

Ryszard Mordarski

Spójność (jedność) atrybutów Boga we współczesnej teologii filozoficznej

Słowa kluczowe: *teizm klasyczny, teologia filozoficzna, atrybuty Boga, filozofia religii*

Teologia filozoficzna lub – jak niektórzy mówią – teologia racjonalna¹ jest pewnym nurtem nawiązującym do klasycznego teizmu, który rozwinął się w ramach analitycznej filozofii religii. Aby jednak dokładnie zrozumieć, czym zajmuje się teologia filozoficzna, musimy przypomnieć pokrótce główne fazy rozwoju analitycznej filozofii religii, począwszy od połowy XX wieku. Ułatwi to ukazanie celów i metod teologii filozoficznej oraz usytuuje ją w kontekście szerszej problematyki filozofii religii.

Analityczna filozofia religii miała w XX wieku wyraźną cezurę: w pierwszej połowie stulecia praktycznie nie istniała jako samodzielna dyscyplina, uważano bowiem – pod wpływem neopozytywizmu – że filozofia nie posiada odpowiednich metod do wydobycia ciekawych intelektualnie prawd o Bogu, natomiast w drugiej połowie przeżyła wielki rozkwit, który doprowadził do pojawienia się ciekawej, dobrze określonej poprzez swą problematykę i metody oraz prężnie rozwijającej się dyscypliny. Jak piszą redaktorzy *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*: „Pierwsza połowa dwudziestego wieku to były wieki ciemne dla teologii filozoficznej”². Natomiast William Hasker, pisząc o rozwoju analitycznej filozofii religii przypadającym na drugą połowę XX wieku, powiada, że poczęła się ona w latach 40., narodziła się w latach 50., swoje dzieciństwo przeżywała w latach 60., dorosłość w latach 70. i początku

¹ Takiej nazwy używają J. Hoffman i G.S. Rosenkrantz w: *The Divine Attributes*, Oxford: Blackwell Publishers 2002, s. 1–4.

² Th.P. Flint, M.C. Rea, *Introduction*, w: *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford University Press 2012, s. 1.

lat 80., natomiast na przełomie wieków uzyskała stan twórczej dojrzałości i nie wykazuje jak dotąd żadnych oznak starczego uwiązania czy degeneracji. Pierwszy okres był dosyć infantylny, ale szybko nastąpił znaczący postęp zarówno co do podejmowanych tematów, jak i sposobu podejścia do nich³. Gdy uprościmy nieco tę metaforę, to pierwsze dwa etapy możemy nazwać wczesnym okresem rozwoju, następne dwa okresem środkowym, a ostatnie dwa okresem późnym.

Wczesny okres zdominowany był przez dyskusje nad znaczeniem języka religijnego (okres ten skończył się około 1965 roku)⁴. Uwięziona nadal w gorszej logice pozytywizmu, filozofia religii w tym wczesnym okresie zajmowała się głównie wyszukiwaniem niespójności pomiędzy atrybutami Boga lub istnieniem Boga i występowaniem zła w świecie (logiczne sformułowanie problemu zła) oraz skupiała się na kwestiach epistemologii przekonań religijnych: uważano, że wypowiedzi religijne są pozbawione znaczenia, a poznawcza treść przekonań religijnych sprowadza się do osobistych preferencji lub do „gier językowych” w sensie L. Wittgensteina.

W okresie środkowym, trwającym aż do wczesnych lat 80., większość wysiłków skoncentrowana była na określeniu właściwego znaczenia „filozofii teizmu”. Broniąc się przed zarzutami, że przekonania religijne są fałszywe, a więc niespójne logicznie (nie zarzucano już, że są pozbawione znaczenia), teści musieli z ostrożnością zdefiniować, co to znaczy, że Bóg istnieje, kim On jest i jakie są Jego główne atrybuty. Duże zainteresowanie przyciągnęły argumenty za istnieniem Boga (w tym kontekście problem zła i związany z nim problem ogromu zła, jako najważniejszy zarzut wobec teizmu – ewidencjalne sformułowanie problemu zła) oraz kwestie epistemologiczne dotyczące uzasadnienia przekonań religijnych (w kontekście tradycyjnego problemu relacji wiary do rozumu).

W trzecim okresie poprzednie dyskusje filozoficzne były kontynuowane, chociaż objęły również cały szereg nowych zagadnień dotyczących religii, takich jak relacja między religią a nauką, ugruntowanie moralności w religii (teoria etyki boskich nakazów) oraz zagadnienia pluralizmu religijnego i badań nad różnorodnością przejawów religijnych w różnych kulturach. Z drugiej strony zaczęto szczegółowo badać filozoficzne założenia doktryny chrześcijańskiej, dyskutując metafizyczną możliwość różnorodnych problemów teologicznych (Trójca Święta, Opatrzność, Wcielenie Chrystusa, Odkupienie, natura eucharystii, natchnienie ksiąg biblijnych, skuteczność modlitwy i wreszcie

³ Por. W. Hasker, *Analytic Philosophy of Religion*, w: *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, ed. W.J. Wainwright, Oxford University Press 2005, s. 421.

⁴ Wzorcowym przykładem dyskusji toczonych w tym okresie jest książka *New Essays in Philosophical Theology*, ed. A. Flew, A. MacIntyre, New York: MacMillan 1955.

kwestie ostateczne – życie po śmierci, możliwość zmartwychwstania ciał, zbawienie i potępienie). Filozoficznym opracowaniem tych zagadnień zajęła się dyscyplina nazywana „teologią filozoficzną”. W ramach tego podejścia rozwinęły się różne perspektywy teistyczne, takie jak: teizm otwarty, teizm wolnej woli, teizm molinistyczny, teizm sceptyczny, teizm procesualny czy teizm probabilistyczny.

Wszystkie te teizmy nawiązują bardziej lub mniej afirmatywnie bądź bardziej lub mniej krytycznie do dorobku klasycznego teizmu, zwłaszcza w wydaniu najznakomitszych jego twórców (tzw. grupa 3A: Augustyn, Anzelm, Akwinata), wykorzystując i modyfikując twórczo osiągnięcia scholastyki chrześcijańskiej. Nawiązywano ponadto do klasyków myśli protestanckiej, co zaowocowało odnowieniem myśli Jana Kalwina czy Johna Edwardsa. Jednak wspólnym źródłem, w świetle którego współczesna teologia filozoficzna nabiera swego pełnego znaczenia, pozostaje myśl teizmu klasycznego.

Zapytajmy teraz, na czym dokładnie polega uprawianie teologii filozoficznej? Jest to przede wszystkim filozoficzne zrozumienie (bez treściowego odnoszenia się do objawienia jako przesłanki przy konstruowaniu argumentów) natury i atrybutów Boga oraz relacji Boga do świata. W postępowaniu tym teologowie filozoficzni odwołują się do kanonów racjonalności, czyli praw logiki i ogólnych zasad myślenia (sposobów epistemicznego uzasadniania wymaganego dla wiedzy). Wykorzystują zatem cały aparat logiczno-metodologiczny, który został wypracowany w filozofii analitycznej na przestrzeni ostatnich kilku dekad. Odwołują się do narzędzi analizy logicznej i filozoficznej, sięgają do koncepcji światów możliwych i kontrfaktycznych okresów warunkowych, wykorzystują logiki modalne oraz współczesne osiągnięcia epistemologii, co więcej, w rozważaniu niektórych atrybutów (np. wieczności) posiłkują się nawet osiągnięciami współczesnej fizyki relatywistycznej (teoria względności Einsteina)⁵. W związku z tym teologia filozoficzna nie uznaje takich wyjaśnień Boga, które albo wynikają z samej wiary i nie są epistemicznie uzasadnione, albo pociągają sprzeczność lub są dalekie od prawdopodobieństwa⁶. Zakłada się bowiem, że nie można racjonalnie przypisywać Bogu atrybutów, które wedle naszego rozumienia pociągają sprzeczność, niespójność lub implikują

⁵ Eternalistycznej koncepcji atrybutu wieczności bronili przy użyciu współczesnej teorii względności E. Stump i N. Kretzmann, *Eternity*, „Journal of Philosophy” 79 (1981), s. 429–458.

⁶ „Z perspektywy teologii racjonalnej, jeśli koncepcja Boga jest logicznie niespójna, to taki Bóg nie może istnieć. Konsekwentnie, racjonalna obrona istnienia Boga wymaga spójnej koncepcji Boga. Koncepcja Boga jest spójna tylko wtedy, gdy atrybuty Boże są rozumiałe zarówno pojedynczo, jak i we wzajemnym połączeniu. Ostatecznie istnienie Boga powinno być nie tylko spójne formalnie, ale zgodne również z koniecznymi prawdami metafizyki, epistemologii i etyki, przynajmniej w takim zakresie, w jakim można to stwierdzić”. J. Hoffman, G.S. Rosenkrantz, *The Divine Attributes*, dz. cyt., s. 2.

niemożliwość. Zatem podejmowane przez nich badania koncentrują się na wewnętrznej spójności poszczególnych atrybutów oraz spójności wielu różnych atrybutów wobec siebie, jako istniejących jednocześnie w jednym bycie Boga. Ponadto analizuje się atrybuty jako wewnętrzne przymioty natury Boga (*ad intra*) oraz jako przymioty Boga w relacji do stworzeń (*ad extra*). Kolejna kwestia związana jest z pytaniem, które atrybuty są konieczne (istotne), a które przygodne (warunkowe)⁷; na przykład Richard Swinburne sugeruje, że wszystkie atrybuty muszą być przygodne⁸, a Thomas V. Morris argumentuje, że nawet jeśli niektóre atrybuty powinniśmy uznać za konieczne, to można wskazać takie, które należy uznać za przygodne, gdyż związane są z przygodnością stworzenia (atrybut wszechobecności trudno uznać za konieczny, skoro związany jest z wszechobecnością Boga w każdym miejscu w świecie, który został stworzony jako byt przygodny)⁹. W końcu pojawiają się również propozycje sceptyczne, związane z pytaniem, czy taki byt jak Bóg w ogóle może posiadać jakąś naturę¹⁰, a jeżeli ją posiada, to czy jest ona dla nas dostępna i możliwa do zrozumienia. I tak David Blumenfeld uważał, że pojęcie Boga jest sprzeczne wewnętrznie, ponieważ nie można w chrześcijańskiej koncepcji Boga jako absolutnie doskonałego bytu w spójny sposób pomieścić wszechwiedzy, wszechmocy i doskonałej dobroci¹¹, Norman Kretzmann sądził, że niezmienność jest nie do pogodzenia z wszechwiedzą¹², a Nelson Pike wskazywał na niemożliwość uzgodnienia atrybutu wszechmocy z doskonałą dobrocią¹³. Spójne przedstawienie atrybutu doskonałej dobroci natrafiało na problem jego uzgodnienia z wszechwiedzą i wszechmocą Boga, a następnie jego pogodzenia z istnieniem zła w świecie. Podobne trudności rodził sam atrybut wszechwiedzy, który w połączeniu z wolnymi działaniami racjonalnych stworzeń (libertariańska koncepcja wolnej woli) wywoływał logiczne trudności prowadzące do pojawienia się szerokiej dyskusji o „wiedzy pośredniej”

⁷ Dyskusja o tym, które właściwości bytu posiadają z konieczności, a które przygodnie, została wprowadzona do teologii filozoficznej przez Alvina Plantingę w: tenże, *The Nature of Necessity*, New York: Oxford University Press 1974, s. 44–87.

⁸ Zob. R. Swinburne, *Spójność teizmu*, przeł. T. Szubka, Kraków: Znak 1995.

⁹ T.V. Morris, *Properties, Modalities, and God*, w: tenże, *Anselmian Explorations. Essays in Philosophical Theology*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame 1987, s. 76–77. Co prawda Morris przyjmuje możliwość, że atrybut wszechobecności mógłby być konieczny i doświadczany przez Boga nawet wówczas, gdyby nie było żadnego świata i żadnej przestrzeni, w której mógłby się przejawiać.

¹⁰ A. Plantinga, *Does God Have a Nature?*, Milwaukee: Marquette University Press 1980.

¹¹ D. Blumenfeld, *On the Compossibility of the Divine Attributes*, „Philosophical Studies” 34 (1978), s. 91–103.

¹² N. Kretzmann, *Omniscience and Immutability*, „The Journal of Philosophy”, vol. 63 (1966), s. 409–421.

¹³ N. Pike, *Omnipotence and God's Ability to Sin*, „American Philosophical Quarterly”, vol. 6 (1969), s. 208–216.

Boga. Wydawało się, że do pogłębienia powyższych problemów przyczynia się atrybut wieczności, pojęty eternalistycznie. Koncepcja ta wydawała się nie tylko zbyt tajemnicza, ale umacniała silne rozumienie atrybutu wszechwiedzy i wszechmocy, co zwielokrotniało trudności sensownego wyjaśnienia problemu zła w świecie i kwestii wolnej woli. Jeszcze większe trudności wywoływała doktryna prostoty, która wydawała się daleka od poprawnego sformułowania. Również doktryna konieczności istnienia Boga natrafiała na szereg problemów związanych z poprawnym rozumieniem tego, co konieczne, i tego, co przygodne.

Wielu autorów w różny sposób usiłowało poradzić sobie z tymi trudnościami, próbując wypracować spójną koncepcję współistnienia różnych atrybutów w jednej naturze Boga. Odwoływano się przy tym do tradycji klasycznego teizmu, gdzie dominowały dwie główne strategie prezentacji tego, kim jest Bóg.

Pierwsza, reprezentowana przez św. Anzelma z Canterbury (do pewnego stopnia również św. Augustyna), była podejściem „z góry do dołu”, gdyż ujmowała Boga w sposób aprioryczny, od strony konieczności. Anzelm po prostu definiuje Boga jako byt, od którego nic większego nie można pomyśleć. Sugeruje to, że Bóg jest najbardziej doskonałym bytem ze wszystkich, które istnieją; żaden inny byt większy lub doskonalszy od Niego nie może istnieć. Z definicji tej wynika również, że wszystkie atrybuty, które możemy sensownie przypisywać Bogu, są własnościami tworzącymi doskonałość (*great-making properties*). Bóg jest pojmowany przez doskonałości, gdyż w Nim znajdują się wszystkie te własności lub atrybuty, które posiada byt wyposażony we wszystkie własności perfekcyjne. Posiada je przy tym w najwyższym możliwym stopniu: najdoskonalszy byt musi po prostu posiadać wszystkie doskonałości w stopniu maksymalnym, czyli najwyższym z możliwych. Do tego posiada je ze swej istoty i w sposób konieczny; nie ma możliwości, żeby ich nie posiadał i nie ma możliwości, żeby którąś z nich (lub wszystkie) utracił. Gdyby bowiem do tego doszło, to wówczas utraciłby swą doskonałość, a więc przestałby być Bogiem. Nie jest to jednak możliwe, gdyż atrybuty tworzące doskonałość przynależą Bogu z konieczności, a zatem jest niemożliwe zarówno logicznie, jak i egzystencjalnie, aby Bóg je utracił. Krótko mówiąc, Bóg jest Bogiem z konieczności i nie może przestać być Bogiem. Z samej koncepcji Boga, jako bytu, od którego nic większego nie można pomyśleć, możemy analitycznie wyprowadzać poszczególne atrybuty. Będą to, zdaniem Anzelma, niezmienność, aseiczość, wieczność, wszechwiedza, wszechmoc, dobroć, wszechobecność. Wszystkie te atrybuty są konieczne i należą do istoty Boga. Anzelm nie poświęcił jednak w swoich pismach zbyt wiele uwagi poszukiwaniu atrybutu, który byłby pierwotny w sensie logicznym i organizowałby w sposób formalny istotę Boga. Skoro bowiem atrybuty to cechy różnych doskonałości istniejących w Bogu, to trudno wskazać jakąś organizującą zasadę, która ten

zbiór hierarchizuje. Po prostu odpowiednie atrybuty przejawiają się w stosowny sposób w zależności od konkretnych przejawów aktywności Boga. Gdybyśmy jednak chcieli koniecznie wskazać główny atrybut, to w przekonaniu Anzelma będzie nim konieczność istnienia bytu najdoskonalszego. Anzelm co prawda był przekonany, że pojęcia naszego języka nie są w stanie ująć adekwatnie transcendentnego charakteru atrybutów Boga, jednak przy ich zrozumieniu, jeżeli nadajemy im cechę maksymalizacji do nieskończoności (w sposób bardziej jakościowy niż ilościowy)¹⁴, to ujmujemy w najlepszy sposób to, co jest w naszych możliwościach, gdy chcemy opisać naturę Boga. Bóg Anzelma jest bowiem „Bogiem filozofów”, ujmowanym w sposób abstrakcyjny i poza kontekstem religijnym. Konieczność Jego istnienia ustalamy poprzez analizę filozoficzną samego pojęcia Boga, a wszystkie Jego atrybuty wywodzimy w sposób logiczny z idei koniecznego bytu. Z tego powodu tylko „głupi” może powiedzieć, że Bóg nie istnieje. Natomiast ten, kto rozumie filozofię i potrafi posługiwać się logiką, niejako *sola ratione* dochodzi do uznania istnienia Boga, jako prawdy koniecznej *a priori*.

W podejściu Anzelma wychodzimy od Boga, aby następnie dojść do świata stworzonego, natomiast podejście św. Tomasza z Akwinu jest odwrotne. Nazywam je strategią „z dołu do góry”, gdyż ujmuje ono Boga aposteriorycznie, od strony skutków Boskiego działania w świecie. Tomasz wychodzi od stwierdzenia, że analiza świata wskazuje, że wszystko, co istnieje, ma charakter przygodny i niekonieczny. Fakt ten domaga się zatem uznania (nie na zasadzie argumentu ontologicznego, ale poprzez *quinque viae*) istnienia bytu pierwszego, czystego aktu i pierwszej przyczyny, która jest ostatecznym źródłem wszelkiego istnienia. Boska istota to samoistne istnienie, w którym zachodzi identyczność istoty i istnienia. Naturę Boga konstytuuje to, że jest On samym istnieniem, a więc jest bytem prostym. Dlatego Tomasz tak dużą wagę

¹⁴ Na przykład św. Anzelm pisze: „Mówię nie o wielkości w przestrzeni, jak mówi się o wielkości ciała, lecz w tym sensie, że im coś jest większe, tym jest lepsze i godniejsze, a taka jest mądrość. A ponieważ największe może być tylko to, co jest w najwyższym stopniu dobre, jest konieczne, iż istnieje byt największy i najlepszy, to znaczy najwyższy ze wszystkiego co istnieje”, w: tenże, *Monologion*, rozdz. II. Podejmowano również próby oceny spójności koncepcji Boga wyposażonego w pewne atrybuty, rozumiane w sposób podobny do maksimum matematycznego, istniejące na wzór największej liczby całkowitej. Zakładano, że jeśli uda się wykazać, że atrybuty posiadają wewnętrzne maksimum, czyli taki stopień intensywności, że większego nie można mieć, to pojęcie Boga jako bytu, od którego nic większego nie można pomyśleć, jest spójne; natomiast pojęcie Boga będzie niespójne, gdy będzie można wykazać, że atrybuty nie posiadają wewnętrznego maksimum, tzn. że zawsze można wskazać byt, posiadający określoną cechę z większą intensywnością. William Mann pokazał na przykładzie trzech atrybutów (wszechwiedzy, wszechmocy i doskonałej dobroci), że posiadają one wewnętrzne maksimum, a więc może istnieć byt wyposażony w te atrybuty, od którego nic większego w tym względzie nie może istnieć. Por. W.E. Mann, *The Divine Attributes*, „American Philosophical Quarterly”, vol. 12, no. 2 (1975), s. 151–159.

przykładał do biblijnego imienia Boga „Ten, Który Jest”. Uważał bowiem, że imię to w sposób najbardziej odpowiedni stosuje się do Boga, zarówno z tego powodu, że podkreśla tożsamość istoty i istnienia, jak również dlatego, że nie rozkłada boskiego istnienia na czas przeszły, teraźniejszy i przyszły, lecz ujmuje je w ciągłej teraźniejszości. Najważniejsze dzieło Tomasza – *Summa theologiae* – jest odbiciem tego sposobu rozumowania; kosmologiczny sposób dowodzenia istnienia Boga wychodzi od empirycznej analizy *contingentia mundi* i prowadzi do przyjęcia istnienia bytu absolutnego, który nie jest złożony z istoty i istnienia. Prostota organizuje zatem niejako od wewnątrz istotę Boga, będąc źródłem wszystkich pozostałych atrybutów. Z niej dopiero w sposób spójny można wyprowadzić takie atrybuty jak doskonałość, nieskończoność, niezmienność, wieczność, dobroć, wszechwiedzę, wszechmoc i inne. Wszystkie te atrybuty są jednak identyfikowane jako formalnie różne w horyzoncie absolutnej prostoty Boga.

Podjęcia anzelmiańskie i tomistyczne mają bardzo wiele cech wspólnych. Toteż można uznać je za jedną tradycję teistyczną (teizm klasyczny), która w sposób bardzo podobny opisuje naturę Boga i Jego atrybuty. W tradycji tej odmienna będzie tylko ewaluacja podstawowego atrybutu, co będzie wiązało się z inną perspektywą wyznaczaną przez całkowicie różny punkt wyjścia przy argumentacji za istnieniem Boga. W związku z tym Anzelm będzie akcentował przede wszystkim konieczność, a Tomasz prostotę, jako naczelny atrybut, organizujący istotę Boga oraz identyfikujący pozostałe atrybuty. We współczesnej filozofii analitycznej, która preferuje metodę analizy logicznej, pierwszeństwo będzie przyznawane podejściu apriorycznemu. Tendencja ta widoczna jest niemal u wszystkich filozofów analitycznych zajmujących się problemami natury Boga lub analizujących poszczególne Jego atrybuty. Wyjątek stanowią tomiści analityczni, którzy w tym względzie podążają konsekwentnie za tomaszowym aposterioryzmem. I choć w wielu miejscach oba podejścia również we współczesnej teologii filozoficznej są dosyć zgodne, to wydaje się, że preferencja tomistyczna ma nieco więcej atutów. Po pierwsze, jest bardziej intuicyjna (o ile możemy mówić w tych kwestiach o jakichś poprawnych intuicjach). Po drugie, atrybut prostoty w sposób niezwykle spójny organizuje pozostałe atrybuty w naturze Bożej. I wreszcie po trzecie, traktuje atrybuty Boga jako tylko formalnie różne od Boskiej natury, a nie jako zbiór cech, które poprzez swój perfekcyjny wymiar określają charakter Boga rozumianego jako byt, od którego nic większego nie można pomyśleć.

Jakimi atrybutami zajmują się współcześni teologowie filozoficzni? Zasadniczo ich lista nie różni się od tej, którą ustalili teiści klasyczni. Gdy zwrócimy się do podstawowych podręczników i przewodników po filozofii religii¹⁵, to

¹⁵ Por. *A Companion to Philosophy of Religion*, eds. Ph.L. Quinn, Ch. Taliaferro, Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd. 1997, s. 221–319; *The Blackwell Guide to*

działy poświęcone naturze Boga skupiają się na następujących atrybutach: prostota, konieczność, niezmienność, wieczność, wszechwiedza, wszechmoc, doskonała dobroć. Czasami dodaje się: wszechobecność, opatrność, przedwiedzę, aseicność, niecielesność, niecierpiętlivość, wolność, a nawet suwerenność i piękno. Redaktorzy tych podręczników pozwalają jednak autorom omawiającym poszczególne atrybuty na samodzielne analizy i nie dokonują wysiłku ich uspoźnienia w jednym byciu Boskim. Z tego względu rzeczą ciekawą jest przyjrzenie się tym filozofom, którzy poświęcili całe monografie analizie natury i atrybutów Boga¹⁶. Tutaj można dostrzec dwie tendencje. Po pierwsze, zdecydowana większość współczesnych teistów ujmuje atrybuty Boga w paradygmacie anzelmiańskim, jako zbiór doskonałości. I po drugie, podejście anzelmiańskie powoduje tendencję do osłabiania pewnych atrybutów, w celu dostosowania ich spójnego ujęcia w jednej naturze Boga. W praktyce polega to na tym, że rezygnuje się z eternalistycznej koncepcji wieczności pojętej na rzecz stanowiska prezentystycznego, to zaś powoduje rezygnację z atrybutu niezmienności, jednocześnie osłabia wszechwiedzę, odbierając Bogu możliwość wiedzy o przyszłości (przynajmniej w zakresie znajomości przyszłych działań istot wolnych), a w końcu rozmiękcza również wszechmoc. Tendencja do osłabiania atrybutów Bożych wynika z dwóch głównych problemów: istnienia zła w świecie i obrony wolnej woli istot rozumnych. Wydaje się, że rozumienie Bożych atrybutów, prezentowane przez teizm klasyczny, jest nie do pogodzenia właśnie z istnieniem zła i wolnej woli. Pewnym wyjątkiem są tzw. tomiści analityczni, którzy odwołując się do paradygmatu tomistycznego, usiłują pogodzić silne rozumienie atrybutów wieczności, niezmienności i wszechwiedzy z istnieniem zła w świecie i afirmacją wolnej woli, skupiają się jednak na podobnej liście atrybutów: byciu bytem, prostocie, nieskończoności, niezmienności, wszechmocy, wszechwiedzy, woli, wieczności, niecierpiętlivości i doskonałości moralnej¹⁷.

the Philosophy of Religion, ed. W.E. Mann, Oxford: Blackwell Publishing Ltd. 2005, s. 1–77; *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, ed. W.J. Wainwright, New York: Oxford University Press 2005, s. 15–58; *The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology*, eds. Ch. Taliaferro, Ch. Meister, New York: Cambridge University Press 2010, s. 15–91; *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, cz. II, dz. cyt., s. 103–238.

¹⁶ R. Swinburne, *Spójność teizmu*, dz. cyt.; S.T. Davis, *Logic and the Nature of God*, Grand Rapids, Michigan: Wiliam B. Eerdmans Publishing Company 1983; E.R. Wierenga, *The Nature of God. An Inquiry into Divine Attributes*, Ithaca, New York: Cornell University Press 1989; J. Hoffman, G.S. Rosenkrantz, *Divine Attributes*, dz. cyt.; K. Rogers, *Perfect Being Theology*, Edinburg University Press 2002; P. van Inwagen, *Problem zła*, przeł. R. Mordarski, Wydawnictwo UKW: Bydgoszcz 2014.

¹⁷ Por. B. Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford: Clarendon Press 1992; G.J. Hughes, *The Nature of God*, London and New York: Routledge 1995; B.J. Shanley, *The Thomist Tradition*, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers 2002, s. 179–207;

Spróbujmy teraz przez chwilę zastanowić się nad kwestią, w jaki sposób można poklasyfikować poszczególne atrybuty? Wydaje się, że różni autorzy postępowali tutaj wedle dwóch podstawowych schematów: Pierwszy koncentruje się na samym Bogu i wyróżnia atrybuty odnoszące się do boskiej istoty (prostota, doskonałość, nieskończoność, niezmienność, wieczność, dobroć) i do boskiego działania (wola, intelekt, wszechmoc, opatrność)¹⁸. Drugi schemat koncentruje się na Bogu w odniesieniu do nas i klasyfikuje atrybuty na pozytywne (mądrość, dobroć, sprawiedliwość) i negatywne (niezmienność, niecielesność, nieskończoność, nieczasowość).

Bez względu jednak na to, który z tych schematów wydaje nam się bardziej adekwatny, można spróbować sporządzić listę najbardziej podstawowych atrybutów, bez których (lub bez któregoś z nich) teistyczna koncepcja Boga okaże się w jakiś sposób niepełna. Wydaje się, że można wyodrębnić siedem takich podstawowych atrybutów, które są na tyle pojemne, że można do nich zredukować inne atrybuty, które uznawano za ważne zarówno w okresie klasycznym, jak i współcześnie. Są to (w nawiasach podaję te atrybuty, które mogą zostać zredukowane lub podporządkowane atrybutowi głównemu):

- 1) prostota (konieczność, aseicność, doskonałość, życie, bycie osobą),
- 2) niezmienność (niecielesność, niecierpiętność),
- 3) wieczność (bezczasowość, nieskończoność),
- 4) wszechwiedza (przedwiedza, wiedza pośrednia, mądrość),
- 5) wszechmoc (wolność, wszechwładność),
- 6) dobroć (sprawiedliwość, szczęśliwość, piękno, świętość),
- 7) wszechobecność (opatrność, transcendencja i immanencja).

Można przyjąć, że te siedem atrybutów umożliwia w sposób spójny i w miarę adekwatny zrozumienie natury Boga, na ile jest to dla nas możliwe przy użyciu spekulatywnych narzędzi filozofii. Co prawda, zawsze pozostanie znacznie więcej tego, czego nie zrozumieliśmy lub nie potrafiliśmy odpowiednio wyrazić w słowach. Niemniej jednak teologowie filozoficzni przyjmują, że to, co potrafimy powiedzieć, nie jest całkowicie bałamutne i oddaje do pewnego stopnia to, kim Bóg jest i jaka jest Jego natura. Toteż, jak powiada

E. Stump, *Aquinas*, London and New York: Routledge 2003, s. 61–187; *The Oxford Handbook of Aquinas*, eds. B. Davies, E. Stump, New York: Oxford University Press 2012, s. 133–195.

¹⁸ Na przykład William Wainwright uważa, że wśród atrybutów tradycyjnie przypisywanych chrześcijańskiemu Bogu pewne odnoszą się do samej doskonałości Boga (*ad intra*): konieczność, prostota, wieczność i doskonała dobroć, a inne są zakładane przez Jego opatrnościowe zarządzanie stworzeniem (*ad extra*): wszechmoc, wszechwiedza i wszechobecność (omni-atributy). W.J. Wainwright, *Omnipotence, omniscience, and omnipresence*, w: *The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology*, Cambridge University Press 2010, s. 46.

William Hasker: „Ogólnie rzecz biorąc, został wykonany olbrzymi postęp w filozoficznym wyjaśnieniu atrybutów Boga i natury Boga¹⁹. Filozofom towarzyszyła oczywiście świadomość faktu, że z perspektywy teologicznej lub ściśle religijnej trzeba będzie powyższą listę atrybutów uzupełnić przynajmniej o takie atrybuty jak świętość czy miłosierdzie. Jednak ich pełna analiza wymaga nawiązania do języka religijnego i odwołania się do treści objawienia chrześcijańskiego, a więc wyjścia poza kompetencje czysto filozoficzne.

Na koniec spróbujmy odpowiedzieć jeszcze krótko na pytanie, jak to się stało, że konfrontacja z teizmem klasycznym we współczesnej filozofii analitycznej nastąpiła w sposób tak owocny, a nic podobnego nie nastąpiło we współczesnej kontynentalnej filozofii religii?²⁰ Odpowiedź wydaje się prosta: współcześni filozofowie kontynentalni w zasadzie nie widzą możliwości uprawiania teologii filozoficznej. Jest to spowodowane tym, że albo tak mocno podkreślają transcendencję Boga, że staje się On całkowicie nieuchwytny, sytuując się poza wszelkimi ludzkimi kategoriami i wykraczając nawet poza samo pojęcie Bytu, albo łączą rozważania o Bogu – w duchu postmodernistycznego dekonstrukcjonizmu – raczej z kulturowymi i ideowymi przemianami pojęcia Boga oraz wzrastającą sekularyzacją wierzeń religijnych, następującą wraz z postępem dobrobytu społecznego i rozwojem świadomości nowożytnej, demitologizując religię w procesie oświecenia. W tym kontekście niezwykle rozwój zainteresowań filozofią religii, w tym także teologią filozoficzną, jaki dokonał się w filozofii analitycznej w drugiej połowie XX wieku, może budzić pewne zdziwienie, a jednocześnie przynosić nadzieję na odkrycie odpowiedniego dyskursu, pozwalającego mówić o kwestiach religijnych w sposób filozoficznie znaczący. Jak wskazuje Nicholas Wolterstorff, powrót do zainteresowań filozofią religii w tradycji analitycznej był możliwy dzięki trzem współwystępującym czynnikom, które dokonały się w połowie XX wieku: upadkowi logicznego empiryzmu, porzuceniu sceptycyzmu co do ograniczeń ludzkiego poznania w kwestiach metafizycznych, oraz odrzuceniu klasycznego fundacjonalizmu, który zaowocował rozwojem metaepistemologii, kierującej uwagę filozofów na alternatywne teorie wiedzy, bardziej otwarte na ideę racjonalności przekonań religijnych²¹. Niestety nic podobnego nie nastąpiło w tradycji kontynentalnej, która pozostała uwięziona w kategoriach oświeceniowych, w których refleksja dotycząca pojęć religijnych nie odno-

¹⁹ W. Hasker, *Analytic Philosophy of Religion*, dz. cyt., s. 428.

²⁰ Filozofowie kontynentalni, jeśli chcą uprawiać teologię filozoficzną, to sięgają do narzędzi filozofii analitycznej. W Polsce teologią filozoficzną zajmują się: Stanisław Judycki, Ryszard Kleszcz, Dariusz Łukasiewicz, Marek Pepliński, Mateusz Przanowski, Jacek Wojtysiak.

²¹ Por. N. Wolterstorff, *How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition of Philosophy*, w: *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, eds. O.D. Crisp, M. Rea, Oxford: Oxford University Press 2009, s. 155–170.

si się do rzeczywistości boskiej, lecz skupia się na ludzkich wyobrażeniach i konstrukcjach, mających swoje ukryte źródła psychologiczne, ekonomiczne lub ogólnokulturowe.

Należy dodać, że analityczna koncepcja teologii filozoficznej nie zamyka się na współczesne nurty filozofii kontynentalnej. Podkreśla jednak, że podejście analityczne jest inne od kontynentalnego, gdyż odwołuje się do logicznej analizy problemów teologicznych. Nie oznacza to, że wyklucza się inne podejścia, jako błędne lub niemożliwe do konkluzyjnego opracowania. Filozofowie analityczni sympatyzują nawet z feminizmem, choć uznają to podejście za wprowadzające aspekty ideologiczne do rozważań filozoficznych. Więcej wspólnego teologia filozoficzna ma z perspektywą wittgensteinowską, choć wittgensteinizm odrzuca metafizyczny realizm, jako pozbawiony właściwego znaczenia i wprowadzający duże zamieszanie²². Ciekawe natomiast są związki z neotomizmem, które są znaczące i głębokie, zarówno co do tematów, jak i stylu filozoficznego podejścia (jasność i precyzja w stosowaniu pojęć religijnych). W tomizmie analitycznym nastąpiła daleko posunięta akceptacja aparatu analitycznego stosowanego do rozważań religijnych. Doprowadziło to do wielu prób przełożenia zagadnień znajdujących się u Tomasza na język filozofii analitycznej; krytykuje się przy tym, modyfikuje i poprawia, a nawet odrzuca pewne ujęcia aprobowane przez Tomasza. Wydaje się zatem, że koncepcja analitycznej teologii filozoficznej jest obiecującą i niezwykle inspirującą próbą odnowy, przy użyciu współczesnych narzędzi filozoficznych, tradycyjnej problematyki klasycznego teizmu. Na ile próba ta okaże się udana, najlepiej będzie można ocenić dopiero z perspektywy czasu.

Streszczenie

W artykule została omówiona relacja pomiędzy teologią filozoficzną a klasycznym teizmem. Jest ona szczególnie ważna zwłaszcza w kwestii analizy problemu natury Boga i boskich atrybutów. Przywołując dwie strategie w podejściu do analizy boskich atrybutów, wskazuję, że dzięki strategii tomistycznej można wyróżnić siedem podstawowych atrybutów Boga: 1) prostotę, 2) niezmienność, 3) wieczność, 4) wszechwiedzę, 5) wszechmoc, 6) dobroć, 7) wszechobecność.

²² Na przykład interesujące wykorzystanie perspektywy wittgensteinowskiej odnajdujemy w: W. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, New York, Ithaca: Cornell University Press 1991.