

## **Monoteizm etyczny i teologia naturalna jako dialog Objawienia chrześcijańskiego ze współczesnym pluralizmem religijnym i światopoglądowym**

MAŁGORZATA WIERTLEWSKA

### I. WPROWADZENIE:

*POWIEDZCIE BOGU: JAK ZADZIWIAJĄCE SĄ TWOJE DZIEŁA!* (PS 66,3).

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie na przykładzie dwóch współcześnie działających teologów – Georga Essena i Richarda Swinburne’a, którzy kierują swoje zainteresowania ku różnym społecznie ważnym doświadczeniom nowoczesnego pluralizmu w wizji świata i człowieka – dialogu chrześcijaństwa z wyzwaniem naszych czasów. W warstwie fundamentalnej jest to spór o prawomocność obrazu Boga głoszonego przez chrześcijaństwo. Gdybyśmy chcieli ową podstawową kwestię zawrzeć w krótkim pytaniu, brzmi ono: czy Bóg chrześcijaństwa jest naprawdę jedynym uniwersalnym Bogiem, czy też zaledwie jednym z wielu możliwych punktów odniesienia, które ułatwiają porządkowanie naszego życia i rzeczywistości.

Podstawą moich analiz są wykłady wymienionych autorów<sup>1</sup> poświęcone wykazaniu zgodności doktryny chrześcijańskiej z obraną przez nich dziedziną powszechnego doświadczenia, która w pierwszym oglądzie wydaje się nie do pogodzenia z chrześcijaństwem. Georg Essen podejmuje polemikę z poglądem, iż religie monoteistyczne (tzw. religie Abrahama: judaizm, chrześcijaństwo i islam) stanowią zarzewie potencjalnych konfliktów, gdyż przypisują sobie wyłączność w posiadaniu prawdy religijnej. Richard Swinburne natomiast twierdzi, iż to, co

<sup>1</sup> Georg Essen, *Monoteizm etyczny a ludzka wolność: punkty styeczne teologii z pluralizmem ery nowożytnej*. Referat na międzynarodowym spotkaniu teologicznym nt. myślenia o Bogu w dzisiejszej Europie – Thinking God in Europe Today – Wyd. Teol. Uniw. Wiedeńskiego, Wiedeń, 19-29.05.2003.

Richard Swinburne, *Istnienie Boga. Nowy program teologii naturalnej*, wykład wygłoszony na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu w dniu 29.11.2002 r.

określane jest mianem światopoglądu naukowego, czyli obraz świata zbudowany w oparciu o ustalenia nauk przyrodniczych, nie tylko nie przeczy istnieniu Boga, ale je potwierdza. Obaj autorzy wychodzą od tego, co stanowi wspólną płaszczyzną przyjmowaną zarówno przez chrześcijaństwo jak i jego adwersarzy: Essen rozpoczyna od prawa każdego człowieka do poszanowania jego ludzkiej godności, Swinburne zaś od niezaprzeczalnego faktu istnienia świata. Następnie zarysowują różnice w interpretacji tych oczywistych zjawisk i dociekają ich genezy, by w końcu pokazać w sposób nie budzący kontrowersji, że chrześcijaństwo wydobyla sens doświadczenia ludzkiego, nie naruszając jego autonomii i wolności człowieka w dochodzeniu do prawdy.

Obaj autorzy odnoszą się także do przejętego przez chrześcijaństwo od starożytnych Greków problemu jedności i wielości, w tym wypadku: podstaw jedności społecznej w wielokulturowym i wieloreligijnym świecie oraz przyczyny jedności świata przyrodniczego, w którym wielość bytów wykazuje wzajemne przyporządkowanie i stałość zachowań, wpisując się w harmonię całości. Wreszcie też obaj określają, jak owa jedność w sposób źródłowy wiąże się z Objawieniem chrześcijańskim. Zestawienie tych dwóch tekstów daje nam wgląd w rozpiętość myśli chrześcijańskiej, która czuje się wezwana do dialogu z nurtami intelektualnymi określanymi mianem postchrześcijańskich i czyni to w duchu odpowiedzialności za kształt życia zbiorowego. Ponadto godne uwagi jest także i to, że obaj autorzy formułują swoje odpowiedzi na nurtujące ich wyzwania w języku zrozumiałym dla obu stron sporu, ale czynią to w poszanowaniu prawd wiary, a więc czerpiąc z Tradycji, nie zaś za cenę rezygnacji z części dziedzictwa naszej religii.

Niniejszy artykuł nie jest charakterystyką porównawczą stanowisk reprezentowanych przez Georga Essena i Richarda Swinburne'a, ale pokazaniem punktów styecznych teologii chrześcijańskiej z doświadczeniem współczesności w dwóch kluczowych obszarach: relacji międzyosobowych w społeczeństwie i rozumieniu siebie poprzez poznawanie świata. Kategorią centralną, wokół której ogniskują się rozważania autorów jest prawda. Szczególnie interesującą mnie kwestią będzie zatem związek ich ustaleń z centralną prawdą chrześcijaństwa o Bogu, który jest Miłością.

Rozpocznę od rozważań Essena na temat takich podstaw jedności społecznej, które gwarantowałyby poszanowanie praw jednostki do stanowienia o sobie. Perspektywa w jakiej rozwija swoją argumentację to spotkanie z Bogiem objawiającym swoje Imię, co od strony człowieka doświadczane jest jako poznanie własnej tożsamości i godności oraz otwarcie horyzontu wolności. W kontekście stwarzającej przestrzeń wolności relacji Bóg – człowiek można pełniej zrozumieć i docenić znaczenie teologii naturalnej zaproponowanej przez Swinburne'a, której celem jest zrozumienie świata jako dzieła Opatrzności Bożej dla człowieka i wykazanie, że Bóg jest Pierwszą Przyczyną świata, czyli jego Stwórcą i opiekunem. Taki układ tematyczny, choć odwraca tradycyjny porządek oparty na chronologii –

najpierw stworzenie, potem Objawienie – pozwala uwypuklić to, co w chrześcijańskiej nauce wiary najbardziej podstawowe, a mianowicie wspólnotę Boga z ludźmi, zachowuje więc logikę wiary.

## II. MONOTEIZM ETYCZNY: *JA JESTEM PAN, TWÓJ BÓG, KTÓRY CIĘ WYWIÓDŁ Z ZIEMI EGIPSKIEJ, Z DOMU NIEWOLI (WJ 20,2).*

Georga Essena zajmuje świat relacji osobowych i w ich kontekście stawia pytanie o miejsce chrześcijaństwa w dialogu z innymi religiami i kulturami na płaszczyźnie zwykłego codziennego życia. Autor skupia się na dwóch zasadniczych kwestiach: 1. na czym polega wyzwanie wobec chrześcijaństwa w świecie postępującej globalizacji, a to z kolei stawia nas wobec konieczności sprecyzowania, 2. co stanowi niezbywalny wyznacznik tożsamości chrześcijańskiej.

### I. DIAGNOZA

Zdaniem Essena, współczesność domaga się od chrześcijaństwa przede wszystkim jasnego określenia stanowiska wobec niechrześcijan, tzn. zarówno osób innych wyznań, jak i niewierzących. Czasy, kiedy jedność społeczną budowano w oparciu o jedność wiary, na straży której stała także władza polityczna, w myśl zasady: jeden Bóg – jeden cesarz – jeden Kościół – jedno cesarstwo, należą już do historii. Jednak idea jednego suwerennego władcy tak silnie zrosła się przez stulecia w świadomości społecznej z wiarą w Jednego Boga, Pana nieba i ziemi, że odrzucenie pierwszej wiązało się często z wrogością także wobec tej drugiej, o czym świadczą dobitnie dwie wielkie rewolucje europejskie: francuska i rosyjska<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Poglębieniem i dopowiedzeniem tej społeczno-politycznej perspektywy jest spojrzenie na sytuację od wewnątrz chrześcijaństwa, z pozycji wyznawanej wiary. Takie ujęcie znajdujemy w książce ks. Tomasza Węclawskiego, *Wielkie kryzysy tradycji chrześcijańskiej*, Wyd. Wyd. Teol. UAM, Poznań 1999. Początki zerwania jedności społecznej uzasadnianej zakładanym podobieństwem absolutystycznej władzy świeckiej do królowania Boga, ks. Węclawski sytuuje już na okolicie roku 1200, kiedy następuje to, co nazywa *rebelią ducha indywidualnego*, która przejawia się sekularyzacją kultury i nauki: *Ukryta teza życia wielu chrześcijan brzmi teraz: moje życie należy do mnie – śmierć do Boga* (s. 61). I dalej, *Bardzo szybko pojawiają się wyraźne następstwa tych procesów w samoświadomości Kościoła. Wspomnę tu jedynie hasłowo: jurydyzację obrazu Kościoła w czasach papieża Innocentego III, zdwojenie struktur i kultur religijnych – Kościół duchownych i Kościół świeckich (w związku z tym nowe specyficzne dla obu stanów formy pobożności), stopniowe rozejście się teologii (akademickiej) i duchowości, rozejście się idei ekonomii zbawienia i ekonomii materii, ekspansję kupców i zdobywców poprzedzającą (i coraz wyraźniej utrudniającą) ekspansję misjonarzy itd. To przecież nie jest przypadek, że największym podróżnikiem tamtych czasów jest pewien kupiec wenecki, i że dopiero za nim pójdą misjonarze* (s. 62). Nadmienmy, że zdaniem ks. Węclawskiego, okres Rewolucji Francuskiej zbiega się w czasie z kryzysem kapłaństwa, czyli *utraconą bliskością świata boskiego* (s. 82).

Monoteizm jest zatem kwestionowany najpierw jako monoteizm polityczny. Dlatego nawet jawnie antychrześcijańskie systemy totalitarne XX w. bywają postrzegane jako dziedzictwo monoteizmu chrześcijańskiego. Stąd już tylko krok do krytyki myślenia w kategoriach jedności jako takiej, szczególnie zaś jednego nadrzędnego systemu wartości, zakorzenionego w wykraczającej poza doczesność, transcendentnej wierze w Boga, który nie tylko jest jeden, ale i jedyny, a więc wyklucza inne bóstwa i inne wyznaczniki życiowych dążeń ludzi.

W sytuacji odrzucenia monoteizmu, widzianego jako bliźniacza postać absolutystycznej władzy politycznej, miejsce wspólnie wyznawanej religii zajmuje prawna regulacja postaw i zachowań społecznych w ramach świeckiego państwa. Jest to prawo, które jest dostosowywane do opinii większości, w myśl zasady iż władza, a więc i stanowienie prawa, pochodzi z wyboru i nadania ludzi, nie z wyroków boskich. Stopniowo prowadzi to do rozluźnienia, a w ostateczności do zerwania więzi między sposobem życia a sankcją moralną, postrzeganą jako jeszcze jeden przejaw władzy absolutystycznej, utożsamianej z monoteizmem politycznym. Sankcja moralna chrześcijaństwa jest w tej optyce wyrazem narzuconej ludziom dominacji ze strony Boga, która ma stanowić podbudowę ideową dominacji określonych jednostek czy grup w sferze społecznej i politycznej.

Po postawieniu takiej diagnozy, Essen zapytuje, czy faktycznie do istoty monoteizmu, a zwłaszcza monoteizmu chrześcijańskiego należy idea jedynowładztwa. Czy wyznaje ono takiego Boga, którego władzy podlega wszystko i wszyscy, On sam zaś nie musi się ze swoich wyborów i zarządzeń opowiadać przed nikim. I czy monoteizm (chrześcijański) jest ze swej istoty nietolerancyjny przez przypisanie idei swojego Boga waloru prawdy, co niejako automatycznie stawia wszystkich, którzy nie są Jego wyznawcami, poza obszarem znajomości prawdy.

## 2. PYTANIE O IMIĘ BOGA

Żeby na te pytania odpowiedzieć zgodnie z wymaganiami stawianymi przez polemistów, Essen podejmuje dyskusję z poglądami Jana Assmanna wyłożonymi w książce pt. *Moses the Egyptian*<sup>3</sup>. Assmann stawia tezę, że monoteizm, który zaistniał jako odrębna i pełnoprawna religia za sprawą Mojżesza, jest ze swej istoty nietolerancyjny i nastawiony na konfrontację z innymi wyznaniem, ponieważ głosi Boga transcendentnego, niezależnego w swoim istnieniu od świata, podczas gdy inne religie (niemonoteistyczne) wyznają bóstwa w obrębie kosmosu. Zdaniem Assmanna, tam gdzie możliwa jest wspólna płaszczyzna mówienia o poszczególnych bóstwach wyznawanych w różnych religiach, tam też możliwa jest tole-

<sup>3</sup> Jan Assmann, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge 1977.

rancja. Proponuje więc taką reinterpretację Imienia Bożego z Wj 3,14, aby wskazywało na Boga kosmicznego, nie zaś transcendentnego. Co więcej, utrzymuje, iż taka interpretacja nie jest bezpodstawna, ponieważ Mojżesz historycznie i kulturowo należy do świata egipskiego, gdzie wierzenia i wyobrażenia religijne nie wykraczały poza granice kosmosu<sup>4</sup>. Sprowadzenie religii monoteistycznych do poziomu religii kosmicznych (kosmoteizm) sprawiłoby, że nie rościłyby sobie prawa do prawdy przewyższającej wszelką wiedzę wynikającą ze znajomości świata i jego spraw. Można by wówczas uznać monoteizm za jeden z wielu przejawów myślenia religijnego, na równi z innymi, które różnią się między sobą w wyniku odmiennych warunków historycznych, geograficznych i kulturowych.

### 3. ODPOWIEDŹ: BÓG OBJAWIA SWOJE IMIĘ W WOLNOŚCI

Georg Essen skupia się na czterech kwestiach: objawienie, prawda, wolność, odpowiedzialność. Zwróćmy uwagę, że są to kategorie osobowe. Absolutnie niezbywalną cechą monoteizmu, a chrześcijaństwa w stopniu najwyższym, jest osobista więź każdego wierzącego z Bogiem, będąca daną w wolności odpowiedzią miłości na uprzedni Boży dar życia i wiary. Wartość czynu kultycznego w monoteizmie nie zależy od splendoru zewnętrznego, ale od nastawienia wewnętrznego człowieka, który się zwraca do Boga, podobnie jak wartość całego życia nie zależy od sukcesu, ale od wierności Bogu i współpracy z Jego łaską. Monoteizm realizuje się więc pierwotnie w sferze etycznej, która przenika i spaja w jedno

<sup>4</sup> Wyczerpującą analizę specyfiki religii Izraela w kontekście wierzeń innych starożytnych ludów zamieszkujących obszar Bliskiego Wschodu znajdziemy w: Teresa S t a n e k, *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, Wyd. Wyd. Teol. UAM, seria Biblioteka Pomocy Naukowych, t. 23, Poznań 2002. O interesującym nas tutaj zagadnieniu początków monoteizmu i wyjątkowości obrazu Boga Izraela wobec powszechnego kosmoteizmu, autorka pisze: *We wczesnym okresie religii mojżeszowej nie można jeszcze mówić o monoteizmie w naszym rozumieniu tego słowa – dla człowieka starożytności cały otaczający go świat był pełen różnych sił (bogów). (...) Świadomość Hebrajczyków nie mogła łatwo pogodzić się z pojęciem Boga zazdrosnego, który nie toleruje obok siebie żadnych innych bogów. (...) Istotną różnicę pomiędzy Jahwe a bogami ludów, w zakresie pojęcia monoteizmu w religii wczesnego Izraela, widać nade wszystko w roli, jaką Jahwe spełniał w życiu wspólnoty Izraela, a pośrednio w koncepcji Boga w religii Hebrajczyków. Ograniczone kompetencje bóstw w religiach mitycznych sprawiały, że człowiek musiał zwracać się w konkretnych sprawach do odpowiednich bóstw. Izrael miał obowiązek zwracać się do Jahwe we wszystkich sprawach – niezależnie od tego czy potrzebował uwolnienia od wrogów, wody do picia, chleba i mięsa do jedzenia, czy nawet załatwienia sporów rodzinnych. (...) Jahwizm doby Mojżesza nie zna pojęcia teoretycznego monoteizmu, który zaprzecza egzystencji innych bogów. Należałoby zatem to zjawisko nazwać 'monojahwizm' lub 'praktyczny monoteizm' (G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, London 1973 s. 72). Bóg Hebrajczyków – jakkolwiek pojmowany jako Bóg jednego tylko ludu i bóg ziemi kananejkiej – ma pełnię władzy we wszystkich sprawach dotyczących Jego ludu – gdziekolwiek ten lud się znajduje (ss. 126-127).*

wszystkie wymiary życia człowieka. Etyka natomiast realizuje się w domenie wolności.

Essen podkreśla, że fundamentem tożsamości monoteizmu judeochrześcijańskiego jest wolność Boga, który udziela wolności ludziom. Podążając tokiem rozumowania wyznaczonym przez Assmanna, Essen odnosi się do zaproponowanej przez niego reinterpretacji tetragramu z Wj 3,14, który uznać można za punkt początkowy monoteizmu. W tradycji judeochrześcijańskiej imię Boga objawione Mojżeszowi w wydarzeniu gorejącego krzewu tłumaczone jest jako *Jestem, który Jestem*. Assmann zwraca uwagę na możliwość innego tłumaczenia tetragramu, mianowicie *Jestem Jestem-Tu*. Jego zdaniem prowadzi to do odmiennej koncepcji Boga, a w konsekwencji do oddzielenia wiary i etyki, co miałyby gwarantować większą tolerancję względem osób kierujących się w życiu innymi niż monoteistyczny systemami wartości. Assmann rozumie *Jestem Jestem-Tu* jako wskazanie Boga na Jego przynależność do świata. Tożsamość Boga byłaby w myśl tego rozumienia współrozciągła ze światem, nie zaś transcendentna względem niego. Bóg, który nie jest ponad światem, ale jest światem i gwarantem jedności świata, ponieważ wszystko, co istnieje, jest emanacją jego boskiego istnienia, godzi – jak twierdzi Assmann – wymogi monoteizmu (wiera w jedynego Boga) z kosmoteizmem pozostałych religii (wielością bóstw odpowiedzialnych za kierowanie poszczególnymi sferami wszechświata).

Koncepcja jedynego wszechogarniającego Boga stawia wszystkie religie na wspólnej płaszczyźnie, uznając je za kulturowo, historycznie i geograficznie zróżnicowane powierzchowne przejawy tej samej wiary, której istoty nie wyczerpuje żadna pojedyncza religia. Ponadto, w tej perspektywie Objawienie nie jest wyrazem wolnego wyboru ze strony objawiającego się Boga, ale dokonuje się z koniecznością za pośrednictwem mechanizmów rządzących światem, w tym praw przyrody, wszyscy zdają się mieć równy dostęp do wiedzy o bóstwie i znika podział na tych, którzy mają dostęp do prawdy objawionej i tych, którym nie jest ona dana. Znika więc to, co Assmann określa mianem rozróżnienia Mojżeszowego, czyli podział na prawdziwą religię i religie fałszywe. Pytanie o jedność czy wielość bóstw przestaje budzić kontrowersje, ponieważ za różnorodnością boskich imion stoją te same zjawiska kosmiczne. Natomiast Absolut, który dostępny jest tylko przez wielość przejawów i wielość idei religijnych, nie wiąże ludzi z żadną z nich na zasadzie wyłączności. Nie ma więc też jednej drogi życia określonej przez Boga i wymaganej od wiernych. Przewyciężenie rozróżnienia Boga i świata wydaje się również uwalniać człowieka od ciężaru odpowiedzialności moralnej i wyrzutów sumienia, gdyż w kosmoteizmie pojednanie z Bogiem dokonuje się przez pojednanie ze światem, czyli życie zgodne z tym, co uważamy za nasze wrodzone predyspozycje i skłonności. Assmann sugeruje, iż reinterpretacja kluczowego dla monoteizmu wersetu z Wj 3,14 w kategoriach kosmoteizmu pozwoliłaby wyeliminować źródło konfliktów religijnych i w miejsce świadomości grzechu wprowadziłaby optymizm moralny akceptacji świata i siebie, takimi jakimi są.

Essen zgadza się z Assmannem w tym, iż kwestia rozumienia, czym jest Objawienie, ma kluczowe znaczenie dla całości życia wiernych. Nasz obraz siebie samych (kim jesteśmy, kim chcemy być, kim sądzimy, że możemy być) jest nierozdzielnie związany z naszym obrazem Boga. Dlatego dociekanie prawdy religijnej i ukazywanie jej innym jest tak ważne i niesie ze sobą istotne konsekwencje dla poszczególnych osób i życia społecznego. Czy teza Assmanna o kosmoteistycznej reinterpretacji Imienia Bożego z Wj 3,14 jest uzasadniona? Wbrew pozornej oczywistości jego argumentów jest to teza fałszywa, ponieważ w punkcie wyjścia mylnie określa pierwotny kontekst i cel Bożego Objawienia. Poniższy wywód nie streszcza argumentacji Essena, ale ją interpretuje i rozwija niektóre wynikające z niej wnioski.

Niezależnie od tego, jak zinterpretujemy tetragram z Wj 3,14 (*Jestem, który Jestem* lub *Jestem Jestem-Tu*), objawiający swoje Imię Bóg otwiera przed człowiekiem, będącym adresatem Objawienia, możliwość wolności. Celem Objawienia jest wskazanie człowiekowi drogi wolności, po to, żeby mógł kształtować swoje życie zgodnie ze swoimi najgłębszymi pragnieniami. Takie życie przychodzi wraz z objawiającym się Bogiem jako zapowiedź mogącej się spełnić przyszłości, o ile człowiek podejmie trud zbudowania jej w wierności swojemu powołaniu. W wydarzeniu gorejącego krzewu Bóg zwraca się osobiście do Mojżesza z wezwaniem do podjęcia się dzieła wyprowadzenia Izraela z 'domu niewoli'<sup>5</sup>. Poznanie Imienia Boga i poznanie własnego powołania, które nada kształt całemu życiu Mojżesza, to dwa współwystępujące aspekty jednej rzeczywistości spotkania z Bogiem, przeżywanej jako wzięcie odpowiedzialności nie tylko za siebie i swoje własne

<sup>5</sup> Wyjście Izraelitów z niewoli egipskiej jako nieporównywalne z niczym doświadczenie miłości Boga jest jednym z centralnych tematów całego Pisma Świętego i figurą zbawczej mocy Boga. Zob. Bogdan P o n i ż y, *Motyw Wyjścia w Biblii. Od historii do teologii*, Wyd. Wyd. Teol. UAM, seria Biblioteka Pomocy Naukowych, t. 21, Poznań 2001. W kontekście rozważań Essena nad uniwersalnością treści Objawienia, co ukazuje się najpełniej w osobie i życiu Jezusa Chrystusa, którego nazywa *uniwersalnym tematem ludzkości*, szczególnie interesująca jest część czwarta książki, zatytułowana *Nowotestamentowe echa wyjścia z Egiptu*. W omówieniu pism św. Jana, ks. Poniżej przywołuje fragmenty, w których Jezus odnosi do siebie słowa z Wj 3,14: m.in. w rozmowie z Samarytanką przy studni, w dyspacie z Żydami w świątyni, podczas Ostatniej Wieczerzy, przy aresztowaniu. Zacytujmy krótki fragment tego omówienia: *Autor natchniony wyjaśnia, że wszystkie obietnice zawarte w wydarzeniach pierwszego wyjścia zrealizowały się w Jezusie Chrystusie. Namiot-sanktuarium i obłok Chwały na pustyni to nic innego, jak zaledwie niktłe wyobrażenie świątyni, w której Bóg zamierzał przebywać wśród ludzi (Jl, 14.17). Bóg rzekł do Mojżesza w krzewie ognistym: 'Ja jestem, który jest' (Wj 3,14), a teraz oto objawia, że Jezus stanowi jedno wielkie 'Ja jestem' zakomunikowane ludziom. Bóg po objawieniu Mojżeszowi swego imienia daje polecenie, by uwolnił Jego lud z niewoli i zaprowadził go na te góry, gdzie będą Go czcić (Wj 3,12). Kiedy Jezus objawia Samarytance swoją godność mesjańską, oświadcza jej, że właśnie '...nadchodzi godzina, kiedy ani na tej górze, ani w Jerozolimie nie będziecie czcili Ojca ... nadchodzi godzina, owszem, już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie' (4,21.24). I od siebie dodaje Jezus: *Ja jestem, który mówię z tobą*' (4, 26) (s. 137).*

życie, ale także za los innych. Otwierająca się wraz z obecnością Bożą wolność jest nierozłączna od odpowiedzialności przed Bogiem za to, czy ten dar wykorzystuje się dla dobra innych. Dlatego wysiłkowi określenia, czym ma być nasze życie w wolności, towarzyszy dziesięcioro przykazań, które chronią prawo każdego człowieka do kształtowania swojego życia we wspólnocie z Bogiem, a więc w horyzoncie relacji osobowych, nie zaś uprzedmiotawiającej podległości człowieka siłom kosmicznym, reprezentowanym przez bóstwa kosmoteizmu. Prawdziwie podmiotową relacją jest taka, która angażuje obie strony w ich osobowej tożsamości, tzn. że do bycia sobą w pełni potrzebują siebie nawzajem, ale nie jako środka do celu, tylko jako kogoś powierzonego naszej trosce i opiece. Taką relację dobrowolnego daru z siebie, tj. miłości, stwarza Bóg, co widać zarówno w samym wydarzeniu gorejącego krzewu, jak i całej tradycji judeochrześcijańskiej, która korzeniami tkwi w spotkaniu Boga z Mojżeszem.

Bóg sam pierwszy wychodzi Mojżeszowi na spotkanie i czyni to w sposób świadczący o Jego pełnej wolności, ponieważ jako powód podaje swoją wewnętrzną niezgodę na sytuację zniewolenia, w jakiej znajduje się Izrael. Jest to motyw etyczny, czyli mający na względzie dobro drugiego. Bóg dwukrotnie podaje Mojżeszowi swoją tożsamość. Najpierw przedstawia się jako Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, a więc jako Bóg-z-człowiekiem, Ten, o którym zaświadczały dzieje wybrania i takiej pełni życia, jaka nie byłaby możliwa bez otwartej przez Boga przyszłości. Powołanie do wolności powierzone Mojżeszowi razem z Imieniem Bożym ukazane jest od początku jako możliwe dlatego, że pochodzi od Boga, który jako jedyny ma moc stwarzać wolność, ale jej urzeczywistnienie zawsze domaga się wysiłku i pełni zaangażowania człowieka w poznanie Boga w okolicznościach otwierającej się przed nim tu i teraz przyszłości. Zgoda na Boże współdziałanie w naszym życiu pozwala zrozumieć, czym jest adresowane do każdego pod jego własnym imieniem wezwanie do wolności wspólnie z współbraćmi.

Tetragram z Wj 3,14 jest drugim objawieniem tożsamości Boga, w odpowiedzi na obawę Mojżesza, czy jego misja ma szansę powodzenia, czy zyska odzew wśród tych, do których jest posłany. Tym razem Bóg daje świadectwo o sobie nie powołując się na historię ludzką. W stanowiącym tutaj przedmiot naszej dyskusji wersecie *Jestem, który Jestem* (lub *Jestem Jestem-Tu*), Bóg powołuje się sam na siebie jako instancję najwyższą, nadrzędną w stosunku do człowieka i jego dziejów. W następujących dalej zdarzeniach towarzyszących wyjściu Izraelitów z Egiptu, to Imię Boga ukazuje Go także jako Pana sił przyrody, a więc tych potęg, w obliczu których człowiek zawsze uświadamia sobie swoją kruchość i bezsilność, gdyż podlegają prawom, na które nie mamy wpływu – możemy je poznać i przewidzieć, ale nie możemy ich zmienić. Bóg objawia siebie jako Tego, kto nie zależy w swoim istnieniu ani od człowieka, ani od potężnych, kosmicznych sił działających w świecie, nie po to, żeby Mojżesza pouczyć o porządku świata, ani też po to, żeby dać mu odczuć jego znikomość wobec Boga, ale po to, żeby dodać

mu odwagi do podjęcia dzieła wolności. Mojżesz nie jest zdany na własne siły, ale jego wysiłek znajdzie wsparcie ze strony Boga, który jest potężniejszy niż świat.

Refleksja nad dziełem Boga Jahwe dla Izraela, tzn. dzieło wolności, wyprowadzenie z domu niewoli, zaowocowała z czasem teologią stworzenia<sup>6</sup>, która istnienie całego świata i wszystkich istot żywych odnosi do jednego i jedyne go źródła w Bogu – Jego myśli i stwórczej mocy, powołującej do istnienia nie przez porządkowanie chaosu i nadawanie kształtu rzeczom uformowanym z jakiegoś pierwotnego, współistniejącego z Bogiem tworzywa, ale z niczego, mocą wypowiedzianego słowa. Bóg dający się poznać w doświadczeniu wolności jest Bogiem-Stwórcą wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych.

Bóg-Stwórca, jako źródło świata i przyczyna wyjaśniająca zarówno jego istnienie jak i ład obserwowany we wszechświecie to domena teologii naturalnej. Zatem przejdźmy teraz do koncepcji rozwijanych przez Richarda Swinburne'a w jego wykładzie pt. *Istnienie Boga*.

### III. TEOLOGIA NATURALNA: NIEWIDZIALNE PRZYMIOTY BOGA STAJĄ SIĘ WIDZIALNE DLA UMYSŁU PRZEZ JEGO DZIEŁA (RZ 1,20)

Droga teologii naturalnej prowadzi od natury, do Boga natury, od tego, co widzialne oczyma ciała, do Tego, na którego istnienie wskazuje harmonia i piękno świata. Teologia naturalna buduje więc na doświadczeniu świata, które nie niesie ze sobą oczywistych dla każdego skojarzeń religijnych opartych na spotkaniu osób i bezpośrednim objawieniu się Boga. Jego obecność, wręcz samo Jego istnienie postrzegane jest jako coś nieoczywistego, co dopiero trzeba wykazać za pomocą argumentów przemawiających do umysłu, a więc tej dziedziny ludzkiego bytowania, która nakierowana jest na poznanie prawdy, zwłaszcza w wymiarze ogólnym, ponadjednostkowym. Rozumowanie przebiega tu od wielości sposobów istnienia do jednego i jedyne go Boga jako ich Pierwszej Przyczyny i początku wszystkich rzeczy. Teologia naturalna dąży więc do takiego opisu świata, który łączyłby w jeden spójny system naszą wiedzę o rzeczywistości materialnej, fizycznej, z prawdą wiary o pochodzeniu świata od Boga, który jest duchem. Jest to zatem metafizyczny opis świata, tzn. taki, który zgodnie z etymologią terminu *metafizyka*, wychodzi od rzeczywistości fizycznej, po to, żeby pójść dalej i poznać to, co niedostępne poznaniu zmysłowemu, ale co można wywnioskować z właściwości

<sup>6</sup> Biblijne opisy stworzenia wyrażające tę teologię stały się u progu nowożytności, w dobie odkryć astronomicznych Kopernika i Galileusza, przedmiotem kontrowersji dotyczących rozumienia autorytetu i sposobów interpretacji Pisma Świętego, ostatecznie przyczyniając się do bardziej pogłębionego odczytania treści Rdz 1. Zob. Adam A d a m s k i, *Galileusza filozofia i teologia nauki*, Wyd. Wyd. Teolog. UAM, Poznań, 2002, zwłaszcza część dotycząca zasad hermeneutyki biblijnej Galileusza.

i sposobu działania przyrody, dochodząc do ostatecznego uzasadnienia istnienia świata w takim, a nie innym kształcie. Problemem centralnym teologii naturalnej jest pytanie o początek wszechświata, ale nie w sensie chronologicznym, lecz w znaczeniu absolutnym, które wykracza poza fizykę i inne nauki przyrodnicze, a streszcza się w pytaniu *dłaczego?*

Uczyńmy właśnie to pytanie – *dłaczego?* – punktem wyjścia naszych rozważań i postarajmy się na nie odpowiedzieć, adresując je kolejno do kilku istotnych zagadnień związanych z metafizyczną perspektywą mówienia o Bogu i świecie (oraz człowieku). Zauważmy przy tym, że pytanie to można rozumieć dwojako: *dłaczego?* może z jednej strony znaczyć *jak do tego doszło?*, z drugiej zaś *po co?*. W obu zawarte jest bardziej jeszcze pierwotne pytanie: *co/kto za tym stoi?*

### 1. PIERWSZE PYTANIE: *DLACZEGO ISTNIEJE TEOLOGIA NATURALNA?*

W odpowiedzi można podać trzy powody: 1. żeby każdy, niezależnie od tego, czy jest wierzący, czy niewierzący, mógł zobaczyć, że świat wskazuje na istnienie Stwórcy; 2. żeby pokazać, że nie ma sprzeczności między rozumem a wiarą w Boga Objawienia; 3. żeby zrozumieć świat jako wyraz Opatrzności Bożej względem wszystkich ludzi.

W tym miejscu wyjaśnijmy założenia teologii naturalnej, czyli to, na czym buduje swoje argumenty. Chodzi przy tym nie tyle o jasno wyartykułowane podstawy metodyczne i punkty odniesienia, ale o to, co dla niej samej stanowi ostateczne uzasadnienie, przyjmowane z taką oczywistością, że często bywa niezauważane i dlatego też przemilczane. Innymi słowy, chodzi o presupozycję – stan rzeczy, który stoi za daną wypowiedzią, chociaż sama wypowiedź odnosi się do czegoś innego. Założenie jest zawsze jakąś hipotezą, presupozycja natomiast to coś, co bierzemy za pewnik do tego stopnia, że nawet nie czujemy potrzeby określenia na czym dokładnie ten stan rzeczy polega. Np. jak zauważa Swinburne, wyznanie wiary w Boga (wypowiedzenie słów *Wierzę w Boga*) zawiera presupozycję, że Bóg istnieje. W tym sensie teologia naturalna bada to, co chrześcijańskie wyznanie wiary przyjmuje za podstawowy i oczywisty fakt, gdyż nie można wierzyć w kogoś, o czym istnieniu nie jesteśmy przekonani, a tym bardziej wierzyć takiej osobie, powierzać jej całe swoje życie. Z drugiej strony, teologia naturalna sama ujawnia swoje presupozycje, kiedy twierdzi, że metafizyczną zasadą jedności świata jest Bóg wyznawany w chrześcijaństwie.

Kiedy św. Tomasz z Akwinu rozwija swoje słynne Pięć Dróg<sup>7</sup>, czyni to

<sup>7</sup> Jak zauważa Ludwik Wciórka, pytanie o Boga w kontekście rozważań o świecie możliwe jest wtedy, gdy przyjmuje się wewnętrzną złożoność bytu. System arystotelesowski takie wewnętrzne złożenie każdej rzeczy wywodził z podstawowego doświadczenia zmienności wszystkich bytów w czasie, określając je jako akt i możliwość. Ten oczywisty fakt stanowił dla Tomasza

w odpowiedzi na wątpliwość, czy trzeba odwoływać się do istnienia Boga jako przyczyny świata. Świat jest bytem naturalnym, więc żeby go wyjaśnić powinno wystarczyć odwołanie się do przyczyn naturalnych, zgodnie z zasadą nie mnożenia przyczyn ponad potrzebę. Naprzeciw tego stanowiska racjonalistycznego stawia Tomasz werset z Wj 3,14, poprzedzając go własnym lapidarnym komentarzem, iż z drugiej strony powiedziane jest osobiście od Boga *Jestem, który Jestem*. Następujące dalej argumenty uzasadniają istnienie świata istnieniem Boga, pokazując, że prawda chrześcijańska znajduje potwierdzenie także ze strony obiektywnego rozumu i nie jest wyłączną domeną jednostkowego poszukiwania sensu własnej egzystencji. Jeśli bowiem Bóg jest, tak jak wyznajemy, Stworzycielem nieba i ziemi, nie może być tak, że to co wiemy o świecie zaprzecza istnieniu Boga. Jeśli to, co głosi nasza wiara jest prawdą, jej status nie ulega zaprzeczeniu przez wzbogacenie naszej wiedzy o świecie.

Zasadniczą presupozycją teologii naturalnej jest przekonanie o prawdzie istnienia Boga Stworzyciela, który jest tożsamy z Bogiem Jezusa, a więc Tym, którego wyznają chrześcijanie. W stwierdzeniu Tomasza, iż Bóg sam daje o sobie świadectwo, zawiera się uznanie istnienia Boga, gdyż zdania tego nie poprzedza żaden tryb warunkowy, czy zwrot sugerujący hipotetyczność, jak to ma miejsce w przypadku referowanych przez niego zastrzeżeń. Argumenty logiczne Tomasza, oparte na filozofii Arystotelesa, która opisuje empirycznie dostępną rzeczywistość w kategoriach analizy pojęciowej, wyrastają z oczywistego przeświadczenia o prawdziwości Objawienia. Można wręcz powiedzieć, że dopiero w świetle teologii stworzenia, będącej wynikiem doświadczenia obecności Boga w historii Ludu Wybranego, możliwa jest teologia naturalna, która niejako odwraca kierunek myślenia o Bogu Objawienia, wskazując drogę wznoszącą się od świata do Stwórcy. Zachowuje przy tym świadomość celu, do którego zmierza, a jest nim ukazanie ludziom, którzy nie uznają istnienia Boga i tym samym zamykają się przed metafizyką (tj. rzeczywistością przewyższającą fizykę czyli świat materii), że także świat fizyczny z jego harmonijną budową, ładem i pięknem prowadzi myśl ludzką ku temu, co niedostępne zmysłom, ale poznawalne rozumem i co nazywamy Bogiem. Jak wylicza Swinburne, zadania teologii naturalnej to wykazanie, że jest tylko jeden Bóg, pobudzenie do wiary religijnie ospałych, a współcześnie ponadto obrona twierdzeń wiary przed zarzutami o nieracjonalność, tj. brak oparcia i potwierdzenia w faktach.

punkt wyjścia do dialogu z niewierzącymi. W teologii naturalnej logicznie uprzednie w stosunku do pytania o Boga jest więc pytanie o byt, sposób istnienia rzeczy. *Jeśli bowiem przyjmuje się, iż byt jest wewnętrznie prosty, niezłożony, to czynnika decydującego o jego bytowości nie można szukać poza nim, lecz potraktować go trzeba jako element immanentny bytu. W takim wszakże ujęciu nie ma miejsca na pytanie o Boga jako ostateczną rację bytu, a jeśli nawet pytanie to się postawi, odpowiedź na nie musi być negatywna.* Ludwik W c i ó r k a, *Wiedzieć, że jest Bóg*, Wydawnictwo Papieskiego Wydziału Teologicznego, Poznań 1994, s. 98.

Kiedy zestawimy ze sobą obraz Boga wynikający z Pięciu Dróg Tomasza z Akwinu z kochającym Bogiem Biblii i tradycji chrześcijańskiej, zauważymy, że wzajemna tożsamość obu obrazów nie jest wcale oczywista. Połączenie ich w jedno w ramach systemu metafizycznego wymaga wiele wysiłku ukierunkowanego przez twierdzenia zawarte w wyznaniu wiary, które są przecież owocem osobowego spotkania z żywym Bogiem w Jezusie Chrystusie w sakramencie Kościoła.

Szczególną wagę przywiązuje teologia naturalna do dwóch fragmentów Pisma Św., które mówią o zdolności człowieka do poznania Boga rozumem przez refleksję nad światem. Są to: Rz 1,20 i Mdr 13. Oba fragmenty są do siebie podobne i szatą słowną i wymową, gdyż oba dotyczą moralnej odpowiedzialności człowieka przed Bogiem, która polega na wyborze życia zgodnego z poznaną prawdą o dobroci Boga, lub na odwróceniu się od niej, co owocuje występkami. Akcent spoczywa na osobistej relacji każdego człowieka do Boga, przejawiającej się w wartości dokonywanych czynów, przy czym znajomość Boga jest dostępna każdemu, chociaż nie w takim samym stopniu. Ci, którzy znają Objawienie, mogą zwracać się do Boga bezpośrednio, ale i pozostali mogą dojść do poznania Boga, *bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę* (Mdr 13,5)<sup>8</sup>. Teologia naturalna jest więc drogą poznania Boga pośrednio, przez przenoszenie podobieństw, co Tomasz rozwinął we wnioskowanie przez analogię, przy czym które własności stworzeń orzekane są o Bogu, jako przystługujące Mu w stopniu nieporównywalnie wyższym, staje się zrozumiałe tylko przez odniesienie do Objawienia, jak np. to, że Bóg jest nieskończenie dobry, miłosierny, wierny, sprawiedliwy i prawdomówny. Jak zatem należy rozumieć powyższe fragmenty Pisma Św.? Przede wszystkim jako pouczenie wierzących, żeby trwali w wierności Bogu i w Nim mieli nadzieję na pomyślną przyszłość, ponieważ tylko w Nim odnajdujemy światło i siłę do dobrego życia. Św. Paweł mówi o powszechnej potrzebie usprawiedliwienia, bo wszyscy zgrzeszyli, także poganie, którzy aczkol-

<sup>8</sup> W komentarzu do Mdr 13, Bogdan P o n i ż y, *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii*, Wyd. Wyd. Teol. UAM, seria Biblioteka Pomocy Naukowych, t. 17, Poznań 2001, tak referuje pogląd autora Księgi: *Mimo iż wysiłki filozofów doprowadziły do uchwycenia zasady jedności świata, nie poznali oni [poganie] Boga, lecz popadli w bałwochwalstwo, a konkretnie w panteizm kosmiczny bądź to czcząc poszczególne żywioły, elementy, bądź też cały wszechświat* (13,9). *Autor natchniony negatywnie ocenia rezultaty poszukiwań filozofów. Podziela jednak ich przekonanie, że istnieje Architekt świata* (13,1c). *Inaczej jednak niż greccy myśliciele rozumie naturę Budowniczego świata, który nie jest jednym z elementów wszechświata ani całością kosmiczną, ale istnieje ponad nim, jest jego Źródłem, Stwórcą początków i rodzaju* (13,3.5) *oraz Władcą. Można by postawić sobie pytanie: dlaczego myśliciele pogańscy nie doszli do poznania Boga, ale popadli w panteizm kosmiczny? Otóż autor wyjaśnia, że przyczyną niepoznania Boga jest zła wola, grzech. Ona sprawia, że człowiek nie jest w stanie poznać w stworzeniu jego Stwórcy, ale popada w panteizm. Niepoznanie Boga nie jest błędem umysłowym, ale winą. Wynika to z wyraźnego stwierdzenia autora 'oni nie są bez winy' (13,8). (s. 135).*

wiek nie podlegają Prawu, bo go nie znają, zgrzeszyli z powodu zwrócenia się ku bożkom, których sami utworzyli. Tym, co zaciemnia ludzki umysł i jego naturalną zdolność poznania prawdy jest dobrowolne poddanie swojej wolności (tj. oddanie się w niewolę) czemuś, co stoi poniżej człowieka, co nie jest w stanie mu dorównać, a tym mniej spełnić jego nadzieje. Takie podporządkowanie się jak Bogu czemukolwiek w świecie degraduje człowieka moralnie, to znaczy dezintegruje go w jego najbardziej indywidualnej tożsamości. Relacja do Boga wprawdzie nie zależy od tego ile się wie o świecie, ale od uwagi z jaką staramy się odróżnić to, co osobowe, od tego, co nieosobowe.

Ów wymiar osobowy świata, jakiego człowiek poszukuje w odpowiedzi na swoje pragnienie dialogu prowadzi nas do drugiego *dlaczego?* teologii naturalnej.

## 2. DRUGIE PYTANIE: DLACZEGO ISTNIEJE ŚWIAT?

Pytanie to jest pytaniem metodycznym i dotyczy sposobu argumentacji stosowanej w teologii naturalnej, która presuponuje osobowego Boga, jakiego ukazuje nam chrześcijaństwo, a posługuje się wnioskowaniem przez analogię. Zastanówmy się więc między jakimi dwiema rzeczywistościami zachodzi analogia i co nam objaśnia. Kwestią centralną jest, dlaczego istnieje świat i dlaczego jest taki, jaki jest. Punktem wyjścia są zjawiska, które próbuje się wyjaśnić przez wskazanie przyczyn.

Swinburne swoją teologię naturalną buduje na wyodrębnieniu dwóch sposobów wyjaśniania ze względu na rodzaj przyczyny: rzeczowego i osobowego, oraz wykazaniu, iż w ostatecznym rachunku istnienie świata można wyjaśnić tylko osobowo, jako dzieło Boga. Najkrócej rzecz ujmując, wyjaśnienie rzeczowe odsyła nas do sposobów zachowania się określonych bytów materialnych w określonych warunkach, jako przyczyn powstania zjawiska podlegającego wyjaśnianiu. Ten sposób dochodzenia do podłoża zjawisk jest charakterystyczny dla nauk przyrodniczych, które obserwowane w świecie fizycznym regularności występowania zdarzeń pewnego typu ujmują w prawa, obowiązujące dla wszystkich elementów wchodzących w skład układu funkcjonującego jako całość dzięki obowiązywaniu owych praw. Wyjaśnienie w naukach przyrodniczych to wskazanie warunków początkowych oraz prawa, które ma w danym przypadku zastosowanie, prawo natomiast to uogólnienie wielu dotąd odnotowanych zachowań obiektów fizycznych w podobnych warunkach. Poza możliwości wyjaśniania naukowego, czyli rzeczowego, wykracza natomiast pytanie, dlaczego obowiązują prawa przyrody, dzięki którym świat jest kosmosem, a nie chaosem.

Harmonijność procesów naturalnych zachodzących w świecie przywodzi na myśl działanie mechanizmu zaprojektowanego i zbudowanego tak, aby spełniał cel zamierzony przez twórcę. Sprawność funkcjonowania świata przyrody jako całości nasuwa więc analogię do celowej i rozumnej działalności człowieka. Wydaje

się więc, że w odniesieniu do całości wszechświata, wyjaśnienie osobowe daje możliwość odpowiedzi na pytanie *dlaczego?* Na podobieństwie praw przyrody do celowej działalności istoty świadomej, rozumnej, posiadającej wolę i pragnienia opiera się Piąta Droga Tomasza z Akwinu, zwana drogą z celowego zamysłu.

W tym miejscu warto zastanowić się przez chwilę nad dwojakim rozumieniem analogii Boga Stworzyciela i człowieka, jako osoby działającej ze względu na upragniony cel. Samo pojęcie osoby – kogoś, kto jest sobą i kimś osobnym, niesprowadzalnym do innych, indywidualnością – ukształtowało się dopiero z nadejściem chrześcijaństwa, w ramach refleksji nad Trójcą Świętą. Ojcowie Kapadoccy zmagali się ze znalezieniem właściwego słowa na oddanie wzajemnej relacji Ojca, Syna i Ducha Św. jako Trójjedynego Boga. Greckie określenie *prosopn* i łacińskie *persona*, poprzez maskę przywdziewaną przez aktora wiąże się z twarzą. Najwłaściwsze dla wyrażenia indywidualnej, niezamiennej tożsamości Osób Boskich i jedności Ich natury wydawało się Ojcom Kapadockim pojęcie twarzy, chociaż musieli je odpowiednio uszczegółowić, tak aby miało zastosowanie do rzeczywistości nadprzyrodzonej i nie wprowadzało ludzi w błąd odnośnie do chrześcijańskiej nauki o Bogu. Ze względu na człowieczeństwo Syna Bożego, termin ‘osoba’ zaczął przysługiwać każdemu człowiekowi. Treść pojęcia osoby w pełni realizuje się w Bogu, Bóg jest osobą (Trójcą Osób) w sensie właściwym, człowiek jest osobą ze względu na immanentne, kierowane do każdego imiennie powołanie do wspólnoty z Bogiem. To pierwotne znaczenie z biegiem czasu przenosi się na człowieka, który stopniowo zaczyna być rozumiany jako najbliższy desygnat pojęcia osoby.

Kiedy św. Tomasz formułuje Piątą Drogę, mówi o bycie rozumnym i mającym poznanie, który kieruje byty pozbawione poznania do celu, tak jak łucznik nadaje kierunek strzale. I konkluduje, że taki byt nazywamy Bogiem. Zgodnie z klasyczną definicją Boecjusza, osoba to indywidualna substancja natury rozumnej. Jest to definicja, której przedmiotem jest człowiek jako osoba. Zgodnie z klasycznym rozumieniem, definicję tworzy się przez wskazanie najbliższego rodzaju i określenie różnicy gatunkowej, która wyodrębnia definiowany przedmiot. Np. w definicji *Człowiek to zwierzę rozumne*, ‘człowiek’ jest pojęciem gatunkowym, ‘zwierzę’ pojęciem rodzajowym, a ‘rozumność’ różnicą gatunkową. W przypadku definicji osoby zaproponowanej przez Boecjusza, w miejscu różnicy gatunkowej mamy indywidualizację, czyli ujednostkowanie rozumnej natury, orzekanej o wszystkich poszczególnych bytach (substancjach) określanych nazwą *osoba*. Skoro natura rozumna jest różnicą gatunkową wyodrębniającą człowieka, osoba to po prostu tyle, co pojedynczy człowiek. Definicja Boecjusza nie ma więc charakteru wykluczającego, przesądzającego o tym, kto spośród posiadaczy natury rozumnej jest osobą, ale jest bardziej opisem, uświadamiającym nam, że każdy człowiek jest osobą na mocy swojej natury, czyli otrzymania życia na sposób ludzki. Dlatego można przypuszczać, że św. Tomasz, mając na uwadze Boga Objawienia, na którego ma wskazywać argument z celowego zamysłu, rozmyślnie nie

używa terminu *osoba*, ani *rozumna substancja indywidualna*, ale szerszego pojęcia *byt rozumny i mający poznanie*.

W późniejszych wersjach argumentu z celowego zamysłu, które powstawały w reakcji na zyskujący coraz szerszy odzew tzw. światopogląd naukowy<sup>9</sup>, głoszący, iż świat tłumaczy się sam, a objaśnianie go działaniem Boga wynika jedynie z luk naszej wiedzy przyrodniczej, oparciem argumentu jest rozumna i celowa działalność człowieka. Następuje przeniesienie akcentu na człowieka, jako tego, kto stanowi podstawę analogii dla wypowiedzi o Stwórcy. Hume w swojej krytyce teologii budowanej na orzekaniu o Bogu przez analogię do osoby ludzkiej podnosi arbitralne skupianie się na cechach pozytywnych, przy całkowitym pomijaniu cech negatywnych, które także można by przypisać bóstwu, wziąwszy obecne w świecie zło i cierpienie oraz skłonność człowieka tak do dobra jak i zła. Stanowisko Hume'a można określić jako podwójny zarzut antropomorfizacji: 1. przeniesienie właściwości celowego działania z człowieka na całość świata, po to żeby mieć podstawę do uzasadnienia tezy o istnieniu Boga; 2. niepełnej antropomorfizacji bóstwa, co świadczy o braku konsekwencji religii (teologii) naturalnej<sup>10</sup>. Zarzuty te są zasadne w sytuacji całkowitej autonomizacji teologii naturalnej, tzn. gdyby oderwała się całkowicie od źródłowego doświadczenia Objawienia, przez które Bóg sam przemawia do człowieka i daje się poznać, otwierając ludziom horyzont wolności i stanowienia o sobie.

<sup>9</sup> *Sam proces poznawania ma dla człowieka wielkie znaczenie, przedstawia ogromną wartość. W imię tej wartości człowiek pragnie poznać, jak wyglądałby świat bez jego znaczeniowej obecności i dlatego wypracował empiryczną metodę badania świata, która świadomie pomija aspekt ludzkich znaczeń i wartości, obecny przecież wszędzie tam, gdzie obecny jest człowiek ze swoją pasją poznawania. (...) Ale w rezultacie w umysłach wielu współczesnych myślicieli utrwalił się obraz wielkiego, martwego świata, całkowicie wypranego z jakichkolwiek znaczeń i wartości; i gdyby nie gatunek homo sapiens na jednej z planet krążącej wokół jednej z nieprzeliczalnej liczby gwiazd, to nic by nie znaczyło i nic by nie miało dla nikogo wartości. W świetle prawdy o stworzeniu świata przekonania tego nie da się utrzymać. Wprawdzie bez człowieka świat istotnie byłby całkowicie wolny od wszelkich znaczeń i wartości, jakie człowiek nań nakłada, ale też człowiek nie jest jedynym – ani nawet nie jest głównym – twórcą wartości i znaczeń. Bo oto struktura świata jest urzeczywistnieniem zamysłu Stwórcy; jest więc całkowicie, bez reszty, przeniknięta Znaczeniem i Wartością.* Michał Heller, *Usprawiedliwienie Wszechświata*, Wyd. Znak, Kraków 1995, ss. 94-96.

<sup>10</sup> Dawid Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, tł. Anna Hochfeldowa, PWN, Warszawa 1962. W części piątej *Dialogów*, kiedy Filon odpiera jako nieuzasadnioną tezę o jedności bóstwa wywiedzioną na drodze analogii do rozumnego i celowego działania człowieka, pokazuje wielobóstwo (kosmoteizm) jako bardziej racjonalne: *W budowaniu domu lub okrętu, we wznoszeniu miasta, w organizowaniu państwa uczestniczy wielka liczba ludzi; dlaczego pewna ilość bóstw nie miałyby współdziałać ze sobą w zaprojektowaniu i budowie świata? Oznaczałoby to tylko większe jeszcze podobieństwo do spraw ludzkich* (s. 55). Chrześcijańska teoria analogii nigdy nie rozgrywa się w obrębie samego rozumu, ale znajduje swoją rację w fakcie Objawienia, nawet kiedy nie odnosi się do niego w sposób bezpośredni.

Metoda teologii naturalnej przejawia ambiwalentny stosunek do Objawienia: z jednej strony bowiem stawia się w sytuacji kogoś, kto nie zna lub nie widzi powodów do wiary w chrześcijańskie Objawienie, z drugiej natomiast udowadnia, że za prawdą chrześcijaństwa przemawiają poważne racje. Swinburne usiłuje uzgodnić te dwa punkty widzenia, mówiąc o etapach wiedzy o Bogu. Teologia naturalna najpierw wskazuje na istnienie jednego Boga, który będąc Stwórcą świata jest osobą, duchem, jest wszechmocny, wszechwiedzący i nieskończenie mądry. Atrybuty Boga, jakie ujawniają się w Jego bezpośredniej relacji do człowieka, możemy poznać dopiero dzięki Objawieniu. Dlatego Swinburne zauważa, iż ci, którzy uwierzyli dzięki Objawieniu i mają silne poczucie obecności Bożej, nie potrzebują teologii naturalnej, żeby wiedzieć o Bogu, ale może być pomocna w pogłębieniu ich wiary przez przesłanki rozumowe. W każdym razie, istotą wiary chrześcijańskiej jest osobista więź z Bogiem, w której świat ma swój udział jako środowisko życia człowieka, pobudzające go do aktywności i rozwoju.

### 3. PYTANIE TRZECIE: DLACZEGO BÓG STWORZYŁ ŚWIAT?

Trzecie pytanie *dlaczego?* kierowane do teologii naturalnej wiąże się z celem, jaki Bóg miał stwarzając świat podlegający prawom przyrody. I znowu, Objawienie mówi, że celem tym jest wspólnota Boga z człowiekiem, tzn. że świat został stworzony i jest podtrzymywany w istnieniu dla człowieka, co należy rozumieć dla każdego człowieka, bo każdy jest przez Boga powołany do istnienia. Teologia naturalna przerzuca pomost między wiedzą z Objawienia, która jest dla niej milcząco przyjętym pewnikiem, a światem jaki jest sam w sobie.

Tok rozumowania podjęty przez Swinburne'a stanowi kontynuację Piątej Drogi Tomasza z Akwinu, aczkolwiek w kategoriach bliższych naszemu doświadczeniu – nie drogą dedukcyjną, ale indukcyjną. Argument dedukcyjny rozwija we wniosku to, co jest przyjęte w przesłankach. W argumentie indukcyjnym, wniosek wychodzi poza to, co dane w przesłankach, które mają charakter kumulacyjny. Znaczy to, że w oparciu o każdą z przesłanek osobno, prawdopodobieństwo wniosku może nie być zbyt duże, ale wielość przesłanek znacząco podnosi to prawdopodobieństwo. Argument z celowego zamysłu rozumiany indukcyjnie głosi, że łączne występowanie przesłanek jakimi są: istnienie wszechświata, działanie praw przyrody, istnienie istot żywych (roślin i zwierząt) i istnienie ludzi, wskazuje z wysokim prawdopodobieństwem na istnienie Boga osobowego, jakiego wyznają chrześcijanie. Najogólniej biorąc przemawiają za tym dwa zasadnicze względy: po pierwsze, cofając się do punktu początkowego wszechświata jest wysoce nieprawdopodobne, aby prawa i warunki początkowe tylko przez przypadek miały własności sprzyjające powstaniu życia i rozwoju jego coraz to wyższych form, aż do człowieka włącznie; po drugie, obowiązywanie praw przyrody sprawia, że można przewidywać skutki określonych czynności w określonych warunkach, dzięki cze-

mu możliwe jest osiągnięcie celów. To z kolei pozwala istotom obdarzonym zdolnością rozumienia i przewidywania, wola i uczuciami, wywierać wpływ na otoczenie i wpływać na los własny i innych. Na pytanie, dlaczego Bóg miałby stworzyć nasz świat, co mogło być Jego zamiarem, Swinburne odpowiada, iż życie pokazuje, że taki uporządkowany wszechświat umożliwiłby człowiekowi realizację własnej wolności.<sup>11</sup>

#### IV. PODSUMOWANIE

1. Obaj autorzy, choć reprezentują różne stanowiska teologiczne (Georg Esen – teologia dialogu, Richard Swinburne – teologia naturalna) ostatecznie spotykają się w konkluzji, iż Bóg otwiera człowiekowi wolność.

2. Teologia naturalna nie jest formą kosmoteizmu o ile presuponuje Boga Objawienia, a więc takiego Boga, który jest wolnością i powołując człowieka do istnienia, powołuje go do wolności, czyli do życia we wspólnocie z Bogiem. Kosmoteizm wiąże się zawsze z jakąś formą determinizmu. Jego nowoczesna odmianą jest tzw. światopogląd naukowy, czyli przeświadczenie, że prawa przyrody decydują o wszystkich aspektach osobowego życia człowieka.

3. Właściwym wymiarem realizacji wolności jest płaszczyzna międzyosobowa. Najpełniej doświadczamy wolności biorąc odpowiedzialność za siebie i innych – odpowiadając na Boże powołanie do życia zgodnego z poznaną prawdą o godności każdego człowieka jako wybranego przez Boga w Jezusie.

<sup>11</sup> Zauważmy na marginesie, iż św. Grzegorz z Nyssy, do którego Richard Swinburne nawiązuje we wstępnej części swojego wykładu, w całościowej wizji stworzenia akcentował zależność świata materii od wyborów etycznych istot wolnych, w tym człowieka, nie tylko w wymiarze doczesnym, ale wręcz kosmicznym. Zasadnicze uporządkowanie świata materialnego, czyli wspólnie biorąc działanie praw przyrody, łączył z Wcieleniem i Paschą Jezusa, szczególnie z okresem między śmiercią na krzyżu a zmartwychwstaniem, kiedy przebywa On w *sercu ziemi*. Chrystus chciał dotknąć śmiertelności, aby cała nasza natura mogła powrócić ze śmierci. Por. Elżbieta Kotkowska, *Pomyśleć świat jako całość wg św. Grzegorza z Nyssy*, Księgarnia Św. Wojciecha i Wyd. Teolog. UAM, Poznań 2003, ss. 72-76. W podobnym duchu Ks. Tomasz Węclawski mówi o jedności dzieła stworzenia i zbawienia, nazywając Paschę Jezusa nie tylko nowym stworzeniem, ale miejscem stworzenia. *Stworzoność, rozumianą jako określenie dotyczące bytowej konstytucji tej rzeczywistości, można jednakże w takiej perspektywie uznać za określenie wtórne i względne. Wypredza je i warunkuje określenie tego Bożego odniesienia do świata, mocą którego ten świat nie tylko jest, ale jest jako zbawiony. Określeniem tym jest miłość. (...) Słowo o zbawieniu dokonanym dla świata należy wobec tego rozumieć jako słowo ontologicznie mocne. To właśnie Boże dla tego świata jako istota Bożego doń odniesienia stwarza i zbawia ten świat i wszystko w nim*. Tomasz Węclawski, *Królowanie Boga. Dwa objaśnienia wyznania wiary Kościoła*, Wyd. Wyd. Teol. UAM, Poznań, 2003, s. 159.

4. Człowiek uzdolniony do wolności przez spotkanie z Bogiem czuje się wolny także w tym, aby zwracać się do Boga w imieniu swoim i bliźnich, i w ten sposób stwarza samemu Bogu przestrzeń działania w świecie<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Taka wolność dostępna jest człowiekowi zwłaszcza wtedy, gdy pozwala Bogu być dla siebie w sytuacji ludzkiej bezsilności wobec świata. Jest to ta sama wolność, jakiej doświadcza Jezus w swojej śmierci i zmartwychwstaniu. *Ograniczenie ludzkiej wolności wyboru, którego niejednokrotnie człowiek doświadcza w konfrontacji z bezwzględными prawami kosmosu (z prawem śmierci włącznie), nie tylko tej zasady – paschalnej wolności – nie narusza, ale tworzy całkowicie nieoczekiwaną możliwość bycia człowiekiem nawet wtedy, lub zwłaszcza wtedy, gdy na skutek owych ograniczeń wydaje się, iż nic już w tym świecie od niego nie zależy.* Jacek P o p ł a s k i, *Ontologia paschalna. Podstawowe tezy i odnowiony obraz świata*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, tom 13, s. 63.