

Korzyści z wiary w istnienie b o g a ?

Janusz A. Majcherek

Niekiedy spotyka się pogląd, że z wiary w istnienie boga płyną takie dyrektywy postępowania, których respektowanie przynosi konkretne, wręcz namacalne korzyści w życiu doczesnym. John Humphrys¹ podaje nawet przykład: w czasach, kiedy do obróbki wełny używano moczu, wyższą cenę płacono metodystom, którzy z powodów religijnych nie pili alkoholu i ich mocz uchodził za bardziej odpowiedni do uzdatniania wełny. Liczniejsze i rozleglejsze pożytki wynikające z przyjmowania określonych norm i reguł postępowania motywowanych wiarą w boga przytoczył i systematycznie omówił Max Weber. Według niego surowe i ascetyczne religie, domagające się od wyznawców powściągnięcia potrzeb i pracowitego spędzania czasu jako form okazywania pobożności, umożliwiają szybszą i łatwiejszą akumulację kapitału, co prowadzi do pomnażania bogactwa całych społeczeństw.

Łatwo jednak zauważyć, że to nie wiara w istnienie boga czyni ludzi bogatszymi, lecz przyjmowanie pewnych dyrektyw postępowania jako z tej wiary płynących. Z wiary w istnienie boga wyprowadzane są najprzeróżniejsze, rozbieżne, a niekiedy sprzeczne nakazy i wzorce postępowania. Tylko niektóre wyznania, tworzące szczególne kombinacje i zestawy norm i reguł, dają szanse pomyślności materialnej, inne wręcz przeciwnie. Pisze o tym zresztą sam Weber, obok religii akceptujących i stymulujących bogacenie się wskazując takie, które utrudniają lub wręcz uniemożliwiają osiągnięcie tego celu, a nawet dążenie do niego.

¹ J. Humphrys, *Bóg, w którego wątpimy*, Warszawa 2011, s. 7.



Warto poza tym zauważyć, że odkrycie i ustalenie, jakie strategie i reguły postępowania sprzyjają osiągnięciu życiowych sukcesów, otwiera możliwości ich przyjęcia bez konieczności przyjmowania wiary w boga jako mającej je uzasadniać i motywować – sama perspektywa sukcesu może być wystarczającą motywacją. Można więc pracować dłużej i ciężiej nie dlatego, że to „mile bogu”, lecz dlatego, że mile są rezultaty takiej pracy. Podobnie jak z zasobnością materialną jest z innymi przejawami życiowej pomyślności i dobrostanu. Wiedząc o dobroczynnym wpływie, jaki na stan zdrowia wywierają okresowe posty, a na kondycję fizyczną ćwiczenie jogi, można je uprawiać bez żadnej teistycznej motywacji, kompletnie pomijając ich religijny aspekt i kontekst. Można medytować (nawet w klasztornych pomieszczeniach specjalnie w tym celu udostępnianych) dla psychicznego uspokojenia i ukojenia nerwów, pielgrzymować w celach turystycznych i krajoznawczych, zostać wegetarianinem dla poprawienia przemiany materii lub żeby schudnąć, powstrzymać się od pracy w określone (święteczne) dni dla samej przyjemności odpoczynku, abstrahując od religijnych inspiracji innych praktykujących takie zachowania. Generalnie nie sposób zaprzeczyć, że jeśli jakieś wzorce zachowań i reguły postępowania przyjmowane przez niektórych ludzi dlatego, że uważają je oni za wynikające z ich wiary w boga, okazują się korzystne, często zostają przyjęte przez niewierzących, dla których motywacją są korzyści, jakie z tych zachowań płyną – aby postępować w sposób korzystny dla swojego majątku, zdrowia i życiowej pomyślności, nie trzeba wiary w istnienie boga. Przywołany wcześniej Humphrys nie przypadkiem w końcu z przekąsem pytał: „Ciekawe, czy Jezus kiedykolwiek zastanawiał się nad tym, czy jest «użyteczny» dla swoich zwolenników?”².

² Ibidem, s. 29.

Przypisywanie bogu konkretnych form wsparcia określonych osób lub grup, zwłaszcza własnych wyznawców, oraz wiązanie wiary w jego istnienie z ich życiową pomyślnością jest wątpliwe i ryzykowne, bowiem sprawdzalne. Można wprawdzie manipulować definicjami i określeniami pomyślności, dobrostanu, dostatku i dobrobytu, ale przynajmniej niektóre z nich mają zobiektywizowane znaczenie, a nawet sparametryzowane miary. Warto więc się nimi posłużyć.

W rankingu jakości życia, uwzględniającym dziesięć podstawowych kryteriów – od wartości PKB *per capita* po stan środowiska naturalnego – przewodzą zlaicyzowane kraje skandynawskie oraz Szwajcaria. W ogólnoswiatowym badaniu Gallupa z 2012 roku prawie wszystkie kraje o najwyższym odsetku osób wierzących plasują się w grupie najbiedniejszych i najbardziej zacofanych, natomiast prawie wszystkie o najwyższym odsetku ateistów należą do najbogatszych lub najszybciej się rozwijających.

10 krajów o najwyższym odsetku ateistów	10 krajów najbardziej religijnych
Chiny 47 procent	Ghana 96 procent
Japonia 31 procent	Nigeria 93 procent
Czechy 30 procent	Armenia 92 procent
Francja 29 procent	Fiji 92 procent
Korea Płd. 15 procent	Macedonia 90 procent
Niemcy 15 procent	Rumunia 89 procent
Holandia 14 procent	Irak 88 procent
Austria 10 procent	Kenia 88 procent
Islandia 10 procent	Peru 86 procent
Australia 10 procent	Brazylia 85 procent
Źródło: WIN-Gallup International (<i>Global Index of Religion and Atheism 2012</i>)	

Jak wynika z tych samych badań, „religijność jest wyższa wśród biednych. Ludzie z grup o najniższych dochodach są o 17 procent bardziej religijni od tych z grup o najwyższych dochodach”. Bardziej szczegółowa analiza danych z badanych 57 krajów pozwala stwierdzić, że mamy do czynienia z wyraźną ujemną korelacją między zamożnością a religijnością.

Poziom dochodów	Poziom religijności (w procentach)
niskie	66
średnio niskie	65
średnie	56
średnio wysokie	51
wysokie	49
Źródło: WIN-Gallup International (<i>Global Index of Religion and Atheism 2012</i>)	

Na wykresie obrazującym związek między poziomem religijności i bogactwa (PKB *per capita*), stosunkowo niewielką grupę stanowią kraje o najbogatszych i najmniej religijnych mieszkańcach, znacznie więcej zaś jest tych, gdzie bardzo wysoka religijność powiązana jest z bardzo niskimi dochodami. Im wyższa deklarowana rola religii w życiu respondentów, tym niższy poziom dochodów, materialny dobrobyt jest więc powiązany z niską religijnością (wyjątkiem pod tym względem są Stany Zjednoczone, gdzie wysokie dochody korelują z wysoką religijnością).

Powiązanie między indywidualnymi dochodami a poziomem deklarowanej ważności religii w życiu osobistym ilustruje poniższa tabela:

Dochód (rocznie w USD)	Ważna (w procentach)	Nieważna (w procentach)
poniżej 2000	95	5
2000–5000	92	7
5000–12 500	82	17
12 500–25 000	70	28
powyżej 25 000	47	52

Źródło: Gallup Global Reports (*Religiosity Highest in World's Poorest Nations*, 2010)

Również w Polsce przeciętne dochody niewierzących są wyraźnie wyższe niż wierzących³. Przy pewnej dozie złośliwości można byłoby zatem powiedzieć, że bóg nie troszczy się chyba o swych najzarliwszych wyznawców, wystarczy jednak ograniczyć się do skonstatowania faktu odwrotnej korelacji między religijnością a zamożnością.

Leszek Kołakowski tłumaczy tę zależność tym, że myślenie w kategoriach kalkulacji (korzyści i zysków) jest źródłem racjonalności, wiodącej do sceptycyzmu i w rezultacie agnostycyzmu. W ujęciu historycznym, jak twierdzi, rozwój handlu spowodował wzrost znaczenia kalkulacji i rachuby, co samo w sobie nie było sprzeczne z religijnością, ale tworzyło obszary, na których wchodziło z nią w konflikt. „Kult religijny nigdy nie pozbędzie się przyrodzonej skłonności do degradowania świeckich wartości życia, do uznawania ich za względne i pochodne, jeśli nie wręcz wrogie prawdziwemu powołaniu człowieka. Kult zredukowany do świeckiej użyteczności i niepomyślny swej pierwotnej funkcji może wprawdzie przeżyć czas jakiś, lecz prędzej czy później jego pustka musi wyjść na jaw, a gdy nieodpowiedniość jego formy i treści stanie się widoczna, jego dwuznaczne życie na kredyt w nieistniejącym banku dobiegnie końca”⁴. To by tłumaczyło, dlaczego najbogatsze społeczeństwa są o tyle mniej religijne, i wyjaśniało jeśli nie sprzeczność, to brak powiązania między religijnością a efektywnością. Można ten proces i zjawisko zilustrować anegdotą zaczerpniętą przez Charlesa Taylora z opisu badań nad procesami laicyzacji w Bretanii. Jeden z respondentów wyznał wprost: „Po cóż miałbym iść na mszę,

³ Osoby niewierzące w Polsce – kim są oraz jakie uznają normy i wartości?, CBOS 2013.

⁴ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...: o Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 1988, s. 246–247.

jeśli mojemu sąsiadowi powodzi się tak samo dobrze jak mi, może nawet lepiej, a on do kościoła nie chodzi”⁵.

Z kolei Pippa Norris i Ronald Inglehart, którzy przez wiele lat na całym świecie badali zróżnicowanie i przemiany religijności, uważają, że potrzeba wiary w jakieś opiekuńcze siły nadprzyrodzone wynika z braku efektywnie działających sił i instytucji doczesnych, dlatego religijność spada w państwach zapewniających nie tylko dobrobyt materialny, ale także poczucie stabilności i bezpieczeństwa⁶.

W Europie do najbiedniejszych należą kraje o najwyższym odsetku wierzących (Turcja, Rumunia, Polska, Grecja, Cypr, Portugalia), do najbogatszych zaś najbardziej zlaicyzowane (Szwecja, Holandia, Francja, Wielka Brytania, Norwegia). Natomiast jeśli interesuje nas korelacja między poziomem religijności a tempem rozwoju ekonomicznego w ostatnich latach, trudno o jednoznaczną odpowiedź, przynajmniej bowiem w Unii Europejskiej, tak wśród państw najszybciej się rozwijających (Polska, Malta, Słowacja, Szwecja, Niemcy, Austria), jak i najgłębiej dotkniętych kryzysem (Grecja, Portugalia, Irlandia, Estonia, Łotwa), są kraje zarówno bardzo, jak i mało religijne. Można więc przyjąć bezpiecznie, że wiara w boga nie ma wpływu na tempo rozwoju.

Niektórzy współcześni ateści, będący jednocześnie przeważnie ewolucjonistami, podnoszą problem ewentualnych korzyści adaptacyjnych płynących z wiary w istnienie boga. Richard Dawkins przyznaje, że „darwinowska ewolucja nie znosi marnotrawstwa, a zatem każda cecha występująca powszechnie w jakimkolwiek gatunku – jak choćby religia – musi przynosić jakieś korzyści, w przeciwnym razie by nie przetrwała”⁷. John Humphrys uważa, że właśnie ta powszechność wiary w boga, a nie samo jego istnienie stanowi dla ateisty główne wyzwanie. Gdyby bowiem wiara religijna nie przynosiła żadnych korzyści, to wyjaśnienie jej powszechności byłoby trudne i stawiało ateistów w trudnej sytuacji⁸. Wielu ateistów utrzymuje, że przebieg życia człowieka oraz jego zachowania, w tym kształtujące kulturę, można – zamiast ingerencją boga – wyjaśnić wpływem genów („geny trzymają kulturę na smyczy”, według powiedzonka twórcy socjobiologii Edwarda Wilsona). Lewis Wolpert zasugerował więc, że oddziaływaniu genów można przypisać także powszechne w skali świata występowanie wiary w boga. Genetyk Dean Hamer przekształcił tę sugestię w hipotezę o istnieniu genu (*The Godgene*) odpowiedzialnego za powstawanie u ludzi wierzeń religijnych (Dawkins, który tego poglądu nie podziela, dla wyjaśnienia powszechności wierzeń religijnych posługuje się stworzonym przez siebie pojęciem „memu”, będącego kulturowym odpowiednikiem genu, swoistym replikatorem kulturowym). Skoro strategie ewolucyjnego dostosowania kształtują mentalną strukturę ludzi i kierują ich postępowaniem, to powszechne występowanie wiary w boga oraz trwanie jej w różnych odmianach przez całe dzieje ludzkości dowodzi, że służy ona przystosowaniu, jest ewolucyjnie korzystna.

⁵ Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, Kraków 2002, s. 81.

⁶ P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Kraków 2006, s. 47.

⁷ R. Dawkins, *Bóg urojony*, Warszawa 2007, s. 264.

⁸ J. Humphrys, *Bóg, w którego wątpimy*, op. cit., s. 15.

Poszukiwanie konkretnych korzyści adaptacyjnych, jakie daje wiara w boga, prowadzi jednak do rezultatów wątpliwych, a niekiedy wręcz niezamierzonych. Badania Hamera dotyczące istnienia „genu boga” mogą zostać przez ludzi wierzących w jego istnienie zinterpretowane w ten sposób, że to bóg, tworząc człowieka, wyposażył go w gen umożliwiający mu odkrywanie swego stwórcy. Steven Pinker zauważa zresztą, że jeśli pytanie „dlaczego wiara religijna jest tak wszechobecna?” przeformułujemy (zgodnie z zainteresowaniami psychologii ewolucyjnej) na „kto odnosi z niej korzyści?”, to musimy odróżnić korzyści z wiary w istnienie boga odnoszone przez jej twórców, założycieli i krzewicieli od tych, jakie mogą odnieść „konsumenti religii”, którym ta wiara jest zaszczerpiana w procesach socjalizacji i akulturacji. „Trzeba odróżnić pytanie «co jest dobrego we wpajaniu wierzeń religijnych przez księży, szamanów i tak dalej?» od pytania «co jest dobrego w akceptacji wierzeń religijnych przez wiernych?»”⁹.

Odpowiedź na pierwsze z tych pytań jest stosunkowo łatwa, tak w kategoriach korzyści indywidualnych (egoistycznych), jak i grupowych (wzmacnianie więzi społecznych przez wspólne wierzenia i udział w obrzędach). Ale i na drugie Pinker odpowiada bez trudności: podporządkowywanie się autorytetom religijnym pełni podobne funkcje jak podporządkowywanie się wszelkim innym autorytetom (naukowym, politycznym, artystycznym, sportowym, wojskowym), zwłaszcza charyzmatycznym – zintegrowane działanie pod sprawnym przywództwem ułatwia osiągnięcie sukcesu niemal w każdej dziedzinie. Nietrudno jednak zauważyć, że analogiczne, a przynajmniej zbliżone cele można osiągnąć, sięgając do wielu innych doktryn, ideologii lub systemów wierzeń narzucanych bądź wpajanych wyznawcom przez sprytnych i charyzmatycznych przywódców. Aby zaś silniej zespolić grupę mającą odnieść sukces, niekoniecznie trzeba jej uczestnikom narzucić lub wpoić wspólną religię opartą na wierze w istnienie (tego samego) boga.

W wielu przypadkach (od orkiestry i drużyny piłkarskiej, poprzez załogę fabryczną i zgromadzenie współników, aż po partie polityczne) wystarczy samo poczucie wspólnego interesu i perspektywa korzyści, ewentualnie uzupełnione całkiem świeckimi formami kolektywnych rytuałów i emocji (sportowych, politycznych, estetycznych). Jak słusznie zauważa Louis Dupré, funkcje adaptacyjne i integracyjne spełnia wiele rozmaitych form życia społecznego, a religia nie wyróżnia się jakoś szczególnie pod tym względem¹⁰. Badacz tych zagadnień Niklas Luhmann zwraca natomiast uwagę, że wiara w boga ma zarówno potencjał do tworzenia więzi, jak i do wywoływania antagonizmów, do integrowania i dezintegrowania wspólnot ludzkich, może wspierać określony porządek społeczny, ale i kwestionować go, skłaniać do postaw afirmatywnych, ale i kontestatorskich czy negacjonistycznych. Dezintegracja świeckiej wspólnoty nie musi przy tym wynikać tylko z niepodzielenia wiary przez wszystkich jej uczestników, gwałtowne konflikty bowiem wybuchają wśród samych wierzących, lecz dających swej wierze wyraz

⁹ S. Pinker, *Psychologia ewolucyjna religii*, Racionalista.pl, <http://www.racionalista.pl/pdf.php/s,4024/q,Psychologia.ewolucyjna.religii>, s. 2 (25.02.2015).

¹⁰ L. Dupré, *Inny wymiar*, Kraków 1991, s. 54.

w odmienny sposób¹¹. Dodatkowo, na co zwraca uwagę Pascal Boyer, wiara religijna nader często prowadzi do integracji grupy na podstawie kryteriów, które antagonizują jej członków z innymi grupami.

Jan Woleński z pozycji ateistycznych przypomina, że „historycznie dane postaci fideizmu odwołują się do racji praktycznych w stylu Pascala lub Kanta, natomiast racje agnostyka wskazują na wady argumentacji za istnieniem Boga”¹², co mogłoby sugerować nadużywanie kryteriów praktycznej opłacalności wiary w boga przez szerzącą ją na przekór kontrargumentom teoretycznym. Alain de Botton uznaje i szczegółowo omawia znaczące oraz wielorakie pożyteczne funkcje religii, od tworzenia więzi wspólnotowych, poprzez porządkowanie życia rytmem ceremonii i obrzędów, aż po inspirowanie wybitnych dzieł sztuki. Dlatego zaleca ich naśladowanie i wykorzystywanie... ateistom¹³. Zatem, aby skorzystać z użytecznych form kształtowania indywidualnego i zbiorowego życia wypracowanych przez religie, nie trzeba przyjmować istnienia jakiegokolwiek boga. Kulturowy dorobek religii może być wykorzystany i rozwinięty bez rozstrzygania, czy bóg istnieje. Na podobnej zasadzie ludzie wykorzystują wypracowane przez religie praktyki kontemplacyjno-medytacyjne do celów czysto pragmatycznych, relaksacyjno-terapeutycznych, bez przyjmowania stricte religijnych komponentów i aspektów tych praktyk.

Z drugiej jednak strony w niektórych tradycjach religijnych – z chrześcijaństwem na czele – bóg i jego wyznawcy nie są przedstawiani i postrzegani jako zwycięzcy i triumfatorzy, lecz jako poniżeni, upokorzeni, po ludzku przegrani: Chrystus – Syn Boży został ukrzyżowany, św. Paweł zgładzony, pierwsi wyznawcy byli prześladowani, wielu zginęło męczeńską śmiercią... Sergio Quinzio w rozprawce zatytułowanej wymownie *Przegrana Boga* sugestywnie pisze o braku korzyści z wiary w boga oraz utrapieniach i bólach, jakie sprowadza ona na wyznawców, a ich cierpliwe znoszenie bywa przedstawiane jako nadające wierze istotności i autentyczności.

Spotkać się można jednak z twierdzeniem, że sama wiara w boga jest źródłem życiowej pomyślności, bo czyni spokojniejszym, radośniejszym, pełniejszym nadziei, odporniejszym na ból, cierpienie i wszelkie niepowodzenia, a nawet podatniejszym na uzdrowienia w razie choroby („wiara leczy”). Pogląd taki upowszechnił William James swoją koncepcją „owoców wiary”, jakimi mają być szczęśliwość, ufność, poczucie wolności, integracja wewnętrzna, zgoda z innymi i harmonia ze światem. Ostatnimi czasy takie właściwości wiary wiązane są szczególnie z tradycjami religijnymi Wschodu, zwłaszcza buddyzmem. Wiele jednak wskazuje, że kariera buddyzmu w niektórych środowiskach Zachodu wynika właśnie z tych przypisywanych mu właściwości, a nie z istoty wiary jako takiej, i oparta jest na cechach akcydentalnych, a nie istotnych. Zatem to określone praktyki, nie zaś ich religijna treść przyciągają adeptów, którzy bynajmniej nie stają się w ten sposób autentycznymi wyznawcami¹⁴. W wymiarze kulturowym, nacechowanym widoczną i niekiedy ostentacyjnie manifestowaną egzotyką, udział

¹¹ N. Luhmann, *Funkcja religii*, Kraków 2007, s. 13.

¹² J. Woleński, *Granice niewiary*, Kraków 2004, s. 100.

¹³ A. de Botton, *Religion for Atheists. A Non-believers Guide for the Uses of Religion*, London 2012.

¹⁴ Ł. Trzciński, *Granice psychologii w buddyzmie*, „Znak” 2/1994, s. 60.

w tych praktykach stanowi często wyraz kontestacji kultury zachodniej, łącznie z jej religijnymi, chrześcijańskimi komponentami¹⁵. Buddyzm traktowany jest w takim ujęciu podobnie jak joga lub różne formy medytacji, a więc jako technika relaksacyjna i psychoterapeutyczna, a dopiero w głębszym wymiarze – ewentualnie – jako pogłębianie i rozwijanie duchowego wymiaru własnej egzystencji. Wiara w istnienie jakichkolwiek bogów i reinkarnację nie jest do tego konieczna. Zresztą nader często takie otwarcie ludzi Zachodu na buddyzm lub inne religie Wschodu jest efektem utraty przez nich wiary w chrześcijańskiego boga i nie prowadzi do przyjęcia wiary w jakiegokolwiek innego.



¹⁵W. Kurpiewski, *Buddyzm i New Age. O pewnych aspektach recepcji orientalnej tradycji na Zachodzie*, [w:] K. Leszczyńska, Z. Pasek (red.), *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, Kraków 2008, s. 62–63.