteczek”⁴⁴. Pogląd taki wskazuje, że umysł człowieka może być określony jako efekt wzajemnego oddziaływania komórek nerwowych (i innych komórek) oraz związanych z nimi cząsteczek: „Aby zrozumieć siebie samych, musimy wiedzieć, jak działają i jak współdziałają ze sobą komórki nerwowe”⁴⁵.

⁴¹ Zob. np. A. B. Newberg, *Principles of Neurotheology*, Burlington 2010.

⁴² Por. W. Klausnitzer, *Atheismus – in neue Gestalt?*, Frankfurt am Main 2012, s. 237.

⁴³ Por. R. Dawkins, *Rozplatanie tęczy*, s. 90–91, 176, 240; tenże, *Magia rzeczywistości. Skąd wiemy, co jest prawdziwe*, przeł. P. Szwajcer, Warszawa 2012, s. 17–19; Ch. Hitchens, *Bóg nie jest wielki*, s. 88, 90; S. Harris, *Koniec wiary*, s. 311–313.

⁴⁴ F. Crick, *Zdumiewająca hipoteza – czyli nauka w poszukiwaniu duszy*, przeł. B. Chacińska-Abrahamowicz, Warszawa 1997, s. 17.

⁴⁵ *Tamże*, s. 12.

Zgodnie z hipotezą Cricka dusza nie istnieje, natomiast wszystko jest dziełem neuronów. W mózgu muszą być pewne struktury lub muszą zachodzić operacje, które w jakiś sposób odpowiadają rzekomo istniejącej w człowieku duszy⁴⁶. Takie ujęcie relacji między umysłem a mózgiem z perspektywy neurobiologii prowadzi do zakwestionowania dualistycznych ujęć natury człowieka na rzecz ujęć jedynie materialistycznych⁴⁷.

Za pewną formę dopełnienia stanowisk ateistów anglosaskich w kwestii „naturalizacji” wiary i religii można uznać stanowiska ateistyczne zawarte w Manifeście jedenastu czołowych niemieckich neurobiologów, ogłoszonym w 2004 r. w czasopiśmie „Gehirn & Geist”⁴⁸. W przesłaniu neurobiologów można wyróżnić dwie ścierające się z sobą opcje. Pierwsza – radykalna – opowiada się za samowystarczalnością wiedzy z zakresu neurobiologii w poznaniu działania ludzkiego ducha, świadomości czy wolnej woli. Jej zwolennicy (np. Gerhard Roth, Wolf Singer) uważają, że procesy zachodzące w sferze ludzkiego ducha czy świadomości dają się niebawem w pełni wyjaśnić jako naturalne procesy biologiczne. Duch i świadomość, przy całej swojej wyjątkowości, należą do porządku natury i nie przekraczają go. A to oznacza, że sferę ducha, świadomości, aktów woli, działania wolnej woli można pojmować jako naturalne zdarzenia, które bazują na procesach biologicznych⁴⁹. Obecny u przedstawicieli opcji radykalnej pewien ekspansjonizm poznawczy staje się wyraźnie widoczny w stosowanej terminologii (np. neuropedagogika, neuropsychoterapia, neuroekonomia, a nawet neuroteologia), sugerującej dość jednoznacznie roszczenia neurobiologii do wyjaśnienia różnych wymiarów bytu ludzkiego⁵⁰. Rozwój neurobiologii, zdaniem zwolenników opcji radykalnej, doprowadzi ostatecznie do zmian w obrazie człowieka, do stopniowego odchodzenia od dualistycznych

⁴⁶ Tamże, s. 45. Szczegółowy wywód Cricka nt. współdziałania komórek – zob. tamże, s. 17–102.

⁴⁷ Tamże, s. 56, 341–342.

⁴⁸ Ch. Elger i in., *Das Manifest. Elf führende Neurowissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung*, „Gehirn & Geist” (2004) nr 6, s. 30–37, <http://www.gehirn-und-geist.de/alias/hirnforschung-im-21-jahrhundert/das-manifest/839085> (10.09.2013).

⁴⁹ Tamże, s. 33, 36.

⁵⁰ Tamże, s. 37.

modeli tłumaczenia bytu ludzkiego jako złożenia ciała i ducha na rzecz promowania nowego naturalistycznego obrazu człowieka. W Manifestie daje się również wyraźnie wyodrębnić nieco złagodzony pogląd przedstawicieli opcji umiarkowanej. Neurobiolodzy, jak Christian Elger czy Hannah Monyer, nie podzielają w pełni naturalistycznego obrazu świata i człowieka i zdają się być dalecy od formułowania ogólnych reguł, dających możliwość naukowego wyjaśnienia wszystkich procesów zachodzących w człowieku. Ogólne odszyfrowanie aktywności mózgu nie daje całkowitej pewności wyjaśnienia wszystkich psychicznych procesów zachodzących w konkretnym indywiduum ludzkim. Stąd zgłaszany przez nich postulat konieczności nawiązania współpracy neurobiologii z naukami humanistycznymi. Uwzględnienie i realizacja takiego postulatu prowadzi do zarysowania nowego obrazu człowieka, który uwzględnia rozwój poznania nauk neurobiologicznych i równocześnie nie jest obciążony neuronalnym redukcjonizmem, lecz gwarantuje niezależność konkretnego podmiotu – zachowanie jego wewnętrznej perspektywy⁵¹. Opcja umiarkowana wyraźnie dostrzega granice poznawcze neurobiologii i konieczność dopełnienia poznania przez wiedzę z zakresu nauk humanistycznych⁵².

Wśród sygnatariuszy Manifestu na osobną uwagę zasługują stanowiska dwóch przedstawicieli opcji radykalnej: neurobiologa Gerharda Rotha (ur. 1942)⁵³ i neurofizjologa Wolfa Joachima Singera (ur. 1943)⁵⁴. Już same tytuły opublikowanych przez Rotha prac wskazują dość jednoznacznie

⁵¹ Tamże, s. 36.

⁵² Por. przykład zamykający tekst Manifestu na temat fugi Bacha, o której muzykologia może wiele powiedzieć, ale ostatecznie musi zamilknąć co do wyjaśnienia jej osobliwego piękna: Ch. Elger i in., *Das Manifest*, dz. cyt., s. 37.

⁵³ Gerhard Roth, profesor biologii w Instytucie Genetyki i Fizjologii na Uniwersytecie w Bremen (1976–1989), od 1989 dyrektor Instytutu Badań nad Mózgiem na tamtejszym uniwersytecie; prezydent Niemieckiego Towarzystwa Neuronauk (2002–2010). Przedmiot jego badań stanowią poznawcza i emocjonalna neurobiologia u kręgowców, teoretyczne neurobiologia i neurofilozofia, <http://ans-roth.de/6-0-Prof+Gerhard+Roth.html> (10.10.2013).

⁵⁴ Wolf J. Singer, profesor fizjologii na Uniwersytecie Technicznym w Monachium (1980–2010), dyrektor Neurofizjologii w Instytucie Maxa Plancka w Departamencie ds. Badań nad Mózgiem w latach 1981–2011: <http://www.brain.mpg.de/research/emeriti/wolf-singer/curriculum-vitae> (10.10.2013).

na jego podejście do mózgu jako „metapodmiotu”, sprawcy działania czy twórcy rzeczywistości⁵⁵. W prowadzonych badaniach reprezentuje on stanowisko radykalnego konstruktywizmu, w teorii poznania głosi sensualizm, uznając, że wszelka wiedza pochodzi od wrażeń zmysłowych i jest tylko bardziej lub mniej złożonym zbiorem spostrzeżeń. Roth postuluje biologiczny determinizm ewolucyjny, argumentując, że ewolucja najpierw pozbawiła człowieka statusu korony stworzenia, następnie Boża interwencja w dzieło stworzenia została sprowadzona do czegoś naturalnego – ewolucji biologicznej, a ostatecznie zdemaskowano świadomość (duszę) jako pożyteczną konstrukcję⁵⁶. Dlatego w rozumieniu Rotha w neurobiologii bazującej na poznaniu nauk przyrodniczych nie ma również miejsca dla wolnej woli. Pojęcie wolnej woli nie ma żadnego znaczenia dla zrozumienia bytu ludzkiego. Konsekwentnie, zgodnie z takim ujęciem „istnienia” wolnej woli, Roth stoi na stanowisku, że zdolność do poczucia winy i ewentualnej odpowiedzialności w przypadku przestępstw powinna być rozpatrywana jedynie na tle neuronalnych zależności, które kierują czynami człowieka⁵⁷.

Zwolennikiem biologicznego determinizmu jest również Singer, który podobnie jak Roth kwestionuje wolność woli, zaś pierwiastek duchowy w człowieku i jego świadomość uważa za twory ewolucji systemu nerwowego. Zgodnie z jego hipotezą, dusza nie istnieje, gdyż wszystko jest dziełem neuronów. Wiarę w istnienie duszy zastępuje materialistyczne rozumienie świadomości. W mózgu muszą być pewne struktury lub muszą zachodzić operacje, które w jakiś sposób odpowiadają rzekomo istniejącej

⁵⁵ Por. G. Roth, *Wie das Gehirn die Seele macht* ('Jak mózg tworzy duszę'), Frankfurt am Main 2001; tenże, *Aus Sicht des Gehirns* ('Z perspektywy mózgu'), Frankfurt am Main 2003; tenże, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen* ('Mózg i jego rzeczywistość. Poznawcza neurobiologia i jej filozoficzne konsekwencje'), Frankfurt am Main 1994.

⁵⁶ Por. K. Thimm und G. Traufetter, *Das Hirn trickst das Ich aus* [wywiad z Gerardem Rothem i Eberhardem Schockenhoffem], „Spiegel“ (2004) nr 54, <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-38627610.html> (10.10.2013).

⁵⁷ Por. G. Roth, M. Pauen, *Freiheit, Schuld und Verantwortung. Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit*, Frankfurt am Main 2008; tenże, *Das Problem der Willensfreiheit. Die empirischen Befunde*, „Information Philosophie“ (2004) z. 5, s. 14–21.

w człowieku duszy⁵⁸. Istnienie ludzkiej wolności Singer uważa za iluzję, gdyż wszystko wcześniej zostaje zaplanowane w mózgu, a jak pokazuje eksperyment Libeta, decyzja w mózgu jest uprzednia w stosunku do podjętej przez człowieka decyzji⁵⁹.

Obydwaj badacze mózgu reprezentują naturalistyczny obraz człowieka i świata. Głoszone przez nich tezy można syntetycznie wyrazić następująco: sfera ducha i świadomości w człowieku należą w pełni do wydarzeń przyrodniczych, nie przekraczają ich pod żadnym względem, gdyż wytworzyły się na drodze biologicznej ewolucji systemu nerwowego

Podsumowując ten etap rozważań, należy stwierdzić, iż w kwestii „naturalizacji” wiary i religii wśród stanowisk ateistów odwołujących się do wiedzy z zakresu neurobiologii można wyróżnić dwa podejścia: umiarkowane i radykalne. Pierwsze, przy całym uznaniu możliwości poznawczych tychże nauk, stara się zachować tajemnicę „indywiduum ludzkiego”, m.in. przez wskazanie na potrzebę uwzględnienia wiedzy nauk humanistycznych o człowieku i tym samym potrzebę współpracy neurobiologów z humanistami. Postawa tego typu jest zasadniczo obca drugiej opcji – radykalnej – zwalczającej wszelkie formy sceptycyzmu poznawczego jako sprzeczne z ateizmem. Stąd radykalni ateści z kręgu neurobiologów nie dostrzegają żadnej konieczności otwarcia się na wiedzę humanistyczną ze względu na samowystarczalność wiedzy przyrodniczej⁶⁰. Przy tego rodzaju postulatach, jak zauważa krytycznie Thomas Fuchs, mózg zajmuje nie tylko miejsce duszy, ale wchodzi też na miejsce samego Boga, którego ateści usuwają w imię ewolucji. Tym samym neurobiologiczna

⁵⁸ Por. W. J. Singer, *Selbsterfahrung und neurobiologische Fremdbeschreibung. Zwei konfliktträchtige Erkenntnisquellen*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” (2004) nr 52, s. 235–255.

⁵⁹ Por. H. Aldebert, *Freiheit und Ich eine Illusion – Gott im Gehirn?*, <http://www.ttn-institut.de/sites/www.ttn-institut.de/files/Microsoft%20Word%20-%20Gott%20im%20Gehirn-Artikel.pdf> (20.01.2014).

⁶⁰ Pogląd taki zdaje się znajdować potwierdzenie również w nastawieniu do zjawiska nowego ateizmu dokumentowanego na portalu Stowarzyszenia Giordana Bruno. Por. http://www.giordano-bruno-stiftung.de/_Stowarzyszenie prowadzi aktywną działalność wydawniczą i internetową na rzecz propagowania idei nowego ateizmu w obszarze języka niemieckiego.

metafizyka przekształca się w kryptoreligijną metafizykę – w pewną formę „wiary w mózg”⁶¹.

Wnioski końcowe

Dokumenty Magisterium Kościoła, przemówienia ostatnich papieży do ludzi nauki jednoznacznie wskazują na otwarcie Kościoła na naukę. Od czasu soboru watykańskiego I można zaobserwować rozwój tego procesu: od uznania możliwości i potrzeby otwarcia Kościoła na naukę, aż po próby bliższego zdefiniowania współpracy Kościoła ze światem nauki przez określenie warunków dialogu. To otwarcie Kościoła na dialog, m.in. z przyrodnikami, jest możliwe również ze względu na ich odejście od neopozytywistycznego rozumienia nauki. Wśród zasad współpracy dokumenty przede wszystkim opowiadają się za koniecznością uznania autonomii metod badawczych. Zwłaszcza w wypowiedziach papieskich dominują uwagi dotyczące poszanowania odrębności porządku wiary i nauki. Papieże św. Jan Paweł II i Benedykt XVI jednoznacznie wskazują, iż naruszenie wspomnianej odrębności bywało w przeszłości główną przyczyną konfliktów między Kościołem i teologią a naukami świeckimi. Wśród przeszkód w dialogu dokumenty wymieniają redukcjonizm, ekskluzywizm i ekstrapolacje⁶². Te właśnie ujęcia charakteryzują przedstawione stanowiska ateistów, czyniąc niemożliwym nawiązanie jakiegokolwiek dialogu teologii z neurobiologią w perspektywie wiarygodności aktu wiary. Zaprezentowane stanowiska ateistów w zakresie irracjonalizacji i „naturalizacji” wiary i religii są powrotem do: (1) modelu radykalnego rozdziału między nauką a wiarą; (2) zakwestionowania rozumności wiary na rzecz jej irracjonalności; (3) utrwalania modelu sprzeczności między rozumem a wiarą (nauka – religia); (4) promocji kultury scjentyzyczno-ateistycznej

⁶¹ Por. T. Fuchs, *Neuromythologien. Mutmaßungen über die Bewegkräfte der Hirnforschung* http://www.klinikum.uni-heidelberg.de/fileadmin/zpm/psychatrie/fuchs/Neuromythologien_01.pdf (11.01.2014).

⁶² Por. A. Anderwald, *Otwarcie Kościoła na naukę. Od Piusa IX do Benedykta XVI*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 5 (2010), s. 265–279.

jako jedynie dopuszczalnej w społeczności naukowej; (5) promowania aktywnego frontu walki ideologicznej w Europie w myśl hasła „Myślisz czy jeszcze wierzysz?”⁶³; (6) głoszenia redukcjonizmu antropologicznego, który *a priori* pomija wszystkie ważne dla człowieka pytania dotyczące kwestii metafizycznych, etycznych i epistemologicznych; (7) ukazywania jedynie negatywnego potencjału religii.

Choć na tym etapie rozwoju zjawiska nowego ateizmu trudno przewidzieć, jakie będą dalekosiężne skutki działalności jego przedstawicieli, z perspektywy teologii krytyczna konfrontacja z tezami nowych ateistów jawi się jako ważne wyzwanie dla wiary chrześcijańskiej. Podjęcie tego wyzwania może ostatecznie przyczynić się do wzmocnienia wiarygodności aktu wiary w kontekście wyzwań współczesności (m.in. przez rzetelną dyskusję z argumentacją naturalizmu, fundamentalistyczno-literalnymi interpretacjami prawdy o stworzeniu, obrazami Boga jako „wypełniającego pustych dziur” czy z pseudokonfliktami na płaszczyźnie relacji rozum – wiara (nauka – religia)⁶⁴.

Poznawanie, a następnie krytyczna analiza stanowisk ateistów kwestionujących rozumność wiary jest ważna z perspektywy obrony wiary chrześcijańskiej w kontekście współczesnego myślenia naukowo-przyrodniczego. Papież Benedykt XVI w Liście apostoelskim *Porta fidei* (2011) na Rok Wiary, odwołując się do encykliki *Fides et ratio*, daje takie oto wskazanie: „[...] Kościół nigdy nie bał się dowodzić, że nie może być konfliktu między wiarą a prawdziwą nauką, ponieważ obie, choć różnymi drogami, dążą do prawdy”⁶⁵. Poznanie przez wiarę nie znajduje się w sprzeczności z poznaniem rozumowym, lecz na nim bazuje, a zarazem je przerasta. Postulat ten jest

⁶³ Por. U. Schnabel, *Die Vermessung des Glaubens. Forscher ergründen, wie der Glaube entsteht und warum er Berge versetzt*, München 2008.

⁶⁴ Por. opracowania zawierające apologetyczne ujęcia tez nowego ateizmu z perspektywy teologii: A. McGrath, *Bóg nie jest urojeniem*, przeł. J. Wolak, Kraków 2007; tenże, *Bóg Dawkinsa. Geny, memy i sens życia*, przeł. J. Gilewicz, Kraków 2008; W. Klausnitzer, *Atheismus – neuer Gestalt?*, Frankfurt am Main 2012; P. Bloch, *Urojony Bóg Richarda Dawkinsa*, Warszawa 2012; K. Peetz, *Der Dawkins-Diskurs in Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften*, Göttingen 2013.

⁶⁵ Benedykt XVI, motu proprio *Porta fidei* (2011), nr 12; por. także: Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio* nr 34, 106.

obecny również w rozważaniach papieża Franciszka w jego pierwszej encyklice *Lumen fidei* (2013). W punkcie zatytułowanym *Dialog między wiarą a rozumem*, podsumowując swoje rozważania, papież pisze tak: „Wiara pobudza zmysł krytyczny, ponieważ nie pozwala, by badania zadowalały się swymi formułami, i pomaga im zrozumieć, że natura jest zawsze większa. Zachęcając do zdumienia wobec tajemnicy stworzenia, wiara poszerza horyzont rozumu, by lepiej oświecić świat odsłaniający się przed badaniami naukowymi”⁶⁶. Wiara chrześcijańska rozważana i przeżywana, szczególnie w czasach współczesnych, w otwarciu na rozum, nie jest nigdy ślepa, naiwna czy bezkrytyczna, lecz staje się świadomym wyborem i racjonalną decyzją.

S u m m a r y

Credibility of the Act of Faith in Dialogue with Neuroscience – Opinions of Atheists

The aim of these deliberations is a presentation of the selected atheists' opinions about faith, religion, the way of recognising the references of reason to faith, as well as the attempt to define their possible relation with the subject of credibility of an act of faith. In the course of deliberations, the concept of credibility of the act of faith will be firstly synthetically discussed; then, a profile of the chosen opinions of the Anglo-Saxon (R. Dawkins, S. Harris, Ch. Hitchens) and German (G. Roth, W.J. Singer) atheists challenging the credibility of the act of faith by reference to, among others, the results of research in the field of neuroscience, will be reviewed. In summary, the risks and chances of the credibility of the act of faith that result from the atheists' opinions will be indicated.

KEYWORDS: *credibility of an act of faith, science, religion, the types of possible relations between science and religion, neuroscience, naturalism*

⁶⁶ Franciszek, enc. *Lumen fidei* (2013), nr 34.

Bibliografia

- Aldebert H., *Freiheit und Ich eine Illusion – Gott im Gehirn?*, <http://www.ttn-institut.de/sites/www.ttn-institut.de/files/Microsoft%20Word%20-%20Gott%20im%20Gehirn-Artikel.pdf> (20.01.2014).
- Anderwald A., *Otwarcie Kościoła na naukę. Od Piusa IX do Benedykta XVI*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 5 (2010), s. 265–279.
- Benedykt XVI, motu proprio *Porta fidei*, 12.
- Crick F. H., *Zdumiewająca hipoteza – czyli nauka w poszukiwaniu duszy*, przeł. B. Chacińska–Abrahamowicz, Warszawa 1997.
- Dawkins R., *Samolubny gen*, przeł. M. Skoneczny, Warszawa 1996.
- Dawkins R., *Rozplatanie tęczy. Nauka, złudzenia i apetyt na cuda*, przeł. M. Betley, Warszawa 2001.
- Dawkins R., *Bóg urojony*, przeł. P. Szwajcer, Warszawa 2007.
- Dawkins R., *Magia rzeczywistości. Skąd wiemy, co jest prawdziwe*, przeł. P. Szwajcer, Warszawa 2012.
- Dennett D., *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 2008.
- Duch W., *Neuronauki i natura ludzka*, [w:] *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, red. M. Słomka, Lublin 2012, s. 79–119.
- Elger Ch. i. in., *Das Manifest. Elf führende Neurowissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung*, „Gehirn & Geist“ (2004) nr 6, s. 30–37, <http://www.gehirn-und-geist.de/alias/psychologie-hirnforschung/das-manifest/852357> (20.10.2013).
- Franciszek, enc. *Lumen fidei*.
- Fuchs T., *Neuromythologien. Mutmaßungen über die Bewegkräfte der Hirnforschung* http://www.klinikum.uni-Heidelberg.de/fileadmin/zpm/psychatrie/fuchs/Neuromythologien_01.pdf. (11.01.2013).
- Gutowski P., *Czym jest „nowy ateizm”*, [w:] *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, red. M. Słomka, Lublin 2012, s. 7–45.
- Harris S., *Koniec wiary. Religia, terror i przyszłość rozumu*, przeł. D. Jamrozowicz, Nysa 2012.
- Harris S., Sheth S.A., Cohen M.S., *Functional Neuroimaging of Belief, Disbelief, and Uncertainty*, „Annals of Neurology” (2008), s. 141–147, <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/ana.21301/pdf> (14.01.2014).
- Hitchens Ch., *Bóg nie jest wielki. Jak religia wszystko zatruwa*, przeł. C. Murawski, Katowice 2007.
- Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*.
- Klausnitzer W., Koziel Bernd, *Atheismus – in neuer Gestalt?*, Frankfurt am Main 2012.

- Mastej J., *Od Objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001.
- Roth, G., *Das Problem der Willensfreiheit. Die empirischen Befunde*, „Information Philosophie“ (2004) z. 5, s. 14–21.
- Rusecki M., *Wiarygodność*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin 2002, s. 1328–1329.
- Schnabel U., *Die Vermessung des Glaubens. Forscher ergründen, wie der Glaube entsteht und warum er Berge versetzt*, München 2008.
- Singer W., *Selbsterfahrung und neurobiologische Fremdbeschreibung. Zwei konfliktträchtige Erkenntnisquellen*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“ (2004) nr 52, s. 235–255.
- Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, red. M. Słomka, Lublin 2012.