

## William Hasker

### WIĘKSZY BÓG\*

W 1953 roku J.B. Phillips, anglikański pastor i tłumacz Nowego Testamentu, opublikował niewielką książkę zatytułowaną *Your God Is Too Small* (Twój Bóg jest zbyt mały)<sup>1</sup>. W książce tej Phillips wypunktował i poddał krytyce szereg „zbyt małych” idei Boga przyjmowanych przez jemu współczesnych, by następnie przedstawić czytelnikowi bardziej adekwatną koncepcję Boga. Wśród krytykowanych przez Phillipsa karyktur Boga jest między innymi „policjant”, bóg utożsamiany z sumieniem, „przeżytek rodzicielskiego autorytetu” na kształt dominującego albo nieudolnego ojca, „bóg stuprocentowy”, wymagający natychmiastowej doskonałości, niemożliwej do osiągnięcia przez rozwijające się istoty ludzkie, oraz „dyrektor zarządzający”, zbyt zajęty całościowym zarządzaniem wszechświatem, aby w ogóle zauważyć życie pojedynczych ludzi.

Minęło ponad pół wieku, a my wciąż, jak sądzę, potrzebujemy „większego Boga”. Niezależnie od tego, czy znajdujemy się we władaniu rozmaitych „pomniejszych bóstw” wskazanych przez Phillipsa (a niektóre z nich wciąż mają się znakomicie), powinniśmy zastanowić się nad *wielkością* Boga, którego czcimy. Mam nadzieję, że rozważenie tej kwestii może nam pomóc w rozpatrzeniu najważniejszych pytań stojących przed współczesną filozofią i teologią chrześcijańską.

Najpierw, ryzykując popadnięcie w tautologię, musimy zdać sobie sprawę, że Bóg jest bardzo, bardzo *wielki*. Właściwie, Bóg jest *ogromny*. Jest naprawdę *potężny*. W tradycyjnej teologii jednym z atrybutów Boga jest *bezmiar*, i właśnie tak jest: Bóg jest *niezmierzony*<sup>2</sup>.

\* *The Greater God*, tekst napisany specjalnie do niniejszego tomu.

<sup>1</sup> J.B. Phillips, *Your God Is Too Small*, London: Macmillan 1953.

<sup>2</sup> Najczęściej mówi się, że Bóg jest nieskończony. Z pewnością jest to prawda, ale nie sądzę, żeby ten przymiot w odpowiedni sposób zastępował boską wielkość; nieskończoność jest zbyt negatywna, zbyt abstrakcyjna, żeby stanowić wyzwanie dla ludzkiej wyobraźni.

To prawda, można by odpowiedzieć, ale po co w ogóle o tym mówić? Czy ktokolwiek temu zaprzecza? Być może nie – nie zrobiłby tego w każdym razie żaden wnikliwy chrześcijanin – ale wciąż warto to podkreślać, bo *w naszej wyobraźni* (a wyobraźnia jest religijnie istotna) często jesteśmy skłonni tworzyć obraz Boga „zbyt małego”, by mógł sprostać naszym potrzebom. Zdaniem teologa Johna Haughta „wszechświat przerosł antropomorficzne bóstwo jednej planety”<sup>3</sup>. Rzeczywiście, atrybuty i działania Boga, które dotyczą nas bezpośrednio, ograniczają się do tych, które mają wpływ na naszą planetę (bardzo niewiele osób kiedykolwiek dotarło choćby do satelity Ziemi). Jeśli jednak pozwalamy, aby nasza myśl religijna ograniczała się do „bóstwa jednej planety”, dajemy się zaciągnąć w pułapkę. Współczesna nauka roztacza przed nami obraz wszechświata, który jest niewyobrażalnie rozległy. Nasza Ziemia, ogromna z perspektywy jednego człowieka, jest w rzeczywistości maleńka w porównaniu ze Słońcem czy większymi planetami w Układzie Słonecznym. Słońce z kolei jest niewielką gwiazdą na jednym ze spiralnych ramion galaktyki złożonej z setek miliardów takich gwiazd. Sama zaś galaktyka jest tylko jedną z wielu miliardów galaktyk we wszechświecie. Odległości we wszechświecie też są niewyobrażalnie wielkie. Światło przemieszcza się w mgnieniu oka, jeśli za punkt odniesienia weźmiemy zwykłe ludzkie aktywności, a przecież wielkość znanego nam wszechświata mierzona jest odległościami, które światło pokonuje przez miliardy lat! Nasza wyobraźnia i zdolność wizualizacji są bezradne wobec takich wielkości; próbujemy je pojąć jedynie przez abstrakcję, dodając wiele zer do znanych nam jednostek miar.

I tu pojawia się pułapka. „Czy nie jest absurdem – słyszymy – żeby przypuszczać, iż twój mały bóg – którego z początku wielbiła grupa wędrownych pasterzy na starożytnym Bliskim Wschodzie – ma cokolwiek wspólnego z całym tym ogromem? Czy nie czas dojrzeć i przyznać, że prawdziwe tajemnice wszechświata to zagadki fizyki i kosmologii, a nie parafialne mistyfikacje, w których lubują się teologowie? A nawet jeśli miałyby się okazać, że istnieje jakaś Przyczyna, Siła, a może Rozum, który w jakiś sposób jest źródłem całego wszechświata, niedorzeczne jest przypuszczanie, iż przejawia on jakiegokolwiek zainteresowanie taką mikroskopijną, całkowicie nieistotną częścią całości, jaką jest rodzaj ludzki”.

---

Nie znaczy to oczywiście, że nieskończoność nie jest ważnym boskim przymiotem. Zob. zbiór esejów na ten temat: B. Göcke, Ch. Tapp (red.), *The Infinity of God: New Perspectives in Theology and Philosophy*, Notre Dame: Notre Dame University Press 2018.

<sup>3</sup> Z wykładu wygłoszonego w Quincy, Massachusetts, 29.06.2007.

Musimy wówczas stanowczo odpowiedzieć, że nie, nie jest to absurdalne, chyba że w takim znaczeniu, że jest to „głupstwem u Boga”, które „przewyższa mądrością ludzi” (1 Kor 1, 25). Naprawdę wierzymy, że ten, który tworzy, utrzymuje i wprawia w ruch cały ten niewyobrażalnie ogromny wszechświat zdecydował się – co niepojęte – zainteresować się właśnie nami, otoczyć nas opieką, wybawić od grzechów i uczynić własnymi dziećmi. Nie oznacza to, że uwaga Boga skierowana jest wyłącznie na nas! Mówi się o nim, że żaden wróbel nie spada na ziemię bez jego woli (Mt 10, 31); to samo byłoby prawdą dla wróbli albo ich odpowiedników (jeśli by takie były) na miliardzie innych planet w naszej galaktyce, a także w innych galaktykach. Słusznie wprawia nas to w osłupienie, ale sugestią, byśmy z tego powodu przestali wierzyć, należy stanowczo odrzucić. Żeby rozpatrzyć tę kwestię w odpowiednim świetle, musimy uwzględnić – nie tylko w naszych formalnych deklaracjach, ale także w emocjach i wyobraźni – że nasz Bóg jest Bogiem *bardzo wielkim*<sup>4</sup>.

Uświadomienie sobie boskiej potęgi jest tylko pierwszym krokiem na drodze do „wystarczająco wielkiego” Boga, Boga odpowiedniego dla naszych obecnych potrzeb. Proponuję, byśmy pomyśleli o wielkości w kategoriach osobowych. Powinniśmy więc zadać sobie pytanie o to, co mamy na myśli, kiedy mówimy o człowieku, że jest „wielki”. Nie chodzi tu rzecz jasna o gabaryty – Shaquille O’Neal (naprawdę ogromny koszykarz) nie jest lepszym obrazem Boga niż inne osoby. Chodzi raczej o *osobowe przymioty*, które sprawiają, że mówimy, iż ktoś jest „wielką osobą” albo „wielkim człowiekiem”. Czy nie popadamy tu w antropomorfizację? Być może, ale doktryna, że ludzie zostali stworzeni „na obraz Boga”, prowadzi wielu chrześcijańskich myślicieli właśnie w tym kierunku. Zaprzeczanie różnicom między Bogiem a ludźmi prowadzi do antropomorfizacji, wyolbrzymianie tych różnic sprawia, że Bóg staje się zbyt abstrakcyjny i nieosobowy, aby być Bogiem chrześcijańskim. W każdym razie musimy podjąć to ryzyko; jeśli nie możemy myśleć o Bogu w kategoriach wzorowanych na

<sup>4</sup> Niektórzy uważają, że odkrycie na innych planetach racjonalnych istot wymagałoby od nas porzucenia chrześcijańskiej wiary w jedyność Jezusa Chrystusa, jak również w jego boskie wcielenie. Na szczęście nie trzeba się z tym zgadzać. Jeśli we wszechświecie są inne racjonalne istoty stworzone na obraz Boga (jakakolwiek byłaby ich forma cielesna), jest całkiem możliwe, że wieczny Syn Boga pojawi się również na ich planecie, w ciele, jakie mógłby tam przybrać. Bóg mógłby też postępować z tymi istotami inaczej, w inny sposób niekoniecznie wymagający wcielenia. W tej kwestii po prostu brak nam wiedzy, ale nie powinniśmy pozwolić, żeby ograniczenia naszej wiedzy stały się ograniczeniami siły i mądrości Boga! W sprawie krótkiej, ale interesującej dyskusji na ten temat zob. A. Padgett, *Epiphany for a Small Planet: Christology, Astronomy, and Mutuality*, „Perspectives on Science and Christian Faith” 59(2007), nr 2, s. 110–118.

najlepszych i najbardziej godnych podziwu ludziach, jakich znamy, nie będziemy mieli do powiedzenia o Bogu prawie nic, co miałyby religijne znaczenie<sup>5</sup>.

Jakie cechy sprawiają, że ktoś jest „wielkim człowiekiem”? Bez wątpienia każda osoba przedstawi nieco inną listę, ale pewne przymioty powinny pojawić się na niemal wszystkich listach. Wielki człowiek powinien być silny, mądry, kompetentny, godny zaufania, wyrozumiały, poważany, hojny w podejmowaniu wysiłków na rzecz innych i w dzieleniu się z nimi posiadanymi zasobami. Kolejne cechy ujawniają się wówczas, kiedy myślimy o takiej osobie jako o przewodniczącym grupy czy organizacji (w Piśmie Świętym Bóg zostaje porównany między innymi do króla, ojca, właściciela ziemskiego i właściciela winnicy). Przywódca, który jest „wielkim człowiekiem”, umie wyznaczyć i utrzymać cele oraz całościową strukturę grupy albo organizacji, a także inspiruje i motywuje innych, aby mieli możliwie jak największy udział w realizowaniu tych celów. Naprawdę wielki przywódca nie zarządza swoimi podwładnymi tak drobiazgowo, żeby zdusić w nich inicjatywę i kreatywność. Wręcz odwrotnie: taki przywódca rozwija w nich te cechy i stara się wykorzystać je dla wspólnego dobra. Może się zdarzyć, że przywódca powierzy zasoby albo odpowiedzialność innym, świadomie dopuszczając ryzyko złego wykonania zadania i późniejszych strat (ojciec z przypowieści zgadza się oddać część dziedzictwa synowi z pełną świadomością, że ten może roztrwonić majątek).

Jeśli zgodzimy się, że właśnie takie przymioty ma wielki człowiek i wielki przywódca, a także przyznamy, że w oparciu o nie powinno się kształtować nasze rozumienie Boga, wówczas, jak sądzę, można przyjąć pewien szczególnie adekwatny sposób myślenia o Bogu. Mam na myśli pogląd, który ostatnio zyskał miano „teizmu otwartego”<sup>6</sup>. Zgodnie z tym poglądem Bóg z rozmysłem zdecydował się zapełnić swój świat jednostkami posiadającymi prawdziwą, choć ograniczoną, niezależność. Zamiast w każdym szczególe zarządzać ich życiem, decydując o wszystkim zawcza-

<sup>5</sup> Mam nadzieję, że nie o to chodziło Haughtowi, kiedy przestrzegał nas przed antropomorfizowaniem, nie jestem tego jednak pewien. Jeśli rzeczywiście o to mu chodziło, nasze drogi rozchodzą się w tym właśnie punkcie.

<sup>6</sup> Zob. C. Pinnock, *The Openness of God*, Downers Grove: InterVarsity 1994, oraz J. Sanders, *The God Who Risks*, Downers Grove: InterVarsity 2007. Nie twierdzą, że teizm otwarty jest *jedynym* poglądem, który umożliwia myślenie o „wielkości” Boga w podanym tu znaczeniu. Wielu znakomych myślicieli chrześcijańskich, reprezentujących różne gałęzie Kościoła, zgodziłoby się z moim głównym założeniem. Rzeczywiście wierzę jednak, że teizm otwarty jest *najbardziej spójnym* ujęciem pozwalającym na zrozumienie „wielkiego” Boga; w dalszej części artykułu rozwinę ten wątek.

su, pozwala im do pewnego stopnia podejmować własne decyzje, na dobre czy na złe. Postępując w taki sposób, Bóg podejmuje poważne ryzyko. Nie chodzi o to, że ogólny porządek świata legnie w gruzach; ponieważ Bóg jest mądry i potężny, z pewnością może temu zapobiec. Ryzykuje natomiast, że ludzie będą buntować się przeciwko jego dobrym zamiarom wobec nich, z tragicznymi skutkami dla siebie i innych. Zarówno w Piśmie Świętym, jak w codziennym życiu odnajdziemy przykłady osób, które w ten sposób się buntowały; niektóre z nich, dzięki łasce Boga, nawróciły się później i powróciły do jego trzody i rodziny, a inne trwały w nieposłuszeństwie. Nie sugeruję, że Bóg przyjmuje strategię „trzymania się z daleka” i leseferyzmu wobec swojego stworzenia, ale sądzę, że jego interakcja z nim jest częściowo uwarunkowana ludzką chęcią do przyjęcia pełnego łaski i naprawczego działania Boga (ojciec marnotrawnego syna nie podejmuje żadnego działania tak długo, jak długo syn z uporem pozostaje w dalekim kraju, ale kiedy ów tylko wykazuje chęć powrotu, ojciec dokłada wszelkich starań, żeby przywrócić go na łono rodziny).

Jeśli, jak na to wskazuje Pismo Święte, niektóre decyzje Boga są ryzykowne, a ich rezultat zależy od tego, w jaki sposób dany człowiek odpowie na sytuację, w której się znalazł, znaczy to, że Bóg nie ma wcześniejszej wiedzy o tym, jaka będzie ta ludzka odpowiedź. Teizm otwarty przyjmuje to założenie, uznając, że jeśli działanie człowieka jest prawdziwie wolne, wówczas przed ludzką odpowiedzią na działanie Boga *nie istnieje obiektywny fakt determinujący tę odpowiedź*. Jeśli natomiast nie ma takiego faktu, nie ma też żadnej prawdy, którą Bóg mógłby w tej kwestii znać. Wszystkowiedzący Bóg zna całą dostępną prawdę; zakładanie, że Bóg, albo ktokolwiek inny, wie cokolwiek więcej, byłoby nonsensem. Istnieje ponadto silny – przynajmniej na pozór – argument filozoficzny (czy raczej rodzina argumentów filozoficznych), który zdaje się pokazywać, że nie da się w sposób logicznie spójny uznać zarazem, że istoty ludzkie mają wolną wolę i że Bóg posiada wiedzę o przyszłości. Przedstawię jeden z takich argumentów. Podobnie jak w przypadku wielu innych argumentów dotyczących tej kwestii, jego punktem wyjścia jest prosty przykład z życia codziennego; ponieważ nie ma w nim nic szczególnego, wynik można odnieść do ludzkich działań w ogóle.

- (1) Jest teraz prawdą, że Clarence zje jutro na śniadanie omlet z serem. (założenie)
- (2) Nie jest możliwe, żeby Bóg kiedykolwiek miał nieprawdziwe przekonanie albo nie miał przekonania prawdziwego. (założenie: boska wszechwiedza)

- (3) Zatem Bóg od zawsze ma przekonanie, że Clarence zje jutro na śniadanie omlet z serem. (na podstawie 1, 2)
- (4) Jeśli Bóg od zawsze ma o czymś przekonanie, nikt nie może twierdzić, że Bóg nie miał tego przekonania od zawsze. (założenie)
- (5) Zatem Clarence nie może twierdzić, że Bóg nie miał przekonania, że zje on jutro na śniadanie omlet z serem.
- (6) Nie jest możliwe, aby było prawdziwe zarazem to, że Bóg od zawsze ma przekonanie, że Clarence zje na śniadanie omlet z serem, i że tak się nie stanie. (na podstawie 2)
- (7) Nie jest zatem możliwe, żeby Clarence nie zjadł jutro na śniadanie omletu z serem. (na podstawie 5, 6). Decyzja o zjedzeniu omletu z serem nie jest więc wynikiem wolnej woli<sup>7</sup>.

Morze atramentu wylano na dyskusje o znaczeniu tego argumentu i jemu podobnych oraz o możliwych sposobach uniknięcia jego wniosku<sup>8</sup>. Zwolennicy teizmu otwartego uznają, że argument ten jest logicznie spójny i że jedynym sposobem, aby odrzucić wniosek, jest zanegowanie przynajmniej jednej przesłanki oraz uznanie, iż (jak już wcześniej sugerowałem) w odniesieniu do wolnych decyzji, które jeszcze nie zostały podjęte, *nie istnieje fakt* dotyczący tego, jak te decyzje zostaną podjęte. Można też zmodyfikować drugą przesłankę w taki sposób, żeby rozumieć boską wszechwiedzę jako wiedzę o tym, co jest *logicznie możliwe* dla idealnej istoty: skoro zaś (jak w przytoczonym argumentcie) nie jest logicznie możliwe, żeby Bóg – lub jakaś inna istota – miał pewność co do wyniku działania wypływającego z wolnej woli, nie kłóci się z wszechwiedzą boską to, że Bóg nie wie zawczasu, co Clarence zje na śniadanie. W obu przypadkach Bóg nie ma wyczerpującej i pewnej wiedzy na temat przyszłości: pod pewnymi względami *nie ma* logicznie możliwych prawd o przyszłości, które Bóg mógłby znać.

Żeby lepiej zrozumieć teizm otwarty, dobrze będzie zestawić go z poglądem najbardziej mu przeciwstawnym. Mam na myśli teologiczny determinizm propagowany przez Augustyna, a prawdopodobnie również przez Tomasza z Akwinu, z pewnością zaś wyznawany przez Kalwina, Lutra,

<sup>7</sup> W. Hasker, *God, Time, and Knowledge*, Ithaca: Cornell University Press 1989, s. 68n.

<sup>8</sup> Przegląd tych dyskusji można znaleźć w: J.M. Fischer (red.), *God, Foreknowledge, and Freedom*, Stanford: Stanford University Press 1989 oraz J.M. Fischer, P. Todd (red.), *Freedom, Fatalism, and Foreknowledge*, Oxford: OUP 2015.

Jonathana Edwardsa oraz wielu współczesnych teologów kalwinistycznych i tomistycznych. Deterministyczny Bóg, inaczej niż Bóg otwartego teizmu, z uporem zachowuje dla siebie przywilej decydowania o wszystkim, co dzieje się na świecie, łącznie z tym, co zachodzi w umysłach i sercach stworzonych przez niego racjonalnych istot. Wszystkie decyzje podejmowane przez ludzi są jedynie urzeczywistnieniem decyzji, które Bóg odwiecznie dla nich zaplanował. Ludzie pozbawieni są więc jakiegokolwiek niezależności w podejmowaniu decyzji. W ten sposób Bóg nie podejmuje żadnego ryzyka, tworząc świat takim, jakim jest, ma bowiem całkowitą pewność, że wszystko odbędzie się zgodnie z planem i w sposób, który najbardziej mu odpowiada. Oczywiście jest wiele wydarzeń w rozwoju świata, które – *jak nam się wydaje* – nie wskazują na to, że zaplanował je wszechmogący Bóg, który jest doskonale dobry i kochający. Jednak z tego, że tak nam się wydaje, nie wynika, że tak faktycznie jest. Być może dokładnie wszystko co się zdarza jest rzeczywiście zgodne z boskim zamysłem, a Bóg jest – musimy to założyć – *w pełni zadowolony* ze swojego dzieła. Nasza skłonność, aby myśleć inaczej, dowodzi jedynie ograniczeń czysto ludzkiej perspektywy (w Biblii wiele fragmentów wskazuje jednak na to, że Bóg w istocie nie jest całkowicie zadowolony z tego, co dzieje się na świecie). Z tego powodu problem zła jest dla teologicznych deterministów szczególnie trudny do rozwikłania; punkt widzenia, który ich zdaniem umożliwiłby nam zrozumienie tego problemu, nie jest nam po prostu dostępny.

Musimy zdać sobie sprawę, że Bóg teologicznego determinizmu nie jest w żaden sposób *potężniejszy* niż Bóg teizmu otwartego. Ten ostatni posiada całą moc deterministycznego Boga, ale postanowił użyć tej mocy inaczej. Podobnie *mądrość* deterministycznego Boga nie jest w żaden sposób większa niż mądrość Boga teizmu otwartego. Różnica, która jest szczególnie wyraźna przy porównywaniu tych dwóch stanowisk, to pragnienie deterministycznego Boga, by mieć *całkowitą kontrolę*; dla takiego bóstwa nie do przyjęcia byłoby, *żeby jakikolwiek inny byt* mógł mieć wpływ na to, co dzieje się w świecie. Muszę tu zaznaczyć, że taka koncepcja Boga z pewnością *nie jest* tą, do której doszlibyśmy, próbując ukształtować nasze pojęcie Boga w oparciu o przykłady wielkich i znakomitych ludzi. Nie chcielibyśmy być takim pracodawcą ani pracować dla osoby reprezentującej taką postawę, choć w tych sprawach ludzie nie zawsze mają wybór. Nie chcielibyśmy być dzieckiem takich rodziców, ani też nie chcielibyśmy być takimi rodzicami dla naszych dzieci. Musimy powiedzieć deterministom, z przekonaniem i w pełni świadomości znaczenia tych słów: „To *wasz* Bóg – Bóg z obsesją całkowitej kontroli, który albo nie jest w stanie, albo nie chce przyznać żadnemu innemu bytowi

jakiegokolwiek roli w określaniu tego, co dzieje się w świecie – to *ten właśnie Bóg jest za mały*”.

Wielu teologów dopuszcza możliwość, że ludzka decyzja jest prawdziwie wolna nawet przy założeniu, że Bóg ma niezawodną wiedzę o tym, w jaki sposób zostanie ona podjęta. Żeby móc utrzymywać takie stanowisko, trzeba podać dobrą odpowiedź na przedstawiony wcześniej argument, ale – zdaniem teistów otwartych – taka odpowiedź jak dotąd nie padła. Ponadto, zgodnie z poglądami tych teologów, posiadanie wiedzy o przyszłości jest istotne dla Bożej opatrności. Czyż nie dużo łatwiej jest podejmować Bogu mądre decyzje, gdy zawczasu wie dokładnie, co się zdarzy?

Taki sposób myślenia jest zwodniczy. Jego zwolennicy albo uznają, że Bóg jest „poza czasem” i w związku z tym dosłownie obejmuje cały czas w jednym momencie, jednym spojrzeniem, albo też uważają, że widzi on przyszłość tak, jakby patrzył w swego rodzaju szklaną kulę; tak czy inaczej przyszłość rozpościera się przed nim, gdy podejmuje opatrnościowe decyzje dotyczące świata. Powinniśmy więc spytać: *Czy cokolwiek pozostaje w gestii Boga?* Jediną możliwą odpowiedzią jest „nie”. Przyszłość, którą widzi Bóg, jest, zgodnie z przyjętym założeniem, faktyczną przyszłością. Przypuszczenie, że mogłaby ona być inna, jest wewnętrznie sprzeczne. Jeśli Bóg widzi przyszłość w całej jej pełni, to widzi nieuchronny sposób przebiegu zdarzeń; nie ma możliwości, żeby boska decyzja zmieniła ten przebieg na lepszy lub gorszy. Na to jest już za późno<sup>9</sup>.

Chwila namysłu pozwoli nam dostrzec, że Bóg powinien mieć wiedzę nie na temat *faktycznej* przyszłości, ale raczej na temat *hipotetycznych* przyszłości – wiedzę taką jak: „Jeśli zarządzę to-i-to, stanie się to-i-to”. Oczywiście, jeśli teologiczny determinizm jest prawdziwy, nie stanowi to problemu. Przypuśćmy jednak, że to, co się stanie, zależy od decyzji wolnych istot. Teoria boskiej wiedzy pośredniej, nazywana również molinizmem (od nazwiska hiszpańskiego teologa Luisa de Moliny), rozwiązuje ten problem przez przypisanie Bogu wiedzy o tym, co nazywa się „sądami kontrfaktycznymi o wolności”. Są to sądy, które dla każdej rzeczywistej albo potencjalnej istoty wolnej określają, co dokładnie w sposób wolny

<sup>9</sup> Więcej o tym argumentem można przeczytać w: J. Sanders, *Why Simple Foreknowledge Offers No More Providential Control than the Openness of God*, „Faith and Philosophy” 14(1997), nr 1, s. 26–40; W. Hasker, *Providence, Evil, and the Openness of God*, London: Routledge 2004, s. 188–193; D.P. Hunt, *The Advantage of Divine Foreknowledge*, w: K. Timpe (red.), *Arguing About Religion*, London and New York: Routledge 2009, s. 374–385; W. Hasker, *Why Simple Foreknowledge is Still Useless (In Spite of David Hunt and Alex Pruss)*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 52(2009), nr 3, s. 537–544.



wybrałaby ona w każdej możliwej sytuacji, w której może użyć wolnej woli. Na podstawie sądów kontrfaktycznych o wolności Bóg jest w stanie dokładnie przewidzieć, co wyniknie z rozpatrywanych przez niego opatrnościowych decyzji, jak również jest w stanie podjąć działanie, które przyniesie najlepszy i najbardziej zadowalający skutek. Element ryzyka zostaje całkowicie wykluczony, natomiast wolna wola stworzeń zostaje – przynajmniej teoretycznie – zachowana.

Najbardziej wpływowym (choć nie jedynym) zarzutem wobec teorii boskiej wiedzy pośredniej jest to, że *nie istnieją żadne prawdziwe sądy kontrfaktyczne o wolności*. Wydaje się, że aby sądy te były prawdziwe, w świecie musi istnieć coś, co *czyni* je prawdziwymi, co ugruntowuje ich prawdziwość. Jednak czegoś takiego – jak można sądzić – po prostu nie ma. W znacznej większości przypadków, dotyczących nieistniejących możliwych bytów lub sytuacji, w których nie moglibyśmy się znaleźć, nie ma faktycznych decyzji, w których świetle rozpatrywane sądy mogłyby być prawdziwe. Właściwie żadne prawdy dotyczące rzeczywiście stworzonego świata nie mogą mieć znaczenia: żeby mogły być przydatne Bogu, ich prawdziwość nie może opierać się na prawdach dotyczących świata rzeczywistego. Musiałyby one być dostępne w przestrzeni logicznej jeszcze „zanim” została podjęta jakakolwiek boska decyzja o stworzeniu. Problem „ugruntowania” i inne trudności przekonały wielu filozofów, że teoria wiedzy pośredniej nie może być prawdziwa, wciąż ma ona jednak oddanych obrońców<sup>10</sup>. Tutaj nie mogę jednak rozwinąć tego zagadnienia.

Teizm otwarty udziela szczególnej odpowiedzi na problem zła. Wiele z odpowiedzi konkurencyjnych zakłada, że Bóg musi zarządzać sprawami tak, by każdy przykład autentycznego zła i cierpienia był równoważony większym dobrem bądź zapobieżeniem większemu złu. Zło, które nie jest w ten sposób równoważone – zło „bezcelowe”, jak często się mawia – uznaje się za niespójne z mądrością i dobrocią Boga. Przekonanie, że każde zło prowadzi w jakiś sposób do większego dobra, bez wątpienia może być źródłem pocieszenia i nadziei. Za tę korzyść trzeba jednak zapłacić. Trudno zaprzeczyć, że na świecie jest mnóstwo przypadków zła, które – *o ile się nie mylimy* – nie prowadzi, wbrew temu, w co wierzą niektórzy, do żadnego większego dobra albo zapobieżenia równemu albo większemu złu. Powstaje więc poważny problem dowodowy, który staje

<sup>10</sup> Zob. R. Adams, *Wiedza pośrednia a problem zła*, przeł. M. Iwanicki, w: A.P. Stefańczyk (red.), *Jeżeli Bóg istnieje... Wolność człowieka a hipoteza teistyczna*, Lublin: TN KUL 2018, s. 533–550; W. Hasker, *God, Time and Knowledge*, s. 18–52; K. Perszyk (red.), *Molinism: The Contemporary Debate*, Oxford: OUP 2011; W. Hasker, *Molinism's Freedom Problem: A Reply to Cunningham*, „Faith and Philosophy” 34(2017), nr 1, s. 93–106.

się problemem osobistym dla wielu osób wierzących, doświadczających zła i cierpienia osobiście lub w życiu swoich bliskich. Często poświęcają one wiele czasu i wysiłku na wyniszczające poszukiwanie domniemanego większego dobra, nie znajdując zadowalającej odpowiedzi.

Zwolennicy teizmu otwartego odrzucają „szczegółową opatrność”, zgodnie z którą Bóg kontroluje każde najmniejsze wydarzenie w taki sposób, by zagwarantować, że żadne zło nie wydarzy się bez zaistnienia większego dobra. Rozwijają natomiast myśl o „ogólnej opatrności”, dzięki której Bóg zarządza światem na zasadzie *ogólnej polityki*, która w ostatecznym rozrachunku jest mądra i korzystna, nawet jeśli w pewnych przypadkach może skutkować poważną krzywdą i cierpieniem<sup>11</sup>. W szczególności Bóg dopuszcza, aby świat działał według praw zgodnych z naturą stworzonych rzeczy. Pozwala też istotom ludzkim korzystać z władzy wyboru, nawet jeśli w pewnych przypadkach ich decyzje są niesłuszne i krzywdzące. Dla wielu jest to perspektywa pomocna i wyzwalająca: nie musimy już bronić tego, co oczywiste, i szukać, często na próżno, większego dobra, które miałoby wyłonić się z najgorszego zła, nawet jeśli wydaje się, że nic takiego nie istnieje (czyż nie jest odrzucająca myśl, że Holocaust był „opłacalny”, ponieważ umożliwił większe dobro, które nie mogłoby w innym przypadku zaistnieć?). Nie oznacza to, że Bóg nie działa w świecie; owszem, działa, ale nie w taki sposób, że kontroluje każde najmniejsze zdarzenie. Pewien pastor napisał:

Osoba pogrążona w żałobie musi być w stanie zaufać, że Bóg kieruje jej życiem i światem, bez konieczności czynienia Boga odpowiedzialnym za każde zdarzenie, które ma miejsce. Przesłaniem Ewangelii nie jest według mnie to, że nic nie dzieje się bez przyczyny. Chodzi raczej o to, że boska moc jest w stanie wykorzystać i przekształcić każde wydarzenie przez łaskę Jezusa Chrystusa<sup>12</sup>.

Głównym punktem zainteresowania teizmu otwartego jest relacja Boga do jego racjonalnych stworzeń, w szczególności do ludzi. Istnieje pewna analogia sugerująca, że Bóg mógłby chcieć podobnej, choć bardziej ograniczonej, niezależności również w świecie przyrody. Bóg, jak już powiedzieliśmy, jest Bogiem *bardzo wielkim*, i to pomaga nam zrozumieć niewiarygodny bezmiar stworzenia. Czy Bóg nie życzyłby sobie, aby nie

<sup>11</sup> Myśli te rozwinąłem w *The Triumph of God Over Evil*, Downers Grove: InterVarsity Press 2008.

<sup>12</sup> Przywoływany jest tu Stephen Bilynsklyj, cytowany przez Petera van Inwagena w *Problemie zła*, przeł. R. Mordarski, Bydgoszcz: Wydawnictwo UKW 2014, s. 46.

tylko ludzie, ale także stworzenia, które zaliczamy zwykle do świata poniżej ludzkiego, były prawdziwymi „Innymi” – żeby miały pewną niezależność i autonomię i z niej korzystały<sup>13</sup>? Czy nie chciałby, aby jego stworzenie mogło *czynić coś dla siebie* – oczywiście podtrzymywane w istnieniu i wspierane boską mocą, ale mimo wszystko *posiadające autentyczną* własną moc, którą może *wykorzystać*. Zadajmy sobie następujące pytanie: gdyby Bóg miał stworzyć robota, jaki byłby to robot? Czy byłby jak Robo Sapiens, którego można nabyć za kwotę mniej więcej stu dolarów i w którym wszystkie ruchy są kontrolowane przez odpowiednie sygnały od operatora albo przez kilka łatwych, wgranych komend? Podejrzewam, że boski robot byłby raczej jak Komandor Data ze *Star Treka*: złożony, subtelny, w dużej mierze zdolny do decydowania i podejmowania działań, czasami wbrew swoim przełożonym w systemie dowodzenia.

Myśląc po tej linii i zakładając, że Bóg chciałby, aby świat miał prawdziwą, choć ograniczoną autonomię, dojdziemy do następującej konkluzji: idea Boga wspierana przez teizm otwarty współgra z *ewolucyjnym* rozumieniem kosmosu i życia na Ziemi<sup>14</sup>. Ewolucyjnie rozumiany wszechświat jest prawdziwie *samostwórczy*; korzysta z mocy, które mu dano, aby kształtować własną tożsamość. Dla jasności: w Biblii nie odnajdziemy koncepcji ewolucji kosmicznej i biologicznej. Ludzie biblijni nie dysponowali odpowiednimi teoriami naukowymi, które umożliwiłyby im użycie takich pojęć. Michael Lodahl zwrócił jednak uwagę na to, że idea „stworzenia jako twórczego” jest silnie sugerowana w narracji Księgi Rodzaju:

W hebrajskim istnieje gra słowna, która może dobrze zobrazować ideę twórczego stworzenia: Ziemia jest wezwana przez Boga do wydania (*tadshe*) roślinności (*deshe*), a wody są wezwane, by „zaroiły się” (*yishretsu*) od licznych stworzeń morskich (*sherets*). *Tadshe Deshe* – Ziemia, można by powiedzieć, wezwana jest do tworzenia stworzeń, do zapełnienia się

<sup>13</sup> Zdaniem Johna Haughta, „doktryna łaski mówi, że Bóg kocha świat i wszystkie jego różnorodne elementy w pełni i bezwarunkowo. Z definicji jednak miłość nie pochłania, nie unicestwia, ani też nie narzuca się temu, co umiłowane. Pragnie natomiast, by umiłowany stawał się coraz bardziej »inny«, zróżnicowany. [...] [Jeśli] Bóg kocha świat bezgraniczną miłością, to Boża »łaska« musi oznaczać również »pozwalenie światu na bycie sobą.«” (Boulder: Westview Press 2000, s. 39–40). Podobne myśli wyrażał John Polkinghorne; zob. jego *Nauka i Opatrzność: interakcja Boga ze światem*, przeł. M. Chojnacki, Kraków: WAM 2008, rozdz. 5.

<sup>14</sup> Żeby uniknąć nieporozumienia, zaznaczę, że nie przyjmuję stanowiska, w którym ekspansywna koncepcja ewolucji zastępuje biblijną opowieść o grzechu i zbawieniu. Ewolucja pomaga przygotować scenę, na której rozgrywa się historia odkupienia, ale ewolucja nie jest Odkupicielem.

roślinnością, a wody – *Yishretsu Sherets* – do wypełniania się stworzeniami morskimi. Byty stworzone zaproszone są do realizowania swojego potencjału, by w ten sposób przyczynić się do dzieła stworzenia<sup>15</sup>.

Rozważania te, bez odpowiedniego kontekstu, nie są jeszcze wystarczająco przekonujące. Argument z analogii między relacją Boga do ludzi a jego relacją do świata jest sugestywny, ale nic ponadto; sam w sobie nie ma dużej mocy przekonywania. Natomiast język Księgi Rodzaju jest po prostu obrazowy; z pewnością nie wyraża ani nie wymaga pełnej koncepcji ewolucji. Jak wszyscy wiemy, bardzo wielu naszych braci chrześcijan było i jest stanowczo przeciwnych światopoglądowi ewolucyjnemu i trudno oczekiwać, że przedstawione tu argumenty ich przekonają. Decydujące okazują się ostatecznie *dowody empiryczne*, które dostarczają silnego wsparcia zarówno dla kosmicznego, jak biologicznego ewolucjonizmu. Dziś wiemy już wystarczająco dużo o historii Ziemi, żeby zacząć dostrzegać jej niezwykłość. Na przykład majestatyczny charakter Wielkiego Kanionu uwypukla się w świetle wiedzy o milionach lat geologicznej historii zapisanej w jego kolejnych warstwach. Któż w złotym wieku kosmologii nie zachwyciłby się historią rozwoju od czasu Wielkiego Wybuchu, astronomicznych struktur tworzących nasz wszechświat? Od czasów Darwina mamy – niekompletną, ale stopniowo wzbogacaną nowymi odkryciami – wiedzę o rozwoju życia na Ziemi. Przeciwnym ewolucji braciom w wierze chciałbym więc powiedzieć: „Zrozumiałe jest, że *nie podoba się Wam* koncepcja ewolucji i wolelibyście, żeby nie była prawdziwa. Istnieje jednak ogromny i ciągle rosnący zbiór dowodów, które wskazują na to, że samemu Bogu *podoba się* idea ewolucyjnego kosmosu, i że świadomie zdecydował się taki właśnie świat stworzyć! Czy nie powinniśmy więc rozważyć pogodzenia się z Bożym planem i postarać się znaleźć chrześcijański sens w ewolucji, zamiast poświęcać aż tyle czasu i energii na zaprzeczanie dowodom?”

Nie twierdzę, że ewolucyjną kosmologię powinno się zaakceptować tylko dlatego, że przemawia za nią otwarty teizm. Ewolucyjna koncepcja wszechświata i życia na Ziemi wymaga akceptacji ze względu na liczne i ciągle pojawiające się solidne dowody naukowe. Nie chcę również sugerować, że tylko teista otwarty może racjonalnie przyjąć taką kosmologię i połączyć ją spójnie z własnym stanowiskiem teologicznym. Twierdzą natomiast, że ktoś, kto jest jednocześnie ewolucjonistą i teistą otwar-

<sup>15</sup> M. Lodahl, *Claiming Abraham: Reading the Bible and the Qur'an Side by Side*, Grand Rapids: Brazos Press 2010, s. 47–48.

tym, dostrzeże zgodność i naturalne powinowactwo między tymi dwoma stanowiskami, obce bardziej tradycyjnym koncepcjom Boga. Według teologicznych deterministów Bóg z pewnością ma moc, by stworzyć albo szczególnego rodzaju wszechświat „cały-od-razu”, albo wszechświat ewolucyjny. Skoro jednak motywy, jakie miał Bóg, stwarzając świat, są przed nami niemal całkowicie ukryte, w deterministycznym stanowisku nie ma nic, co mogłoby przemawiać za jedną albo drugą opcją. Teiści otwarci mają natomiast wszelkie powody, żeby opowiadać się za ewolucyjną kosmologią i traktować ją jako kontynuację i potwierdzenie podstawowego założenia ich systemu teologicznego.

Poszukiwanie „dostatecznie wielkiej” idei Boga prowadzi nas do trzeciego zagadnienia, które wydaje się związane z otwartym teizmem i kosmologią ewolucyjną. Chodzi o naturę istot ludzkich, a konkretnie o naturę i źródło „duszy”. Dusza, w rozumieniu chrześcijańskim, jest ogniskiem osobowości, siedliskiem rozumu, emocji i świadomości. W szczególności zaś jest to ten aspekt istot ludzkich, przez który łączą się one z Bogiem. Wedle tradycyjnego poglądu dusza jest substancją niematerialną, stworzoną przez Boga i połączoną z ciałem. Inne stanowisko, które zdaje się bardziej wiarygodne w kontekście współczesnej nauki i filozofii, twierdzi, że dusza jest emergentna – to znaczy pojawia się jako naturalna konsekwencja pewnej konfiguracji mózgu i układu nerwowego żywego organizmu. Możemy więc zapytać, za którym z tych stanowisk przemawiają nasze dotychczasowe rozważania.

Jeśli przedstawione wcześniej racje wspierające kosmologię ewolucyjną są materialnie poprawne, to wspierają one również – jak się zdaje – emergentystyczny pogląd na „duszę”, to znaczy na osobę ludzką. Założyliśmy, że Bóg chciałby stworzyć świat natury w taki sposób, aby był on prawdziwie Inny niż Bóg. Oznacza to, że Bóg chciałby obdarzyć go mocami, dzięki którym mógłby wzrastać i rozwijać się sam, przy użyciu własnych zasobów. Ten sposób myślenia jest wsparty dodatkowo przez domniemany fakt, że Bóg stworzył kosmos ewolucyjny. Jeśli jednak założymy, że osoby, jako „obraz Boga”, stanowią najpełniejszy i najdoskonalszy aspekt stworzenia, to wydaje się, że Bóg życzyłby sobie, żeby pojawienie się osób pozostawało, w miarę możliwości, w związku z naturalnymi procesami zachodzącymi w przyrodzie. Dodatkowe racje za tym wnioskiem wywodzą się z samej ewolucji. Po pierwsze należy zauważyć, że jeśli przypisujemy istotom ludzkim stworzone przez Boga dusze, to powinniśmy przypisać dusze także zwierzętom, przynajmniej tym wyższego szczebla (z pewnością nie możemy uznać stanowiska Kartezjusza, wedle którego wszystkie zwierzęta poza ludźmi są maszynami, pozbawionymi

jakiegokolwiek świadomego doświadczania). To jednak rodzi pytanie, w jaki sposób te stworzone przez Boga dusze wpisują się w narrację ewolucyjną. Okazuje się, że bardzo trudno jest znaleźć rozsądną odpowiedź na to pytanie. „Wyższe”, bardziej rozwinięte zwierzęta, wymagałyby bardziej złożonych dusz, z większym zakresem mocy; tak przynajmniej mogłoby się zdawać. Czy Bóg czeka, aż w wyniku selekcji naturalnej pojawi się bardziej rozwinięty organizm z odpowiednim systemem neuronalnym i dopiero wówczas tworzy duszę wyższego rzędu? W takim przypadku trudno dostrzec, jak doskonalszy system neuronalny miałby przetrwać w warunkach selekcji naturalnej, skoro z założenia jest bezużyteczny bez współistniejącej duszy wyższego rzędu. A może ta doskonalsza i silniejsza dusza pojawia się wcześniej i towarzyszy rozwojowi ewolucyjnemu? Czy dusza umie rozpoznawać potrzebne zmiany w kodzie genetycznym i w odpowiedni sposób zmieniać DNA, żeby zapewnić wymagane ulepszenia neuronalne? Myślę, że chwila namysłu nad tymi możliwościami wystarczy, by przekonać nas, że emergencyjna teoria umysłu/duszy znacznie lepiej współgra ze stanowiskiem ewolucyjnym<sup>16</sup>.

Musimy jednak powiedzieć więcej o tej emergentnej jaźni/duszy. Co właściwie się wyłania, czyli jest rezultatem procesu emergencji? Co najmniej *świadome doświadczanie*: przy wystąpieniu odpowiednich procesów fizycznych w systemie nerwowym pojawia się w nas subiektywna świadomość, czucie i świadome myślenie, które – według naszej obecnej wiedzy – po prostu nie występują w nieożywionym świecie fizycznym. *Jaki jednak wpływ* – i to jest pytanie zasadnicze – ma to *na fizyczne procesy i działania* zachodzące w świecie, a zwłaszcza w żyjącym ciele i mózgu? Zgodnie ze standardowymi stanowiskami materialistycznymi i fizykałistycznymi, które przyjmuje wielu współczesnych filozofów i naukowców, prawidłowa odpowiedź brzmi: „Nie ma to żadnego wpływu”. W tej kwestii przyjmuje się, że sfera fizyczna jest „przyczynowo domknięta”, że wszystkie procesy fizyczne, w tym również i te, które zachodzą w mózgu i systemie nerwowym żyjącego zwierzęcia albo człowieka, mają *pełne wyjaśnienie przyczynowe* w poprzedzających je zdarzeniach fizycznych. Procesy te przebiegają tak samo, niezależnie od tego, czy towarzyszy im świadome doświadczanie, czy nie. Każdy etap procesu fizycznego jest jedynie

<sup>16</sup> Zob. W. Hasker, *Why Emergence?*, w: J.R. Farris, Ch. Taliaferro (red.), *The Ashgate Research Companion to Theological Anthropology*, Farnham: Ashgate Publishing 2015, s. 151–161. Bez wątplenia można wyobrazić sobie, że Bóg wprowadził w życie modyfikację genetyczną, a równocześnie stworzył bardziej zaawansowaną duszę, która pasowałaby do zmian genetycznych. To jednak zmusza nas do porzucenia rozumienia ewolucji jako naturalnego procesu, a zatem kłóci się z racjami, które w ogóle skłaniają nas do przyjęcia ewolucji.

konsekwencją poprzednich etapów, a biorąc pod uwagę fundamentalne prawa fizyki, które są ostatecznym wytłumaczeniem wszystkiego, co dzieje się w świecie, każdy etap jest przewidywalny na podstawie wcześniejszych etapów<sup>17</sup>. Świadome doświadczenie jest po prostu wynikiem pobudzenia neuronów. Mamy takie doświadczenia, jakie mamy, wyłącznie z tego powodu, że tak działają nasze mózgi (wymaga tego przyjmowane przez wielu fizyków założenie, że fizyka będzie w stanie sformułować „teorię wszystkiego” – teorię „ostatecznej fizyki”, która dostarczy nam wyjaśnienia wszystkiego, co się wydarza<sup>18</sup>).

Otóż sądzę, że istnieją przekonujące powody, dla których taki pogląd nie może być prawdziwy. Po pierwsze, takie stanowisko od razu wyklucza wolną wolę, a więc to, że ktoś może wybrać jedną z co najmniej dwóch opcji działania. Neurony w mózgu danej osoby wysyłają bodźce zdeterminowane przez poprzednie stany mózgu, którymi rządzą prawa neurobiologii. Stan umysłu jest więc jedynie konsekwencją tych właśnie bodźców. W pewnym sensie istnieją różne sposoby działania, które można by wybrać, *jeśli* dana osoba ma możliwość wyboru, to jednak, jaki wybór rzeczywiście zostaje podjęty, jest fizycznie zdeterminowane. Pozostałe opcje nigdy nie były realnymi możliwościami, nawet jeśli jako takie jawiły się podmiotowi w danym czasie.

To jednak nie wszystko. Fizykalistyczna teoria umysłu nie jest w stanie wyjaśnić tego rodzaju procesu umysłowego, który jest absolutnie kluczowy dla uzyskania rozsądnych i poprawnych wniosków w samej nauce, mianowicie procesu logicznego rozumowania. W takim rozumowaniu (jeśli wszystko odbywa się tak, jak powinno), dochodzimy do wniosków pewnych dlatego i tylko dlatego, że widzimy, iż są one uzasadnione przez materiał dowodowy i przez te twierdzenia, o których wiemy, że są prawdziwe, lub jesteśmy o tym przekonani. To kłóci się jednak z fizykalistycznym poglądem, zgodnie z którym rozumowanie prowadzi nas do pewnych wniosków dlatego i tylko dlatego, że procesy neurologiczne w naszym mózgu przebiegają tak a nie inaczej. A to przecież dwie całkowicie różne sprawy! Zupełnie niezwykłym przypadkiem byłoby to, że zawsze albo prawie zawsze rezultaty pewnych procesów neurologicznych (które nie mają żadnego celu, a już z pewnością nie takiego celu, jakim jest dążenie do logicznie uzasadnionych przekonań) zbiegały się z rezultatem określonym

<sup>17</sup> Trzeba dopuścić element losowości, którego domaga się fizyka kwantowa. Jednak losowość ta jest kwestią przypadku, nie odzwierciedla ona jakiegś нефизycznej przyczyny ani też nie powstaje pod jej wpływem.

<sup>18</sup> Zob. S. Weinberg, *Sen o teorii ostatecznej*, przeł. P. Amsterdamski, Poznań: Zysk i S-ka 1997.

przez zasady poprawnego wnioskowania. Z perspektywy fizykalizmu nasza zdolność do rozumowania i wyprowadzania wniosków na podstawie materiału dowodowego jest całkowicie tajemnicza i niewytłumaczalna<sup>19</sup>.

Temat ten można by jeszcze rozwinąć, w tym miejscu założę jednak, że fizykalistyczna doktryna o przyczynowym domknięciu jest fałszywa, a także że w wyniku wyłonienia się świadomego doświadczenia jaźń zostaje obdarzona *nowymi mocami sprawczymi*, w tym umiejętnością szukania prawdy i umiejętnością logicznego rozumowania. Co więcej, moce te wiążą się z *przekształceniem sposobu, w jaki przebiegają pewne procesy fizyczne*, a konkretnie procesy zachodzące w żywym, funkcjonującym mózgu. Oznacza to, że fundamentalne zasady fizyki, nawet idealne prawa, które kiedyś zostaną odkryte, *nie* wystarczą, żeby przewidzieć działania istoty ludzkiej, a prawdopodobnie także i wielu innych zwierząt. Oczywiście niektórzy filozofowie i naukowcy uważają to za rzecz skandaliczną i odczytują ją jako wtargnięcie na terytorium należące do fizyków. Trzeba by jednak zapytać, kto postawił ten znak zakazujący wstępu.

Kolejne nasuwające się pytanie dotyczy ontologicznego statusu emergentnego umysłu/duszy/jaźni. Czy wyłaniająca się dusza jest czymś osobnym – co filozofowie określiliby jako bycie substancją – czy może jest jedynie zbiorem procesów albo funkcji, które zachodzą w fizycznym ciele? Sądzę, że jaźń jest czymś rzeczywistym, różnym od ciała, i krótko narysuję tu dwa powody, które skłaniają mnie do przyjęcia takiego poglądu. Powód, który powinien mieć szczególne znaczenie dla chrześcijan, dotyczy doktryny życia po śmierci. Mówiąc krótko: jeśli nie istnieje dusza, to co żyje po tym, kiedy nasze ciała ulegną rozkładowi? Chrześcijańscy materialści mawiają, że nie jest to problem – że chrześcijaństwo postuluje nie nieśmiertelność duszy, ale raczej zmartwychwstanie ciała. To jednak

---

<sup>19</sup> Z pewnością wielu czytelników zna „argument z rozumowania” zawarty w książce C.S. Lewisa *Miracles: A Preliminary Study* (Nowy Jork: Macmillan, 1947; poprawione wydanie Nowy Jork: Seabrook 1978) [*Cuda*, przeł. K. Puławski, Poznań: Media Rodzina 2010]. Według miejskiej – czy też raczej uniwersyteckiej – legendy, argument ten został obalony przez katolicką filozofkę Elisabeth Anscombe. To prawda, że ostro krytykowała ona wczesną wersję argumentu Lewisa. Jednakże Lewis przeformułował swój argument w taki sposób, by uwzględnić jej krytykę (zmieniona wersja argumentu pojawiła się w poprawionym wydaniu *Miracles*), a od tego czasu wielu innych filozofów rozwinęło ten argument (rozbudowaną informację na ten temat można znaleźć w książce V. Repperta *C.S. Lewis's Dangerous Idea: A Defense of the Argument from Reason*, Downers Grove: InterVarsity 2003). Anscombe w żadnym wypadku nie powiedziała ostatniego słowa o argumencie z rozumowania. Zob. też W. Hasker, *The Emergent Self*, Ithaca: Cornell University Press 1999, str. 58–80, oraz *What Is Naturalism? And Should We Be Naturalists?*, „*Philosophia Christi*” 15(2013), nr 1, s. 21–34.



rodzi pytanie o to, co sprawia, że zmartwychwstała osoba jest *dokładnie tą samą osobą*, która wcześniej się urodziła, żyła i umarła? Moim zdaniem – oczywiście jest to punkt kontrowersyjny – żadna z proponowanych dotychczas odpowiedzi na to pytanie nie jest zadowalająca<sup>20</sup>. Jeśli zaś nie dysponujemy żadną satysfakcjonującą odpowiedzią, jako chrześcijanie mamy dobry powód, by rozumieć duszę jako coś realnego i istniejącego (choć początkowo wytworzonego w pewnym momencie przez biologiczny organizm), a nie jedynie jako zbiór procesów w ciele. To właśnie ta dusza, na nowo odziana przy zmartwychwstaniu ciała, daje gwarancję, że osoba, która wkracza w nowe życie, jest identyczna z tą, która wcześniej żyła i umarła<sup>21</sup>.

Drugi powód skupia się wokół następującego pytania: gdy osoba ma złożony zbiór doświadczeń, *jaki podmiot* doświadcza ich wszystkich? Załóżmy, na przykład, że jednocześnie obserwujesz jakieś zdarzenie, słuchasz muzyki, i doświadczasz różnych doznań cielesnych. Co tak naprawdę jest tego świadome? Dla materialisty naturalną i – jak się zdaje – jedyną możliwą odpowiedzią jest stwierdzenie, że świadome jest ciało, a konkretnie mózg. Twój mózg składa się jednak z dziesiątek miliardów pojedynczych neuronów. Żaden konkretny neuron nie może zdawać sobie sprawy z całej złożonej zawartości świadomości; co do tego wszyscy są zgodni. Czy więc każdy z ogromnej liczby neuronów jest świadomy tylko drobnej części danych? Powiedzieć tak to zaprzeczyć czemuś, co wydaje się oczywiste: *złożony stan świadomości nie może istnieć jako rozdzielony pomiędzy części złożonego obiektu*. Nawet jeśli każda niewielka część twojego mózgu jest świadoma pewnej niewielkiej części danych świadomego doświadczania, to wciąż nie mamy odpowiedzi na pytanie, *co doświadcza tego wszystkiego naraz*. Faktem jest bowiem, że doświadczasz tego wszystkiego naraz. W jakiś sposób wszystkie te dane są obecne dla indywidualnego świadomego podmiotu równocześnie. Wygląda na to, że – w przeciwieństwie do mózgu czy systemu nerwowego – musi to być jeden całościowy byt, a nie

<sup>20</sup> Wydaje się jasne, że wedle stanowiska zakładanego w Nowym Testamencie istnieje pewien „stan pośredni” między śmiercią a ostatecznym zmartwychwstaniem, w czasie którego osoby istnieją bez dawnego doczesnego ciała i bez nowego ciała, które ma zmartwychwstać. Taki pogląd przekonująco uzasadniał filozof John Cooper (*Body, Soul, and Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate*, Grand Rapids: Eerdmans 2000; *The Bible and Dualism Once Again: A Reply to Joel B. Greeb and Nancey Murphy*, „Philosophia Christi” 9(2007), nr 2, s. 459–469) oraz badacz Nowego Testamentu N.T. Wright (*The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis: Fortress 2003). Jeśli pogląd ten jest prawdziwy, tożsamość człowieka w czasie nie może polegać na tożsamości jego ciała.

<sup>21</sup> Zob. *The Emergent Self*, s. 204–235 oraz *Materialism and Resurrection: Are the Prospects Improving?*, „European Journal for the Philosophy of Religion” 3(2011), nr 1, s. 83–103.

zbiór części<sup>22</sup>. Twierdę, że jest to twój umysł albo dusza – istota tego, kim tak naprawdę jesteś jako osoba.

Ostatnie zagadnienie, które tutaj podejmę, może wydawać się raczej odległe od pozostałych trzech: chodzi o chrześcijańską doktrynę Trójcy Świętej<sup>23</sup>. Doktryna ta rzeczywiście przenosi nas na dotychczas niezbadany obszar. Zamiast podejmować ogólne zagadnienia filozofii albo teologii filozoficznej, zwracamy się ku dogmatycznemu sercu chrześcijaństwa (można by powiedzieć, że po zwiedzeniu kilku naw świątyni zbliżamy się do najświętszego jej miejsca). W rezultacie poświęcimy się rozważaniom mniej znaczącym dla innych zagadnień – rozważaniom dotyczącym między innymi boskiego objawienia, interpretacji wyznań wiary i prac ojców Kościoła. Mimo wszystko, jak się okaże, znajdziemy istotne powiązania.

Doktryna Trójcy Świętej jest kwestią, co do której skądinąd bardzo zróżnicowane wyznania i teologie chrześcijańskie są zgodne. Chociaż – jak zobaczymy – istnieją poważne spory dotyczące pewnych punktów interpretacji, powszechny konsens można wyrazić w dwóch twierdzeniach:

1. Istnieją trzy różne Osoby – Ojciec, Syn i Duch Święty – z których każda jest w pełni boska, jest w pełni Bogiem.
2. Jest jeden i tylko jeden Bóg.

Twierdzenia te od razu rodzą logiczne napięcie: jak mogą istnieć trzy różne osoby, z których każda jest Bogiem, chociaż jest tylko jeden Bóg? Wydaje się, że aby oba twierdzenia mogły być prawdziwe, potrzebujemy trzeciego twierdzenia:

3. Te trzy Osoby stanowią razem jedyne Boga.

To z kolei wymaga dalszego wyjaśnienia; wrócimy do tego tematu później. Główny punkt sporu, który należy tu rozpatrzyć, dotyczy terminu „Osoba”. Wielka litera ma sygnalizować, że chodzi o użycie techniczne, desygnujące trynitarnie Trzy, ale bez nawiązania do znaczenia tego terminu. Ale czym właściwie są Osoby w Trójcy? Rozbieżności zdań na ten temat ujawniały się od czasu do czasu w historii chrześcijaństwa, lecz pytanie stało się pilne w wyniku rozwoju współczesnej koncepcji osoby. W znaczeniu współczesnym osoba jest centrum świadomości, osobowym podmiotem działania,

<sup>22</sup> Więcej na temat tego argumentu zob.: *The Emergent Self*, s. 122–146 oraz *Do My Quarks Enjoy Beethoven*, w: Th.M. Crisp, S.L. Porter, G.A. Ten Elshof (red.), *Neuroscience and the Soul: The Human Person in Philosophy, Science, and Theology*, Grand Rapids: Eerdmans 2016, s. 13–40.

<sup>23</sup> Wiele z przedstawionych tu idei pochodzi z mojej książki *Metaphysics and the Tri-Personal God*, Oxford: OUP 2013.

tym, który wie, który posiada różnego rodzaju stany uczuciowe, który podejmuje działania intencjonalne. Jeśli przyjmiemy taką koncepcję osoby, jaki ma ona związek z tym, co można powiedzieć o Ojcu, Synu i Duchu Świętym? Niektórzy teologowie przyjmują tę koncepcję jako wartościowe rozjaśnienie kwestii natury i działania Ojca, Syna i Ducha. Teologowie ci twierdzą, że każda z osób w Trójcy jest osobowym centrum świadomości, miłości, woli i działania, w pełni zdolnym do wchodzenia w relacje z innymi osobami, ludzkimi i boskimi. Wedle tych „społecznych” trynitarian, osoby boskie tworzą między sobą wspańiałe i bliskie związki pełne miłości, wzajemnego zrozumienia i wspólnoty, podobne (choć nieporównywalnie lepsze) do takich, jakie w swoich najlepszych momentach tworzą między sobą ludzie. Zaznacza się, oczywiście, że konieczne są pewne modyfikacje, jeśli chcemy zastosować naszą zwykłą koncepcję osoby do osób Trójcy Świętej, uznając jednocześnie, że między tymi koncepcjami zachodzi wiele analogii.

Inni teologowie, którzy prawdopodobnie stanowią większość, sprzeciwiają się takiemu postawieniu sprawy. Słusznie zauważają oni, że kiedy starożytni myśliciele formułowali doktrynę Trójcy Świętej, nie mieli na myśli naszej współczesnej koncepcji osoby. Utrzymują więc, że rozpatrywanie osób Trójcy w świetle tej współczesnej koncepcji jest fundamentalnym błędem. Koncepcję tę można zastosować do *Boga*, a więc do Trójcy jako całości, ale Osoby Trójcy *nie są* osobami we współczesnym rozumieniu tego słowa. Nie jest jednak jasne, jak ten jednoosobowy trynitarizm (albo, idąc za sugestią Briana Leftowa, antyspołeczny trynitanizm) rozumie osoby Trójcy. Niektórzy odwołują się do definicji Boecjusza, który określił osobę jako „indywidualną substancję natury rozumnej”, zakładając, że sformułowanie to jest przejrzyste i oczywiste, a tak przecież nie jest. Karl Barth i Karl Rahner rozumieją osoby jako „sposoby bycia” jednego Boga, co też niewiele wyjaśnia. Anglikańska teolożka Sarah Coakley osiągnęła mistrzostwo minimalizmu, mówiąc, że Osoby są „osobowymi jednostkami rozróżnialnymi jedynie poprzez wewnętrzne relacje, tak że najpierw można o nich mówić co najwyżej przy użyciu form czasownikowych, a dopiero później o ich wzajemnej współobecności”<sup>24</sup>. Tak czy inaczej uznaje się, że Osoby są pewnego rodzaju obiektywnym zróżnicowaniem w byciu Boga, ale jednocześnie zróżnicowaniem, którego nie da się objaśnić przez współczesne rozumienie *osoby*.

Biorąc pod uwagę te dwie możliwości, trudno się dziwić, że teiści otwarcie skłaniają się ku społecznemu trynitarizmowi. Nie ma tu żadnego

<sup>24</sup> S. Coakley, *God, Sexuality, and the Self: An Essay 'On the Trinity'*, Cambridge: CUP 2013, s. 321.

wynikania logicznego. Można być teistą otwartym, nie będąc jednocześnie społecznym trynitarianinem, a nawet w ogóle nie będąc trynitarianinem. A z pewnością można być społecznym trynitarianinem, nie będąc teistą otwartym. Wydaje się jednak, że istnieje wyraźny związek między tymi dwoma stanowiskami<sup>25</sup>. Teiści otwarci kładą wielki nacisk na relacyjność jako atrybut Boga. W naturalny sposób przyjmują więc ideę relacyjności między Osobami boskimi. Inaczej mówiąc, jeśli, jak zakłada otwarty teizm, miłość jest głównym atrybutem boskim, wydaje się stosowne, żeby miłość ta istniała w najpełniejszej postaci (nie tylko jako miłość własna) *wewnątrz Boga*, a nie jedynie między Bogiem a jego stworzeniem. Umieszczając miłość w jej pełni w wewnątrztrynitarnych relacjach między Ojcem, Synem i Duchem, trynitaryzm społeczny podkreśla doktrynę (wspólną z wszystkimi tradycyjnymi teistami) *pełni i samowystarczalności* Boga względem stworzenia. Jeśli miłość Boga nie może być w pełni realizowana bez stworzenia, oznacza to, że Bóg *potrzebuje* stworzenia do tego, by być w pełni Bogiem. Ponadto jest wysoce prawdopodobne, że Bóg, którego wewnętrzne życie pełne jest miłości i hojności, będzie okazywać miłość i hojność swojemu stworzeniu, co teizm otwarty właśnie głosi.

Rozważania te same w sobie nie stanowią jeszcze oczywiście argumentu na rzecz trynitaryzmu społecznego. Tu również potrzebujemy rzetelnego materiału dowodowego, który wspierałby ten pogląd na Trójcę. Sądzę, że takie dowody są dostępne zarówno w dziełach ojców Kościoła, jak i w świadectwie Nowego Testamentu o Jezusie Chrystusie. W tym miejscu mogę o nich tylko wspomnieć.

Jeśli chodzi o ojców Kościoła, zadanie polega na tym, by pokazać, że trynitaryzm społeczny nie jest całkowicie współczesnym wynalazkiem, jak uważają niektórzy, ale że ma silne korzenie w tradycji rozważań o Trójcy<sup>26</sup>. Całościowa współczesna koncepcja osoby może być nowa, ale podobne poglądy wielokrotnie pojawiały się już wcześniej. Kluczową postacią, którą trzeba tu przywołać, jest św. Augustyn. Mówi się o nim jako

<sup>25</sup> Keith Ward, który przyjmuje teizm otwarty, ale odrzuca trynitaryzm społeczny, zauważa, że te dwa poglądy często były ze sobą łączone. Zob. jego *Christ and the Cosmos: A Reformulation of Trinitarian Doctrine*, Cambridge: CUP 2015, s. X.

<sup>26</sup> Zdaniem Stephena Holmesa, „[m]ówienie o trzech »osobach« (w tym [współczesnym] znaczeniu słowa »osoba«), w obrębie boskiego życia, czyli wyznawanie »społecznej doktryny o Trójcy«, »Boskiej wspólnoty« czy »ontologii osób będących we wzajemnej relacji« nie uwzględnia, jak sądzę, wspólnego świadectwa całej tradycji teologicznej – co próbowałem tu pokazać” (*The Holy Trinity: Understanding God’s Life*, Milton Keynes: Paternoster Press 2012, s. 195). Holmes zazwyczaj ignoruje świadectwa, które stanowią problem dla jego dogmatycznego twierdzenia.

o zwolenniku jednoosobowego, antyspołecznego trynitaryzmu, z powodu nacisku, jaki kładł na obrazy Trójcy wyprowadzone z analizy pojedynczej osoby ludzkiej. Ten nacisk jest częściowo wynikiem jego interpretacji Księgi Rodzaju 1, 26, „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam”. Augustyn uważał, że obraz całej Trójcy (kryjącej się pod zaimkiem „my”) można odnaleźć w pojedynczym człowieku i poświęcił dzieło *O Trójcy Świętej* rozważaniom na ten temat. Ostateczny, udoskonalony obraz Boga – jak twierdzi – można odkryć w tym, że odkupiona osoba ludzka pamięta, poznaje i kocha Boga. Pamięć, poznanie i miłość są skorelowane z Ojcem, Synem i Duchem Świętym. W dyskusjach o rozprawach Augustyna na temat trynitaryzmu często pomija się jednak piętnastą i ostatnią księgę *O Trójcy Świętej*<sup>27</sup>, w której otwarcie przyznaje się on do porażki w poszukiwaniu obrazu Trójcy! Nie chodzi, oczywiście, o całkowitą klęskę; wciąż ma nadzieję, że przytoczone przez niego obrazy mogą pomóc nam zobaczyć Trójcę „jakby w zwierciadle, niejasno” (1 Kor 13, 12). Chodzi natomiast o porażkę tych, którzy chcieliby widzieć w Augustynie propagatora trynitaryzmu antyspołecznego. Augustyn podsumowuje, że „wbrew naszemu ludzkiemu oczekiwaniu ta tryada należąca do jednej osoby, jakos [nie] pasuje do tych trzech Osób, jak wykazaliśmy w tej oto piętnastej księdze”<sup>28</sup>. „Ludzkie oczekiwanie” jest oczywiście oczekiwaniem samego Augustyna, które wyraził w rozprawie, ale którego nie potrafi zrealizować. Powód, dla którego nie potrafi go zrealizować, jest jasny:

[K]iedy zastanawiamy się nad ludzką tryadą myśli, poznania i miłości, albo nad pamięcią, inteligencją i wolą, to nie ma nic z ducha, żadnej jego części, którą pamiętalibyśmy inaczej jak pamięcią, rozumieli inaczej jak inteligencją, kochali inaczej niż wolą. Lecz któż by się ośmielił twierdzić, że w Trójcy Świętej Ojciec tylko przez Syna rozumie i siebie, i Syna, i Ducha Świętego, że kocha jedynie przez Ducha Świętego, i że tylko On sam pamięta, czy to siebie, czy Syna, czy Ducha Świętego<sup>29</sup>.

Z drugiej strony:

Zatem te trzy doskonałości: pamięć, poznanie i miłość, czyli wola, nie są w tej najwyższej i niezmiennej istocie, to jest w Bogu, Ojcem, Synem, i Du-

<sup>27</sup> Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha 1963. W wersji angielskiej Hasker odwołuje się do przekładu Edmunda Hilla OP, (Hyde Park: New City Press 1991).

<sup>28</sup> Tamże, Księga XV, s. 451. W cytowanym tu polskim przekładzie brakuje zapisanego w nawiasie kwadratowym słowa „nie”, które jest kluczowe dla interpretacji proponowanej przez Haskera.

<sup>29</sup> Tamże, s. 417–418.

chem Świętym, ale to sam Ojciec. Syn jest mądrością zrodzoną z mądrości. Podobnie jak ani Ojciec, ani Duch Święty nie poznają za Niego, ale on sam za siebie; tak nie Ojciec za niego pamięta, gdyż On sam jest własną pamięcią, poznaniem i miłością. Otrzymuje to jednak od Ojca, z którego jest zrodzony<sup>30</sup>.

Dotyczy to oczywiście również Ducha Świętego. Mamy więc Ojca, Syna i Ducha Świętego; każdy z nich jest różny od pozostałych, każdy samodzielnie realizuje akty pamiętania, poznawania i kochania. Przy tym założeniu nazywanie Augustyna zwolennikiem jednoosobowego, antyspołecznego trynitaryzmu jest nie do obrony<sup>31</sup>.

Biblijne wsparcie dla społecznego trynitaryzmu jest takie samo, jak wsparcie dla samej Trójcy: jest nim osoba i dzieło Jezusa Chrystusa przedstawione w Nowym Testamencie. Możemy zastanawiać się, czy obraz ten jest właściwy i wiarygodny. Ja oczywiście uznaję, że tak właśnie jest. Co ważniejsze, obraz ten jest wstępnym założeniem jakiegokolwiek sensownej dyskusji o Trójcy. Jeśli mielibyśmy dojść do wniosku, że obraz Jezusa Chrystusa w Nowym Testamencie jest fundamentalnie błędny, wówczas trudno znaleźć sens w nazywaniu siebie chrześcijanami. Z pewnością każda próba sformułowania doktryny Trójcy po usunięciu podstawy do takiej doktryny musi być wysoce wątpliwa, a nawet bezcelowa<sup>32</sup>.

Omówię tylko trzy fragmenty czwartej Ewangelii. Nawiązując do słów otwierających Księgę Rodzaju, Ewangelia rozpoczyna się tak: „Na początku było Słowo (*logos*), a Słowo było u Boga” (*pros ton theon*, „Bóg” został tu użyty w odniesieniu do Ojca, jak jest zazwyczaj w Nowym Testamencie), „i Bogiem było Słowo” (*theos* użyto tu jako predykat: „Słowo było Boże”). Mamy więc ten niezwykły Byt, Logos, w pełni boski, ale różny od Boga Ojca. Dowiadujemy się, ponadto, że Logos jest stwórcą wszystkiego, co powstało, a także, że jest to „światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka”.

Nie jest to jedynie kosmologiczna spekulacja; w dalszej części tekstu znajdziemy dokładny opis Logosu. Jest to ten, którego zapowiadał Jan

<sup>30</sup> Tamże, Księga XV, s. 419.

<sup>31</sup> Więcej rozważań Augustyna o Osobach można znaleźć w: *Metaphysics and the Tri-Personal God*, s. 40–49, jeśli chodzi o Grzegorza z Nyssy zob. s. 26–39.

<sup>32</sup> To, co tu mówię, nie zakłada, że Biblia nie zawiera żadnych błędów ani że wszystkie wydarzenia i przemowy utrwalone w tekście przebiegły dokładnie tak, jak to zostało zapisane (choć żadne z tych dwóch twierdzeń nie jest wykluczone). Chodzi raczej o to, że jeśli uważamy, iż wcześnie chrześcijanie fundamentalnie mylili się w ocenie Jezusa, nie możemy uważać, że dzielimy z nimi tę samą wiarę.

Chrzciiciel, ten, który „stał się ciałem i zamieszkał między nami, pełny łaski i prawdy; byliśmy świadkami jego chwały, chwały jako jedynego Syna Ojca” – „chwały”, która zostaje wyeksponowana w dalszej części Ewangelii. Krótko mówiąc, *Logos jest Jezusem* – to sugeruje coś, co ma kluczowe znaczenie dla naszych poszukiwań, a mianowicie, że *słowa i czyny Jezusa są słowami i czynami nieskończonego boskiego Syna/Logosu*. W tym świetle możemy zrozumieć zadziwiające wyznania pojawiające się w Ewangelii: „Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam” (J 5, 17), „Zanim Abraham stał się, ja jestem” (J 8, 58), „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30), „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem” (J 11, 25). Szczególnie wymownym fragmentem jest werset 5, 18: Żydzi chcieli go zabić, ponieważ „Boga nazywał swoim Ojcem, czyniąc się równym Bogu”. Mylili się, odrzucając jego twierdzenie, ale nie ma tu sugestii, że go nie zrozumieli.

Dalszą konsekwencją, która ma decydujące znaczenie dla naszego pytania, jest to, że *relacja pomiędzy Jezusem i Ojcem jest relacją między trynitarnym Ojcem i Synem*. Nie ma wątpliwości, że we wszystkich czterech Ewangeliach zobrazowana jest bogata i bliska osobista relacja między Jezusem a Ojcem. Taka relacja może istnieć jedynie *między osobami*. Skoro tak przedstawiona relacja jest relacją między trynitarnym Ojcem i Synem, czego jeszcze potrzeba, aby wykazać, że *trynitarne Osoby są osobami*? Przytoczę jeszcze jeden fragment Ewangelii Janowej: „A teraz Ty, Ojcze, otocz Mnie u siebie tą chwałą, którą miałem u Ciebie pierwiej, zanim świat powstał” (17, 5). W tym miejscu Syn, teraz wcielony, prosi Ojca o przywrócenie go do stanu sprzed wcielenia. Wyraźnie jest to *ta sama osoba*, która w tym momencie mówi i która wcześniej cieszyła się tym błogosławionym stanem.

Po tym, co zostało powiedziane, niewątpliwie pozostają pytania, które wymagają odpowiedzi. Po pierwsze, mówiliśmy tu o Ojcu i Synu, a gdzie jest w tym wszystkim Duch Święty? Doktryna o Duchu Świętym stanowi odrębny rozdział w refleksji nad Trójcą, na który nie możemy poświęcić tu miejsca. Znajdziemy w Nowym Testamencie takie odniesienia do Ducha Świętego, które są zdecydowanie osobowe; jak choćby u Jana (14, 15–26) albo w Liście do Rzymian (8, 26–27). W większości przypadków jednak Duch pojawia się jako osobiste i zbiorowe doświadczenia, a nie jako samodzielny podmiot refleksji. Nieprzypadkowo doktryna o Duchu Świętym była ostatnim elementem konsensusu w kwestii Trójcy Świętej.

Inne ważne pytanie dotyczy tego, jak uzgodnić to, co zostało powiedziane o Jezusie, z pełnią jego człowieczeństwa, która również jest podkreślana w Ewangelii. Pytanie to jest domeną chrystologii, i nie mamy tu miejsca, by je rozpatryć. Z pewnością jednak wymaga uwagi (moim

zdaniem ojców chalcedońscy dotarli do sedna sprawy<sup>33</sup>). Inne pytanie, o którym już wspomniałem, dotyczy spójności społecznego trynitaryzmu z monoteizmem: w jaki sposób Ojciec, Syn i Duch mogą być jednym Bogiem? Ponieważ pytanie to dotyczy integralnej części doktryny Trójcy, nie sposób go tutaj pominąć, ale możliwe jest tylko szkicowe nakreślenie odpowiedzi. Po pierwsze, istnieje doktryna *perichoresis*, „wzajemnego udzielania się i przenikania” osób w Trójcy, które żyją w tak bliskiej wspólnocie i komunii, że niemożliwa jest jakiegokolwiek sprzeczność albo niezgoda między nimi (a taka właśnie niezgoda między bogami dominowała w pogańskim politeizmie)<sup>34</sup>. Po drugie, istnieje doktryna pochodzenia: Syn odwiecznie powstaje z Ojca, Duch odwiecznie pochodzi od Ojca (a wedle Kościoła zachodniego również od Syna). Mamy tu „źródło” Trójcy Świętej w osobie Ojca, który zapewnia jedność trójjedynego Boga. Wreszcie, istnieje doktryna, że Ojciec, Syn i Duch mają wspólną *jedną* konkretną boską naturę, a więc, jak mówi Augustyn, „sam Ojciec, sam Syn, czy sam Duch Święty jest równie wielki jak wielkimi są wspólnie i Ojciec, i Syn, i Duch Święty”<sup>35</sup> (filozoficzne opracowanie tej doktryny stanowi trudne wyzwanie; sugerowałem, że może być ona rozumiana w świetle metafizycznego pojęcia konstytucji<sup>36</sup>). W ten sposób wszyscy trzej są jednym i jedynym Bogiem, a do Trójcy można się odnosić za pomocą zaimków w liczbie pojedynczej; intencje i działania można jej przypisywać tak jak osobie (pomyślcie o bardzo jasnej i pięknej gwiazdzie, która obserwowana przez najlepsze teleskopy okazuje się zbiorem trzech odrębnych gwiazd orbitujących blisko wokół siebie).

Poszukując odpowiedzi na pytanie o „wystarczająco wielkiego” Boga, który byłby odpowiedni dla naszych dzisiejszych potrzeb, dotarliśmy do czterech odrębnych, choć powiązanych ze sobą doktryn: teizmu otwartego, ewolucyjnego rozumienia świata i życia, emergencyjnego postrzegania umysłu i duszy oraz społecznego trynitaryzmu. Doktryny te nie są powiązane relacjami logicznymi: można, bez utraty spójności, przyjmować

<sup>33</sup> Zob. mój tekst *A Compositional Incarnation*, „Religious Studies” 53(2017), nr 4, s. 433–447, oraz *Incarnation: the Avatar Model*, w: J. Kvanvig (red.), *Oxford Studies in the Philosophy of Religion*, t. 8, Oxford: OUP 2017, s. 118–141.

<sup>34</sup> Niektórzy obrońcy trynitaryzmu społecznego poszukiwali w Trójcy odwzorowania ludzkiego społeczeństwa. Nawet krótka refleksja pozwoli dostrzec ograniczenia takiego przedsięwzięcia. Ludzkie społeczeństwa mają wiele aspektów, które nie są obecne w Trójcy. W szczególności, zarządzanie społeczeństwem ludzkim wiąże się z koniecznością zarządzania i rozwiązywania konfliktów i nieporozumień, co nie może mieć miejsca między Ojcem, Synem i Duchem.

<sup>35</sup> Augustyn, *O Trójcy Świętej*, księga VI, s. 233.

<sup>36</sup> Tematy te poruszam w *Tri-Personal God*, s. 203–245.



jedno z tych stanowisk, nie przyjmując pozostałych trzech, można też uznawać dwa lub trzy spośród nich<sup>37</sup>. Każde z nich ma niezależne wsparcie, a jeśli przyjmiemy wszystkie, znajdziemy się w posiadaniu czterech poglądów, które są z osobna atrakcyjne, a razem tworzą przekonującą i spójną całość. „Powróż potrójny niełatwo się zerwie”, mówi Eklezjasta (Koh 4,12); ja dołożyłem wysiłków, aby uczynić sznur jeszcze silniejszym, dokładając dodatkowy splot.

Taki jest więc mój pomysł na koncepcję „wystarczająco wielkiego” Boga, takiego, który jest wart naszej wiary i który jest zdolny podtrzymać nasze potrzeby duchowe. Bóg jest Trójcą Ojca, Syna i Ducha, którzy są połączeni wspólną jednością w miłości i wzajemnym szacunku. Tak pojmowany Bóg jest mądry i potężny, ale również łaskawy i współczujący. Miłość skłania Boga do obdarowania stworzenia, a w szczególności osób, „przestrzenia” i pewnym zakresem autonomii. Bóg pragnie stworzenia, które byłoby prawdziwym Drugim, realnym i posiadającym własne życie. To skłania Boga, by zaopatrzyć ludzi w moce potrzebne do samorozwoju, w tym do rozwoju umysłowego, rozwoju świadomości i „duszy”. Bóg w bardzo osobisty sposób uczestniczy w bólu i cierpieniu swego stworzenia, a także w jego radości i zwycięstwach, my zaś wyczekujemy przyszłości, w której nie tylko stworzenie jako całość, ale my jako jednostki doznamy niewyobrażalnie cudownego spełnienia<sup>38</sup>.

*Przełożyła Zofia Gutowska*

---

<sup>37</sup> Myślę, że wśród rozmaitych powiązań między tymi czterema stanowiskami najsilniejsze jest wynikanie emergentystycznej koncepcji umysłu z biologicznego ewolucjonizmu. Jak wyjaśniłem w niniejszym tekście, bardzo trudno sformułować spójne wyjaśnienie połączenia między biologicznym ewolucjonizmem a kreacjonistyczną wizją duszy.

<sup>38</sup> Esej ten jest zmienioną i znacznie rozszerzoną wersją mojego wcześniejszego tekstu *The Need for a Bigger God*, w: W. Hasker, Th.J. Oord, D. Zimmerman (red.), *In an Open Universe: Science, Metaphysics, and Open Theism*, Eugene: Pickwick Publications 2011, s. 15–29.