

Edwin Curley

## BÓG ABRAHAMA, IZAAKA I JAKUBA \*

Dziękuję organizatorom konferencji za zaproszenie połączone z propozycją, bym wypowiedział się w imieniu tych, którzy odrzucają Boga opisanego w Biblii. Bycie uznanym za godnego tego zadania to duże wyróżnienie – szczególnie że zaproszono tak wielu obrońców biblijnego Boga, a tak niewielu jego oskarżycieli<sup>1</sup>.

Stojące przed nami pytanie brzmi: czy moralny charakter Boga opisany w Biblii stanowi istotną przeszkodę dla chrześcijańskiego poglądu, że Biblia jest natchnionym słowem jakiegoś boga mającego wszystkie zalety, które zwykle przypisują swemu Bogu filozofowie chrześcijańscy? Twierdzę, że tak – a na poparcie tej tezy przywołuję poniższy argument. Rozważmy następującą regułę:

(1) Jeśli fragment Biblii podaje, że Bóg – lub ktoś, kto twierdzi, że przemawia w imieniu Boga – polecił komuś uczynić coś wyraźnie złego, to

---

\* *The God of Abraham, Isaac and Jacob*, w: M. Bergmann, M.J. Murray, M.C. Rea (red.), *Divine Evil? The Moral Character of the God of Abraham*, Oxford: OUP 2011, s. 58–78. Przekład za zgodą Autora. Oryginalna wersja eseju jest opatrzona następującym przypisem: „Martti Nissinen, Pamela Barmash, Wes Morriston, Evan Fales, Michael Murray, Michael Bergmann i Michael Rea zasługują na moją wdzięczność za uwagi do wcześniejszych wersji tej wypowiedzi, a Institute for Advanced Study w Princeton – za czas udzielony na badania, które okazały się bardzo pomocne w jej spisaniu”.

<sup>1</sup> Nie chcę oczywiście sugerować, że sposób organizacji konferencji był w jakiś sposób niesprawiedliwy. Zdaję sobie sprawę, że organizatorzy mieli istotne powody, by wprowadzić dysproporcję między liczbą wierzących i niewierzących. Bardzo łatwo jest stawiać moralne zarzuty biblijnemu Bogu, a jednocześnie odpowiedzi dawane przez chrześcijańskich teistów są bardzo różnorodne. Krytycy znajdują się jednak w trudnej sytuacji, gdy niewielka ich grupa ma za zadanie przewidzieć wszystkie najistotniejsze linie obrony i na nie odpowiedzieć: do postawienia jest tak wiele zarzutów, do przemyślenia tak wiele kontrargumentów, a czas na dyskusję – tak krótki.

powinniśmy odrzucić tezę, że fragment ten wiernie oddaje żądania, jakie Bóg skłonny jest stawiać swym stworzeniom.

Sąd ten cieszy się wsparciem nie tylko wybitnego autorytetu<sup>2</sup>, lecz także rozumu. Załóżmy, że Bóg jest absolutnie dobrym bytem, za jakiego zwykła go uważać chrześcijańska teologia filozoficzna<sup>3</sup>. Czy taki byt poleciłby swym stworzeniom uczynić coś wyraźnie złego? Albo czy pozwoliłby, by dzieło, za którego pośrednictwem objawia się ludzkości, wprowadzało nas w błąd w kwestii poleceń, które skłonny jest wydać, i w rezultacie niewłaściwie nam doradzało w kwestii właściwego postępowania? Można mieć nadzieję, że odpowiedź na te pytania jest jednoznacznie negatywna. Musimy jednak wziąć pod uwagę następujący fakt:

(2) 22 rozdział Księgi Rodzaju podaje, że pewnego dnia Bóg polecił Abrahamowi złożyć swego syna Izaaka w ofierze całopalnej.

Jeśli następnie osądzimy, że:

(3) Jasne jest, że składanie ofiar z dzieci jest złe,

szybko dojdziemy do poniższego wniosku:

(4) Powinniśmy odrzucić tezę, że Rdz 22 wiernie opisuje żądania, jakie Bóg skłonny jest stawiać swym stworzeniom.

Wygłada to na uzasadniony argument. O ile wiem, przesłanki są prawdziwe. (2) nie podlega dyskusji. Gdybym był chrześcijańskim teistą, nie chciałbym raczej podważać (1). Sądzę więc, że obrońcy chrześcijańskiego teizmu, jeśli będą mieli jakieś obiekcje, zmuszeni będą podać w wątpli-

<sup>2</sup> Zob. R. Swinburne, *Revelation: From Metaphor to Analogy*, Oxford: Clarendon Press 1992, s. 86: „Treść [objawienia], o ile możemy osądzić na podstawie niezależnych dowodów, musi być prawdziwa. Dowodem, że jest prawdziwa, będzie po pierwsze fakt, że żaden element nauczania proroka nie jest wyraźnie fałszywy. Jego nauczanie o moralności, dla przykładu, nie może nawoływać ludzi do czynienia rzeczy ewidentnie złych moralnie – proroka, który nakazuje oszustwa i torturowanie dzieci można od razu odrzucić”. W drugim wydaniu swej książki Swinburne przyjął podobny pogląd, lecz, być może przewidując argumentację, jaką można by skierować przeciwko jego wcześniejszej tezie, sformułował go ostrożniej: „Jeśli [przekaz pretendujący do miana objawienia] mówi nam, że gwałt, kłamstwo, morderstwo i kradzież (pozbawione wyjątkowego Boskiego zezwolenia) są dobre, stanowi to dobry powód do przypuszczeń, że przekaz ten nie jest prawdziwym objawieniem” (*Revelation: From Metaphor to Analogy*, Oxford: OUP 2007, s. 110).

<sup>3</sup> Z wielu możliwych przykładów zacytuję tu dwa: R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford: Clarendon Press 1993, s. 1; i A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford: OUP 2000, s. VII.

wość (3). Później przyjrzymy się podstawom, które mogą im do tego posłużyć – najpierw jednak chciałbym zauważyć, że niektórzy filozofowie chrześcijańscy gotowi byli przyjąć wniosek tego rozumowania, nie uznając 22 rozdziału Księgi Rodzaju za wierny opis polecenia wydanego przez Boga Abrahamowi.

W taki właśnie sposób Robert Adams rozwiązuje kwestię zwaną przezeń dylematem Abrahama – problem, który pojawiłby się, gdyby Abraham uznawał następujące trzy sądy:

- (i) Jeśli Bóg poleca mi coś uczynić, zrobienie tego przeze mnie nie jest złe moralnie;
- (ii) Bóg poleca mi zabić mego syna; i
- (iii) Zabicie przeze mnie syna jest czynem złym moralnie.

Są one z pewnością wzajemnie sprzeczne. Jednoczesne uznanie którychkolwiek dwu z nich pociąga za sobą zaprzeczenie trzeciego, więc nie jest możliwe, by wszystkie trzy sądy były prawdziwe. Nie jest do końca jasne, czy biblijny Abraham uznawał zarówno (i), jak (iii). Jeśli działał z lęku przed Bogiem, jak sugeruje najczęstsze tłumaczenie Księgi Rodzaju, mógł nie poświęcać zbyt wiele uwagi moralnym aspektom swej sytuacji. Z treści fragmentu wynika jednak, że uznawał (ii); według Adamsa to właśnie ten sąd powinien był odrzucić, niezależnie od siły dowodów działających na jego korzyść<sup>4</sup>. Na poparcie swej tezy, że biblijny Bóg nigdy nie wydał takiego polecenia, odwołuje się do Jeremiasza, przypisującego Bogu następującą wypowiedź:

[...] synowie Judy czynili nieprawość przed moimi oczami – wyroczenia Pana – umieścili swe obrzydliwe bożki w domu, nad którym wzywano mojego imienia, aby go zbeczczyć. I zbudowali wyżynę Tofet w dolinie Ben-Hinnom, aby palić w ogniu swoich synów i córki, czego nie nakazałem i co nie przyszło Mi nawet na myśl<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Zob. R. Adams, *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*, Oxford: OUP 1999, s. 284, gdzie z aprobatą cytowane jest zdanie Kanta, że „Abraham miał jakoby odpowiedzieć na ów domniemany boży głos: »To, że nie powinienem zabić mego dobrego syna, jest pewne; że jednak ty, który zdajesz mi się objawiać jako Bóg, jesteś Bogiem, tego nie jestem pewien i pewien być nie mogę«, nawet jeśliby ów głos rozbrzmiewał z (widzialnego) nieba” (I. Kant, *Spór fakultetów*, przeł. M. Żelazny, Lubicz: Wydawnictwo Rolewski 2003, s. 113).

<sup>5</sup> Jr 7, 30–31. Jeśli nie zaznaczono inaczej, cytuję *New Oxford Annotated Bible* (Oxford: OUP 1991). Polskie wersje cytatów pochodzą z Biblii Tysiąclecia (wyd. 5, Poznań: Pallottinum 2003) – chyba że zaznaczono, że chodzi o tłumaczenie z przekładu cytowanego przez Curleya (przyp. tłum.).

Oczywiście, jak przyznaje Adams, Ezechiel zaprzecza w tej kwestii słowom Jeremiasza – choć dzieli jego niechęć do składania dzieci w ofierze, nie przeczy, że Bóg je nakazał. Wkłada też w usta Boga dość wstrząsające oświadczenie:

[...] dopuściłem u nich prawa, które nie były dobre, i nakazy, według których nie mogli żyć. Pokalałem ich własnymi ich ofiarami, gdy dopuściłem, by przeprowadzali przez ogień wszystko, co pierworodne – aby obudzić w nich grozę i by w ten sposób poznali, że Ja jestem Pan (Ez 20, 25–26)<sup>6</sup>.

Adams podąża raczej za Jeremiaszem niż Ezechielem. Pochwalam fundamentalną przyzwoitość nakazującą mu odrzucić pogląd, że może być zobowiązany do posłuszeństwa Bogu, który jest w stanie wydać mu polecenie zabicia swego dziecka. Nie byłem jednak w stanie wychwycić powodu przedłożenia jednego proroka nad innego – chyba że wygląda on w ten sposób: gdy znajdujemy w Piśmie sprzeczność, zawsze musimy dać pierwszeństwo fragmentowi ukazującemu Boga w lepszym świetle zgodnie z naszymi obecnymi regułami moralności. Niewątpliwie wielu wierzących posługuje się taką regułą interpretacyjną, lecz wyraźnie pomniejsza ona wartość Pisma jako niezależnego autorytetu moralnego<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Tłumaczenie hebrajsko-angielskiego wydania New Jewish Publication Society z 1999 r. (NJPS) jest następujące: „I gave them laws which were not good, and rules by which they could not live. When they set aside every first issue of the womb, I defiled them by their very gifts – that I might render them desolate, that they might know that I am the Lord”. (W przekładzie na polski: „Dałem im prawa, które nie były dobre, i reguły, zgodnie z którymi nie mogli żyć. Kiedy odłożyli na bok każdy pierwszy owoc łona, zhańbiłem ich przez ich własne dary – żeby pogrzyżć ich w smutku, żeby poznali, że ja jestem Panem”). Odniesienie do przepisów nakazujących składanie pierworodnych w ofierze wydaje się aluzją do Wj 22, 28–29: „I oddasz Mi twego pierworodnego syna. Tak samo uczynisz z [pierworodnym] twoim cielcem i z drobnym bydłem”. Interpretacja tych i podobnych fragmentów jest kontrowersyjna, ale Levenson (*The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven: Yale University Press 1995) stwierdza z naciskiem, że na pewnym etapie Izraelici rzeczywiście praktykowali ofiary z dzieci.

<sup>7</sup> W swoim artykule na tę konferencję Nicholas Wolterstorff zacytował fragment, w którym Augustyn przyjmuje analogiczną zasadę: „Wskażmy zatem na sposób rozeznania, czy dane wyrażenie jest dosłowne, czy też figuralne. Stwierdzamy zatem krótko. Wszystko to, co w słowie Bożym wzięte w znaczeniu dosłownym nie da odnieść się ani do czystości obyczajów, ani do prawd wiary, powinno być uznane za wyrażenie metaforyczne” (Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, III, 10, 14, przeł. J. Sulowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1989, s. 133). Wolterstorff zauważa, że żydowska tradycja egzegetyczna także przyjmuje taką strategię. Pokazuje to omówienie wieczności świata przez Majmonidesa (w *Przewodniku błędzących*, II, 25). Ci, których pociąga takie rozwiązanie, powinni zapoznać się z krytyką Majmonidesa pióra Spinozy zawartą w rozdziale 7 *Traktatu teologiczno-politycznego*.

Odrzucenie opowieści zawartej w Księdze Rodzaju nie było w historii zbyt popularnym rozwiązaniem tego problemu. W tradycji chrześcijańskiej Abraham chwalony był zwykle za swą bezwarunkową wiarę w Boga, rozumianą jako wiara, że ostatecznie nie będzie musiał stracić syna. Abraham zaufał złożonej przez Boga obietnicy, która stałaby pod znakiem zapytania, gdyby Izaak nieodwołalnie zginął. Musiał więc sądzić, że Bóg w rzeczywistości nie zamierzał pozbawić go życia. Zgodnie z historią z Księgi Rodzaju – miał rację. Abraham nie spodziewał się może, że jego syn zostanie ocalony w ten konkretny sposób: nie mógł przypuszczać, że Bóg zatrzyma jego dłoń w ostatniej chwili. Wierzył jednak, że w jakiś sposób Bóg rozwiąże problem i że prawdziwa ofiara nie jest wymagana. W razie konieczności Bóg mógł nawet wskrzesić Izaaka<sup>8</sup>. Lecz jeśli Abraham wierzył, że w rzeczywistości nie oczekuje się od niego złożenia syna w ofierze, czemu Bóg nagradza go tak sownie za gotowość, by to uczynić? Nawet jeśli Bóg nie zna przyszych decyzji Abrahama, w momencie swej interwencji musi znać jego zamiary – co potwierdza, mówiąc do Abrahama: „Teraz poznałem, że boisz się Boga, bo nie odmówiłeś Mi nawet twego jedyne go syna”<sup>9</sup>. Historia ta nie ma sensu, jeśli Abraham jest przekonany, że wykonuje tylko gesty składania ofiary<sup>10</sup>.

Jednym z powodów, dla których ta chrześcijańska interpretacja Rdz 22 jest tak popularna, może być fakt, że za pójście śladem Adama trzeba by zapłacić zbyt wysoką cenę. Skoro Biblia często podaje, że Bóg nakazywał rzeczy niewątpliwie złe, być może nie mniej przerażające niż złożenie w ofierze Izaaka, wybór tej drogi wymagałby odrzucenia znacznej części tego, co Biblia mówi nam o moralnej naturze Boga, i przyznania, że nie jest ona wiarygodnym źródłem informacji na ten temat. Lecz jeśli Biblia jest tak bardzo myśląca w kwestii boskiej natury moralnej, nie może być słowem absolutnie dobrego Boga. Jeśli Bóg jest absolutnie dobry, nie zwodziłby nas co do swej moralnej natury – tak w każdym razie skłonni jesteśmy sądzić<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Tak przypuszcza autor Listu do Hebrajczyków (11, 17–19).

<sup>9</sup> Rdz 22, 11 sugeruje, że słowa te zostały wypowiedziane przez Anioła Pańskiego, ale użycie zaimka w pierwszej osobie – „bo nie odmówiłeś *Mi* nawet twego jedyne go syna” – ma sens tylko wtedy, gdy przemawiającym jest Bóg, a nie tylko boski posłaniec. Taka sytuacja często powtarza się w Księdze Rodzaju. Por. 16, 7–13.

<sup>10</sup> Levenson ujmuje to mocniej: „Żadna interpretacja akedy nie może być odpowiednia, jeśli nie zgadza się z wyraźnie zawartą tu (w Rdz 22, 16–18) tezą: Abraham będzie miał liczne potomstwo tylko dlatego, że był gotów złożyć w ofierze syna, który ma je spłodzić. Żadne odczytanie tekstu umniejszające tę gotowość nie jest właściwe” (J. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, s. 13 i 125–126).

<sup>11</sup> Ponieważ chrześcijanie, z którymi rozmawiam o tych kwestiach, często zaznaczają, że nie są fundamentalistami, warto podkreślić, że nie zakładam, iż obrońca lub obrończyni

A oto inny wariant tego argumentu, oparty na następującej przesłance:

(5) Jeśli fragment Biblii podaje, że Bóg – lub ktoś, kto twierdzi, że przemawia w imieniu Boga – zezwolił komuś uczynić coś wyraźnie złego, to nie powinniśmy uznawać, że fragment ten wiernie oddaje czyny, na które Bóg skłonny jest zezwalać swym stworzeniom.

Następnie odnotujmy, że:

(6) 21 rozdział Księgi Wyjścia zezwala Izraelitom – pod pewnymi warunkami – na sprzedawanie córek w niewolę,

i dodajmy:

(7) Sprzedawanie córki w niewolę jest wyraźnie złe.

Jeśli przyjmiemy ten osąd, musimy chyba dojść do wniosku, że:

(8) Powinniśmy odrzucić tezę, że Wj 21 wiernie oddaje to, na co Bóg skłonny jest zezwalać swym stworzeniom.

Mamy więc dwa modele argumentacji – oba widocznie uzasadnione, posiadające, w danych przykładach, prawdziwe przesłanki i prowadzące do wniosku, że pewne fragmenty Biblii nie mogą być uznane za wierny opis czynów, do których Bóg skłonny jest upoważniać swoich wyznawców.

Jeśli modele te w wielu wypadkach mogą być powtarzane – z różnymi przykładami działań, które nie powinny być przedmiotem nakazu czy zezwolenia – i jeśli Bóg jest moralnie doskonałym bytem, za jaki się go uznaje, to Biblia nie jest wiarygodna jako źródło informacji na temat poleceń i zezwoleń wydawanych przez Boga. Jeśli została napisana z boskiego natchnienia, Bóg musiał chcieć wprowadzić nas w błąd – albo co do swej natury moralnej, albo co do różnicy między dobrem i złem. To jednak jest niemożliwe. Biblia nie została więc napisana z boskiego natchnienia.

Nietrudno byłoby znaleźć kolejne przykłady. Nie byłoby łatwym zadaniem wskazanie najstraszniejszych Bożych poleceń w całym Piśmie, lecz dla współczesnych czytelników największy problem stanowią chyba nakazy ludobójstwa. Niektórzy mogą oponować przeciw stosowaniu terminu „ludobójczy” do poleceń zawartych w Biblii, ale jeśli przyjmiemy zawartą w *Oxford English Dictionary* definicję ludobójstwa – „zamierzona

---

Pisma musi być fundamentalistą. Muszą oni tylko, jak zakładam, uznawać, że skoro Pismo jest słowem Boga, to nie może wprowadzać w poważny błąd w tak istotnych kwestiach jak moralna natura Boga, nakazy i zezwolenia, które mógłby wydać, a także sposób, w jaki traktuje swe stworzenie.



i systematyczna eksterminacja grupy etnicznej lub narodowej” – trudno odmówić mu trafności. Bóg przedstawiony w Biblii wielokrotnie poleca ludowi Izraela „wytępić” podbijane narody.

Gdy Pan, Bóg twój, wprowadzi cię do ziemi, do której idziesz, aby ją posiadać, usunie liczne narody przed tobą: [...] Pan, Bóg twój, odda je tobie, a ty je wytępisz, obłożysz je klątwą, nie zawrzesz z nimi przymierza i nie okażesz im litości<sup>12</sup>.

Ten fragment z Księgi Powtórzonego Prawa to tylko jeden przykład, w którym Bóg przedstawiony jest w Biblii jako wydający ludobójcze polecenia<sup>13</sup>.

Fragmenty te bywają dość sugestywne, jeśli chodzi o szczegóły „wytępienia” danego ludu. Bóg czyni później rozróżnienie między dwoma różnymi rodzajami podbijanych plemion. Jeśli dane plemię żyje w odległym mieście i zgadza się podlegać władzy Izraela, ma być oszczędzone – oddane w niewolę, lecz nie wybite (Pwt 20, 10–11). Jeśli mieszkańcy odległego miasta stawiają opór, wszyscy mężczyźni muszą pójść pod miecz. Kobiety, dzieci i zwierzęta mogą być oszczędzone i wzięte jako część łupu, by „korzystali” z nich zdobywcy – Izraelici (Pwt 20, 12–14). Mieszkańcy bliższych miast nie mają jednak tyle szczęścia. Bóg poleca, by w miastach tych nic nie pozostało przy życiu (Pwt 20, 16). W niektórych fragmentach nakazujących całkowitą eksterminację Bóg podkreśla, że nie należy oszczędzać nawet dzieci (1 Sm 15, 3).

A zatem w tym rozdziale Księgi Powtórzonego Prawa Bóg upoważnia do oddania w niewolę niektórych podbitych ludów, wybicia innych (łącznie z tymi, którzy nie brali udziału w walce) i przywłaszczenia, dla seksualnej przyjemności zwycięzców, wszystkich kobiet, którym pozwolono przeżyć. Jeśli ktoś uważa, że wyciągam zbyt daleko idące wnioski z użycia tu słowa „korzystać”, niech spojrzy na następujący fragment:

Jeśli wyruszysz na wojnę z wrogami, a wyda ich Pan, Bóg twój, w twoje ręce i weźmiesz jeńców, a ujrzysz między jeńcami kobietę o pięknym wyglądzie i pokochasz ją – możesz ją sobie wziąć za żonę i wprowadzić do

<sup>12</sup> Pwt 7, 1–2. Przekład NJPS brzmi: „When the Lord your God brings you to the land you are about to enter and possess, and He dislodges many nations before you [...] and the Lord your God delivers them to you and you defeat them, you must doom them to destruction: grant them no terms and give them no quarter”. (W przekładzie na język polski: „Kiedy Pan, twój Bóg, przyprowadzi cię do kraju, do którego masz wejść i który masz posiadać, i wypędzi przed tobą wiele narodów, [...] a Pan, twój Bóg, wyda je tobie, zaś ty je pokonasz, musisz skazać je na zniszczenie: nie zawieraj z nimi żadnych układów i nie bierz jeńców”).

<sup>13</sup> Inne przykłady można znaleźć w Pwt 3, 2–7; 20, 1–20; Joz 6, 15–21 i 1 Sm 15, 3.

swego domu. Ona ogoli swą głowę, obetnie paznokcie i zdejmie z siebie odzież branki. Zamieszkawszy w twym domu, opłakiwać będzie swego ojca i matkę przez miesiąc. Potem pójdziesz do niej, zostaniesz jej mężem, a ona twą żoną. Jeśli ci się przestanie podobać, odeślesz ją, gdzie zechce, nie sprzedasz jej za srebro ani nie obejdiesz się z nią jak z niewolnicą, ponieważ obcowałeś z nią wbrew jej woli<sup>14</sup>.

Nie ma tu mowy o *zgodzie* kobiety na zostanie „żoną” mężczyzny<sup>15</sup> – jasne jest, że nie uznaje się tej kwestii za istotną. Przekład New Revised Standard Version, którym do tej pory posługiwałem się jako domyślnym, używa eufemizmu, mówiąc, że mężczyzna „zniesławił” (*dishonored*) kobietę. Tłumaczenie New Jewish Publication Society bardziej dosłownie ujmuje wymuszenie stosunku: „Nie sprzedasz jej, bo *zrobiłeś z nią, co chciałeś*”<sup>16</sup>.

Księga Powtórzonego Prawa udziela więc wojownikom izraelskim pozwolenia na gwałcenie wziętych do niewoli kananejskich kobiet (w każdym razie tych, które im się spodobają). Jeśli kobieta nie zadowoli swego „męża”, nie wolno mu sprzedać jej w niewolę. O ile mi wiadomo, mógł to być postęp w stosunku do zwyczajów w innych krajach starożytnego Bliskiego Wschodu. Mężczyzna musi „wypuścić” brankę – jak zbyt małą do zjedzenia rybę. Lecz sytuacja kobiety „odesłanej, gdzie zechce” pośród obcego narodu, po wyniszczeniu całej jej rodziny, a nawet całej jej rodzimych kultury, nie mogła być korzystna. Bóg z Księgi Powtórzonego Prawa najwyraźniej nie troszczył się zbyt o położenie Kananejek.

Obecnie badacze zajmujący się krytyką biblijną informują nas, że historie z Księgi Jozuego o podboju Kanaanu opisują wydarzenia, które prawdopodobnie nigdy nie miały miejsca. Jak mówi profesor Anderson, są to „nie historyczne zapisy prawdziwych wydarzeń, ale fikcja literacka stworzona po fakcie”<sup>17</sup>. Jeśli ludobójstwo w ogóle się nie wydarzyło,

<sup>14</sup> Pwt 21, 10–14. W Lb 31, 17–18.35 to „dziewczeta, które jeszcze nie obcowały z mężczyznami” mają być oszczędzone, by mogły zostać „żonami” zwycięzców.

<sup>15</sup> W tym akapicie umieszczam wyrazy „żona” i „mąż” w cudzysłowach – asekuruję się w ten sposób, bo nie wydaje się, by kobiety kananejskie miały w tej relacji coś na kształt praw. Najwyraźniej nie jest jednak jasne, jakie prawa przysługiwały w małżeństwie kobietom izraelskim. Z Pwt 24 dowiadujemy się, że prawo izraelskie dawało mężowi prawo do rozwodu z żoną, jeśli odkrył on w niej „coś odrażającego”. Nie wiemy, jak poważne stanowiło to ograniczenie. Zob. *Anchor Bible Dictionary*, hasło *Divorce* (t. 2, s. 217–219).

<sup>16</sup> Angielski tekst, cytowany przez autora, brzmi: „you are not to sell her, because you have had your will of her”. Jak zauważa autor, użyty jest tu ten sam czasownik, który w Rdz 34, 2 nazywa zgwałcenie Diny (przyp. tłum.).

<sup>17</sup> Gary A. Anderson, *What About the Canaanites?*, w: *Divine Evil? The Moral Character of the God of Abraham*, Oxford – New York: OUP 2011, s. 272. Co do innych podobnych



a w każdym razie nie było tak totalne, jak chełpią się teksty<sup>18</sup>, możemy także wątpić w jakiegokolwiek ludobójcze polecenia. Nie chodzi jednak o to, czy wszystko to się wydarzyło, ale o to, czy, gdyby istniał Bóg opisywany w opowieści biblijnej, zasługiwałby na naszą bezwarunkową miłość, cześć i posłuszeństwo. To dość niemiłe, że Biblia mówi nam o Bogu, którego przedstawia jako zdolnego do wydawania tego rodzaju poleceń – niezależnie od tego oczekując od nas miłości do niego, oddawania mu czci i okazywania posłuszeństwa. Jeśli nie wydał on żadnych tego rodzaju poleceń, Biblia jest bardzo myląca w kwestii jego moralnej natury.

Niektórzy mogą się już niecierpliwić, mówiąc sobie: „W porządku, wszyscy to wiemy. Wiemy, że biblijny Bóg nakazywał składanie ofiar z dzieci i ludobójstwo, zezwalał na niewolnictwo i gwałty i robił wiele innych rzeczy wprawiających chrześcijanina z XXI wieku w niejakie zakłopotanie. Wiedzieliśmy to wszystko, zanim Nowi Ateiści zaczęli robić wokół tego tyle hałasu. Nie potrzebujemy, żeby nam o tym mówić. Mamy własne sposoby obrony Boga przeciw tym zarzutom i sposoby te nie wymagają od nas odrzucenia tezy, że Bóg powiedział to, co wkłada w jego usta Biblia. Interesuje nas tylko, czy masz jakiś argument przeciw naszym metodom obrony, na który trzeba by odpowiedzieć”.

Przekonają się państwo, że nie mam złudzeń co do swej roli na tej konferencji. Nie polega ona na przedstawieniu punktu widzenia, do którego ostatecznie uda się może przekonać chrześcijańskich filozofów. Mam być sparingpartnerem, kimś, kto pomoże wierzącym wypracować najlepszą strategię obrony przeciw starym argumentom, które zyskały nową wagę, gdy wydarzenia z 11 września uczyniły bardziej słyszalnym głos krytyków etyki religijnej. Przyjmuję tę rolę. Sądzę jednak, że tym bardziej mam powód do nalegania, by uznać, że Biblia zawiera wiele naprawdę przerażających fragmentów – i to nie tylko Biblia hebrajska, ale także księgi nazywane przez chrześcijan Nowym Testamentem. Chrześcijanie nie powinni cieszyć się z moralnej wyższości ich pism nad pismami Żydów, jak postaram się wykazać przed końcem mojej wypowiedzi. W naszym omówieniu ofiarowania Izaaka spotkaliśmy się już z przykładem ukazującym, jak ważne są liczby. Gdyby polecenie złożenia Izaaka w ofierze było odosobnionym przypadkiem, może nie byłoby większych problemów z przyznaniem, że Biblia raz przypisuje Bogu wydanie polecenia, którego nigdy nie wydał i które nigdy nie przysłoby mu do głowy – szczególnie

---

opisów podboju Kanaanu, zob. J. Kugel, *How to Read the Bible: A Guide to Scripture, Then and Now*, New York: Free Press/Simon and Schuster 2007, rozdz. 22.

<sup>18</sup> Np. w Lb 21, 1–3, Pwt 2, 30–35; 3, 3–7, Joz 6, 17–21; 10, 28 i 11, 10–11.

że w Biblii znajdują się także fragmenty, w których Bóg mówi, że nigdy, w żadnym razie, nie wydałby takiego nakazu. Lecz jeśli Biblia wielokrotnie przypisuje Bogu wydawanie strasznych poleceń, to nie można zaprzeczyć wiarygodności tekstu bez podnoszenia poważnych wątpliwości co do tezy, że przez jej karty przemawia Bóg. Później spotkamy się jeszcze z kolejnymi przykładami wagi liczb.

Najpierw jednak rozważmy odpowiedź, jakiej ktoś mógłby udzielić w kwestii ofiarowania Izaaka:

Zwróćmy uwagę, że powód kłopotów Adamsa z ofiarowaniem Izaaka to jego zbyt duża wrażliwość. Zbudował przekształconą wersję teorii boskich przykazań, zgodnie z którą polecenia boskie są wiążące tylko wtedy, gdy są poleceniami kochającego Boga<sup>19</sup>. Nie może zdobyć się na przyznanie, że okazywanie okrucieństwa dla niego samego byłoby dobre, gdyby taki był nakaz Boga – więc w obliczu biblijnej opowieści, w której Bóg wydaje polecenie wyglądające na niezwykle okrutne, trudne do pogodzenia z kochającą naturą przypisywaną przez niego Bogu, pozostaje mu tylko odrzucić posiadane dane.

Lecz, jak Pan wykazał, ta droga – jeśli konsekwentnie się nią podąża – prowadzi do zbyt dużego sceptycyzmu co do wiarygodności biblijnych przekazów. Właściwe rozwiązanie polega na przyjęciu twardszej wersji teorii boskich poleceń. Najwyższa zwierzchność Boga nad światem pociąga za sobą fakt, że każde jego polecenie jest sprawiedliwe, niezależnie od jego treści. Gdyby wiązały go jakiegokolwiek moralne ograniczenia – coś, na co nie pozwalałaby mu sprawiedliwość – byłoby to możliwe tylko dlatego, że on sam podlegałby woli jakiegoś wyższego autorytetu. Lecz nie ma żadnej wyższej istoty władnej wydawać mu polecenia. Musimy zatem przewyciężyć swą wrażliwość i przyznać, że wszystko, co wydaje się Panu tak okropne – ofiary z dzieci, ludobójstwo, niewolnictwo, gwałty i wszystko inne, co mógłby Pan przywołać – jest dobre, jeśli to Bóg to nakazuje lub na to zezwala<sup>20</sup>.

Nie twierdzą, że moja twarda wersja teorii boskich poleceń i wersja sformułowana przez Adamsa to jedyne dostępne opcje. Woluntaryzm można

<sup>19</sup> Np. w artykułach na ten temat opublikowanych w: R. Adams, *The Virtue of Faith*, Oxford: OUP 1987.

<sup>20</sup> W swych uwagach do zawartej w tym tomie wypowiedzi Evana Falesa profesor Plantinga wydaje się przyjmować dosyć twardą wersję teorii boskich poleceń. Dobre omówienie niektórych związanych z tych problemów przedstawił W. Morriston, *What if God Commanded Something Terrible? A Worry for Divine-Command Meta-ethics*, „Religious Studies” 45(2009), nr 3, s. 249–267.

rozwijać na wiele różnych sposobów. Twierdzą tylko, że tego rodzaju teoria wystarczy do usprawiedliwienia wszelkich kłopotliwych poleceń zawartych w Piśmie. Z punktu widzenia obrońcy wiary stanowi to jej wielką zaletę. Może to być jednak także słabość z każdego możliwego punktu widzenia: nie ma nic, w Biblii czy poza nią, czego nie mogłaby usprawiedliwić. Może to czynić ją niestrawną dla wielu współczesnych żołądków<sup>21</sup>.

W zrozumieniu tego pomoże nam pewna analogia literacka. Na potrzeby dyskusji uznajmy, że ktoś, kto coś tworzy, z samego tego tytułu ma prawo to zniszczyć. Jak mówi Hiob: „Dał Pan i zabrał Pan. Niech będzie imię Pańskie błogosławione!” (Hi 1, 21). Bóg, który dał życie Izaakowi, ma zatem prawo odebrać mu je w dowolnej chwili. Mimo wszystko jednak odebrać komuś życie to nie to samo co zlecić to komuś innemu – szczególnie gdy ten ktoś w normalnych okolicznościach miałby obowiązek otaczać troską tego, kto ma zostać zabity, a co więcej, bardzo go kocha. Jednym z powodów, dla których historia Abrahama i Izaaka jest tak przerażająca, jest to, że Bóg poleca *ojcu* zabić jego własnego syna, którego ten – zgodnie z tekstem – kocha. W powieści Williama Styrona *Wybór Zofii* doktor z Auschwitz zmusza młodą matkę do podjęcia decyzji, które z jej dwojga dzieci przeżyje, a które pójdzie do komory gazowej. Gdyby doktor chciał po prostu śmierci jednego z dzieci, mógłby zabić je samodzielnie albo polecić to komuś innemu. Lecz to mu nie wystarczyło; przez zmuszenie matki do wybrania dziecka przeznaczonego do zabicia chciał obarczyć matkę częścią winy za jego śmierć. Twierdzą, że był sadystycznym draniem. Jak straszna musiała być dla dziewczynki śmierć ze świadomością, że zdecydowała o tym jej matka! Jak straszna musiała być dla matki nie tylko konieczność dokonania wyboru, ale także świadomość, że jej dziecko zginęło, wiedząc o nim! Pod koniec powieści Zofia, nie mogąc znieść poczucia winy, popełnia samobójstwo.

<sup>21</sup> Ale oto linia argumentacji niezależna od moralnej odrazy, którą większość ludzi odczuwa na myśl, że nie istnieje zbiór czynów, które należy wykluczyć jako niewątpliwie złe. Niektóre fragmenty Biblii najłatwiej jest interpretować za pomocą twardej wersji teorii boskich poleceń. Powiedziałem już (*Maimonides, Spinoza and the Book of Job*, w: H. Ravven, L. Goodman (red.), *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*, Albany: SUNY Press 2002), że jednym z nich jest Księga Hioba. W Biblii pojawiają się jednak także teksty niezgodne z twardą wersją teorii boskich poleceń. Mówiłem już kiedyś (*The Covenant with God in Hobbes' Leviathan*, w: T. Sorrell, L. Foisneau (red.), *Leviathan after 350 Years*, Oxford: Clarendon Press 2004), że twarda wersja teorii boskich poleceń byłaby niespójna z biblijną koncepcją przymierza między Bogiem a człowiekiem, kiedy Bóg składa ludowi Izraela obietnice, którymi następnie jest związany. Twierdzą, że Księga Hioba – co jest spójne z przyjęciem przez nią teorii boskich poleceń – odrzuca teologię przymierza. Każda twarda wersja teorii boskich poleceń musi odrzucać tezę, że Bóg może składać wiążące go następnie obietnice.

Czy Bóg to sadystyczny drań – czy tylko udaje go w Biblii? Nakazanie Abrahamowi, by upiekł ciało swego martwego syna, wygląda na zbędne okrucieństwo. Nawet nazistowski lekarz nie posunął się tak daleko. A może powinniśmy być wdzięczni Bogu, że nie poszedł jeszcze dalej? W historii, która do nas dotarła, nie dodał ostatecznie: „Zanim zmienisz ciało syna w kupkę popiołu, wytnij jego wątrobkę i usmaż ją na kolację. Później wsuń ją z fasolą, popijając wysmienitym chianti”. Szczegóły tego hipotetycznego polecenia mogą stanowić anachronizm, ale nie można go wykluczyć przy żadnej wersji teorii boskich poleceń wystarczająco twardej, by usprawiedliwić ludobójstwo. Kanibalizm nie wydaje się wykraczać poza to, co jest w stanie nakazać Bóg z hebrajskiej Biblii. Gdy mieszkańcy Jerozolimy obrazili Boga przez złożenie ofiary Baalowi, nie zawahał się zagrozić: „Sprawię, że będą jedli ciała swoich synów i córek” (Jr 19, 9). Być może słowa te zawierają jakąś tajemnicę – lecz „tajemnica” to wygodna odpowiedź na tak liczne zarzuty, że nie powinniśmy jej nadużywać.

Organizatorzy konferencji wybrali na jej motto werset z Księgi Izajasza (55, 8) „Moje drogi nie są waszymi drogami”<sup>22</sup>. Sądzę, że werset ten przemówił do nich, bo mieli na myśli coś w tym rodzaju: Bóg jest istotą posiadającą nieskończoną potęgę, wiedzę i dobro – my zaś jesteśmy skończonymi istotami ludzkimi, których potęga, wiedza i dobro są bardzo ograniczone. Bóg zatem przewyższa nas do tego stopnia, że nie zawsze możemy pojąć powody jego działań, które mogą być ogromnie złożone. Czasem robi rzeczy, które wydają nam się złe, a wręcz głęboko odrażające dla naszej moralnej wrażliwości – lecz przepaść między jego intelektem a naszym daje nam podstawy, by w tego rodzaju przypadkach wątpić w swój osąd. O ile mamy podstawy, by wierzyć w istnienie Boga posiadającego tradycyjnie przypisywane mu zalety, musimy także uwierzyć, że miał zadowalające moralnie powody dla wszystkich swych czynów i że w przypadkach, które sprawiają nam problem, występowały jakieś wyjątkowe okoliczności – nieprzeniknione dla nas, lecz zrozumiałe dla nieskończonego intelektu – które usprawiedliwiają jego działania. Nazwę to *argumentem z wyższych racji*. Zdaje się, że jest to droga lubiana przez sceptycznych teistów<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Całość wersetu w polskim przekładzie BT: „Bo myśli moje nie są myślami waszymi ani wasze drogi moimi drogami – wyrocznia Pana” (przyp. tłum).

<sup>23</sup> Za sceptycznego teistę uważam kogoś, kto podziela pogląd sformułowany początkowo w odpowiedzi na ewidencjalistyczną wersję problemu zła autorstwa Rowe’a: że nie mamy wystarczającej wiedzy na temat dobra i zła, by wydawać nawet uprawdopodobniające sądy o tym, czy istnienie rozpowszechnionego, znacznego i niezasłużonego cierpienia jest dobrym powodem do odrzucenia istnienia Boga. Jak wyjaśnia Michael Bergmann

Fragment z Księgi Izajasza może pasować do sceptycznego teizmu, lecz nie sądzę, by wspierał pogląd, że tylko wady naszego pojmowania nie pozwalają nam przychylić się do wyższej moralności sankcjonującej ludobójstwo. Fragment ten pojawia się w kontekście wezwania do pokuty, które ma dać nikczemnikom motywację do żalu za grzechy. Dzieje się to przez zapewnienie ich, iż drogi Boga różnią się od dróg grzeszników w tym, że jeśli grzesznik prawdziwie żałuje swych grzechów i poprawia swe zachowania, Bóg mu przebaczy. Ludzie nie zawsze są tak wyrozumiali. To jeden z fragmentów, w których biblijny Bóg pojawia się w pozytywnym świetle pod względem moralnym. My, ludzie, nie przebaczymy tak często, jak powinniśmy. Lecz choć może nie być łatwo ustalić, czy w konkretnym przypadku przebaczenie jest właściwe, a w kwestii jego usprawiedliwienia przez zaistniałe okoliczności mogą powstać uzasadnione różnice zdań, większość z nas przyzna z łatwością, że często postępowalibyśmy lepiej, gdybyśmy byli bardziej wyrozumiali. Na szczęście, większość z nas miałaby problem z przyjęciem tezy, że postępowalibyśmy lepiej, popełniając ludobójstwo, gwałt czy składając ofiarę z dzieci.

Nie sądzę, by organizatorzy konferencji chcieli tym fragmentem cokolwiek uzasadnić. Uznali po prostu, że ten znany werset może być użyty jako wygodne podsumowanie zupełnie innej kwestii, wiarygodnej filozoficznie niezależnie od jakiegokolwiek fragmentu Pisma: że wyciąganie negatywnych wniosków o moralnym charakterze Boga z biblijnych opisów jego działań stanowiłoby arogancję. Może to wyglądać na pociągająco skromne stanowisko, jeśli rozważa się je w oderwaniu od konkretów. Prowokuje ono jednak pytanie: jak, jeśli nie na podstawie jego działań, mamy oceniać moralny charakter Boga? Czy nie musimy wydać pewnych sądów na temat jego moralnego charakteru – na przykład prawdomów-

---

(*Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil*, „Noûs” 35(2001), nr 2, s. 278–296), teizm sceptycznego teisty jest „po prostu tradycyjnym monoteistycznym poglądem, że istnieje wszechwiedzący, wszechmocny i absolutnie dobry byt”. W stosunku do tej tezy sceptyczny teista nie jest sceptyczny; jest on sceptyczny co do naszej wiedzy o wartościach – co do tego, czy znane nam możliwe typy dobra i zła są reprezentatywne dla możliwych typów dobra i zła istniejących w ogóle, a także co do tego, jakie są relacje wynikania między tymi możliwymi typami.

Bez przyznawania, że sceptyczny teizm jest właściwą odpowiedzią na wersję problemu zła sformułowaną przez Rowe'a, skłonny jestem twierdzić, że staje przed szczególnymi trudnościami, gdy rozszerza się go na to, co David Lewis (*Divine Evil*, w: L. Antony (red.), *Philosophers without Gods*, Oxford: OUP 2007, s. 231–242) nazwał boskim złem. Musimy wiedzieć wystarczająco wiele o dobru i złu, by wydać jakiś osąd o moralnym charakterze Boga – a szczególnie jego prawdomówności – jeśli mamy założyć, że objawienie przezeń czegoś za pośrednictwem Biblii jest dowodem prawdy tej księgi.

ności – jeśli mamy wierzyć w to, co mówi w Piśmie, które ma być jego słowem? Mówiąc dokładniej: czy ten moralny sceptycyzm da się obronić, jeśli rozważymy wynikające z niego konkrety, biorąc pod uwagę biblijny przekaz o wydanych przez Boga nakazach i zezwoleniach? Czy rzeczywiście chcemy uznać, że składanie dzieci w ofierze nie jest wyraźnie złe? Albo też – że czymś wyraźnie złym nie jest ludobójstwo? Sprzedawanie córki w niewolę? Gwałcenie branek wojennych?

Nie chciałbym być zmuszony do obrony pozytywnej odpowiedzi na *każde* z tych pytań, do twierdzenia, że w *żadnym* z tych przypadków nie jest jasne, co należy uczynić. Co jest wyraźnie złe, jeśli nie te właśnie rzeczy? Raz jeszcze ważne są liczby. Czy sceptyczny teista musi być całkowitym sceptykiem w kwestiach moralności? Można się spierać, że *możliwe* jest, iż nasze intuicje moralne są błędne lub „niewłaściwie ukształtowane przez obecną niefortunną modę”<sup>24</sup>. Sądzę, że w świecie teisty wszystko jest możliwe. Jeśli jednak nasze intuicje moralne są całkowicie błędne w tak wielu kwestiach – nawet gdy chodzi o rzeczy, które wydają się niewątpliwe – nie możemy winić wyłącznie mody. Co najmniej w przypadku ofiar z dzieci potępienie nie jest kwestią obecnej mody, lecz sięga czasów Jeremiasza i Ezechiela.

Wątpię, by ktoś, kto podąży rozważaną tu przeze mnie drogą, zechciał przyjąć całkowity sceptycyzm moralny. Podejrzewam, że będzie raczej utrzymywać, że  *pewne* rzeczy są wyraźnie właściwe, a inne wyraźnie niewłaściwe. Na przykład – Biblia mówi, że Bóg nakazuje nam kochać naszych bliźnich jak siebie samych. Nawet sceptyczny teista zgodziłby się pewnie, że miłość bliźniego jest wyraźnie dobra. Załóżmy, że się zgadza. Czy może, nie popadając w sprzeczność, dodać, że choć oczywiście musimy kochać naszych bliźnich, to, o ile nam wiadomo, zabijanie ich może być słuszne? Albo że, o ile wiemy, może być słuszne zabicie mężczyzny i zgwałcenie ich kobiet?

---

<sup>24</sup> Michael Bergmann zasugerował tę możliwość w uwagach do przekazanej w czerwcu wersji mojego artykułu, choć przedstawił ją jako ogólne przemyślenia warte wzięcia pod uwagę, jeśli chce się uznać za dowód moralne intuicje, a nie jako odpowiedź na konkretne moralne intuicje sprzeciwiające się na przykład gwałtowi czy ludobójstwu. Zapewnia mnie, że nie uważa, by były one błędne z powodu obecnej mody idącej w złym kierunku. Kontekstem było pytanie, czy nasze moralne intuicje o niemoralności postępowania poleconego czy dozwolonego przez biblijnego Boga wystarczą, by przeważać jakiekolwiek historyczne dowody wspierające Boże natchnienie Pisma. Mój pogląd na ten temat jest następujący: podczas gdy dowody historyczne mogą w zasadzie wystarczyć, by przekonać nas, że nadprzyrodzona istota natchnęła autorów Biblii do napisania ich słów, niemoralność poleconego czy dozwolonego postępowania byłaby i tak przeważającym argumentem przeciwko uznaniu tej istoty za absolutnie dobrego Boga chrześcijańskiej teologii filozoficznej.



Nie powiedziałbym. Jeden z organizatorów tej konferencji przedstawił mi jednak taką obronę – nie gwałtu na Kananejkach, ale próby eksterminacji całej społeczności Kananejczyków. Muszę podkreślić, że profesor Bergmann, przesyłając mi swe rozumowanie, dał mi jasno do zrozumienia, że się pod nim nie podpisuje, a tylko prezentuje możliwą linię argumentacji, którą powinienem rozważyć. Wygląda ona w ten sposób<sup>25</sup>:

[1] Czy absolutnie kochający Bóg mógłby zdecydować, że zniszczy *pojedynczą osobę*, którą głęboko kocha, ale *która uporczywie zachowywała się niemoralnie*? Taka decyzja wygląda na epistemicznie możliwą i spójną. Choć Bóg przedstawiony jest jako kochający, miłosierny i nie zawsze zsyłający na ludzi karę, na którą zasługują, czasami rzeczywiście karze przez odebranie życia. Wygląda na to, że jest to zarówno sprawiedliwe, jak i zgodne z absolutną miłością i dobrem.

[2] Rozważmy teraz hipotetyczną społeczność, której większość członków zachowywała się niemoralnie przez całe pokolenia. Załóżmy, że Bóg decyduje, że zniszczy *tylko tych członków społeczności, którzy uporczywie czynili źle*. Jeśli absolutnie kochający, dobry i miłosierny Bóg mógłby zabić jedną osobę z takiego powodu, mógłby chyba także zabić *wszystkich winnych członków społeczności*. Jakie znaczenie ma fakt, że wszyscy są tej samej rasy? Wygląda na to, że żadne, bo Bóg wymierza im karę nie za rasę, lecz za złe postęпки.

Zgodziłbym się z tezą podaną w pierwszym akapicie, ale nie sądzę, by można było rozszerzyć je z pojedynczej niegodziwej osoby na wszystkich niegodziwców. Takie posunięcie nasuwa pytanie: Co z Bożym miłosierdziem? Jeśli Bóg jest miłosierny, czy nie będzie niekiedy oszczędzał tych, którzy zasługują na karę? Można odpowiedzieć: Bóg może przecież okazywać miłosierdzie poza obrębem naszej hipotetycznej społeczności. To jednak sprawiałoby wrażenie, że niegodziwcy z tej społeczności karani są nie tylko za swe złe czyny, ale też za to, że do niej należą. Bóg okazywałby czasem miłosierdzie ludziom spoza społeczności, ale nigdy jej członkom. Naprawdę problematyczne posunięcia dopiero jednak nadchodzą.

[3] Porównajmy przypadek przedstawiony w [2] z przypadkami ludobójstwa w historii najnowszej. Czy przypadki te stoją na tym samym

<sup>25</sup> Ponumerowane akapity pochodzą z uwag Bergmanna do czerwcowej wersji mojego artykułu. Sparafrazowałem je, by było krócej, lecz Bergmann zapewnił mnie, że moja parafraza nie odchodzi od tego, co napisał. Podkreślenia są moje. Michael Rea także uważa, że ta linia rozumowania warta jest uwagi, choć sam również jej nie przyjmuje.

poziomie pod względem moralnym? Nie. Ludobójstwo w najnowszej historii było motywowane głupią nienawiścią, rasizmem i żądzą władzy. Odbieranie przez Boga życia winnym członkom hipotetycznej społeczności jest motywowane jego miłością do członków tej społeczności i do tego, co właściwe i sprawiedliwe. Te dwa rodzaje zabijania bardzo się różnią – motywacja jednego z nich jest niegodziwa, drugiego czysta. Wszystko to pomimo bardzo podobnych skutków: śmierci większości ludzi należących do pewnej społeczności. Wygląda więc na to, że określenie „ludobójstwo” nie jest odpowiednie, bo łączy dwa bardzo różne rodzaje masowej zagłady.

[4] Oczywiście, przypadek opisany powyżej, gdzie Bóg wymierza karę tylko winnym, jest inny niż te, które znamy z Biblii. W Biblii Bóg poleca zabić niewinnych (dzieci i niemowlęta) wraz z winnymi. Prawdziwy problem polega więc na tym, że (a) niewinni giną wraz z winnymi, (b) Bóg nie zabija ich sam, lecz poleca uczynić to ludziom. Jeśli chodzi o (a), trzeba się zastanowić, jaki sens ma wyrządzanie krzywdy całym społecznościom za grzechy większości ich członków. Jasne jest, że niewinni członkowie nie ponoszą winy i nie zasługują na karę<sup>26</sup> – ale czy jest jasne, że pozbawienie ich życia wraz z winnymi będzie niesprawiedliwe? Czy jest jasne, że ponoszenie krzywdy przez wszystkich członków grupy z powodu złych postępów większości jej członków jest zawsze moralnie niewłaściwe, nawet gdy nie wszyscy członkowie grupy postępowali źle? Jeśli nie, to nie jest także oczywiste, że (a) stanowi nieprzekraczalną przeszkodę. Problem z (b) polega na tym, że może spowodować psychiczne szkody w tych, którzy zabijają; prezentuje także pokusę, by zabijać z nieczystych powodów (a nie z miłością, miłosierdziem i pragnieniem sprawiedliwości, które, jak zakładamy,

---

<sup>26</sup> Warto zwrócić uwagę na to ustępstwo na rzecz modernizmu. Porównajmy je z fragmentem z Augustyna, cytowanym przez profesora Seitza w jego wypowiedzi: „Dlatego też w żadnym wypadku nie należy sądzić, że to jest okrucieństwo, iż Jozue nie przepuścił nikomu żywemu w tych miastach, które zostały mu wydane. Tak bowiem Bóg rozkazał. A ci, którzy na tej podstawie sądzą, że sam Bóg był okrutny, i dlatego nie chcą wierzyć, jakoby to Bóg był prawdziwym autorem Starego Testamentu, wydają przewrotny sąd tak samo odnośnie działania Bożego jak i grzechów ludzi nie wiedząc, jak każdy i co powinien wycierpieć. Uważają za jakieś wielkie zło, kiedy niszczy się rzeczy zniszczalne i kiedy śmiertelnicy giną” (Augustyn, *Problemy Heptateuchu*, cz. 2, przeł. J. Sulowski, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1990, s. 67). Nawet więc kananejskie niemowlęta zasłużyły na cierpienie. Augustyn przyjmuje doktrynę uniwersalności grzechu głęboko zakorzenioną zarówno w Biblii hebrajskiej, jak i w pismach chrześcijańskich. W tej kwestii zob. *Anchor Bible Dictionary*, hasło *Sin, Sinners*. Zob. także analizę u Petera Browna (*Augustyn z Hippo-ny*, przeł. W. Radwański, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1993, s. 394–406).

motywowałyby Boga, gdyby to on sam odbierał życie). W świetle tego wszystkiego, czy można sądzić – bez popadania w sprzeczność – że kochający Bóg mógłby nakazać ludziom zabijanie? Jeśli Bóg może zabijać sam w kochający i sprawiedliwy sposób, czy jest sprzeczne z jego naturą nakazanie ludziom, by to uczynili (jak zakładamy – w taki sam sposób)? Tutaj także nie jest to oczywiste.

Tak kończy się (hipotetyczna) odpowiedź sceptycznego teisty. Nie dziwi mnie, że rzeczywisty sceptyczny teista, który przesłał mi tę argumentację, nie jest gotów się pod nią podpisać.

Po pierwsze, to zrozumiałe, że chrześcijanin wolałby raczej uniknąć określenia nakazu całkowitego zniszczenia Kananejczyków jako ludobójczego. To takie okropne słowo. Tym jednak właśnie jest ludobójstwo: systematyczną eksterminacją grupy etnicznej lub narodowej. Zwykle nie czynimy motywu eksterminacji częścią definicji. Przyczyna jest dość jasna: trudno sobie wyobrazić dobry powód, by próbować zabić wszystkich członków grupy etnicznej, łącznie z dziećmi, a nawet niemowlętami. Jeśli nie chcemy bronić najgorszych fragmentów Pisma, nie potrzebujemy wprowadzać rozróżnienia na ludobójstwo dobre (nakazane przez Boga) i złe (takie jak te nakazane przez Hitlera i Pol Potą).

Po drugie, taka próba znalezienia dobrego motywu dla ludobójstwa Izraelitów nie jest bardziej przekonująca niż racje podane w Biblii. „Bóg darzył Kananejczyków taką miłością, że polecił Izraelitom całkowicie ich zniszczyć”. „Bóg tak bardzo kochał sprawiedliwość, że nakazał, by niewinni zostali wymordowani wraz z winnymi”. Być może nieuprzejmie jest ubierać te myśli w tak orwellowskie wyrażenia. Być może bardziej zgodne z etykietą akademicką byłoby przesłonięcie ich przyzwoitym i niejasnym żargonem filozoficznym: „Jest epistemicznie możliwe, że Bóg nakazał Izraelitom zniszczenie Kananejczyków z miłości do Kananejczyków” i „Jest epistemicznie możliwe, że Bóg nakazał Izraelitom zniszczenie niewinnych wraz z winnymi z miłości do sprawiedliwości”. Lecz czy nie będzie to po prostu powtarzanie, że musimy kochać naszych bliźnich i sprawiedliwość? Polecono nam, by kochać bliźnich i sprawiedliwość, ale nie mamy pewności, jakich konkretnych czynów wymaga od nas to polecenie. O ile nam wiadomo, miłość bliźniego może od nas wymagać, byśmy bliźniego zabili<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Sceptycznemu teiście można zadać pytanie: gdy mówimy, że jest epistemicznie możliwe, iż Bóg działał z miłości, gdy polecił Izraelitom zniszczyć Kananejczyków, zapewne rozumiemy przez to, że nic z tego, co wiemy, nie wyklucza dojścia przez nas do takiego

Nie oznacza to, że biblijne uzasadnienie zabójstwa jest lepsze. Bóg nie ukrywa powodów swych ludobójczych nakazów. Mówi, że Kananejczycy muszą zginąć, bo jeśli by pozwoliło im się żyć, skłoniliby Izraelitów do przyjęcia swych bałwochwalczych praktyk religijnych<sup>28</sup>. To oficjalne uzasadnienie nakazuje zabić ich, by chronić religię Izraelitów, a nie by ukarać ich własną niegodziwość czy, tym bardziej, nie wynika z dziwnego przekonania, że będzie to dowód miłości. Można zrozumieć, dlaczego kapłani i prorocy ogłaszający nam wolę Boga uważali ochronę religii Izraelitów za cel wart poświęcenia życia wielu Kananejczyków. Tak samo jednak jak teza, że sprawiedliwość wymaga śmierci kananejskich dzieci, słabnie w obliczu faktu, że niewinni mają zginąć wraz z winnymi, teza, że ochrona religii Izraelitów wymaga śmierci dzieci kananejskich, jest osłabiona przez fakt, że dzieci nie stanowią realnego zagrożenia dla tej religii – nie wysłały przecież kultu Baala z mlekiem matki. Jest to tylko oficjalne uzasadnienie. Między wierszami można bowiem wyczytać, że pewną rolę mogły też odgrywać mniej szlachetne pobudki – jak wtedy, gdy czytamy, że ludzie z odległych miast mieli być oszczędzeni *pod warunkiem, że poddadzą się władzy Izraelitów*. Oczywiście, nikt nie kierował się tu żądzą władzy – a już na pewno nie kapłani i prorocy.

---

wniosku. Czy możemy jednak ocenić przybliżone prawdopodobieństwo tego wniosku? Czy jest ono, powiedzmy, mniejsze niż 0,01? Między 0,01 i 0,1? A może większe niż 0,1, lecz mniejsze niż 0,5? Czy też nasza niepewność jest tak wielka, że nie możemy nawet w przybliżeniu ocenić tego prawdopodobieństwa, tak że, o ile nam wiadomo, może ono być bardzo wysokie?

<sup>28</sup> Takie wyjaśnienie dominuje. Zob. Pwt 7, 4 i 16; 20, 18 i Wj 23, 23–24; 32–33; 34, 11–16. Niekiedy Biblia odwołuje się do niegodziwości Kananejczyków, lecz nie jest to typowe. Dwóch z organizatorów (Murray i Bergmann) zasugerowało w uwagach do czerwonej wersji mojego artykułu, że być może nie były to jedyne czy nawet najważniejsze powody wydania przez Boga polecenia rzezi. Być może nie byłibyśmy w stanie zrozumieć jego najważniejszych powodów. „A jeśli nie, to czy możemy wyciągnąć wniosek, że powody Boga nie były dobre (skoro nie mamy ich wszystkich przed oczami)?” (Bergmann).

Problem polega na tym, że gdy ktoś mający władzę wydaje nakaz czy pozwolenie, podając tego przyczynę, osoba, która je otrzymuje, w naturalny sposób uzna tę przyczynę za wystarczający powód dla podobnego czynu w podobnych okolicznościach w przyszłości. Jeśli pozwolę studentce pisać dłużej egzamin z powodu jej trudności w nauce, nie będę w porządku, jeśli odmówię rozszerzenia tego pozwolenia na kolejne egzaminy (lub kolejnych studentów), chyba że okoliczności różnią się w jakiś sposób. Jeśli Bóg nie mógł odpowiednio wyjaśnić swych powodów nakazania Izraelitom zniszczenia Kananejczyków, powinien był to powiedzieć, jasno informując, że połączenie nakazu i powodu podane w tym przypadku nie powinno być uważane za ustanawiające precedens dla przyszłych, pozornie podobnych sytuacji. Prawa muszą być jasne, jeśli mają odpowiedzialnie kierować postępowaniem. To jedna z trudności związanych z próbami przeniesienia strategii argumentacyjnych sceptycznego teizmu z ewidencjalistycznego problemu zła na problem boskiego zła.

Znaczna część tego hipotetycznego argumentu w obronie ludobójstwa dokonanego przez Izraelitów składa się z pytań retorycznych. Nie sprzeciwiam się z zasady grze w pytania retoryczne. Sam zadawałem je w tym rozdziale. Kiedy jednak to my słyszymy takie pytania, zawsze musimy spytać, czy rzeczywiście odpowiedź na nie brzmi tak, jak chce pytający. „Czy jest oczywiste – pyta mój hipotetyczny przeciwnik – że niesprawiedliwie jest zabić niewinnych wraz z winnymi?” Sugerowana przezeń odpowiedź brzmi może „Nie”, ale ja odpowiem: „Tak, to oczywiste”. Jeśli cokolwiek w kwestiach moralności jest oczywiste, to właśnie to. Jest to szczęśliwie jeden z przypadków, w których możemy cytować Biblię przeciw niej samej. W dawnych czasach Mojżesz ogłosił, że Bóg jest zazdrosnym Bogiem, który „za nieprawość ojców karze synów do trzeciego i czwartego pokolenia, tych, którzy [go] nienawidzą”<sup>29</sup>. Tradycja biblijna traktuje Mojżesza jako największego z proroków, do którego Bóg mówił jaśniej niż do innych<sup>30</sup>. Ja jednak sugeruję, że w tej sprawie późniejsi prorocy mieli lepsze pojęcie o tym, co dobre i złe. Ezechiel zauważył i naprawił niesprawiedliwość reguł, jakie Mojżesz przypisywał Bogu:

Umrze tylko ta osoba, która grzeszy. Syn nie ponosi odpowiedzialności za winę swego ojca ani ojciec – za winę swego syna. Sprawiedliwość sprawiedliwego jemu zostanie przypisana, występki zaś występnego na niego spadnie (Ez 18, 20).

Tę rozbieżność między nauczaniem Mojżesza a Ezechiela łatwo wyjaśnić, jeśli uznajemy Biblię za tekst czysto ludzki, mogący przypisywać Bogu różne poglądy w różnych czasach, podczas gdy lud Izraela stopniowo rozwija coraz głębsze rozumienie sprawiedliwości. O wiele trudniej jest zrozumieć tę rozbieżność przy założeniu, że Biblia jest natchnionym słowem doskonałego moralnie Boga, którego moralny charakter nie ulega zmianie.

Ta wzmianka o postępie moralnym prowadzi mnie do mojego ostatniego punktu. Organizatorzy tej konferencji określili jej temat: „Charakter Boga w Biblii *hebrajskiej*”. Ta koncentracja na Biblii hebrajskiej może sugerować, że to właśnie tam leży problem – tam, a nie w pismach chrześcijańskich, w których Bóg przedstawiony jest jako bardziej życzliwy, łagodny i kochający niż w Biblii hebrajskiej, gdzie jest tak skłonny do gniewu i pomsty. Ten chrześcijański stereotyp może mieć pewną podstawę, ale pod wieloma względami jest nieuzasadniony. Zauważyłem już, że w hebrajskiej Biblii znajdują się znaki postępu moralnego, a jako przykłady

<sup>29</sup> To cytat z Wj 20, 5. Takim samym językiem posługuje się Pwt 5, 9.

<sup>30</sup> Zob. Pwt 34, 10 i Lb 12, 6–8.

podałem sprzeciw późniejszych proroków wobec kary zastępczej i składania ofiar z dzieci. (Smutne byłoby unieważnienie przez sceptycznych teistów jasności moralnej osiągniętej przez proroków w tych sprawach). Przytoczę tu wspaniały fragment Księgi Micheasza:

Powiedziano ci, człowiecze, co jest dobre.  
I czego żąda Pan od ciebie,  
jeśli nie czynienia sprawiedliwości, umiłowania wierności  
i pokornego obcowania z Bogiem twoim<sup>31</sup>?

Możemy pragnąć, by cała zawartość Biblii była zgodna z tym stwierdzeniem.

Takie oznaki postępu moralnego można odnaleźć w Biblii hebrajskiej<sup>32</sup>. Oznaki moralnego postępu pozostają obecne, gdy od Biblii hebrajskiej przejdziemy do pism chrześcijańskich. Kara za cudzołóstwo nakazana przez hebrajską Biblię to kara śmierci<sup>33</sup>. Cudzołóstwo z pewnością jest złe, lecz taka za nie kara jest absurdalnie surowa. To częsty problem w Prawie Mojżeszowym i mocny argument na poparcie naszych wątpliwości co do moralnego charakteru Boga, który ma być ostatecznym źródłem tego prawa<sup>34</sup>. Dodają więc otuchy słowa Jezusa, który, wezwany do odpowiedzi na pytanie, co zrobić z kobietą schwytaną na cudzołóstwie, miał odrzec:

<sup>31</sup> Mi 6, 8. W przekładzie NJPS werset ten wygląda następująco: „He has told you, O man, what is good, And what the Lord requires of you: Only to do justice, And to love goodness, And to walk modestly with your God”. (W przekładzie na polski: „On powiedział ci, człowieku, co jest dobre, i czego wymaga od ciebie Pan: tylko żebyś czynił sprawiedliwość, kochał dobro, i kroczył pokornie ze swym Bogiem”).

<sup>32</sup> W podobnym duchu można wspomnieć o Am 5, 21–24, Oz 6, 6 i Iz 2, 2–4. Rozpoznanie w Biblii znaków postępu moralnego jest jednak problematyczne, jeśli ktoś jest przekonany, że Pismo stanowi słowo Boga, którego moralny charakter jest niezmienny.

<sup>33</sup> Na przykład w Kpł 20, 10 i Pwt 22, 22. Żaden z tych fragmentów nie wspomina o śmierci przez ukamienowanie, karze, którą Pwt 22, 23–24 wyznacza w szczególnych przypadkach, gdy kobieta jest zaręczoną dziewczyną. Wszystkie trzy fragmenty mówią, że wymienioną karę powinien ponieść zarówno mężczyzna, jak i kobieta.

<sup>34</sup> Załóżmy, że uderzenie lub przekleście ojca czy matki jest złe. Nawet wówczas kara śmierci wyznaczona za te wykroczenia w Wj 21, 15.17 jest wygórowana. W innych przypadkach powiedziałbym, że problem polega nie na zbytnej surowości kary wyznaczonej za karygodne postępowanie, lecz na wyznaczaniu kary za postępowanie na nią niezastępujące. Taki jest mój pogląd na zakaz jednopłciowych relacji w Kpł 18, 22 i na karę śmierci wyznaczoną za czary w Kpł 20, 27 i Wj 22, 17. Niefortunną cechą systemów moralnych bazujących na religii jest ich tendencja do zachowywania uprzedzeń i przesądów barbarzyńskiej fazy ludzkiego rozwoju, jakby były wyryte w kamieniu – i okrywania ich płaszczem boskiego zatwierdzenia. Łatwo nam to dostrzec, gdy dana religia, jak islam, wiąże się z inną kulturą. Znacznie trudniejsze jest to wtedy, gdy chodzi o religię naszej własnej kultury. Kiedy rezultatem są bezskuteczne próby zakazania powieści dla dzieci, jest to tyl-



„Kto z was jest bez grzechu, niech pierwszy rzuci w nią kamieniem”<sup>35</sup>. Zawałałbym się przed przyjęciem tezy, że tylko ci, którzy wolni są od grzechu, znajdują się moralnie w odpowiedniej pozycji do ukarania grzeszników, jak zdaje się sugerować ten fragment. System prawny załamałby się, gdybyśmy przestrzegali tej zasady. Dla wymierzających karę wydaje się jednak zbawienne pamiętanie o własnych błędach. Gdybyśmy o nich pamiętali, byłibyśmy może bardziej wyrozumiali. Tego mogliśmy się nauczyć już od Izajasza, więc nie jest to może najszcześniejszy przykład na poparcie tezy, że w pismach chrześcijańskich, gdy porówna się je z Biblią hebrajską, widoczny jest postęp moralny – lecz konkretność tego przykładu, widoczne w nim współczucie dla ludzkiej słabości i zdecydowanie, z jakim odrzuca Prawo Mojżeszowe, mogły wzmocnić oddziaływanie tego fragmentu jako nauczania moralnego. Można by pragnąć, by Jezus zawsze mówił w tym duchu.

Być może jaśniejszym przykładem postępu moralnego jest stopniowa zmiana w interpretacji Prawa Mojżeszowego, które mówi, że powinniśmy kochać naszych bliźnich jak siebie samych. W Księdze Kapłańskiej określenie „bliźni” sprawia wrażenie obejmującego w intencji autora tylko innych Izraelitów<sup>36</sup>. W miarę czasu zaczynało być rozumiane jako obejmujące całą ludzkość. Może nie być do końca jasne, czy zasługę z tytułu tej przemiany należy przypisać Jezusowi, czy Pawłowi<sup>37</sup> – lecz komukolwiek przypada zasługa i jakiegokolwiek miał motywy, zmiana była realna, znacząca i, ogólnie rzecz biorąc, jak sądzę, dobroczynna, nawet jeśli czyni to konkretne przykazanie znacznie trudniejszym do przestrzegania, bo w nowym rozumieniu stawia ono wyzwanie naturze, jaką podobno otrzymaliśmy od Boga. Miłość rodziny i przyjaciół jest dla nas znacznie łatwiejsza niż miłość innych przedstawicieli naszej kultury, z którymi nie łączą nas żadne szczególne relacje – nie mówiąc o ludziach innych kultur.

Wszystko to prowadzi ku lepszemu – ale nie znaczy to, że to, co późniejsze, zawsze jest lepsze. Niektóre zmiany, z którymi spotykamy się

---

ko zabawne – lecz kiedy skutkiem jest śmierć bezbronnym staruszek i odmowa przyznania równych praw dobrym obywatelom, jest znacznie gorzej. Wówczas jest to tragiczne.

<sup>35</sup> J 8, 7. Moglibyśmy życzyć sobie lepszego dowodu, że Jezus rzeczywiście to powiedział. Jak obecnie ogólnie wiadomo, ta często cytowana opowieść nie pojawia się w najstarszym rękopisie tej Ewangelii i wydaje się, że została dodana później.

<sup>36</sup> Kpł 19, 17–18. Podążam tu za Robertem Wrightem (*The Evolution of God*, Boston: Little, Brown 2009, s. 235), który cytuje Harry’ego Orlinsky’ego (*Essays in Biblical Culture and Bible Translation*, New York: Ktav 1974, s. 83). Zob. komentarz na ten temat w *New Oxford Annotated Bible*.

<sup>37</sup> *Evolution of God* autorstwa Wrighta przekonująco argumentuje, że zasługa należy do Pawła. Zob. *The Evolution of God*, s. 257–261, 264–287.

w pismach chrześcijańskich, z moralnego punktu widzenia są zmianami na gorsze. Rozważmy doktrynę życia po śmierci. Biblia hebrajska nie mówi zbyt wiele o życiu pozagrobowym, a tam, gdzie się o nim wypowiada, zwykle nie zgadza się z poglądami chrześcijańskimi. By zwięźle podsumować ten zawiły temat – niektóre fragmenty po prostu zaprzeczają istnieniu życia po śmierci<sup>38</sup>, inne uznają jakiś jego rodzaj, ale nie taki, jaki zaakceptowałiby chrześcijanie. Nie rozróżniają pomiędzy sprawiedliwymi i niegodziwymi, a życie po śmierci dla nikogo nie przedstawia się zbyt atrakcyjnie. Miejsce życia pozagrobowego zwykle określane jest jako Szeol i opisywane jako „kraj mroków i cienia śmierci” (Hi 10, 21), gdzie trafiają wszyscy, niezależnie od postępowania w tym życiu (Hi 3, 13–19)<sup>39</sup>.

Chrześcijańskie pisma pod pewnymi względami wyrażają się dość jasno na temat sposobu, w jaki Bóg potraktuje nas po naszej śmierci. Każdy ma przed sobą życie pozagrobowe – albo wspaniałe, albo straszne. Ci, którym Bóg jest przychylny, będą się cieszyć wiecznym szczęściem, a ci, którzy nie cieszą się jego łaskami, cierpieć będą wieczną męką. Posługuję się ogólnikowym zwrotem „ci, którym Bóg jest przychylny”, by wziąć pod uwagę, że nie jest jasne, jak, według pism chrześcijańskich, osiągamy zbawienie (jeśli jest to w ogóle coś, co możemy osiągnąć). Czasami sugerują one, że zbawienie możemy osiągnąć przez miłość bliźniego i posłuszeństwo Bożemu prawu; czasem, że nie możemy nic zrobić, by osiągnąć je własnymi siłami, bo zależy to od łaski Bożej i od daru wiary, który może, lecz nie musi, być nam dany<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> W Księdze Koheleta czytamy zatem: „Los bowiem synów ludzkich jest ten sam, co i los zwierząt; los ich jest jeden: jaka śmierć jednego, taka śmierć drugiego, i oddech życia ten sam. W niczym więc człowiek nie przewyższa zwierząt, bo wszystko jest marnością” (Koh 3, 19).

<sup>39</sup> Komentując Hb 14, 10–12, Marvin Pope pisze: „Raz jeszcze [...] Hiob wyraża standardowy pogląd Starego Testamentu, podzielany przez jego przyjaciół. Nie istnieje nic wartego nazwania życiem pozagrobowym. Odrętwienie cieni podziemnego świata nie może być uznane za życie” (*Job: A New Translation, with Introduction and Commentary*, New Haven: Anchor Bible 1985, s. 107). Najważniejszy wyjątek od tego uogólnienia, Dn 12, 1–2, jest nietypowy dla Biblii hebrajskiej, późny i podejrzewany o obce wpływy.

<sup>40</sup> Następujące fragmenty wskazują według mnie na zbawienie przez uczynki: Mk 10, 17nn; por. Mt 16, 27–28; 19, 16nn, Łk 18, 18nn. Na zbawienie przez wiarę z kolei: J 3, 16.18; J 3, 36; 5, 23–24; 14, 6; Dz 4, 8–12; 10, 43; Rz 3, 21–26; 5, 12–21; Ef 2, 12; 1 J 1 2, 22–23; 4, 3; 5, 12; 2 J 9. Na chrześcijańskich pogrzebach słyszy się wiele o chrześcijańskiej nadziei na nieśmiertelność, jakby stanowiła ona jednoznaczne błogosławieństwo. Jeśli jednak chrześcijański ekskluzywizm jest uzasadniony – na co wskazuje wiele fragmentów Pisma – większość dzieci Bożych tego błogosławieństwa nie otrzyma. Dla niechrześcijan uważających chrześcijaństwo za niewiarygodne chrześcijańska doktryna życia pozagrobowego zarezerwowanego dla wiernych nie jest dobrą nowiną, lecz groźbą.

Jakkolwiek rozwiązuje się tę niejasność, chrześcijańska doktryna życia pozagrobowego jest problematyczna dla naszej oceny moralnej natury Boga z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, pojawia się znane pytanie: jak może być sprawiedliwe skazanie kogoś, z jakichkolwiek powodów, na wieczne potępienie? Zło największego nawet grzechu jest skończone. Jak może on zasługiwać na nieskończoną karę? Wiem, co się o tym zwykle mówi: ponieważ Bóg jest nieskończenie dobry, każdy akt sprzeciwiający się jego woli musi być nieskończenie zły, a więc zasługiwać na nieskończoną karę. Nie jest to jednak satysfakcjonujące w kontekście stawiającym pod znakiem zapytania dobroć Boga. Zło aktu powinno zaś być osądzone na podstawie wyrządzanej przezeń krzywdy, a nie statusu osoby, którą obraża.

Po drugie, pojawia się pytanie, dlaczego, skoro Bóg objawił się człowiekowi zarówno przez Biblię hebrajską, jak pisma chrześcijańskie, zawarł w tych tekstach tak różne przekazy na temat życia pozagrobowego. Przecież nie zmienił chyba zdania o tym, co z nami robi, pomiędzy obydwoma objawieniami? Jeśli jednak nie zmienił zdania, dlaczego ukrył przed ludem Izraela wagę wyboru, przed jakim stali? Czy przekazanie im fałszywych informacji o ich losie po śmierci należy traktować jako oszustwo w kwestii moralnej natury samego Boga?

Doktryna wiecznego potępienia jest nie tylko niemożliwa do obrony, ale także stanowi powód wielu późniejszych kłopotów. Chrześcijaństwo, w przeciwieństwie do judaizmu, jest religią misyjną. Wymaga od nas, byśmy kochali bliźnich jak siebie samych, i mówi, że wszyscy ludzie są naszymi bliźnimi. Mówi nam także, że nie ma dla człowieka większego dobra niż zbawienie ani większego zła niż potępienie, a sposobem na osiągnięcie zbawienia i uniknięcie potępienia jest wiara w Jezusa. Może nie być zgodne co do kwestii, czy wiara jest jedynym koniecznym warunkiem zbawienia, ale powtarza to wystarczająco często, że gdyby nie było to prawdą, wprowadzałoby w poważny błąd na temat moralnej natury Boga.

Niektórzy chrześcijanie mogą sądzić – i być może powiedzieliby tak niektórzy sceptyczni teiści – że nie wiemy wystarczająco wiele na temat dobra i zła, by wiedzieć, jakich konkretnych czynów wymaga od nas miłość. Ten pogląd jest jednak młody i dość wątpliwy. O wiele sensowniej jest sądzić – jak sądzę, w ślad za większością historycznych chrześcijan – że miłość wymaga prawdziwej troski i starań o zwiększanie dobrobytu tych, których kochamy. Wygląda to na pozytywny element chrześcijaństwa, póki nie zdamy sobie sprawy, że w połączeniu z ekskluzywizmem – doktryną, że wiara w Jezusa jest konieczna do zbawienia – daje nam przekonujący argument, by w razie konieczności stosować przemoc, łącz-

nie z torturami i zabijaniem, by przywieść innych do prawdziwej wiary. Perspektywa osiągnięcia nieskończonego szczęścia i uniknięcia nieskończonego nieszczęścia wydaje się uzasadniać każdą ilość czasowego cierpienia, o ile, jak podkreślił Pascal, cierpienie to jest skończone. Zbyt często ta najlepsza z intencji sprawiała, że ludzie obierali najgorsze ze środków<sup>41</sup>.

W najwcześniejszych dniach chrześcijaństwa, gdy chrześcijanie stanowili w Imperium Rzymskim prześladowaną mniejszość, było ono po stronie wolności religijnej. Zmieniło się to, gdy stali się silniejsi, a cesarz był chrześcijaninem. Przez całe stulecia Kościoły chrześcijańskie mające dostęp do władzy politycznej prześladowały heretyków, organizowały krucjaty, organizowały inkwizycje i próbowały siłą nawracać Żydów, muzułmanów i rdzennych mieszkańców Nowego Świata. Gdy reformacja rzuciła wyzwanie potęgze Rzymu, wyniki z tego wojny religijne odebrały życie tysiącom ludzi – zaś nowe Kościoły protestanckie walczyły nie tylko z Kościołem rzymskim, lecz także z innymi wyznaniem protestanckimi. Bez wątpienia religijne racje podawane za torturowaniem i zabijaniem ludzi, których przekonania nie były zgodne z przekonaniem dominującego Kościoła, często stanowiły przykrywkę dla mniej szlachetnych motywów – lecz przykrywka ta czekała już na tych, którzy chcieli po nią sięgnąć. Chrześcijanie mówią nam, że Bóg jest miłością. Jego stronnicy rozlali jednak wiele krwi, głosząc tę nowinę<sup>42</sup>. Z taką historią chrześcijańscy teści zrobiliby lepiej, gdyby skierowali swój sceptycyzm przeciw tezie, że Pismo stanowi słowo Boga, a nie przeciw tej, która głosi, że źle jest zabijać niewinnych.

*Przełożyła Sylwia Wilczewska*

---

<sup>41</sup> Augustyn wydaje się pierwszym autorem rozwijającym ten sposób myślenia, choć nie posunął się aż do zalecania zabijania i tortur. Zob. jego listy: 93 i 185. Jeśli chodzi o przyjęcie i rozszerzenie tego argumentu przez Tomasza z Akwinu, zob. *Summa theologiae* II-II, q. 10–13.

<sup>42</sup> Jeśli chodzi o przykład związany z konkretnym miejscem, zob. I. Clendinnen, *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatan, 1517–1570*, Cambridge: CUP 2003.